

NUMBER 19 . YEAR XI / JULY 2022

ISSN 2281-8138



IM@GO

A JOURNAL OF THE
SOCIAL IMAGINARY

IMAGINARIES OF THE SACRED

 MIMESIS EDIZIONI

Mimesis Edizioni
via Risorgimento, 33 - 20099 Sesto S.G.
(MI) - Italy phone/fax +39 02 89403935
Email: mimesis@mimesisedizioni.it

Registrazione presso il Tribunale di
Messina n. 8 del 16/04/2012



ISSN 2281-8138
www.imagojournal.it -
rivistaimago@gmail.com



Editor in Chief

Pier Luca Marzo (*University of Messina*)

Milena Meo (*University of Messina*)

Coordinator

Antonio Tramontana (*University of Messina*)

Editorial Board

Mariavita Cambria (*University of Messina*)

Antonio Camorrino (*University of Naples "Federico II"*)

Fabio D'Andrea (*University of Perugia*)

Giovanni La Fauci (*University of Messina*)

Luca Mori (*University of Verona*)

Maria Giovanna Musso (*University of Rome "La Sapienza"*)

Neil Turnbull (*Nottingham Trent University*)

Scientific Committee

Sabah Abouessalam (*Institut National d'Aménagement et d'Urbanisme*), **Alfonso Amendola** (*Università degli Studi di Salerno*), **Vania Baldi** (*University of Aveiro*), **Luisa Bonesio** (*Università di Pavia*), **Sergio Brancato** (*Università degli Studi di Napoli "Federico II"*), **David Brown** (*Cardiff Metropolitan University*), **Fulvio Carmagnola** (*Università di Milano - Bicocca*), **Antonella Cammarota** (*Università di Messina*), **Vanni Codeluppi** (*Università di Modena e Reggio Emilia*), **Stefano Cristante** (*Università del Salento*), **Derrick De Kerckhove** (*University of Toronto*), **Luisa Del Giudice** (*American Folklore Society*), **Ubaldo Fadini** (*Università di Firenze*), **Kenneth Frampton** (*Graduate School of Architecture, Planning and Preservation at Columbia University*), **Tonino Griffero** (*Università di Tor Vergata*), **Bruno Gullì** (*Long Island University of New York*), **Paolo Jedlowski** (*Università della Calabria*), **Serge Latouche** (*Université Paris-Sud*), **Michel Maffesoli** (*Université Paris V*), **Ingo Meyer** (*Bielefeld University*), **Carlo Mongardini** † (*Università di Roma "La Sapienza"*), **Edgar Morin** (*Centre National de la Recherche Scientifique*), **Francesco Parisi** (*Università di Messina*), **Tonino Perna** (*Università di Messina*), **Mario Perniola** † (*Università di Roma Tor Vergata*), **Andrea Pinotti** (*Università di Milano*), **Luigi Prestinenza Puglisi** (*Università di Roma La Sapienza*), **Caterina Resta** (*Università di Messina*), **Ambrogio Santambrogio** (*Università di Perugia*), **Antonio Scurati** (*Libera Università di Lingue e Comunicazione*), **Domenico Secondulfo** (*Università di Verona*), **Patrick Tacussel** (*Université Paul-Valéry, Montpellier III*), **Bron Taylor** (*University of Florida*), **Dario Tomasello** (*Università di Messina*), **Gabriella Turnaturi** (*Università di Bologna*), **Andreas Wittel** (*Nottingham Trent University*), **Jean Jacques Wunenburger** (*Université Jean Moulin Lyon*).

IMAGINARIES OF THE SACRED

Editor: Antonio **Camorrino**



Index



Editorial

- | | | |
|-------------------|----|---|
| Antonio Camorrino | 11 | Imaginaries of the Sacred. A Sociological Contribution to an (Oddly) Underrated Research Object |
|-------------------|----|---|



Topic

- | | | |
|---|-----|---|
| Luigi Berzano | 17 | Persistence and Transformations of the Sacred |
| D.H.K Brown
G. Jennings
D. Contreras-Islas
J. Yun
S. Dodd | 35 | Sacred Imagery and the Sacralisation of Violence in the Martial Arts |
| Antonio Camorrino | 67 | I "regimi immaginali" del sacro. Religione, spiritualità, trascendenza: un'analisi di sociologia della religione e dell'immaginario |
| Roberto Cipriani | 89 | Immaginare il sacro |
| B. Cousin
R. Grimaldi | 117 | Immaginario e morfologia degli ex-voto dipinti in Provenza e in Italia |
| S. Palmisano
N. Pannofino | 139 | Le vie della spiritualità. I nuovi immaginari del sacro nell'Italia contemporanea |
| Domenico Secondulfo | 159 | Sacro e immaginario |
| Neil Turnbull | 177 | Reimagining the Secular Imaginary: A Theological Turn |



Off-Topic

- | | | |
|------------------------------|-----|---|
| M. Centorrino
L. Di Paola | 195 | L'opera d'arte nell'era della sua colonizzazione. I rischi del Metaverso. |
| Isabella Corvino | 211 | Lavoro, identità e dono |



Editorial

Imaginaries of the Sacred. A Sociological Contribution to an (Oddly) Underrated Research Object



11

The reasons behind the genesis of this issue go far beyond my research interests. Although, of course, these interests also played an important role. It is possible to find entire libraries of social sciences on the subject of the sacred. With some effort, it is also possible to find sociological literature on the imaginary, even if this literature can be placed on far fewer shelves. Instead, what we will hardly find is sociological literature on the imaginary of the sacred. This issue of “Im@go. A Journal of the Social Imaginary” tries, in its small way, to contribute to the discussion and analysis of this topic. This argument, we are convinced, is far from being marginal.

Already in itself, the sociological discussion on the theme of the sacred is very controversial, not simply for mere terminological questions. There's more. The heated debates in the scientific community on this issue are also around important questions of content. It often happens that where some scholar attributes sacred qualities to a phenomenon, another may see it only as a profane phenomenon, perhaps simply characterized by a more intense emotional nuance. As is well known, on the other hand, the devil hides in detail.

I considered it important to edit this issue – accepting with enthusiasm the invitation of the journal – especially after having participated in several conferences and meetings dedicated to the theme of the imaginary of the sacred (or on similar topics). In fact, in the last two or three years, debates have been held between Italian exponents of the sociology of the imaginary and the sociology of religion¹: after each of these, I have increasingly

¹ You can find videos of some of these meetings on youtube, mostly held under the auspices of AIS (The Italian Sociological Association). I am referring above all to the “Sacred, Imaginary, Profound” webinar held on November 15, 2021. Furthermore, the AIS-Imaginary and AIS-Religion sections (together with AIS-Health and Medicine) had the opportunity to discuss further during the mid-term conference of the AIS held on December 17, 2021 at the University of Bergamo: in a shared session Ercole Giap Parini, Antonio Camorino and Micol Bronzini discussed for their respective sections. A further “source of inspiration” for this issue, as a moment of fruitful debate, was the monthly appointment of “Alice’s Tea” conceived and animated by Domenico Secondulfo as well as by the intense participation of very valid colleagues.

understood the importance of offering some written contributions to common reflection. "Im@go. A Journal of the Social Imaginary" gave me the opportunity to carry out this project. Furthermore, I felt the need for specific literature on the subject that would help to synthesize reflections on an object of study that was still little investigated.

Analyzing the imaginary of the sacred from a sociological perspective is anything but simple. The authoritativeness of the contributors and the quality of their writings allows, in my opinion, however, to look (you will excuse the immodesty in this case) very positively – but the reader's opinion remains sovereign – at the result of this small intellectual challenge. In this sense, I express my heartfelt thanks to all the contributors, as well as to the Journal that has given confidence and support to this ambitious project.

Luigi Berzano's article analyzes in a very convincing way the transformations that have affected the sacred in contemporary society. In the author's opinion, it is necessary to speak not only of "transcendent sacred" but also of "everyday sacred". Berzano also emphasizes the relationship between the sacred and the imaginary, identifying the "techno-imaginary" as one of the places where this relationship is expressed. Finally, a very original aspect of the author's research linked to what has just been stated, is that relating to "religion online" and "online religion", virtual space in which contemporary imaginaries of the sacred take shape.

The article by D.H.K Brown, G. Jennings, D. Contreras-Islas, J. Yun, and S. Dodd, focuses on the analysis of martial arts understood as practices capable of awakening or reinforcing a spiritual state of being. The different martial arts discussed in the paper (a very original thesis) would sacralize violence thanks to the medium of a sacred imaginary: an "affective body pedagogy" would emerge through which a traditional set of values would be internalized by practitioners. A set of values, precisely, based on the sacralization of violence: this process is understood, in a way that is only apparently paradoxical, by René Girard – author used by the authors for their analysis – as the way through which this sacralization, ultimately, "offsets [...] violent tendencies".

The article by Antonio Camorrino analyzes the different "imaginal regimes of the sacred", in an attempt to apply the categories of Gilbert Durand to the investigation of the sacred imaginary. To this end, the author proposes a synthetic reconstruction of the social relationship with transcendence starting from the axial age understood as the first "diurnal" moment of human experience, that is, as the original phase of separation of the mundane from the supermundane reality. Moving on to the analysis of modernity understood as a phase of "descent into the world of transcendence", Camorrino then discusses the imaginary of the "postmodern" sacred, suggesting a thesis according to which religion would still indicate the prevalence of a "diurnal" form of relationship with the sacred, while the new forms of spirituality would indicate a certain "process of nocturnalization of the experience".



Roberto Cipriani's article explores the imaginary of the sacred first of all by describing the distinctive features of the "divine" and the "diabolical". In doing so, the author undertakes a fascinating journey of analysis through artistic representations, from the "Middle Ages to Art Brut". In a very erudite section of the article, Cipriani also addresses the conceptual theme of the sacred, showing the theoretical position of different authors on the phenomenon. In the subsequent paragraph, the author discusses the intriguing case of Federico II understood as an exemplary figure of a "sacred and eschatological imaginary". Space is also dedicated to the analysis of the concept of "numinous", especially through a reinterpretation of the work of Rudolf Otto. The article concludes with further instructive reflections on the peculiar forms with which the afterlife was imagined and on the "religious-popular imaginary".

The double-signed article by Bernard Cousin and Renato Grimaldi deals with a very useful topic for mapping the transformations of the imaginary of the sacred. The authors deal with the "imaginary and morphology of the ex-votos". Cousin focuses his analysis on the phenomenon in the Provençal area, while Grimaldi focuses his investigation on Italy. The extraordinary accuracy and originality of the research clearly show the decades of work carried out by the two authors on the phenomenon of "painted votive tablets".

The article by Stefania Palmisano and Nicola Pannofino is the result of meticulous ethnographic research aimed at mapping the articulated constellation of new forms of spirituality in Italy. The authors identify the presence of different imaginaries of the sacred that refer to particular experiences, beliefs, and spiritual practices. Palmisano and Pannofino effectively show the diffusion in Italy of forms of spirituality that are respectively shaped by imaginaries of the sacred based on the centrality of nature, well-being, and mystery. Each of these imaginaries and the related forms of spirituality is composed of different "souls", described and analyzed in detail by the authors.

Domenico Secondulfo's article analyzes, in a very useful way with respect to the theme of the issue, the co-production relationship between the sacred, the imaginary, and society. To this end, the author insists above all on the relationship between the visible sphere and the invisible sphere and how this relationship materializes in the social practice of the rite. The sacred imaginary allows, that is, through the rite, to create a "bubble of reality" in which real and imaginal life coexist. Secondulfo pays particular attention to material culture, as well as to the ritual: the "enclosure" can be understood as that material and symbolic space in which the imaginary of the sacred converges and manifests itself in its maximum expression. In any case, the sacred, in the author's thesis, can be expressed both through a transcendent imaginary and through an immanent one. In postmodern society, especially through the imaginal medium of energy, more and more space is gained by a "form of the sacred that is diffusive and immanent in



nature". In the last section of the article, Secondulfo discusses the "everyday sacred" understood in a very original way, placing at the center of his argument a peculiar sector of human life surrounded by an aura of sacredness: knowledge (and its sacred object par excellence: the book).

Neil Turnbull's article proposes an interesting thesis according to which in modernity the sacred would not have disappeared from the social scene at all but, instead, as an effect of a transformation, it would have been "relocated". To this end, the author proposes a contribution thanks to which the imaginary of the sacred is investigated from an inverted perspective. In other words, Turnbull attempts, through a theoretical proposal, to "reimagine the secular imaginary". Turnbull, therefore, proposes to overcome the "Weberian orthodoxy" of "disenchantment" and secularization and to recover the reflections of Mircea Eliade relating above all to the intuition that modernity is witnessing a process of "Gnostic internalization and subjectivization of the sacred". In line with this reasoning, Turnbull refers to Shmuel Eisenstadt's analysis according to which "Western modernity is founded upon a theological imaginary with strong 'Gnostic components'". In conclusion, the author wonders about a possible "theological turn" that gives depth to the analysis of modernity and that allows investigating current events taking into account "the hidden theological premises of, and influences upon modern political formations and movements, as well as the political concerns and strategies of contemporary religious movements and institutions".

The hope is that this issue, as a whole, will contribute to the analysis of a field of study that has hitherto been very little investigated in the field of social sciences such as that of the imaginaries of the sacred.

Antonio Camorrino





Topic



A JOURNAL OF THE
SOCIAL IMAGINARY

Persistence and Transformations of the Sacred

Luigi Berzano

luigi.berzano3@gmail.com

Università degli studi di Torino



Abstract

The aim of the text is to develop the interest which advanced modernity still retains in the sacred and imaginaries albeit transforming them, making them more fluid and adaptable to the most varied uses. On one hand, the sacred connotes not only "the transcendent sacred" but also "the everyday sacred". On the other, imageries in advanced modernity re-appear as techno-imageries, the potency of whose imagery increases the magic of complex machines, referring to other universes and creating their own topography which recalls the "elsewheres" and "hereafters" of their usual loci. Today it is "the everyday sacred" and the creativity of computers which fulfill the functions performed by myths, traditions and literature in the past.

Keywords

Sacred | Imaginaries | Secularisation | Modernity | Future



In the past there was no shortage of researchers foretelling the irrelevance of the sacred in advanced modernity. These hypotheses have been contradicted by what has happened in recent decades: the category of the sacred has remained of great interest in scientific reflection both in the religious and in the secular fields. The modern world has not created an insuperable divide with that enchanted by the sacred, including that organized by historical religions. Fascination by, and interest in, the sacred are still the reverse side of modernity, and numerous elements indicate that relations between science and the sacred, rationality and the mystical, and visible and invisible knowledge will linger into the future.

Nor has contemporary modernity reduced interest in imaginaries; rather has it been selective, as happens in every age, transforming them and making them more fluid and adaptable to the most varied uses. Indeed, societies which favour rational knowledge, effective instrumental action and productivity have intensified them, multiplying their sites and means of production, their users and manipulators. Human mobility, the proliferation of images and signs, communication imitative of needs and the rapid circulation of banalised cultural goods have contributed to a constant solicitation of imaginaries.

In its first section (Sacred perspectives), this text will present the contrasted affair of the sacred in the physical sciences and religions up to recent analyses where the sacred is no longer seen only in connotations of “the transcendent” but also in those of “the everyday sacred”. The second section (The sacred and imaginaries), referring to the imaginaries category, will analyse the persistence of the sacred in the world of technologies and its transformations into techno-imaginary forms where the potency of the images increases the magic of complex machines. The third section (The transcendent sacred and the everyday sacred) will examine the typology which includes both forms of the “transcendent sacred”, which classical authors have written about, and forms of the “everyday sacred”, dealt with by more recent authors. In the fourth section (The dematerialised sacred), the effects of the limitations imposed by the Covid pandemic on the religious world will be indicated. This is the context in which churches, synagogues and mosques, with all their structures closed to the faithful, witnessed a resurgence of online celebrations, either in the form of religion online or online religion, both of which by their very nature are generative of – even religious – imaginaries.

1. Sacred perspectives

In the last century, the sacred did not arouse any great interest on the part of scholars. After the classical theories of the French school of sociology, such as that of the sacred as the opposite of the profane from Émile Durkheim, and those of Rudolf Otto, Lucien Lévy-Bruhl, Mircea Eliade and nascent phenomenology, the term



“sacred” did not enjoy much specific research¹. The category of the sacred developed greatly when scholars of religion were also historians, theologians, sociologists and jurists. When analysing the bibliographies of European sociology from the 1950s onwards, we find little interest in social forms of the sacred, in contrast with growing attention paid to social forms of religion. It is possible to point out three factors of this partial decline of the sacred in modern culture: a philosophical reason (the sacred as religious immediacy), a theological reason (dialectical theology), and a sociological one (the theory of secularisation).

1.1 The sacred as immediacy

The first factor started in Hegel’s philosophy which was opposed to all forms of religious immediacy considered as “bad infinity” (Ormea, 1972). The immediate is the slim feeling of the absolute, the noose, subjection. Sacred immediacy leads to sentimental and emotional access to mystery. Saying goodbye to the sacred is the sole condition of human emancipation. Criticizing the sacred as the “feeling of dependence” of Ernst Schleiermacher’s philosophy, Hegel’s philosophy considers the sacred – understood as this immediatistic value and total dependence – the gallows of history as well as the legitimization of all domination, suffering and injustice. We find the same comment expressed poetically rather than philosophically in Friedrich Hölderlin:

The immediate, interpreted in a strict sense, is impossible for both mortals and immortals; the divine must distinguish different worlds according to *their* nature because heavenly gifts, in light of their characteristics, must be sacred, uncontaminated, pure. Man too, to the extent that he is a knowing being, should in his turn distinguish different worlds since knowledge is possible only through opposition. For this reason the immediate, interpreted rigorously, is not possible for either mortals or immortals (quoted in Duque, 2007: 107).

In the relationship between mortals and immortals there comes into force rather the law of mediation, of meeting and separation, a relationship which is indefinite because it is at the same time possible and impossible. Here we rediscover Kant’s reminiscences according to which the sacred is the state of regression of every religion when it no longer appeals to reason: the sacred, therefore, of irrationality, imposition and fanaticism. This gives rise to Kant’s appeal for liberation from a purely cultural religion in favour of a moral one. This was the start of a consequent philosophical tradition which can still be found today in treatments which consider forms of the sacred mostly as pathologies or as irrationalistic drifts of the religious rather than as specific social forms endowed with their own identity and autonomy.

Recent evaluations of the sacred as indeterminacy and immediacy – from which religions have taken their distance – can be found in the work of philosophers such as Italo Mancini, Félix Duque and Umberto Galimberti. According to Mancini, the

¹ Filoramo (1994), Berzano (2010a) and Berzano (2010c) can be suggested as introductory reading.



sacred as “ontological thickening” and subjection is responsible for legitimising suffering and domination (Mancini, 1977: 136 ff.). The sacred has the prerogative of justifying the depths, the Abgründe, of being bottomless; hence Hegelian reason and other historical forms of reason have done well to free us from the chains of the sacred. In Mancini’s view, the secularisation process did not take place so much by working within the sacred as by working to liberate us from the sacred.

According to Duque, the only way to save the world from the devastation caused by the sacred is to separate man from God, the only way man will feel God’s absence as an aid; he will feel the pain of his mortality, his being torn from God.

Only by the constancy of such solitude (as opposed to the dwelling of God within us of Hegel and Saint Paul) is a premonition of joy at the future apparition of God also possible. Here are conjoined the greatest sorrow and the greatest pleasure. But pain comes first (Duque, 2007: 112).



According to Galimberti, the sacred – which Téchnē Man believed he had consigned to prehistory – is once more threatening. And what is worse, we are unaware of what is happening, being incapable of recognizing it because we have lost not only the origin of the sacred but also the trail of the limit beyond which it was imprudent to venture. An added contributory factor is the contemporary weakness of religion which, as a system of rules and rites, has always fulfilled the function of keeping folly, violence and the sacred at bay.

Religion, by confining and circumscribing the area of the sacred, and keeping it at the same time separate from the community of men and accessible by means of codified ritualism, has laid down the conditions under which men could construct the cosmos of reason, the only one they could inhabit without removing the abyss of chaos (Galimberti, 2000: 29).

1.2 Dialectical theology

The second factor of less interest to the category of the sacred from the beginning of the XX century is the so-called “dialectical theology” whose most noted exponent was Karl Barth (Mancini, 1977: 136 ff.). Considering the sacred as religious residue, dialectical theology – and all the theology deriving from it – has had a field day distinguishing between religion and the sacred, making the latter “bad” theology. First of all, for these XIX-XX century theologians, the evangelical message has redeemed faith in the sacred because it has endowed religious man with the gift of seeking, whereas in the sacred men’s questions are simply suppressed by the answers. Furthermore, in thus taking leave of the sacred, dialectical theology has considered human emancipation as a link with history where great masses of religious life reside. It is these masses of religious experience which theology should understand, interpret and attribute to them their proper prominence. The sacred becomes irrelevant here because kèrygma and faith come into play. In this vision there is particular confluence between secular and Christian thought, so much so

that dialectical theology constituted a fascinating chapter of XX-century religious culture.

For dialectical theology the monotheistic Judaeo-Christian has human and political value because he frees from the earthly absolutes which block man by the imposition of taboos and sacrifices. Christianity itself has on one hand contributed to the dissolution of the sacred, and on the other it has been one reason for the secularisation of the West. The thesis of liberation from the sacred through secularisation and as an effect of the Christian message is clearly underlined in all the work of the German theologian Friedrich Gogarten (Gogarten, 1971; 1978; 1981).

Christianity redeemed man from the presence of the – both hierophantic and that of images – sacred. The sacred opens to the field of the profane. Among the significant components of dialectical theology is that of suffering, which links man and God in a common destiny: God will not be freed from suffering until man is freed from suffering. As has been pointed out, this gives rise to the inclination of dialectical theology to bind itself to the history of involvement and social struggles. The body of exegetical research about materialistic interpretation of the Gospels may be considered as the last phase of XX-century theological tradition. From 1968 onwards there was a multiplication of models and practices of interpreting biblical texts according to the Marxian categories of means of production, conscience and class struggle, of economic, political and ideological needs, and social practices.



1.3 Positivistic culture

The third factor in the partial decline of the sacred in modern culture depends, on one hand, on the positivistic interests of the beginning of contemporary culture and, on the other, the prevalence within them of structuralistic models. It is enough to note that in the area of religious beliefs and behaviour alone, scholars did not apply supply-side or rational-choice theories. Only recently has the irrationalistic approach to the sacred been substituted by other models borrowed from psychology, microeconomics and other sciences. However, it is clear that we are not discussing here the truthfulness or falsity of what refers to the sacred (e.g. beliefs, behaviour, institutions); we are concerned only with the problem of understanding the sociocultural processes produced by the sacred. Modern culture has shown little interest in the sacred – more in discrediting than in describing or interpreting it. In truth, this third factor is closely related to the overriding assumption of Weber's theory of disenchantment/secularisation rather than Durkheim's theory of "transference of sacrality", which will now be dealt with.

1.4 Transference of sacrality

According to Durkheim, every society has its sacred forms which are borrowed and transferred from one society to another. This is the theory of the



“metamorphosis of sacrality” (Durkheim, 1912)². In his view, the sacred is not pertinent to a relationship with a divine being, real and transcendent, but is a symbolic set of functions where sacred figures and objects which endow individual and collective lives with sense to the extent that they are recognized. Thus historical development reveals only a continuous transference of the sacred. Sacred matters are those which are protected and isolated from interdiction; profane matters are those to which these interdictions refer, and must kept distant from the former. Religious beliefs are representations which express the nature of religious things and relations among them and with the profane. Rituals are rules of behaviour which describe how man should behave in relation to sacred things. A religion is an agreed system of beliefs and practices regarding sacred things – separate and forbidden – which unites those adhering to it in a single moral community called a church.

In every society religion is what creates a distance from ordinary (profane) things and from everyday life. For Durkheim the idea of society is the spirit of religion, and this is why the sacred is the collective sentiment that society inspires in its members. In this function of strengthening social ties, religion cannot completely disappear from a society but is transformed into at least three sacred forms: traditional, elementary and modern. The last is the one which corresponds with material and mental structures of scientific, urban, technological society.

Today too forms of the sacred reappear not only as the residue of the past or renewal of precedent versions but in forms more congenial to modernity. Whatever form the sacred assumes, the three essential functions it fulfills remain the same. The first is to remove man from existential inconsistency and disorder, for example by organizing the world into profane and sacred things and thereby an interpretative cognitive framework of all things. The second is as co-ordinator of time, festivities and rites: the sacred time among other times. A third function of the sacred is to integrate the individual into the group of which it constitutes the closeness, the organic link, the mystical net of unity. A strong, cohesive group demands passion, duties recognized by all, legitimation of violence and war under certain conditions and forms, recognition of a transcendent dimension. It is the sacred as the matrix of all social life or – to quote Durkheim – the matrix of the “social divine”, which is to say of the aggregational force which is the basis of every society and collective behaviour.

2. Sacred and imaginary

Like the sacred, imaginaries too have undergone in the past interpretations which considered them as limiting the world of technology and reason. Modernity seemed to abolish imaginaries. Nothing appeared to escape from scientific appropriation of the world and meticulous rational mapping of reality. Technological applications

² In all his work, the sacred is considered the “social divine”, that is the aggregational force upon which every society is based. See also Prades (1987), and Santambrogio, Rosati (2002).



would intervene in everything indifferently: communications, production, daily life, consumption and education, and biological economics of man and the environment. Technologies would develop like generations, but more rapidly, accompanying man even in his most intimate moments: complex household appliances, miniaturised devices, video systems, personal computers, medical engineering operations with fantastic, spectacular outcomes (Fanizza, 2018; Camorrino, 2015; Legros, Monneyron, Reynard, Tacussel, 2007).

But today the most significant aspect of imaginaries in advanced modernity is their reappearance in techno-imaginary forms where the power of images increases the magic of complex machines, referring to other universes and creating their own topography which recalls the “elsewheres” and “hereafters” of their usual places: in the past, myths, traditions and literature had transformed these into their congenial forms. Today it is the creativity of the computer which favours such elaboration, to the point of assuming the aspect of a technotronic messianism capable of solving all the great problems through the universalisation of informatised societies. What is new in this context is a different relationship with space which has become more open in every direction, more “infinite”. Relations with spaces and universes, in vehicles with or without pilots, has become more complex, and almost every region of Earth has become more accessible. It is an unexpected mutation compared with early European modernity during the great discoveries of the XV and XVI centuries. Today, explorers seek other worlds, while travellers hurry through the confined spaces of urban agglomerates. In addition to these two forms of exploration and travel, that of the space of telecommunications networks is growing, transmitting messages and images of the surrealism of imaginaries.

The effects of the secularisation of surreality can be found in this third form. Standing with one’s feet on the heavenly body which for millennia has produced wonders in the tales of children and the dreams of adults cannot but disenchant and demystify it. Moonstones are no longer imaginary objects but material subjected to scientific investigation. What is more, these interstellar voyages have opened up new worlds for a new imagination where science and science-fiction increasingly cohabit. Thus is formed a technology of imaginaries which, in addition to gathering and elaborating cosmic products, plans the first spatial islands in the cosmos with inhabitants adapted to artificial environments and future tasks. All of this evokes a nascent new order which the anthropologist Georges Balandier calls “cosmic romanticism” (Balandier, 1971; 1988). Already today this new order – fuelled by filmed images, photographs transmitted by space probes, astrophysics research findings and divulgatory scientific reviews – only develops other imaginaries of matter. This in turn feeds requests for information and the need to evade a merely earthly condition. A recurring conclusion in the works of Balandier is that the time of finite world has ended (Balandier, 1967).

The repercussions of these transformations on religious phenomena are such as to cause sociologists to say that by now one finds oneself facing nebulae where the sacred and the religious are new theoretical floating configurations, quite different from the traditional religious systems of the “religions of memory” (Hervieu-Léger,

2008; Vecoli, 2013: 119; Sironneau, 1997); while, on the other hand, the sacred encompasses within itself everything referring to mystery, transcendence, the generation of sense and values, occupying the space left free by the reduction of historical religions anchored in tradition.

According to Balandier these imaginaries guided by science may be ambiguous because they could cause a different itinerary towards the sacred or, on the contrary, to the discovery of a potentially-equipped scientific “witchcraft” (Balandier, 1994: 145 ff.). In the former interpretation an unknown world is opened up, glimpsed thanks to mysteries unveiled by science, arousing fascination, questions and a new awareness of the sacred.

New cosmologies, illuminated by images never before received, are from these points of view the most efficacious revelations generated by science. They rediscover some of what belonged to them when myths protected them: recounting the beginning of the universe, narrating its history, collocating man in the cosmos (ivi: 145)³.



These are the imaginaries which rewrite the biblical Book of Genesis in unheard-of images, in modern fables, endowing them with a scientifically accredited version in theories and equations inaccessible to the profane. It is a new Genesis with a scientific version accredited by its symbolic and dogmatic bases prefiguring an unprecedented form of religiousness where Gaia – the cosmic particle which is Earth – has an ecomythological function. “The beyond where faith germinates is no longer the seat of transcendent powers but that which man discovers through his progress in knowledge, through the practices which accompany him and the renewal of the questions therefrom deriving” (ibid).

In such a context the sacred occupies spaces going well beyond those of religious institutions, which become increasingly irrelevant although throughout history they were the main instruments of management of the sacred and its relations with the secular world. Now that religions too, like most traditional institutions, have lost the function of exclusive management of the sacred, the latter finds itself more liberated, no longer obliged to spread only through religions. There are historical precedents for this, especially among political religions which have “sacralised” politics and power. But what is new in modernity is the great mobility of the sacred, the diversity of the objects in which it is invested, and its transformations associated with the multiplication of collective experiences. Since it is now freer, the sacred has come back into its own: producing energy deriving from the exuberance of not-yet-organized collective life, impregnating secular soil, ritualising daily life, and contributing to an “enchantment” by which the harshness of reality in situations of serious crisis is softened. Furthermore the sacred, by means of the work of the intense, symbolic solidarity which it generates, legitimates cultural, social and political experimentation (Hojsgaard, 2005; Krüger, 2005).

³ Italics in Balandier, 1994.

3. Transcendent sacred and everyday sacred

An interpretative model of the sacred which contemporary man continues to experience in emotive immediate, symbolic and collective – which is to say, sacred – forms is that proposed by the sociologist Gian Antonio Gilli (2021). According to this Turin sociologist, in its present technological and cultural mutation, the sacred manifests itself in the two modalities of “everyday sacred” and “transcendent sacred”. In his chapter entitled “From the Sacred to the sacred”, Gilli defines daily-life forms of the sacred in opposition to the “transcendent sacred” which has been dealt with by classical authors such as Rudolf Otto and Mircea Eliade (Otto, 1917; Eliade, 1956). Differently classical perspectives where The Sacred is a noun with capital letters, in Gilli’s view – framed by Émile Durkheim’s sociological aura – “sacred” is only a lowercase adjective foreseeing, moreover, different levels of intensity. The problem from which Gilli starts out is that there are not only subjects for whom the sacred is the experience of what Otto calls *mysterium fascinans et tremendum*, subjects which can be taken as ideal, exclusive protagonists of a theory of the sacred. Not all individuals have received a heritage of symbols and emotional alignment enabling them to accede to such an experience – which, in any case, is not of interest to everybody.



There have always been subjects (the majority, we believe) for whom spirituality does not require access to a Supreme Being with the characteristics attributed to it by Otto. What is more, there are subjects for whom minor beings and minimal “supernatural” phenomena are sufficient. And, above all, subjects to whom the category of the Divine appears distant from their daily lives – subjects for whom the Divine is less significant than the sacred (ivi: 172)⁴.

It is for these subjects – for whom the sacred is entirely personal, impossible to enjoy in the company of others – that the sacred may “materialise”, which is to say become connected with an object, a place, a presence or an “apparition”. And it is by means of such experiences that this kind of sacred, in a different way for everybody, is built/discovered through personal vicissitudes, events, small “apparitions” and every type of familiar memory.

The “tone” with which contacts with it take place is common to all these forms of the sacred. They are often expressed in micro-ritualisations, in ways of looking at it, of handling it, as well as “compensatory” rituals if one drops it, or the like (ivi: 174).

Gilli calls it “do-it-yourself” sacred for subjects who are poor in symbols (or rather in their capacity to gather and make use of them), a means of access to any personal “spirituality” whatever.

⁴ Italics in Gilli.

The sacred (this sacred) is purely experiential and self-referring: the subjects feels, more or less consciously, that this is so only for him/her; it cannot be shared. Nevertheless, the familiarity of this sacred – its unassuming character and its availability to be enjoyed almost “on request” – does not mean that everything in the sacred is clear, that the reasons for its narrow confines are clear, for the mini-rituals to which one feels bound in the face of it, or that its sources of its benefit are clear (ibid: 180).

Thus there emerges from Gilli’s work the ascertainment of the modernity of the sacred in general reflection, including secular spiritualities which are increasingly gaining strength alongside traditional religious spiritualities. Indeed sometimes in these secular spiritualities too, references to a “supernatural” sphere find space, elaborated from an individual perspective which may range from the construction of a “personal god” to a more segmented practice of the sacred, a “sacred” tailored to the subject.



4. Dematerialised sacred

The unexpected recent events of Coronavirus and the limitations imposed on individual and collective lifestyles have produced a sudden sequence of dematerialisation of social relations involving all of society. The same thing happened in the religious world with the closure to the faithful of churches, synagogues and mosques. The consequence was a general recourse to online tools of communication and meetings which are, by their very nature, generative of – even religious – imaginaries. These experiments had already been going on for some years, whether in the form of religion online or of online religion. The former pertains to religious institutions who use the web to advertise activities, transmit documents, communicate messages and preserve texts. On the contrary, online religion produces different, deeper effects on the identity of the faithful and their spiritual experiences (Enstedt, Larsson, Pace, 2015). The power of institutions is weakened in online religion, and individuals like sailors view a superior condition, changing into outright cyborgs in a symbiotic relationship with digital technology. Online religion also creates new imaginaries.

In the Christian world the phenomenon has had a paradoxical course because, on one hand, the de-materialised online world clashes with the material world of technology, of goods, of consumption and secularity in general; on the other hand, it clashes with the Christian world structured upon the materiality of its corporeal and material signifiers. Devotion, for example, has always been woven with corporeality: veneration of relics, of places, of stones and memories – all marks of sacrality. A pilgrimage was seeking proximity to the desired “holy body”, longed for and fulfilled. The secular condition (the effect of secularisation) has transported everything to “another” level, that of transcendence and closeness to the divine. Therefore no longer a God who becomes man but a man who rationally wants to become God-like.

In the contemporary context it is no longer only consumer or ideological materialism that dominates cultural tendencies but also another current leading in the direction of “anti-materiality”, to be found in the contemporary spirituality of the increasingly sophisticated forms of dematerialisation of the signifier⁵.

What are the effects of this dematerialising revolution on religious worlds? It is a question posed, especially after recent Coronavirus events, of all religions, above all those structured socially such as the post-Tridentine Catholic Church. Indeed, particularly when churches were closed because of the virus, liturgical experiments sprang up within the Catholic Church with online celebrations, meetings and prayer in which millennia-old sacred rituals were stripped of their material, interactive with the faithful, essence, becoming videos and programmes to be viewed. Everything has been involved in a general dematerialisation through which many collective religious practices (real signifiers) have been replaced by online events which can be followed from home via television and cellphones. In this way religion too loses its corporeal reality, becoming a visual “performance”. The religious world becomes immaterial, liturgical celebrations are transformed into images, and all becomes digital reality, a simulacrum.

The above evokes Guy Debord and his *La société du spectacle* from 1967. Today the French situationist would say that religion becomes show and show becomes religion. “Everything which had been experienced directly has grown remote in a representation” (Debord, 1967). This sentence describes what happened to the world of Catholicism at the beginning of 2020 without its protagonists being aware that religion, conceived as immaterial, is no longer a constructed experience but one to be consumed because of its symbolic, spectacular office and its emotional value. All belongs to the dimension of spectacle which invades not only economic and social reality but also interior life, aspirations and dreams.

Other great transformations of religion-communication relations had already taken place in the past and it would be useful to recall them before listing the new questions which the present situation asks of religion.

Initially the invention of writing allowed the rise of monotheisms, imposing themselves on oral cultures which, however, still survived for a long time. Many centuries later Gutenberg’s movable-type printing press enabled easier circulation of written communications and the passage from manuscripts to printed culture, democratizing and facilitating broader transmission of knowledge. In Europe, printing paved the way for the Renaissance (by permitting wider diffusion of classical texts), for the Protestant Reformation (by making it possible for everybody to own and read the Bible), and even for the birth of sciences as disciplines autonomous from religions. That was the start of secular modernity which weakened the traditional powers held by “priestly castes” and handed over the Bible to all the faithful. Today this autonomy continues to evolve: any sacred text can be interpreted

⁵ In linguistics, the *signifier* means the acoustic, visual, social image of a *sign*, its “outer face” (its “inner face” being the *signified*), which is to say the formal element which allows identification of various concrete, phonic, social productions of the sign. A *signifier* is therefore an event, a group, a person, a piece of music, a rite, an institution or other. Every *signifier* is the carrier of, and contains within itself, what is *signified*.





in other languages and cultures, surpassing the miracle of Pentecost recounted in the Acts of the Apostles. The miracle in Jerusalem was that the apostles' message could be understood by all who heard it, each one in one's own language. Today, on the other hand, almost five centuries after the invention of the printing press, it is "transcendence" which is becoming "polyglot", being translated into every language. It is what happened with the passage from a religious vision which could only be incarnated in one linguistic, historical and spatial context to another vision which accepts the "confusion of Babel", diminishing the signifiers and the "magic value of the sacred word. Today everything is modern which does not "fetishise" the signifier and accepts as "natural" that the meaning of divine revelation may not only be expressed in any language but also be addressed to any interlocutor. Everybody is the carrier of a revelation, whether personal or shared with small groups. Everything becomes portable: time, the sacred word, ritual and transcendence. From Protestantism onwards, even theology breaks up the religious language which had been constituted in the past, democratizes reading the Bible and contributes to the devaluation of its traditional signifiers.

Universalisation of religious sense had already begun with Christianity's utopia of a universal community. Now research sets itself to analyse also individuals and digital religious phenomena, which is to say spirituality without materiality. On one hand, the irrelevance of matter in the constitution of rites and religious forms seems to evoke the iconoclastic utopia of all religions which have rigorously protected their spiritual centre so as not to cross the border into immanence. On the other hand, Christianity could not share this rigor of transcendence because it was built on the mystery of divine-humanity and had the Eucharist as its main rite: there each time it is celebrated the transformation of matter, bread, into "divine bread" is renewed. This constitutive mystery of Christianity would not be possible in the absence of bread and wine which, however, are "transubstantiated" into spiritual matter (Leone, 2014: 46).

To what religious forms and lifestyles will the current digitalisation, which transforms not only signifiers but also the signified, lead? Will the individual be able not only to re-invent the language of transcendence but also to restructure its message? Will the opening of sense which the web makes possible lead to a digital refoundation of transcendence? Or could it be an immaterial ritual or community which will articulate its commonality?

The first effect of this autonomy of ritual from materiality is the creation of a universal community going beyond the recognition of only one language, culture or theology, flexible and adaptable to every context, without needing a temple, formulae or a calendar for celebrations. Everybody builds an invisible temple and a complex of rituals around which to invite other faithful. Protestantism is the authentic religion of modernity, that which springs up and is nourished by the invention of human uniqueness coming out of the Middle Ages. Some Protestant currents are as close as can be to spirituality without materiality: the divine makes itself known without any need of finite forms fixed in time and space (Berzano,

Rafele, 2018: 91; Berzano, 2010b). The single believer communicates with transcendent with no need for shared signs.

God becomes an infinitely transportable entity inhabiting time and space without any need to take root in the finite form of an object, a time, a liturgical calendar. Such a rarefied religious community of spirituality is thus the vibrating together of individualities rather than a communion, a paradoxical sharing of the same taste for silence and solitude (Leone, 2014: 23).

It is fundamentalisms, on the contrary, which indicate nostalgia for a centrality of real signifiers, that is to say a sacred language, an inviolable temple, unmodifiable rituality. The truth is that they are all different forms of communication with the divine: the materialisation of forms in Catholicism; the reduction to essentials of silent, interior prayer in Protestantism; nostalgia for an abundance of imposed rituals as in contemporary fundamentalisms; and the present reduction of materiality in online spiritualities.

The second effect of autonomy from the materiality of ritual is the lesser relevance of the community (signifier) in the transmission of religious sense. Religious messages travel incorporeally, free from the encumbrance of signifiers. Dematerialisation brings transcendence back to life, but in bit and non-bit modalities rather than in languages formed over time. The trajectory of religious cultures just drawn shows the passage from a context where religious sense was experienced in the communion and identity of the materiality of the rite, albeit with different spiritual styles, to another context, typical of modernity, where individuals, without denying transcendence, live and experience a dematerialised sacred without either time or space. What matters for these individuals is the single person's interior, invisible intention and not the materiality of ritual and community. The individual lets her/himself go in the community flow, from which s/he receives a feeling of possible continuity.

The third effect is the risk that dematerialising languages and historical rituals of transcendence might devalue transcendence itself, reducing it to a simple reflex of individual conscience. The word indicating the name of God reached out to this transformation: at the beginning of monotheism the word was unpronounceable and contained the force of a sacred randomness. It later became a pure word which could be substituted from one language to another because the link between sign and object – between signifier and signified, expression and content – had become a linguistic convention. Whatever name God is addressed by, He responds, providing that the voice comes from the sincerity of the soul. Common objections to the dematerialisation of languages and rituals of transcendence concern the authenticity of online religious experience, its evanescent nature without the check of being present. What's more, the indirect character of technological means reduces the authenticity of religious experience which is mystery, physical immediacy and direct emotion. Online religious experiences would then be lacking in substance, almost a *loisir* of creative imagination. It is possible to answer these objections by stating that



offline religious practice too, such as attending a church ceremony, is not always closely participatory.

A fourth effect, with reference to previously-mentioned imaginaries, is the production of an autopoietic spiritual imaginary. Autopoiesis, a notion first developed in the biological field and later applied to social systems as well, here indicates the construction of one's own personal spirituality. Just as the tiniest biological elements can be self-producing, so can sensibilities, ideas and spiritual practices compose themselves on the basis of elements inside and outside the individual. The external factors are the various types of already-existing spirituality which the individual appropriates. But the process which generates a new spirituality in each individual integrates the background of past experiences with other, new, sensibilities. This is what George Barna concludes regarding the US context, speaking about "310 million people with 310 million religions" (Barna, 2011: 87). From the theological point of view, David Augsburger defines this individualistic character of religion as "monopolar spirituality".



Within it comes about the subjective meeting with one's universal interior self which is universally present in all human beings. This universal interior self, if realised in the most complete way, flourishes into an interior experience without places, rituals or the traditions of formal religions.... In its most individual forms, monopolar spirituality tends to become designer spirituality which everybody puts together with the themes and harmonies which are most consonant with one's personality and preferences (Augsburger, 2006: 96)⁶.

Augsburger notes that whereas on one hand this type of spirituality constitutes a new form of exploration characterized by creativity and openness, on the other it risks becoming a matter of mysticism which no longer leads to meeting an Other, as its definition becomes progressively less clear by including elements of fantasy, superstition and magic.

The fifth element is the insertion of transcendence in a game, understood as temporary, voluntary experience of the sacred (Leone, 2014: 45 ff.). In the game one submits to a group which regulates its behaviour, imposed reciprocally as is necessary for transcendence. The player leaves one dimension of reality and accedes to a parallel dimension to which, however, he does not rise up individually, as in mystical prayer, but in a group. All this contains an aesthetic element which also involves the religious field. Practices transfer their original meaning to other meanings and references far beyond their nascent religious belonging. It is part of a general process which can be defined as "aestheticization of society". Whereas modernity and its associated process of secularisation initiated the separation of the various economic, legal, moral and aesthetic sphere, now the last in the list dominates the others. A proof is the flourishing of spiritual trends and lifestyles which, making use of various religious practices, recompose them into different symbolic alphabets – personal or collective liturgies – which exalt the symbolic

⁶ Italics in Augsburger, 2006.

creativity of every religious individual or group. This fascination with aesthetics also transforms traditional religions, multiplying new symbolic systems which are more seductive and changeable than in the past. It is the difficulty historical religions meet in overcoming the real in a new sacrality which drives digital communities to try out new, temporary signifiers, always striving to respond to the same anthropological need as that of religious individuals: how to live the sacred in community and live the community through the sacred (Belk, Tumbat, 2005; Maffesoli, 2013).



Bibliography

- Augsburger D. (2006), *Dissident Discipleship: A Spirituality of Self-surrender, Love of God, and Love of Neighbor*, Grand Rapids (MI), Brazos Press.
- Balandier G. (1967), *Anthropologie politique*, Paris, PUF. Tr. it. *Antropologia politica*, Roma, Armando, 2000.
- Balandier G. (1971), *Sens et puissance. Les dynamiques sociales*, Paris, PUF.
- Balandier G. (1988), *Le Désordre. Éloge du mouvement*, Paris, Fayard.
- Balandier G. (1994), *Le Dédale. Pour en finir avec le XX siècle*, Paris, Fayard.
- Barna G. (2011), *Futurecast: What Today's Trends Mean for Tomorrow's World*, Carol Stream (IL), Tyndale House Publishers.
- Belk R. W., Tumbat G. (2005), "The cult of Macintosh", *Consumption, Markets & Culture*, 8, 3: 205-217.
- Berzano L. (2010a), "Forme del sacro", in *XXI Secolo. Norme e idee*, Roma, Enciclopedia Treccani, 651- 658.
- Berzano L. (2010b), "Lifestyles and religion", *Annual Review of the Sociology of Religion*, 1: 383-401.
- Berzano L. (2010c), "Sociologia e sacro", in Fabbri E., Mongini G. (a cura di), *Il sacro nel Novecento. Prospettive interdisciplinari*, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 19-34.
- Berzano L., Rafele A. (éds) (2018), "La dématérialisation du sacré", *Sociétés*, 139: 91.
- Camorrino A. (2015), *La natura è inattuale. Scienza, società e catastrofi nel XXI secolo*, Santa Maria Capua Vetere (Ce), Ipermedium.
- Debord G. (1967), *La Société du spectacle*, Paris, Buchet-Chastel. Tr. it. *La società dello spettacolo*, Milano, Baldini & Castoldi, 2004.
- Duque F. (2007), *La radura del sacro*, Milano, Edizioni AlboVersorio.
- Durkheim É. (1912), *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, PUF, Paris. Tr. it. *Le forme elementari della vita religiosa*, Milano, Mimesis, 2013.
- Eliade M. (1956), *Le sacré et le profane*, Editions Gallimard, Paris. Tr. it. *Il sacro e il profano*, Torino, Bollati Boringhieri, 1973.



- Enstedt D., Larsson G., Pace E. (2015), "Religion and Internet", *Annual Review of the Sociology of Religion*, 6: 1-10.
- Fanizza F. (2018), *The Sociological Imagination on the Horizons of Contemporary Society*, Milano, Mimesis International.
- Filoramo G. (1994), *Le vie del sacro*, Torino, Einaudi.
- Galimberti U. (2000), *Orme del sacro*, Milano, Feltrinelli.
- Gilli G. A. (2021), *Locus sui. Religioni di luogo*, Milano, Mimesis.
- Gogarten F. (1971), *La questione su Dio*, Brescia, Queriniana.
- Gogarten F. (1978) *L'annuncio di Gesù Cristo*, Brescia, Queriniana.
- Gogarten F. (1981), *Demitizzazione e Chiesa*, Brescia, Queriniana.
- Hervieu-Léger D. (2008), *La religion pour mémoire*, Paris, Cerf.
- Hojsgaard M. T. (2005), "Cyber-religion: On the cutting edge between the virtual and the real", in Hojsgaard M., Warburg M. (eds), *Religion and Cyberspace*, London, Routledge.
- Krüger O. (2005), "Discovering the invisible Internet: Methodological aspects of searching religion on the Internet", *Online – Heidelberg Journal of Religions on the Internet*, 1.1.
- Legros P., Monneyron F., Renard J.-B., Tacussel P. (2007), "Sociologie de l'imaginaire", *Archives de sciences sociales des religions*, 138: 152-251.
- Leone M. (2014), *Spiritualità digitale. Il senso religioso nell'era della smaterializzazione*, Milano, Mimesis.
- Maffesoli M. (2013), *Imaginaire et postmodernité*, Paris, Éditions Manucius.
- Mancini I. (1977), *Novecento teologico. Bonhoeffer, Bultmann, Barth*, Firenze, Vallecchi.
- Ormea F. (1972), *La religione del giovane Hegel*, Roma, Edizioni Roberto Napoleone.
- Otto R. (1917), *Das Heilige*, Auflage, Breslau. Tr. it. *Il Sacro*, Milano, Feltrinelli, 1938.
- Prades J. A. (1987), *Persistance et métamorphose du sacré*, Paris, PUF.



Luigi Berzano
Persistence and Transformations of the Sacred

Santambrogio A., Rosati M. (a cura di) (2002), *Émile Durkheim. Contributi per una lettura critica*, Milano, Booklet Milano.

Sironneau P. (1997), *Figures de l'imaginaire religieux et dérive idéologique*, Paris, L'Harmattan.

Vecoli F. (2013), *La religione ai tempi del web*, Roma-Bari, Laterza.





A JOURNAL OF THE
SOCIAL IMAGINARY

Sacred Imagery and the Sacralisation of Violence in the Martial Arts

David Hugh Kendall Brown

dbrown@cardiffmet.ac.uk

Cardiff Metropolitan University, Wales



George Jennings

GBJennings@cardiffmet.ac.uk

Cardiff Metropolitan University, Wales

David Sebastian Contreras Islas

david.contreras@hu-berlin.de

Humboldt University, Germany

Jungjoo Yun

freeriver001@gmail.com

Cardiff Metropolitan University, Wales

Simon Dodd

sdodd@cardiffmet.ac.uk

Cardiff Metropolitan University, Wales

Abstract

Engaging in martial combat, whether for military, self-defence or cultivation purposes, is taken to sensitise practitioners towards existential issues which in turn enliven potential religio-spiritual experiences and awakenings. In this paper, we





draw on Girard's (1977) *Violence and the Sacred*, and in particular his proposition that, "religion shelters us from violence just as violence seeks shelter in religion" (Girard, [1977] 2005: 25) to examine sacralisation processes in the traditional martial arts with a particular focus on highlighting how violence, sacralised through sacred imagery, is used as a structuring force to instill dispositions that counter ubiquitous human tendencies towards unfettered violence and violent vengeance. We highlight the phenomenon and function of sacred imagery used in martial arts with very different cultural, ethnic, and spiritual influences, specifically: Japanese Karate, Korean Taekwondo, Brazilian Capoeira and Mexican Xilam. For authenticity, each section is written by an experienced scholar-practitioner of the art and combines literary, empirical, and biographical reflection. Despite these variations, we identify two modalities of sacred imagery use. The first is representational imagery used as sacred signifiers which embed the art in a tradition of sacred attachment. The second form of sacred imagery is metaphorical discourse which is designed to invoke creative visualisations aligning practitioners with idealised experiential states taken to have sacred (as well as practical) value in relation to combat. We conclude that the use of sacred imagery in these ways becomes part of an affective body pedagogy used by the traditionalist martial arts to transfer valued knowledge through the corporeal medium to offset and sacralise violent tendencies. It is qualified that in practice, this sacralisation process involves complex entanglements of the cultural origins, practitioner interpretation and the contemporary context of the martial art in question. The outcome is an evolving sacralisation process which rests in constant tension with the underlying problems initiated by the ubiquitous body-in-conflict problem and the propensity for violence and violent vengeance that the learning of combative skills might otherwise unleash in the body and onto society.

Keywords

Martial Arts | Spirituality | Religion | Imagery | Sacred

1. Introduction: The sacralisation of violence

The sacred has been the subject of significant ongoing academic investigation in the social sciences and humanities focusing on various aspects of religion and spirituality (Eliade, 1959; Morgan, 2005; Marshal 2010; Yelle, 2012; Kim, 2013; Moser and Feldman, 2014; Yi and Silver, 2015; Lim Tae-seung, 2015; Nancy, 2013; Morgan, 2017). However, it is Girard, (1979) who focused most acutely on the relationships between the sacred and the violent and this paper will implicate Girard's thesis for the understanding of cultures of combat and martial arts specifically. According to Engler and Gardiner (2017: 617), "published discussions of the 'sacred' already arrive at the table with semantic presuppositions." They clarify that these assumptions are broadly reducible to four positions; the "ineffable sacred, the experienced sacred, the polarized sacred and the contextualized sacred," (Ibid: 617). The *ineffable* sacred holds that the "the sacred cannot be spoken of..." (ibid: 617), it is "an ontological phenomenon that transcends signification" (Lynch, 2012: 15)" (Cited in Engler and Gardiner, 2017: 617). The *experienced* sacred, "is apprehended directly, by a phenomenological feel, rather than indirectly by a discursive description" (Ibid: 620). The *polarised* sacred "means what it means in opposition to 'profane,' through this mutual relation" (Ibid: 625). Finally, the *contextualised* sacred, posits the "meaning of 'sacred' as tied in different ways to specific contexts" (Ibid: 629). We concur with Engler and Gardiner that while each viewpoint has its merits, the polarised and contextualised views of the sacred offer most analytical promise so long as they are approached, non-referentially, holistically and externalistically.¹

The assumptions highlighted above help clarify positions taken by previous research on the relations between the sacred and the profane in 'everyday' activities such as the traditional martial arts (see for example, Cox 2003, Henning, 1999; Brown, Molle and Jennings, 2009; Jennings, Brown and Sparkes, 2010; Molle, 2010; Benesch, 2014; Finlayson, 2015; Tuckett, 2017; Oosterling, 2019; Cibotaru, 2021). In what follows, we are guided by these assumptions, and in particular an orientation towards a more fully contextualised, non-referential and holistic analysis of sacred imagery in a range of traditional martial arts. We consider this set of assumptions important, because as Nancy's (2013: 153) declares, "the ordinary supplies a point of access to the sacred because the sacred is itself one of the nomadic folds of the ordinary." Nancy's polarised and contextualised view critically opens up the ineffable and helps us talk about relations helping us to identify meaning, process and function of sacralisation in the traditional martial arts. Although, we do not agree with the notion of the ineffable sacred, as scholar-practitioners of various martial arts, we do acknowledge the experienced sacred as an embodied phenomenon with

¹ Externally referenced concepts build their meanings from empirical, publicly referenced sources rather than taken to be a quality internal to the phenomenon. Referential understandings point specifically to the phenomena itself, whereas non-referential understandings point more generally to the phenomena such as what it is not, what it opposes and so on. Holistic understandings try to encompass a broad reading of the context of usage of a term such as sacred and takes on board a complex range of possible meanings.



important affective implications for the constitution of culture, although we recognise the difficulties of attempting to represent embodied experience through language.

These considerations link to Paden's (2000, 221: cited in Engler and Gardiner 2017: 632) work. Paden considers, the sacred is systemic cultural *order* that needs understanding as a *structuring force*:

Sacred order is a broader concept than religion. It is not a uniquely religious category...It is a structuring force, in a primordial sense, in every system on which some community's or individual's life depends. ... In only focusing on ... the revelatory nature of objects, phenomenologists of religion have typically ignored ... the sacrality of the system itself.

While we may, phenomenologically speaking, experience the sacred, sacred experiences, like all experiences, are only possible to be re-presented by language, and are thus always different from experiences themselves and thus we must be cautious about *reducing* sacred experience to linguistic explanation. Nevertheless, the language of representation becomes extremely important analytically as it shows cultural attempts to impose meaning and structure on experience. The idea of the sacred (experience) as a structuring force is empirically in evidence in relation to the traditionalist martial arts. Over the course of their ongoing development, traditional martial arts have become deeply interlaced with culture, religion and spirituality, becoming highly contextualised expressions of and justifications for what might otherwise might simply be understood as profane and vulgar forms of interpersonal violence (actual and symbolic). *Part* of the reason for this is as Brown, Jennings and Pedrini (2019: 300) argue that the traditional martial arts emerge from *cultures of combat*, which are:

A cultural phenomenon containing particular culturally relevant responses to the ongoing, lived body problems created by interpersonal human conflict and incorporate a myriad of styles of bodily usage involving mixes of dominating, disciplined, mirroring and communicative bodies.²

In this article, we would like to develop the analysis of the "universal relational body-in-conflict problem" (Ibid, 300), with particular reference to the meanings, processes and function of the sacred and sacralisation through the use of sacred imagery in the traditional martial arts (although elements of our argument may pertain to other cultures of combat (such as sport combat and self-defence systems) as well as the sacralisation of aspects beyond imagery. In extending this analysis we draw together the above notion of interpersonal human conflict as a body problem with Girard's (1977) *Violence and the Sacred*. Girard's thesis is built on the assumption that, "religion shelters us from violence just as violence seeks shelter in religion"

² Ideal types of bodily usage were originally theorised by the sociologist Arthur Frank in his 1991 chapter "For a sociology of the body: An analytical review". As a heuristic it has proven useful to dissect the relationships between body-self and others.



(Girard, [1977] 2005: 25), additionally, that, “the sacred embraces all those forces that threaten to harm man [sic] or trouble his peace” (Ibid: 61). In brief, we see strong parallels with Paden’s point of the sacred as a structuring force, the universal relational body-in-conflict problem and Girard’s unnerving thesis that human culture is universally and ubiquitously built out of human tendencies towards violence and vengeance, and the existential issues this raises:

Vengeance, then, is an interminable, infinitely repetitive process. Every time it turns up in some part of the community, it threatens to involve the whole social body. There is the risk that the act of vengeance will initiate a chain reaction whose consequences will quickly prove fatal to any society of modest size. The multiplication of reprisals instantaneously puts the very existence of a society in jeopardy, and that is why it is universally proscribed. (Girard, [1977] 2005: 15)

This ubiquitous, visceral tendency towards escalating violence through vengeance is, for the first time in human history, much clearer to see according to Girard (and we would suggest that 45 years later it is even more apparent) due to the relative decline of Western religious persuasiveness and the rise of science and technology through the 20th century involving the use of the disciplines to industrialise warfare - with potentially catastrophic, even apocalyptic consequences:

Today the reign of violence is made manifest. It assumes the awesome and horrific form of technological weaponry. These weapons, as the “experts” blandly inform us, are what is keeping the whole world more or less in line. The idea of “limitless” violence, long scorned by sophisticated Westerners, suddenly looms up before us. Absolute vengeance, formerly the prerogative of the gods, now returns, precisely weighed and calibrated, on the wings of science. And it is this force, we are told, that prevents the first planetary society, the society that already encompasses or will soon encompass the whole of humanity, from destroying itself. (Ibid: 253)

Girard surmises that, “if vengeance is an unending process, it can hardly be invoked to restrain the violent impulses of society. In fact, it is vengeance itself that must be restrained” (Girard, [1977] 2005: 17). Subsequently, Girard’s thesis explores, the *hypothesis of substitution*, where a surrogate victim is sacrificed (actually or symbolically), or other substituted processes are introduced to break the otherwise unending process of violence and retribution. Importantly, this substitution process is often ‘sacralised’ and symbolic as well as material and operates in cultures as “an instrument of prevention in the struggle against violence” (Girard, [1977] 2005: 18, 21) identifies three broad forms of substitution, “(1) preventive measures in which sacrificial rites divert the spirit of revenge into other channels; (2) the harnessing or hobbling of vengeance by means of compensatory measures, trials by combat, etc., whose curative effects remain precarious; (3) the establishment of a judicial system—the most efficient of all curative procedures.” In our view, the paradox of vengeance (i.e., using forms of restricted violence to quell escalating vengeance violence risks producing more violence) parallels the paradox of the martial arts (training people to



perform restricted, sanctioned violence to defend themselves risks producing more violence) (see, for example, Reid, Croucher, 1983; Domaneschi, 2021).

Consequently, we can see that the sacralising function often observed within the traditional martial arts is an exemplar of the substitution of rituals and practices at the symbolic and sacred level that are more likely to be effective forms of violence and vengeance prevention. This, we contend, is one of the primary underlying functions of the widespread use of symbolic sacred imagery – to tame, sacralise (or civilise) and ultimately reduce the potential for the savage brutality of unfettered violent vengeance in cultures of combat (a cultivation process which we contend is responsible, in part, for turning combative cultures into martial *arts* cultures). Examples include, substitutions in the form of strict etiquettes and rules surrounding violent engagement, the delimitation of techniques that may be learned and used in specific contexts (e.g. sport and combat variants of techniques) and the use of metaphor, simile and iconography for observational movement analysis that aestheticises or spiritualises violence at the same time as providing a affective pedagogy to convey embodied experience (the imagery of fighting snakes, cranes, monkeys, pumas and tigers are illustrative of this). Importantly, the connection of violent acts with spiritual and religious principles, redefines these acts as something more meaningfully legitimised. Fighting for fun, egotistical, or financial reward becomes vulgar, whereas fighting for a cause beyond one's own immediate gain is morally valorised evoking dispositions of the 'warrior spirit' and chivalry (see, for example, Nosanchuk, 1981; Reid, Croucher, 1983; Fields, 1991; Bolelli, 2008).

Following Barthes (1972), this process can also be identified as one of 'myth making' in which the image as object (the signifier) and the meaning of that object (the signified) combine to form a sign which is then re-appropriated through a second order mythical signification which becomes the myth. A good example of this is provided by the Wado-Ryu Karate style whose symbol is a fist and a dove. The signifiers (fist and dove) combine with the signified (violence and peace) to appropriate the mythologised (sacralised) idea of the 'way of harmony'. However, this harmony is achieved through a controlled and legitimated (potential) use of violence. In this way, violence becomes *sacralised* as a mythological category of violence legitimised by specific cultural beliefs and practices. Cultural re-appropriations of this sort are put the myth to use as a moral compass guiding practitioners on aspects such as how violence can legitimately occur within specific contextual parameters 'appropriate' to that social, cultural, historical and political context (such as to defend oneself with sufficient, but not unrestrained violence, when one might use violence to protect the weak or elderly from harm and, importantly, how (and if) these actions fit with a code of the martial artist (such as 'do' or bushido codes). There are also broader spiritual allegiances such as Buddhism, Taoism (Allen, 2014) and so on



Image 1: Wado Ryu
Karate symbol



stabilising these myths. Importantly though, these symbolic processes of substitution through sacralisation and mythologisation have to be translated at the embodied level, because it is at this level that violence remains very real and difficult to control. This threat, is intrinsically understood by many martial arts teachers:

Once aroused, the urge to violence triggers certain physical changes that prepare men's [sic] bodies for battle. This set toward violence lingers on; it should not be regarded as a simple reflex that ceases with the removal of the initial stimulus. Storr remarks that it is more difficult to quell an impulse toward violence than to rouse it, especially within the normal framework of social behavior. (Girard, ([1977] 2005: 2)

As previously mentioned, one of the most powerful 'mythologies' concerning engaging in real combat is that it is often considered to enliven religio-spiritual experiences and awakenings due to the existential issues raised by the universal relational body-in-conflict problem involved. These culturally constructed relations between mortal combat and the sacred are often given 'form' through the use of sacred imagery which act as non-referential conduits to develop practitioners' sacralised sensibilities above and beyond those carnal, visceral impulses towards violence and vengeance. Borrowing from Elias (1969), symbolic imagery used in this way thus becomes an instance of what Shilling (2017) refers to as 'body pedagogics' to transfer the mythologised dispositions appropriated by imagery into the body of the practitioner. These 'civilising' dispositions forge part of what Brown and Jennings (2013) refer to as the *martial habitus* at the same time as embedding that culture's specific set of values and orientations towards violence and the sacred (amongst other things) into the individual. Pedrini, Brown and Navarini (2021) came to similar conclusions in terms of how the pedagogies of political somatics operated in Italian box popolare. Returning to Padden (2000), theoretically, we can begin to see how the sacred and its use in traditional martial arts cultures is very much a structuring force operating to install a sacred order, functioning to substitute or at least temper, violent, vengeant dispositions.

In what follows, we highlight the phenomenon and function of sacred imagery used in martial arts from very different cultural, ethnic and spiritual traditions: Japanese Karate (presented by Simon), Korean Taekwondo (presented by Jungjoo), Brazilian Capoeira (presented by David C), and Mexican Xilam (presented by George). As noted, for authenticity, each section is written by an experienced scholar-practitioner of the art in question. Reflecting on the varied nature of our ongoing research into these arts as scholar-practitioners, the example sections and subsections that follow make use of textual, literary, ethnographic, interview and biographically reflective data (as the sacred can also be experienced in a subjective sense, these sections do reflect the subjectivities of each of the authors) alongside images of vivid symbols (the representational imagery) in each of the martial arts covered. Through these illustrations, we explore the two modalities of sacred imagery use identified above in greater detail and how they sacralise violence.



The first form of representational imagery is that used as a sacred signifier which embed the art in a tradition of sacred attachment and the second are metaphorical discourses designed to invoke creative visualisations aligning practitioners with experiential states taken to have sacred (as well as practical) value.

In conclusion, it is suggested that the use of sacred imagery becomes part of an affective body pedagogy used by the traditionalist martial arts to transfer valued knowledge (dispositions) through the corporeal medium to offset vengeant violent tendencies that otherwise might be unleashed by introducing the body to fighting practices. It is qualified that in practice, this sacralisation processes - as a structuring force - will involve complex entanglements of the cultural origins, practitioner interpretation and the contemporary context of the martial art in question. Therefore, the outcome is an ongoing iterative, ideographical process that reconstructs and evolves individuals and the traditional martial arts themselves and rests in constant tension with the underlying problems inaugurated by the ubiquitous body-in-conflict problem and the propensity for violence and violent vengeance that the learning of combative skills might otherwise unleash.



2. Creating Sacred Practices and Imagery in (UK-based) Shotokan Karate-Do (Simon)

42

Ever since an explosion of growth and interest in the 1960s, the collective Japanese martial arts (budo/bujutsu) remain an incredibly popular physical activity across the United Kingdom for many thousands of practitioners. Of these martial arts, the various styles of karate-do remain some of the most widely practised martial arts, with Scotland recently reporting karate as the fastest growing sport for women and girls (Scottish Government, 2017). Out of these numerous styles, Shotokan karate-do, of which I am a practitioner, enjoyed an influx of professional instructors sent by the Japanese Karate Association (JKA) in the mid-1960s. It included such notable individuals as Kanazawa Hirokazu, Enoeda Keinosuke, Kase Taiji and Shirai Hiroshi. With the establishment of a distinct link to the Japanese homeland, these teachers brought with them the customs, training practices and social conducts of another nation into the heart of the UK dojo, which would go on to permeate across the country as future generations of instructors spread further and wider. The result of such an origin, and a desire to maintain a sense of 'authentic lineage' (Brown, Jennings, 2011; Bowman, 2016), has led to numerous components associated with karate-do and/or Japanese culture which could be said to have been granted 'sacred' status among many current practitioners and teachers. For this discussion, the focus will be on two such elements; practical and symbolic/philosophical. Specifically, these will be a brief examination of the use of the training method 'step-sparring' (kihon-kumite), and the sacred image of a 'black belt' practitioner.

Step sparring

Step-sparring are prearranged compliant exercises involving 5-step sparring (gohon-kumite), 3-step sparring (sanbon-kumite) and 1-step sparring (ippon-kumite), with 5-step sparring being one of the first forms of partner-based training newcomers to karate will experience and one of the primary requirements for typically the first two or three grading tests undertaken.

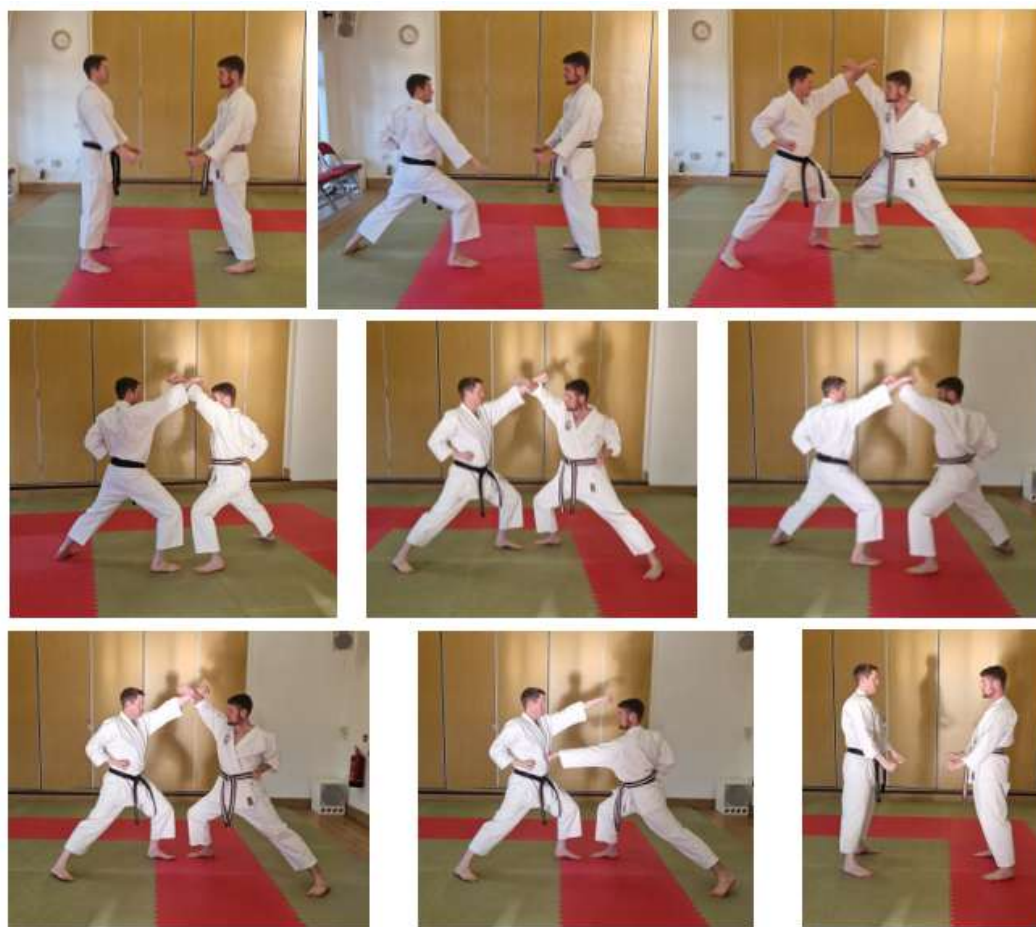


Image 2: 5-Step Sparring (Gohon Kumite)

5-step sparring practice consists of a pair of practitioners facing off against one another, alternately taking on the roles of attacker (tori) and receiver (uke), using five consecutively stepping punches to either the head or body being defended with the corresponding blocking technique. On the final defence, the receiver counter punches with a reverse punch to the body, both then return to the 'ready' position and the role reverses. 3-step sparring differs in using a different attack for each step





(punch to head, punch to body, front kick to body) with three corresponding block techniques, and 1-step offering only a prescribed attack with the defence being entirely up to the receiver. These are undertaken in what is called kihon format; basic or fundamental form, with large stances and held final positions. Importantly, for this thesis, the step sparring pedagogy reveals the process of sacralisation of violence. Each punch, kick and block become formalised and ritualised in a manner which allows teachers to install appropriate reactions and onto what are profane acts of violent attacks and justified counter attacks. The sacralisation process thus mythologises not only the specific techniques but also the pedagogy of their attainment.

This method of training has existed from the earliest days of Shotokan karate's introduction to mainland Japan and is likely heavily influenced by the judo methods of partner training owing to the relationship between Funakoshi Gichin and Kano Jigoro³, and is subsequently a method brought to the UK by the Japanese instructors, becoming widely considered a fundamental part of karate pedagogy. For decades this has remained the case; however, more recently, popular karate instructors such as Iain Abernethy have come to question the practicality of this as a training method and have begun to remove it as a practice in their clubs/organisations in favour of other, perhaps more progressive, exercises (practicalkatabunkai, 2021; Allen, n.d.). In short, those seeking to expose the lack of practical effectiveness of these techniques are in effect seeking to demythologise the violence in step sparring and unleash Karate's destructive potential. This increasing criticism has seen two diametrically opposed camps emerge, with one firmly removing the use of step-sparring and denouncing any meaningful practical benefits to its continuation, and the other fervently its defender as a part of 'traditional' karate practice. As an observer not firmly in either camp, in the case of the latter group the overriding impression is that they have elevated the practices that go back to the earliest traceable UK lineage (the instructors of the 1960s) to that of 'sacred' practices of a 'traditional' martial art. Many of the Japanese martial arts in the UK typically split into two parallel groups; one heavily focused on the sport component, and another seeking to maintain a more 'martial' approach (commonly considered the traditionalists). However, karate is notorious for its divisions, within divisions, within divisions, often caused by tiny differences of view/practice of things considered as 'sacred' practices to the art.

Removing practices such as step-sparring can be seen by some as damaging the sacred, traditional ways of karate and making it into something other than that which it was and should be. There is also the consideration that in doing so it undermines the competency of those revered teachers of the past, the origin of the art itself, and the culture of the people that created it, where many Western practitioners desire to (positively) imitate, understand and appreciate aspects of the culture and history of their chosen martial art's origin (Malmo and Moiseichik, 2017). The dilemma that seems to exist, and perhaps the reason something as simple as step-sparring can

³ Founders of Shotokan Karate-do and Judo respectively

become a contentious issue, is at what point does changing practices and methods within a style of karate make it no longer considered 'pure'? Perhaps the elevation of pedagogy to 'sacred' status is indicative of a desire to maintain a sense of authenticity (at the expense of developmental evolution?).

The black belt

On a slightly more ethereal and philosophical plane is the notion of the highly coveted black belt. Symbolism is very strong within the Japanese martial arts, particularly uniformed and belted martial arts like karate, where status and standing are a very visible commodity. For those within the martial arts much is often discussed about what a black belt 'means'. Amongst karate instructors, it is common to hear such phrases as "a black belt is just a white belt that never gave up," "having a black belt and being a black belt are two different things," "a black belt must be earned, not given," amongst other such similar comments. The signified and the signifier here combine to create a mythology, a special discourse, as illustrated by Master Nishiyama Hidetaka (n.d.):

The black belt is an award or honor given to the modern knight or samurai who has sacrificed many hours in disciplining and honing his [sic] body and mind to achieve the epitome of physical and mental attainment. The black belt is the symbol of an expert.

The prominent symbolism of a martial art black belt is evident in how readily even those unfamiliar with martial arts can associate this with a top-level practitioner (such as when seen in TV or film). However, there are counter narratives to this mythologised discourse. In their book on successful, visionary companies, Collins and Porras (2005) tell a fable related to the black belt:

"Before granting the belt, you must pass one more test," says the sensei. "I am ready," responds the student, expecting perhaps one final round of sparring.

"You must answer the essential question: What is the true meaning of the black belt?"

"The end of my journey," replies the student. "A well-deserved reward for all my hard work."

The sensei waits for more. Clearly, he is not satisfied. Finally, the sensei speaks. "You are not yet ready for the black belt. Return in one year."

A year later, the student kneels again in front of the sensei. "What is the true meaning of the black belt?" asks the sensei.

"A symbol of distinction and the highest achievement in our art," says the student. The sensei says nothing for many minutes, waiting. Clearly, he is not



satisfied. Finally, he speaks. "You are still not ready for the black belt. Return in one year."

A year later, the student kneels once again in front of the sensei. And again the sensei asks: "What is the true meaning of the black belt?"

"The black belt represents the beginning - the start of a never-ending journey of discipline, work, and the pursuit of an ever-higher standard," says the student.

"Yes. You are now ready to receive the black belt and begin your work."

The message of this story even has a similar tale told amongst martial artists that the reason a black belt (commonly made of silk) fades and frays back to white (the starting belt) is as a symbol that 'we never stop learning'. There is no evidence this was ever intentional and is likely simply a consequence of the material of construction, but it expresses the eminent place a black belt holds in the hearts and minds of martial artists. Despite the dan/kyu ranking system being little more than 100 years old, the black belt (dan) has achieved an almost mythological quality as a sacred symbol of something that is beyond purely physical skill. These coveted black belts are also awarded in Taekwondo, a martial art influenced by Shotokan Karate, amongst many others. The symbolism of the black belt is also a substitutive, preventative mechanism against the very violent techniques learned to acquire the black belt. Incumbents are required to conduct themselves within a code on chivalry where excessive or unrestrained violence and vengeance is generally forbidden. Black belts thus serve an important function for the sacralisation of violence and the second order mythologisation of martial arts discipline as a mechanism to control violence.

The lack of a clear and conclusive definition of precisely what a black belt level *is*, whilst also being intrinsically recognised as the epitome of what a martial artist strives for, does lead to some problems; who determines and judges the standards of a black belt? As a practitioner, I am as guilty as any other karate-ka of silently (and sometimes less so) judging the perceived standards of other black belts, whether seen in person at courses and events, or through video and imagery online. Despite my best efforts, I admit that I hold an image of what I think a black belt should be and, with no real justification, compare them to what I intrinsically *know* a black belt performer should exemplify. After all, the black belt is sacred.

3. Yin-Yang, and Taeguek (Taiji) in Taekwondo: The abundance of sacred imagery (Jungjoo)

It is undeniable that religions and philosophies such as Taoism, Buddhism and Confucianism had an intense effect on the physical cultures represented by martial arts in the forms of sacred imaginary in Korea (Kim, 2008). In this section, I show how the sacred imagery of these religions and philosophies influence Taekwondo,



introducing first, the monistic body culture of the Taekwondo body and second, Yin and Yang, and the Taegeuk philosophy of Taekwondo. Each of these play roles in sacralising violence and violent retribution that the practice of the art's techniques could otherwise unleash.

Both WT (World Taekwondo) Taekwondo, known as Olympic Taekwondo, and ITF (International Taekwondo Federation) Taekwondo, known for emphasising practicality and the martial dimension, have pattern training systems along with sparring training systems. WT and ITF call patterns as 'Poomsae' and 'Tul', respectively. In Taekwondo, patterns are built on a philosophical basis as a technical system that combines attack and defence against imaginary opponents (BT Kim and DG Kim, 2011). Patterns can be classified largely according to the names and meanings of 18 kinds of Poomsae and 24 kinds of Tul as follows:

- Patterns reflecting Asian religious thoughts (Taoism, Confucianism, and Korean indigenous thought) - Cheonkwon Pumsae, Sibjin Pumsae, Taegeuk Pumsae, Cheonji Tul, Hansu Pumsae, Hwarang (Korean warrior spirit) Tul, and Juche Tul.
- Patterns reflecting Taoism's naturalism - Geumgang Poomsae, Pyeongwon Poomsae, Taebaek Poomsae, and Jitae Poomsae.
- Patterns commemorating the historical significance of characters (monks, Confucians, Generals, Admirals, etc.) - 9 kinds of Tul including Dangun, Dosan, Wonhyo, etc.

As such, modern Taekwondo, established in the 1960s, attempted to cultivate not only physical skills but also mental training at the same time through Taekwondo pattern training (Yang and No, 2004). This follows not only the Korean martial arts tradition but also the martial arts tradition of Far East Asia (Kim, 2008).

Monistic body culture of Taekwondo as 'somatic' body

Chinese Confucianism has had a profound effect on Korean body culture. Confucians reckoned that they could not possess true awareness unless they practised knowledge. In other words, it is true knowledge that the integrated knowledge acquired through study and mastered through experience. Toegye and Yulgok, the representative Confucian scholars of Korea had influenced Korean Confucian body culture (Kim, 2008: 175-177). They placed great importance on reflecting through meditation while seated on the floor with folded legs (a practice known as Jeong-jwa), and Taekwondo took this way for self-meditation training.

J. H. Lee (1997) pointed out that the somatic theory claimed by the West is interpreted as the concept of the 'living body' (as opposed to the passive body) based on Eastern body thought. Also, the conceptual change of the body or the physical activity of the West coincided with the traditional Korean idea which does not allow the separation of the body the mind (body holism/monism). Furthermore, Lee and Kim (2007) understand the tradition of Korean martial arts as a somatic body culture



and deeply relate the emphasis on the importance of the somatic body culture and the revival of Korea's traditional martial arts. It can be said that this tradition of monistic body culture in Korea also influenced Taekwondo. Dziwenka and Johnson (2015) emphasise the organic relationship between the body and mind by insisting that not only 'mind and body' work together but also both influence each other closely during Taekwondo training.

Taeguek and Yin-Yang

The principles of Taiji (Taeguek in Korean) and Yin-Yang are dissolved in Taekwondo which shows the Korean body culture presenting a typical Korean somatic body. Interestingly, a Western website introducing 'Clinical Somatics' using a version of the Taiji symbol as a logo, is an example showing the growing influence of somatic body culture throughout the world, both the East and the West as a monistic body culture (<https://somatics.org/>), something which Cambell's (2007) Easternisation of the West thesis. While explaining the meaning of Taekwondo uniforms, Kukkiwon (the World Taekwondo headquarters) emphasises the harmony between the mind as Yang (the left side of the uniform) and the physical power as Yin (the right side of the uniform). Moreover, the logo of Kukkiwon also has a Taeguek pattern that combines Yin and Yang, so it can be visually seen that Taekwondo stands on the basis of Yin-Yang philosophy (<https://www.kukkiwon.or.kr/>).



Image 3: Ying-Yang Imaginary Taekwondo. Source: Taekwondo Technical Terminology (Kukkiwon, 2010)



Image 4: somatics.org logo adopting and adapting the Taiji symbol

The most representative example of this Yin-Yang and Taeguek philosophy can be seen in the fact that the names of the eight kinds of Poomsae for coloured belt practitioners (below black belt practitioners) in Taekwondo are Taeguek patterns (from Taeguek 1 to Taeguek 8). In the instruction video clips of Poomsae 'Taeguek', Kukkiwon explains the meaning of Taeguek as follows:

Taegeuk refers to the source of everything in the universe and the universal law in which everything continuously goes through cycles of creation and destruction. Poomsae Taegeuk symbolizes the root principle of universal philosophy and is constructed by applying the truth inherent in Taeguk's Yin and Yang principles. (source: youtube.com)

Taegeuk (태극 in Korean) or Taegeuk pattern is a Korean pattern that implies the concept and value of Taegeuk, and the pattern located in the centre of the Taegeukgi, the national flag of South Korea. The concept of Taegeuk pattern had been affected by Taoism. The word Taegeuk is a Korean pronunciation of Chinese Taiji (太極) and is interpreted as a grand ultimate or ultimate reality if translated directly into this Chinese character. It is designed so that Taekwondo practitioners can naturally inspire the spirit of Taegeuk by practising Taegeuk Poomsae.

Taegeuk is the separation of non-geuk into Yin and Yang. In Korean tradition, Yin and Yang are represented by blue and red colours, respectively. This is also the colour of hogu (protective gear) in Taekwondo Gyorugi (sparring). Completing the match by exchanging attack (Yang) and defence (Yin) by Gyorugi players shows that the blue and red of Taegeuk are in perfect harmony with Yin-Yang.

Image two shows that some core techniques and stances of Taekwondo in the Taegeuk Poomsae are being made dynamically in the harmony of yin and yang expressed in blue and red. On the other hand, Chun-Ji (천지; 天地; heaven and earth), which is the first 'Tul' (pattern) for the practitioner who enters ITF Taekwondo for the first time, reflects this Yin-Yang philosophy. Cheon-Ji, a combination of heaven as Yang and earth as Yin, symbolises the creation of the world as the conversion of non-geuk into Taegeuk.

Taekwondo practitioners will engrave a spirit of mutual respect and peace in their monistic somatic bodies that learn that there is no "me" (or "us") without "you", just as Yin and Yang are harmonised in Taegeuk separately and in one at the same time. Taekwondo practitioners learn co-prosperity ironically and grow spiritually and physically through the practice of Taekwondo, which was designed for martial force. The above highlights a process of sacralisation of violence through the development of second order myths through the signifiers (techniques and patterns) and signified (the given meanings) both of which come together to provide powerful sacred interpretations of what are otherwise violent actions. The additional focus on the Yin and Yang philosophy crystallised through the repeated use of the Taiji in Taekwondo emphasises that even in violence there is balance and harmony between individuals a step cosmologises the sacralisation process.

It is important to point out the fact that all religions may have sacred imagery, but not all the things that have sacred imagery are religions. Taekwondo does not ostensibly pursue practice in religious ways, but it contains abundant sacred imagery and the sacred imagery makes Taekwondo more abundant and a force for the restraint on unfettered vengeant violence. This subtle relationship to religion through sacred imagery is also seen in Capoeira.



4. Ambiguous sacred imagery in capoeira: The interplay between the sacred and the profane (David C)

Capoeira is an Afro-Brazilian martial activity that combines dance, fighting and play elements. It is 'played' (*jogada*) in pairs within a circle of people (*roda*) who sing, clap and play musical instruments. Typically, all participants in the *roda* are Capoeira practitioners (*capoeiristas*) themselves. The couple moves to the music 'as if' dancing, while exchanging and dodging kicks and blows 'as if' fighting. The 'game' generally oscillates between the two extremes (dancing and fighting) while avoiding collapsing into either. However, different styles and schools may encourage their adepts to develop more aggressive or expressive forms of play. In this way, the imagery used in Capoeira sacralises the potentially violent techniques within the system and binds them to notions of dance and play in ambiguous ways which invoke an ongoing interplay between the sacred and the profane.

The origins of Capoeira are closely linked to the history, experiences and traditions of Brazil's Afro-descendant population (Assunção, 2005; Talmon-Chvaicer, 2008). For this reason, it is often seen as a cultural expression nourished by 'other' — non-European, non-hegemonic and potentially decolonial— knowledge, practices and worldviews (Abib, 2002; 2017; 2019; Cajigas-Rotundo, 2008). For example, Sergio González Varela (2017: 88) observes that in Capoeira, "there is a cosmological principle that rejects a separation between the material and the immaterial, or between practice and symbolism". Thus, he points out that "the division between the visible and the invisible, which echoes the familiar Western distinction between mind and body, does not appear to be effective for understanding Capoeira". The latter also applies to the division between the sacred and the profane (Talmon-Chvaicer, 2008: 36). In the case of Capoeira, then, it is not the polarisation between the sacred and the profane (Engler and Gardiner) that is central; but rather their interweaving into a kind of worldly sacredness (see Browning, 1995: 108-109). An exploration of the spiritual imagery of Capoeira needs to consider this situation.

In this section, I present three images that can further illustrate the ambiguous nature between the sacred and the profane, the intangible and the practical in Capoeira: the *circle*, the *cross* and the *corpo fechado*.

The circle

The circle is a recurring motif in Capoeira, which it shares with other cultural expressions of Bantu origin (Browning, 1995; Thull, 2013). We find it in the *roda* and its technique, which favours circular kicks and arched movements (Rosa, 2015), and even in the repetitive circularity of its music (Diaz, 2017). Even time follows a circular pattern that allows the past to be constantly actualised in the present (Abib, 2002).

The Capoeira *roda* functions similarly as a sacred space (Eliade, 1957) by separating the players from "external" gazes while exposing them to the eyes of the 'initiates'. What appears to be only a game to the outsider reveals itself to the eyes of the initiated as "a 'magic theatre' where situations that arise in life itself and between



people are staged" (2002: 4). *Life itself* often refers specifically to the situations of people living in the slums of Brazil's big cities. Conditions marked by inequality, discrimination and violence, where cunning (*malícia*, see Downey, 2005) becomes an essential survival skill.

The Capoeira circle becomes a pedagogical space for practitioners to develop the cunning necessary to cope with everyday life. Hence, it becomes a place where real-life danger and violence are staged (mostly) in symbolical ways: a subtle shake of the hips may indicate a deadly blow; an elegant hand movement implies the cutting of a razor. There is no need to hurt or even touch each other: the more obscure and indirect the violent gesture, the more elegantly it is disguised, the better. The community reacts to such cunning or ambiguous violence with surprise, laughter even enthusiasm; however, they will generally disapprove overt, direct violence.

In this way, the roda operates as a sacred space that orders certain types of violence as 'legitimate' and 'illegitimate' based on their (perceived) 'ambiguity' or 'indirectness'. Such a criterion is ambiguous, meaning that different Capoeira communities will accept different expressions of violence as 'legitimate'. Unlike in other martial arts, these limits are not set by written rules or explicit ethical principles but are negotiated in the 'sacred space' of the roda through implicit and situated community feedback in the form of affective and embodied reactions to different manifestations of violence.

The cross

We can further illustrate the prominent role of ambiguity in the Capoeira praxis with the symbol of the cross. The cross is another recurring sacralised image that capoeiristas embody when crossing themselves before entering the circle, but also in movements such as the *aú* (cartwheel, image 5), knockdown techniques (image 6), and the *chamadas* of Capoeira Angola (image 7).

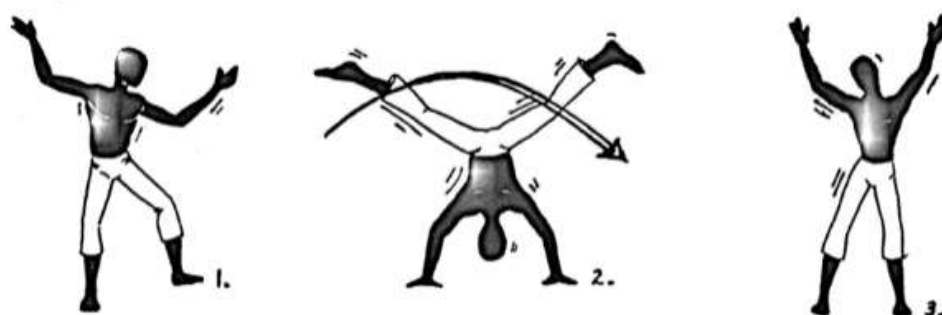


Image 5: *Aí* (cartwheel). Source: Capoeira (2003: 69).

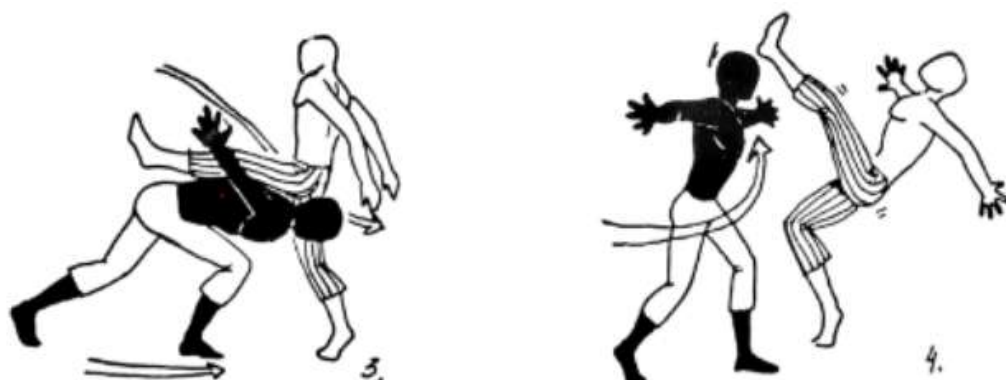


Image 6: Cruz (cross), a knockdown technique. Source: Capoeira (2003: 126).



The cross is, of course, a fundamental spiritual symbol of the Christian faith brought to Brazil by the Portuguese. However, it is also a primary image in the cultures of the Congo-Angola region (see: Browning, 1998: 110). Through the syncretism of European and African religions, the cross became a central image for candomblé. Here, the cross is the symbol of Exú: guardian of the crossroads, of the relative, who rules and opens the paths that connect the earthly and the divine. If this variety of possible meanings is not enough, the symbol of the cross acquires new ones when conjugated with the circle.

It is a common practice among capoeiristas to make the cross sign before entering to play while they wait their turn squatting in front of the music ensemble (see: Browning, 1995: 110; Downey, 2005: 146). At first glance, this practice can be interpreted as genuine asking for protection from the game's dangers. However, sometimes it is done "for comedic effect" either "to mock another player's ineffectual attack" (2005: 150) or to highlight the skill difference between the players ironically. Thus, the image of the cross is not immune to Capoeira's intrinsic ambiguity.

More relevant than the crossing is the custom—current in all styles of Capoeira—that players enter the circle with an *au*, which "literally inverts the sign of the cross, demonstrating the ambivalence of 'the above' and 'the below'" (Browning, 1995: 111). One day, explaining to a group of children from a poor neighbourhood in Mexico City why we make an *au* when we enter the *roda*, my *Mestre* (master) said: "...we have to look at the world upside down because in the world there are many things that are wrong, that are not good". According to this narrative, the Capoeira circle becomes a playground to ironically invert the (colonial) hierarchies and values of the 'real world'. It is the world upside down. In Browning's words: "If God is in heaven, then all is right with the world. But if nothing is right in the world and hierarchies, human or divine, are set off balance, then men [sic] will invert themselves until they can make sense of it all" (1998: 111).

This function of the *roda* and the cross resonates with Girard's thesis of the sacralised as a medium to prevent vengeance and reduce violence. In this case, it would operate as an outlet for the frustration and anger provoked by social

injustices. Instead of inciting confrontation in a spirit of vengeance, Capoeira resorts to playful ambiguity, deception and double entendre as forms of resistance. A confrontation against the oppressor is replaced by playful cunning—a more subtle and ‘civilised’ form of vengeance that twists the system against itself.

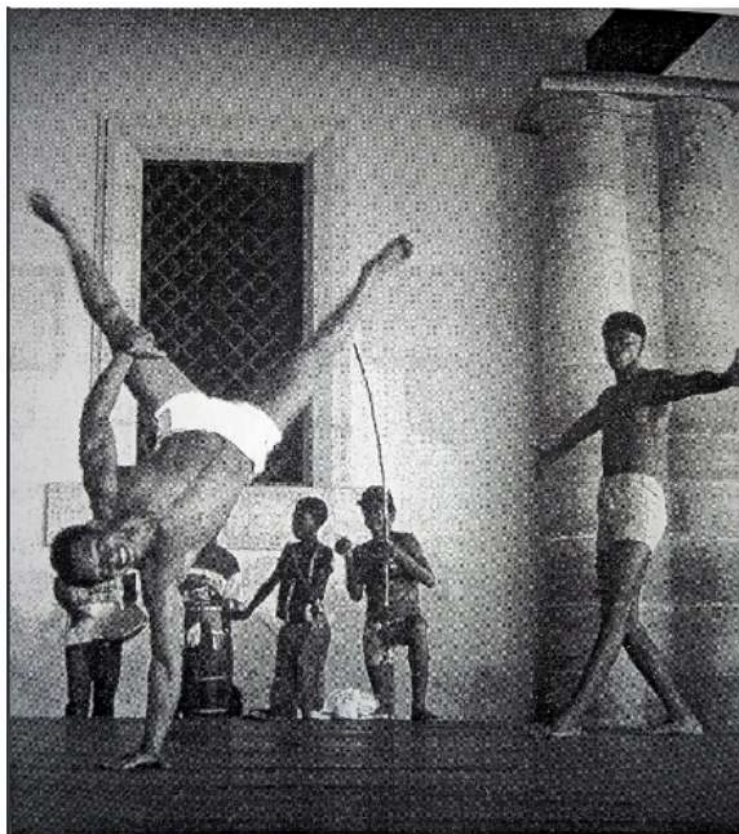


Image 7: “Chamada” in the Capoeira Angola. Source: Onori (2002: 44).

The closed body (corpo fechado)

However, practising this form of resistance requires capoeiristas to reduce their vulnerability as much as possible. Capoeiristas use the images of ‘open’ (*aberto*) and ‘closed’ (*fechado*) to refer to one’s own and other players’ vulnerability. An ‘open body’ is a vulnerable body, susceptible to attack. A ‘closed body’, on the contrary, is invulnerable. The goal of the capoeirista is to attain and maintain a ‘closed body’ (*corpo fechado*). This term refers to specific embodied practices, which include keeping one’s face and abdomen out of reach of an adversary (for example, by covering them with one’s legs and arms), and a raised attention toward own’s vulnerability (Downey, 2005: 136-146).



The image of the *corpo fechado* is also a reference to the legendary Besouro Preto (black beetle). Besouro was indeed a capoeirista named Manoel Henrique Pereira, who lived in the early 1900s. His legend, however, has inspired numerous Capoeira songs and even movies (e.g., Tikhomiroff, 2009). The story goes that Besouro would have acquired the *corpo fechado* through a candomblé ritual, making his body impenetrable to bullets and blades—in addition to other magical powers such as the ability to fly by transforming himself into a black beetle. As a result, only a knife made of *ticum* (a particularly hard type of wood) could cut through the *corpo fechado*. Additionally, the protection lost effectiveness when consuming alcohol or having sexual intercourse.

For González Varela (2016: 136), Besouro's story "starts from the assumption within Afro-Brazilian cosmologies that people are capable of physically and spiritually shutting down their bodies in the face of situations of danger, violent attacks and adversity." This spiritual assumption operates as a regulative idea that guides Capoeira practitioners. "What we see in a roda is the product of an endless work of practitioners behind the scenes, of physical moves trained daily in the classroom, and of individuals prepared spiritually to achieve closure" (González Varela, 2017: 83). How individuals prepare 'spiritually' to close their body is very diverse. González Varela's (2017: 85-87) ethnographic study gives numerous examples ranging from sexual abstinence to washing hair using special oils. However, most capoeiristas recur to much simpler rituals—like crossing themselves. Following Shilling (2017), these practices could be addressed as parts of specific body pedagogics used by Capoeira practitioners to incorporate its sacred imagery. Another Latin American martial arts, Xilam, provides another culturally-specific body pedagogy tied to sacred imagery.

5. The fantastic beasts of Mexican Xilam: Moving like animals for human betterment (George)

The size of Western Europe, Mexico can boast of a complex set of ecosystems with great biodiversity that have influenced its numerous cultures. Before the arrival of the Spanish conquistadores and the Roman Catholic faith instilled in the colony of New Spain, the philosophy and religion of the pre-Hispanic Mesoamerican civilisation was deeply influenced by an ecological perspective on the world, with the elements, four seasons, plants and animals all being represented by non-dualistic, process-based sacred symbols and deities (Maffie, 2014) on the remaining calendars, murals and pottery. Xilam is a recently invented Mexican martial art inspired by those ancient pre-Hispanic cultures – most notably the warrior peoples of the Mexica (Aztec), Maya and Zapotec (Jennings, 2016). As with some Asian martial arts as in certain styles of Kung Fu (see Farrer, 2013) allegedly created by founders inspired by animals locked in combat (Green & Svinth, 2003), Xilam invites the practitioner to become like animals through specific techniques and forms. Directly influenced by

those surviving artefacts as well as more contemporary indigenous cultures and their physical cultures such as dance, wrestling and ball games, the Xilam system is structured according to seven levels that are based on seven animals important to Mesoamerican civilisation: The snake, eagle, ocelotl, monkey, deer, iguana and armadillo, with the first four animals being the fundamental stages and the final three for more advanced students (see www.xilam.org). Each level is themed around techniques (eagle claws or snake-like strikes) and tactics (e.g., rolling like a monkey or covering like an armadillo) used by the animals, although some stances from the other animals are still drawn on in each level.

ESTRUCTURA XILAM

PARA FINES DE APRENDIZAJE Y EVALUACIÓN, XILAM ARTE MARCIAL MEXICANO, ESTA ESTRUCTURADO EN UN SISTEMA QUE ESTÁ DIVIDIDO EN 7 NIVELES Y UNA INTRODUCCION, CADA NIVEL SE DIVIDE EN 4 BLOQUES.

NOMBRE				
NIVEL	ESPAÑOL	MEXICA O ZAPOTECA	BLOQUES	COLOR DE LA CINTA
INTRODUCCION	MERECEDOR	MACEHUAL	LAQUITE	BLANCO
NIVEL I	SERPIENTE	VENDA	LAQUITE CHUYITE CHUYA	AMARILLO
NIVEL II	AGUILA	BIFIA	LAQUITE CHUYITE CHUYA	MORADO
NIVEL III	OCELOTE	PEYE	LAQUITE CHUYITE CHUYA	NARANJA
NIVEL IV	MONO	MIGÚ	LAQUITE CHUYITE CHUYA	AZUL
NIVEL V	VENADO	BIGÜIÑA	LAQUITE CHUYITE CHUYA LAGUIDE	VERDE
NIVEL VI	IGUANA	BUSHASHI	LAQUITE CHUYITE CHUYA LAGUIDE	CAFÉ
NIVEL VII	ARMADILLO	NGUPI	LAQUITE CHUYITE CHUYA LAGUIDE	NEGRO

LAQUITE:	MOVIMIENTOS BÁSICOS.
CHUYITE:	DANZA CORTA MOVIMIENTOS DE PREPARACIÓN.
CHUYA:	DANZA LARGA FORMA DEL NIVEL RESPECTIVO.
LAGUIDE:	APLICACIÓN DE LOS MOVIMIENTOS EN PELEA.

Image 8: The structure of Xilam

The meaning behind the structure and movements in Xilam is heavily influenced by the Mexica and Nahuatl philosophy taught to the founder Marisela Ugalde by her late mentor Andrés Segura Granados, a renowned Conchero dance teacher and teacher to Native American communities who was known for his oral style of transmission to explain the deeper philosophical meaning behind icons, maps and specific symbols in clothing and movement. The Conchero dancers are noted for their connection to the Mexicanidad movement popular among urban youth that hails a return to indigenous beliefs and a sense of Mexicanness (Rostras, 2009). An example of this is his lecture on "The path of Quetzalcoatl", on the connections between ancient Mesoamerican beliefs and the dress and presentation of dance

groups in postcolonial Mexico (archived in YouTube). This Quetzalcoatl, or plumed / feathered serpent, is often regarded as a pre-Hispanic god, but for Segura, it is a symbol of human's connections to the earth (the snake or serpent) and the cosmos (represented in the quetzal bird). With such a strong influence of philosophy and spirituality, Xilam might be categorised as a kind of martial activity that Martinková and Parry (2016) regard as a martial path rather than a martial art for self-defence or a martial sport for competition. Words such as 'energy', 'spiritual' and 'spirit' are evident in an excerpt from a public display in Mexico City in which Marisela Ugalde narrated during the demonstration of animal techniques:

The snake, in the pre-Hispanic world, represents energy. Then we have the eagle – the spirit of each person. Everyone has different ranges and motives, the internal force or spirit that they can apply. After that, we have the jaguar, which is the force, the confidence. And not just the physical force. Mental force. Emotional force. Spiritual force. The fourth level is the monkey. As a student, you have the facility and ease to move around. After that, the deer, one has to define perfectly one's centre, one's heart. And this heart determined who you are, what you want, and how you are going to achieve it. The iguana takes the force from your ancestors. You find your lineage. The last level is the armadillo. The concheros used Catholic symbolism. It is to create and recreate yourself.

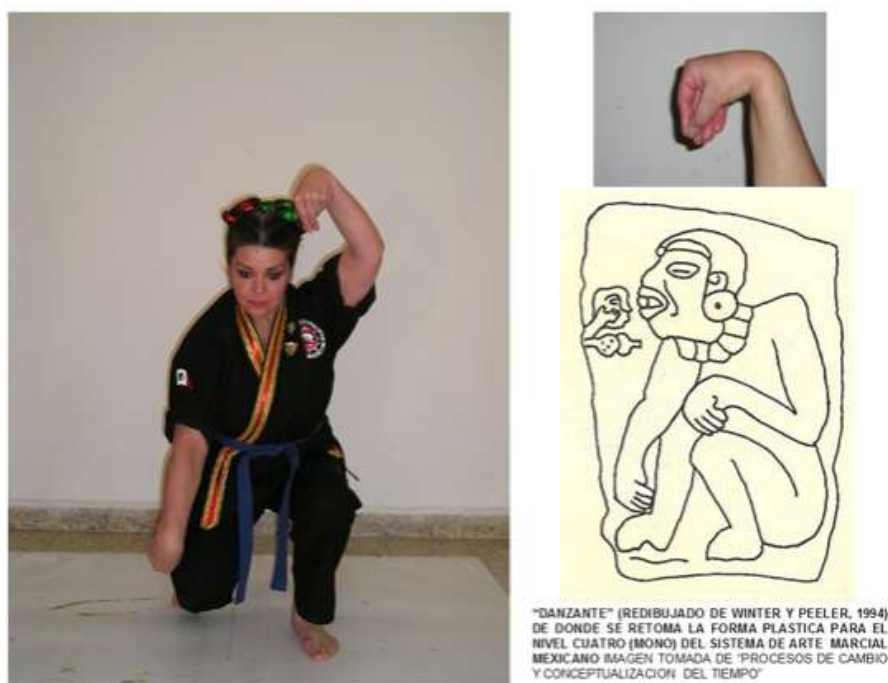


Image 9: Marisela Ugalde demonstrated a monkey posture inspired by pre-Hispanic designs

The official Xilam website beckons newcomers to “take advantage of your emotional and cognitive faculties for an integral development always in harmony with the environment” (www.xilam.org). However, there is little written about the animals on the official Xilam website or its Facebook group, and there is still no official textbook on the art, despite it being registered in the early 1990s. Instead, the philosophy of Xilam is passed down in an oral tradition, with intense and eloquent speeches prepared for students and the wider public. According to numerous television interviews, public demonstrations and my ethnographic fieldwork in Mexico, the seven levels of Xilam connect with specific aspects of the human being, such as the cognition, emotions, willpower and awareness that practitioners believe sets humans apart from other species.

As part of a nationalistic indigenismo (indigenism) movement concerned with a proud display of *Mexicanidad* (Mexicanness), the Xilam practitioners therefore use the animals as a means to cultivate themselves as wiser, more alert, healthier and better prepared human beings able to help their neighbours and country. This begins with the focus on one’s self, as explained in an interview with Marisela’s daughter Mayra, a black belt instructor:



57

It's a very natural philosophy, and we would go through the steps, of willpower – you need to have that to get somewhere; emotional control, again, something very important is control over yourself; reactions, how you react, if you are sad...to balance your emotions...and to know your own force through the jaguar...obviously, alongside your willpower, with the control over your emotions. What happens is, you become stronger and you become more “you.” After that, comes the monkey, that connects to the ego, and you have to seek that balance again. Then, there is the deer, which is the heart, the monkey and the deer accompany each other. For you to work with your ego and your vanity, it is balance, you connect to your centre; later, is the iguana, this is the recognition of your ancestors, and there is a genetic aspect, too. What limitations do you have? What abilities do you have? And later, the armadillo, you have already studies what you are, and now you are going to work on developing yourself: to create the self. I am going to construct and forge myself. This is very individual work – this exact formula, so to speak, this very path, each person is going to take it differently...you can't say “this is accessible or this is in such a way.” Xilam has much to do with nature and organic things. You can see it in a plant, in a system, a person. You can apply all of this. (Mayra interview, 2016)

In fact, in the Mayan language, Xilam means ‘to remove the skin’; its name is therefore a metaphor for unravelling the outer ego and external labels to discover one’s true potential. This striving for human betterment using the vehicle of the seven animals is a lifelong pursuit, as dancer turned Xilam black belt Andrea reflected in a separate interview:

We work a lot from below. First, the legs, and then later, the arms. To strengthen them. Then we work on the coordination and memory. Once you have this, you start to work on the arms, and your intention and what you impregnate. At

jaguar level, you want to be strong and have certain levels of tension in your legs and arms. The monkey is the playful one. It is about trickery against the opponent – a playful character who appears as if they won't break a plate, but then it does. It can be dangerous. The deer moves using large movements, to jump from the earth. So, you start from the centre and move from there. Then, at iguana level, you start to look at where you come from – your family, why you are the way you are. You accept and don't pretend to be something you're not. There is introspection and investigation about your family. And then with the armadillo, is to wait for the final test. You have to be strong, and prepare yourself physically, and get ready for the final exam, because to pass it is nothing simple. More than attack and defend oneself, but about fluidity in movement; it is about life. It is something that you can maintain and something that you continue to learn when you are elderly – you can always learn to flow more. (Andrea interview, 2016)



58

Despite its rarity of being founded by a woman (Jennings, 2015) and largely led by a balance of women and men, Xilam adopts more of a nationalist and environmental stance than a feminist position. Andrea is the main designer of the *Siete Guereros* (Seven Warriors) show planned to share the Xilam philosophy through a story of seven pairs of warriors who have an animal theme. Together, these leaders of the Xilam community aim to develop a heightened environmental awareness – as do certain Taijiquan organisations (Brown, Jennings and Sparkes, 2014) – during times of climate change and great uncertainty not only for Mexico and a recovered version of Mesoamerican civilisation (inspired by Bonfil Batalla, 1994), but for the world. As both Andrea and Marisela explained in interviews with George:

There is a link to nature. Each level of Xilam has to do with an animal. On another level, what it teaches you is about one's ancestors. Xilam is Maya, Aztec and Zapotecan. Your grandparents' and ancestors' way before them. This care and respect for the environment. Respect and care and learn starting from there. Everything. To be kinder with the atmosphere. (Andrea interview 2016).



Image 10: The icons for the seven animal levels of Xilam are inspired by pre-Hispanic art

We have the mantra 'to respect the earth, respect those around us, no matter their nationality, respect the rules of the environment, and be ready to work'. If you follow that, you won't have a problem anywhere. The new human being needs to be concerned with respect and harmony. (Marisela interview 2016).

Despite the attractive designs in the seven animal logos, the deep philosophy behind each stage and the aesthetically pleasing movements of the animal forms, the techniques themselves have aggressive applications for self-defence scenarios which like our previous examples of martial arts, reveal the sacralisation of violence. After learning an initial snake-level form (Laquite Venda in the Zapotecan language) focusing on the low, wide stance and basic closed-fisted blocks in four directions, the second foundational snake form (Chuyite Venda) opens up the hands to form a hard block of extended fingers to resemble a snake's head. This, and the third form (Chuya), includes techniques such as a circling, double-handed eye gouge after feigning an attack to the groin (that the opponent drops to defend), which is shortly followed by a strike to the imaginary downed opponent. These are all illegal techniques in modern martial arts competitions, and are meant for survival purposes in a country that is becoming increasingly violent – especially in relation to girls and women. Students learn to defend themselves against common attacks such as grabs to the hair and wrists while learning attacks with all parts of the body. These are honed in the fourth level designed to drill these applications against a compliant and later slightly resistant opponent. Later animal levels include clawing and tearing techniques in the jaguar / ocelot I level, as well as strikes to the lower limb joints and ligaments that could maim a person at armadillo level. However, through their deep philosophical system and ritualistic approach to all aspects of the class, the Xilam community maintain their ethos of the art as a human development system rather than just a martial art. This includes oral mantra speaking of peace and harmony with one's surroundings, saluting to one's fellow student from the heart, counting in indigenous Mesoamerican languages and playing animal-themes games, such as wriggling on the floor like a snake and jumping like a monkey, or bumping one another onto the floor, leading to an environment full of smiles and laughter. The games predominate in the classes for or including children, while more intense bodily conditioning and serious self-defence training occurs for the adults alone. This polarisation of play and serious fighting means that for participants the potential for violence is realised within a deliberately mythologised system which justifies the use of violence for survival. On this point we conclude by returning to the theoretical considerations inspired by Girard (1977).

6. Concluding comments

Each of the article sections drew on polarised, contextualised and experiential assumptions of the sacred in order to unpack and reveal processes of sacralisation of violence occurring through the use of imagery. The Japanese Karate section



illustrated this process in relation to step sparring and black belts symbolisation. The Korean Taekwondo section contextualised how sacralisation of violence occurs through monistic body culture, Taeguek imagery and Yin-Yang philosophy. The Brazilian Capoeira section polarised and contextualised sacralisation, showing the ambiguous interplay between the sacred and the profane through analysis of the circle (roda), the cross symbolism and the closed body (corpo fechado). Finally, Xilam provided a contextualised, experiential view of sacralisation offering practitioner insights of their experiences and how the mythologisation of sacred Mesoamerican animals's within the martial art were used as a vehicle to transcend normal human experience and relationships to the earth and also sacralise violent self defence techniques.

This paper has taken some exploratory steps to provide a line of analysis bringing together the martial arts, symbolic sacralised imagery and in particular, the sacralisation of violence. By sacralising martial arts practices those who developed and maintained these arts intuitively understood the restraining role played by religious and spiritual practices on those learning techniques of combat. That in many cases, these arts have evolved as vehicles of self-cultivation within which the central discourses include, 'defence' and non-violent, non-vengeful dispositions is testimony to such a function. In conclusion, the sacralisation of the martial arts and other cultures of combat, the use of 'sacred' imagery, enlivens a form of what might be termed "collective affective contagion" (Thrift, Venn, 2010) in which, following Massumi (2001), the body's infra and inter corporeal martial movements and associated sensations are given sacralised interpretations. These might be seen as sacralising *affective* practices (Wetherell, 2015) binding combat/martial practice with sacralising physical, interactional, discursive and narrative practices. We are inclined to take the view that this process operates as a positive cultural force to constrain and counteract the worst human elements of vengeful violence that lurk in almost every culture of combat.

While sacralisation does not *remove* the propensity for violence, the use of sacred imagery, especially as a body pedagogic is a particularly powerful means through which the body's propensity for violent confrontation is mythologised and mystified and to an extent thereby channeled and pacified. However, it would be remiss not to conclude by also stating that this sacralising process always and everywhere appears to exist in tension with the carnal realities of violence inherent in any culture of combat. In Girard's terms, demystification (the undoing of the substituting function of religion and the sacred vis-à-vis violent vengeance) "leads to constantly increasing violence, a violence perhaps less 'hypocritical' than the violence it seeks to expose, but more energetic, more virulent, and the harbinger of something far worse—a violence that knows no bounds" (Girard, 1977: 25). It is no coincidence that, where the traditional martial arts and wider cultures of combat have been 'dy-mystified' and 'sportified' such as mixed martial arts and bare knuckle fighting, the level of violence is often far higher, the type of violence has changed (usually from self-defensive to offensive) and the rationalisation for violence is altered (from practical necessity to ego fulfilment commercialisation and entertainment). That is not to say that some





exponents of these arts do not attempt to sacralise their violent actions in any way or that there is no restraint of violence at all. In fact, these violent combat sports are replete with imagery and narratives of the sacralisation of violence intertwined with the spectacularisation of violence (Debord 1967; Sánchez-García, 2018a, 2020). We conclude that there is a need to further investigate the relationship between sacralised violence and the more secular (de-)civilising processes (Dunning 1999; Sánchez-García, 2018b). Indeed, as illustrated by Rage Against The Machine's 1992 iconic protest track, *Killing in the name of*, there are good reasons to deepen our critical understanding of the relationships between power, violence and the sacred occurring within culture and cultures of combat. Such investigations might benefit from drawing from additional theoretical ideas than those used here, such as those of Marshall's (2010) sacralisation theory in which temptation and taboo are examined more closely. Similarly, Anderson's (1983) imagined community and long-distance nationalism and Randall Collins' (2005) interaction ritual chains and more recently, Molle's (2022) work who on the role of violence in nation building and nationalism within Israel and the wider Jewish diaspora, using the example of Krav Maga, which has transitioned from a military combat system to a civilian self-defence system to a martial art. Future research might need to consider the concepts of sacred imagery, violence, nationalism and ritual in the martial arts and cultures of combat.

We conclude with one empirical insight that is borne out by the theory. Regardless of the theoretical lens adopted by scholars, incumbents of these arts intuitively know that at "the procedures that keep men's [sic] violence in bounds have one thing in common: they are no strangers to the ways of violence" (Girard 1977: 24). Thus, the paradoxical relationships between violence, vengeance, the sacred and the cultures of combat are not an esoteric academic topical indulgence, but a ubiquitous cultural phenomenon in need of sustained sociological attention. We hope this analysis stimulates further questions, debate, and analysis.

Bibliography

- Abib P. R. J. (2002), Roda de Capoeira Angola e a força do canto dos poetas. Uma abordagem sobre a noção da circularidade do tempo, *Sociedade e Cultura*, 5(1): 81-90. DOI: 10.5216/sec.v5i1.557
- Abib P. R. J. (2017), *Capoeira Angola: Cultura Popular E O Jogo Dos Saberes Na Roda*, Salvador, EDUFBA.
- Abib P. R. J. (2019), Culturas populares, educação e descolonização, *Revista Educação em Questão*, 57(54): 1-20. DOI: 10.21680/1981-1802.2019v57n54ID18279
- Allen A. (N.D.) *Step Sparring: A Relic of the Past*. Available at: <https://appliedshotokan.com/step-sparring-a-relic-of-the-past/> Last Accessed August 10 2022.
- Allen B. (2014), Daoism and Chinese martial arts, *Dao: A Journal of Comparative Philosophy*, 13(2): 251-266. DOI: 10.1007/s11712-014-9371-4
- Anderson B. (1983), *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London: Verso.
- Assunção M. R. (2005), *Capoeira: A History of an Afro-Brazilian Martial Art*, London, Routledge.
- Barthes R. (1972), *Mythologies*, Tr. eng. A. Lavers, New York, Hill and Wang.
- Benesch O. (2020), Olympic samurai: Japanese martial arts between sports and self-cultivation, *Sport in History*, 40(3): 328-355, DOI: 10.1080/17460263.2020.1739739
- Blackman L. and Venn C. (2010), Affect, *Body and Society*, 16(1): 7-28. DOI: 10.1177/2F1357034X09354769
- Bonfil Batalla G. (1994), *México Profundo: Una Civilización Negada*, Mexico City, Debosillo.
- Bolelli D. (2008), On the warrior's path: Philosophy, fighting, and martial arts mythology. Berkeley, C.A., Blue Snake Books.
- Brown D. H. K., and Jennings G. (2011), Body lineage: Conceptualizing the transmission of traditional Asian martial arts (in the West), *Staps*, 32(93): 61-71. DOI: 10.3917/sta.093.0061
- Brown D. H. K., Jennings G., and Sparkes A.C. (2014), Taijiquan the 'Taiji World' way: Towards a cosmopolitan vision of ecology, *Societies*, 4(3): 380-398. DOI: doi.org/10.3390/soc4030380
- Brown D. H. K., Jennings G., Pedrini L. (2019), Introduction: Cultures of combat: Body, culture, identity, *Etnografia e Ricerca Qualitativa*, 12(3): 297-316. DOI: 10.3240/95526
- Bowman P. (2016), Making Martial Arts History Matter, *The International Journal of the History of Sport*, 33(9): 915-933. DOI: 10.1080/09523367.2016.1212842
- Browning B. (1995), *Samba. Resistance in Motion*, Bloomington and Indianapolis, Indianapolis University Press.
- Cajigas-Rotundo J. C. (2008), Capoeira Angola: Vuelo entre colibríes. Una tecnología de descolonización de la subjetividad, *Tabula Rasa*, 9: 103-115. DOI: 10.25058/20112742.341
- Campbell C. (2007), *The Easternization of the West*. London: Paradigm Publishers.





- Capoeira N. (2002), *Capoeira. Roots of the Dance-Fight-Game*, Berkeley, Blue Snake Books.
- Capoeira N. (2003), *Capoeira. Kampfkunst und Tanz aus Brasilien*, Tr. ger. G. Schmitt, Berlin, Weinmann.
- Collins R. (2014). *Interaction Ritual Chains*. New Jersey, Princeton University Press.
- Collins J., Porras, J. (2005), *Built to Last: Successful Habits of Visionary Companies*, London, Random House Business Books.
- Cibotaru V. (2021), The spiritual features of the experience of qi in Chinese martial arts, *Religions*, 12: 836. DOI: doi.org/10.3390/rel12100836
- Cox R. (2003), *The Zen Arts: An Anthropological Study of the Culture of Aesthetic Form in Japan*, London, Taylor and Francis.
- Debord G. E. (1967), *La Société du Spectacle*, Paris, Buchet-Castel.
- Díaz J. D. (2017), Between repetition and variation: a musical performance of malícia in capoeira, *Ethnomusicology Forum*, 26(1): 46-68, DOI: 10.1080/17411912.2017.1309297
- Domaneschi L. and Ricci O. (2021), "I don't teach violence, I teach self-control; The framing of mixed martial arts between mental health and well-being", *Frontiers in Sociology*, 6. DOI: 10.3389/fsoc.2021.750027.
- Downey G. (2005), *Learning Capoeira. Lessons in Cunning from an Afro-Brazilian Art*, Oxford, Oxford University Press.
- Dunning E. (1999), *Sport Matters: Sociological Studies of Sport, Violence and Civilization*, London, Routledge.
- Dziwenka R., and Johnson, J. A. (2015), Philosophical perspectives of practice: Traditional martial arts Taekwondo vs. modern sports Taekwondo, *Acta Taekwondo et Martialis Artium (JIATR)*, 2(2): 1-8.
- Eliade M. (1957), *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion*, New York, HBJ Book.
- Engler S. and Gardiner M.Q., (2017), Semantics and the sacred, *Religion*, 47(4): 616-640, DOI: 10.1080/0048721X.2017.1362784.
- Farrer D. S. (2013), Becoming animal in Chinese martial arts, in P. Dransart (ed.), *Living Beings: Perspectives on Interspecies Engagement*, London, Bloomsbury, 145-166.
- Fields R. (1991). *The Code of the Warrior: In History, Myth, and Everyday Life*. New York, Harper Collins.
- Finlayson, C. C. (2015), Performativity and the Art of Tai Chi: Understanding the Body as Transformative, *Southeastern Geographer*, 55(3): 362-376. DOI: doi.org/10.1353/sgo.2015.0019
- Frank A. W. (1991), For a sociology of the body: An analytical review, in M. Featherstone, B. Hepworth, and B. Turner (Eds), *The Body: Social Process and Cultural Theory*. London: Sage, 36-102.
- Girard R. (1977), *Violence and the Sacred*. Translated by Patrick Gregory. Baltimore, MD, John Hopkins University Press.
- González Varela, S. (2016), Imagen y personificación animal: Hacia una antropología de los devenires, *Nueva Antropología*, XXIX(85): 126-144.



- González Varela, S. (2017), *Power in Practice. The Pragmatic Anthropology of Afro-Brazilian Capoeira*, New York, Berghahn Books.
- Green T. A., Svinth, J. (eds.) (2003), *Martial Arts in the Modern World*, Santa Barbara, Praeger.
- Henning S. E. (1999), Academia encounters the Chinese martial arts, *China Review International*, 6(2), 319-332. <https://www.jstor.org/stable/23732172>
- Jennings G., Brown D. H. K. and Sparkes A.C. (2010), "It can be a religion if you want": Wing Chun kung fu as a secular religion, *Ethnography*, 11(4): 533-557. DOI: 10.1177/2F1466138110372588
- Jennings G. (2018), From the calendar to the flesh: Movement, space and identity in a Mexican body culture, *Societies*, 8(3): 66. DOI: 10.3390/soc8030066
- Jennings G. (2016), Ancient wisdom, modern warriors: The (re)invention of a warrior tradition in Xilam, *Martial Arts Studies*, 2: 59-70. DOI: 10.18573/j.2016.10064
- Jennings G. (2015), Mexican female warriors: The case of maestra Marisela Ugalde, founder of Xilam, in A. Channon and C. Matthews (eds.), *Women Warriors: International Perspectives on Women in Combat Sports*, Basingstoke, Palgrave MacMillan, 119-134.
- Kealiikanakaoleohaililani K., Giardina C. (2015), Embracing the sacred: An indigenous framework for tomorrow's sustainability science, *Sustainability Science*, 11(1): 57-67. DOI: 10.1007/s11625-015-0343-3
- Onori P. (2002), *Capoeira - ein Afrobrasilianischer Kampftanz*. Berlin: Diá
- Kim J. (2013), *Receptacle of the Sacred* (1st ed., South Asia across the disciplines), Berkeley, University of California Press.
- Kim B.-T., and Kim D.-K. (2011), Critical discussion of the definitions in Taekwondo Pumsae, *Philosophy of Movement: Journal of Korean Philosophic Society for Sport and Dance*, 19(3): 121-137.
- Kim I.-S. (2008), *Body Culture in Korean Culture*, Paju, Korea Study Information Press.
- Kukkiwon, (2006), *Taekwondo Textbook*, Seoul, Kukkiwon.
- Lee J. H., (1997), The meaning of body discipline theory, *Journal of the Korean Physical Society*, 5(2): 231-248.
- Lee J.-H., and Kim, C.-W. (2007). A study on somatic culture in modern Korean martial arts, *Korean Journal of Sports Science*, 16(2): 3-19.
- Lorge P. (2016), Practising martial arts versus studying martial arts, *The International Journal of the History of Sport*, 33(9): 904-914, DOI: 10.1080/09523367.2016.1204296.
- Lynch G. (2012), *The Sacred in the Modern World: A Cultural Sociological Approach*. Oxford, Oxford University Press.
- Nancy J.-L. (2013), Notes on the sacred, *Theory, Culture and Society*, 30(5): 153-158. DOI: 10.1177/2F0263276413486840.
- Malmo J. R., and Moiseichik M. (2017), Development of the Cultural Appreciation of Martial Arts Scale, *Journal of Combat Sports and Martial Arts*, 8(1): 9-17.



- Martinkova I., and Parry, J. (2016). Martial categories: Clarification and classification, *Journal of the Philosophy of Sport*, 43(1): 143-162. DOI: 10.1080/00948705.2015.1038829
- Maffie J. (2014). *Aztec Philosophy: Understanding a World in Motion*. Boulder, University of Colorado Press.
- Marshall D. A. (2010), Temptation, tradition, and taboo: A theory of sacralization, *Sociological Theory*, 28(1): 64-90. DOI: 10.1111/j.1467-9558.2009.01366.x.
- Morgan D. (2005), *Sacred Gaze: Religious Visual Culture in Theory and Practice*, Berkeley, University of California Press.
- Morgan D. (2017), Defining the sacred in fine art and devotional imagery, *Religion*, 47(4): 641-662, DOI: 10.1080/0048721X.2017.1361587
- Moser C., and Feldman C. (eds.) (2014), *Locating the Sacred*, Oxford, Oxbow Books.
- Molle A. (2010), Towards a sociology of budo' spirituality: Studying the implicit religious issues, *Implicit Religion*, 13: 85-104. DOI: doi.org/10.1558/imre.v13i1.85.
- Molle A. (2022), *For Zion's Sake: Krav Maga and the Making of Modern Israel*, London: Rowman and Littlefield.
- Nishiyama H. (n.d), The true meaning of 'Black Belt' as it should be...and as it is. *Shuriway Karate and Kobudo Society: A resource for the noble discipline of Karate and Kobudo*. Available at: <https://www.shuriway.co.uk/black.html>. Last accessed: 11.08.2022
- Nosanchuk T. A. (1981), The way of the warrior: The effects of traditional martial arts training on aggressiveness, *Human Relations*, 34(6), 435-444. DOI: 10.1177/2F001872678103400601
- Oosterling H. (2019), Spirituality and martial arts, in L. Zsolnai and B. Flanagan (eds.), *The Routledge International Handbook of Spirituality in Society and the Professions*, London, Routledge, 412-418.
- Paden W. E. (2000), Sacred Order, *Method and Theory in the Study of Religion*, 12(1-4): 207- 225. DOI: 10.1163/157006800X00120
- Pedrin L., Brown D. & Navarini G. (2021), The antifascist boxing body: Political somatics in boxe popolare, *Ethnography*, 22(3), 311-333. DOI: <https://doi.org/10.1177/14661381211036134>
- Pope M. (2019), Flow with the go: Brazilian Jiu Jitsu as embodied spirituality, *Practical Theology*, 12:3: 301-309, DOI: 10.1080/1756073X.2019.1595319.
- Practicalkatabunkai (2021), 1, 3 and 5 Step Sparring is NOT good for beginners. [online video] Available at: <https://youtu.be/hBN9kWFxoVw>, Last accessed 13 March 2022.
- Reid H., Croucher M. (1991), *The Way of the Warrior: The Paradox of the Martial Arts*, London, Century Publishing.
- Rosa C. (2015), *Brazilian Bodies and their Choreographies of Identification*, New York, Palgrave Macmillan.
- Rostras S. (2009), *Carrying the Word: The Concheros Dance in Mexico City*, Boulder, University of Colorado Press.





- Sánchez-García R. (2018a), The Development of Mixed Martial Arts: Using the Quest for Excitement and Informalization to Understand Sportization, in D. Malcolm and P. Velija (Eds.), *Figurational Research in Sport, Leisure and Health*, Abingdon, Routledge, 71-84.
- Sánchez-García R. (2018b), *The Historical Sociology of Japanese Martial Arts*. London, Routledge.
- Sánchez-García R. (2020), The spectacularization of violence in contemporary US bare-knuckle fighting, *Sport in Society*, 23(10), 1645-1658. DOI: 10.1080/17430437.2020.1814576
- Shilling C. (2017), Body pedagogics: Embodiment, cognition and cultural transmission, *Sociology*, 51(6): 1205-1221. DOI: 10.1177/2F0038038516641868
- Scottish Government (2017), *Women and Girls in Sport Week*. Available at: <https://www.gov.scot/news/women-and-girls-in-sport-week/>. Last Accessed 10 August 2022.
- Song H.-S. and Na C.-M. (2011), *Taekwondo Philosophical Investigations*, Pajoo, Pajoo Press.
- Talmon-Chvaicer M. (2008), *The Hidden History of Capoeira: A Collision of Cultures in the Brazilian Battle Dance*, Austin, University of Texas Press.
- The Path of Quetzalcoatl lecture, available at: *The Path of Quetzalcoatl* <https://www.youtube.com/watch?v=GwXMc2VP9y8>, Last accessed 13 March 2022.
- Thull M.-C. (2013), *Kampftänze der Afrikanischen Diaspora: Entstehung, Entwicklung und Bedeutung*, Marburg, Tectum.
- Tikhomiroff J. D. (Director) (2009). *Besouro* [Film], RT2A Produções Cinematográficas.
- Tae-seung L. (2015), Signs of the Sacred: The Confucian Body and Symbolic Power, in *Philosophy East and West*, 65(4): 1030-1051. DOI: 10.1353/pew.2015.0105
- Tuckett J. (2017), Spirituality and martial arts: Fitting in the life-world, in A. Adogame, N. J. Watson and A Parker (eds.), *Global Perspectives On Sports And Christianity*, Abingdon, Routledge, 129-144.
- Xilam official website. Available at: www.xilam.org. Last accessed 13 March 2022.
- Yang J.-B., No, Y.-K. (2004), Analysis of traditional theories on Taekwondo pumsae training, *Institute of Martial Arts, Yongin University*, 15(1): 279-307.
- Yi J. and Silver, D. (2015), God, Yoga, and Karate, *Journal For The Scientific Study Of Religion*, 54(3): 596-615. DOI: 10.1111/jssr.12218
- Yelle R. A. (2012), *Semiotics of Religion: Signs of the Sacred in History*, London, Bloomsbury Publishing Plc.



A JOURNAL OF THE
SOCIAL IMAGINARY

I “regimi immaginali” del sacro. Religione, spiritualità, trascendenza: un’analisi di sociologia della religione e dell’immaginario



Antonio Camorrino

antonio.camorrino@unina.it

Department of Social Sciences | University of Naples Federico II

Abstract

The Sacred and the “Regimes of the Imaginary”. Religion, Spirituality, Transcendence: an Analysis from the Perspective of the Sociology of Religion and Imagery.

The aim of this essay is to analyze the relationship between different “regimes of the imaginary” (Durand, 2013) and the sacred.

In the first section, I underline the features in common between the domain of the sacred and that of the imaginary; in the second, I identify the “axial” epoch as the genetic moment of the “diurnal regime” (Durand, 2013) highlighting the concurrence of the emergence of the transcendent sphere; in the third, I analyze the passage of the symbolic power of the “disjunction” from the sacred to the scientific imaginary; in the fourth, I discuss two typical forms of social relationship with the sacred in contemporary society, hypothesizing that religion, maintaining a relationship with the transcendent sphere, is still inscribed today in a “diurnal” imaginary while, spirituality, by having its relationship with the sacred only in the immanent dimension, it represents a contemporary form of “nocturnalization of experience”, paraphrasing an expression by Gilbert Durand.

Keywords

Sacred | Imagery | Transcendence | Religion | Spirituality

1. Introduzione



I sacro produce intima affiliazione giacché è in grado di manifestarsi alla coscienza con la potenza tipica dell'ambivalenza: esso attira e tormenta al contempo, promette e ammonisce, seduce e tyranneggia (Otto, 2009). Una delle caratteristiche principali del sacro – non di rado sottovalutata – è proprio la sua natura ambigua. Accostarsi al sacro può significare sia trovare la “grazia”, sia andare incontro a una solenne punizione: nel soggetto che vi si approssima, questo può incutere terrore così come elevare a un inaudito stato di appagamento a seconda che esso si manifesti nella sua forma “pura” o “impura” (Kurakin, 2015). Non a caso, una panoplia di interdetti, norme e *taboo* irreggimenta la condotta umana in relazione alle cose sacre: non è possibile – come evidenzia Roger Caillois – impunemente confondere i piani dell'esistenza talché penetrare nel terreno del sacro significa accostarsi a un dominio assai pericoloso, la cui colpevole compromissione può generare nefaste “mescolanze”. Il contatto col sacro, se può da un lato “trasformare” radicalmente l'esistenza arricchendone immensamente i significati, dall'altro – a esempio in presenza di qualche trasgressione rituale – può liberare forze oscure, capaci di annichilire i malcapitati (Caillois, 2001). Ciononostante, il contatto col sacro è costantemente ricercato poiché esso lusinga circa il raggiungimento di uno stato di “potenza” tale che, una volta assaporato, condanna la vita profana all'insignificanza relegandola, in ultimo, nella zona grigia della “irrealtà” (Eliade, 2009). Si prende parte alla “vera” vita solo allorquando l'attivazione di rituali che replicano “modelli esemplari”, garantisce l'accesso a una dimensione mitica dell'esperienza capace di “rigenerare” periodicamente il fondamento del legame sociale, sottraendo così i soggetti alla caducità dell'esistenza e proiettandoli in un tempo ciclico eternamente ripetibile (Eliade, 1975). Questa ambivalenza costitutiva risuona nell'originario “*sacer*”, termine denso sia nella sua accezione positiva, adatto a diversi tipi di “consacrazione”, sia in quella negativa laddove rinvia, di converso, a circostanze di “maledizione” o “pena” (Filoramo, 1997).

Questo è il tratto che forse più di tutti accomuna la riflessione sui domini dell'immaginario e del sacro. Entrambi costituiscono sfere nelle quali la tensione degli opposti si risolve fecondamente nell'apoteosi della “*coincidentia oppositorum*” (Durand, 2013): in fondo “sacrale” (Maffesoli, 2018) è un altro nome, di portata forse più specifica, per “immaginario”. In tal senso, vorrei suggerire un ulteriore aspetto che pare accomunare il destino dei due domini. L'emergenza stessa della sfera trascendente cova in sé il germe del suo indebolimento e, per certi versi, della sua parziale scomparsa. La nascita delle religioni fondate su di una divinità sovramondana – come a esempio quella cristiana – implicitamente prepara la strada al dominio della “autonomia” e dunque, *eo ipso*, a un certo “disincanto del mondo” (Gauchet, 1992). Così, alla stessa maniera e per ragioni conseguenti, la radicalizzazione delle forme immaginali del “diurno” genera nella società contemporanea le condizioni per la diffusione di credenze e pratiche “notturne”, per dirla con Gilbert Durand (2013). Il “reincanto del mondo” (Maffesoli, 2016), col suo



profluvio di visioni olistiche, mistiche, affettive, "orgiastiche" (Maffesoli, 1990), costituisce in fondo un processo di "notturnizzazione dell'esperienza", se è lecito questo cacofonico neologismo. Parimenti, e questa è una intuizione che possiamo ritrovare in controtela nelle stesse pagine a opera di Max Weber, anche il fenomeno del "disincanto" pone le basi per il successivo, forse ineludibile, "reincanto del mondo": il processo di razionalizzazione, se per un verso tenta di tagliare i ponti con la trascendenza, per un altro infiamma i soggetti alla "disperata" ricerca di "significati ultimi" (Séguy, 1986). È forse possibile sostenere, volendo avanzare un'ipotesi provocatoria, che la stessa teorizzazione del "disincanto" abbia in sé un fascino "incantatore": essa è infatti capace di illudere la ristretta cerchia degli studiosi circa il fatto che la società intera immagini il mondo allo stesso modo della maggior parte degli intellettuali... (Saler, 2006; Camorrino, 2021a). Non è peraltro escluso che anche alla teoria della secolarizzazione sia toccata la medesima sorte: talmente seducente in virtù della sua linearità e logica interna, nonché per il sapore emancipatore-illuministico, da alimentare fortissime resistenze al suo ridimensionamento anche in presenza di evidenze empiriche contraddittorie (Luckmann, 1969a).

Ciò non significa affatto che le teorie della secolarizzazione e del "disincanto" non funzionino dal punto di vista euristico, tutt'altro. La prima aiuta a comprendere aspetti cruciali della modernità (Tschannen, 1991) e anche alcuni tratti specifici della società contemporanea, soprattutto relativi alla parte europea del pianeta (Berger, Davie, Fokas, 2010). La teoria del "disincanto", da parte sua, riesce in modo insuperato, tra le altre cose, a fornire strumenti utili ad analizzare la radicale trasformazione della relazione sociale con la trascendenza avvenuta nella modernità, smascherandone il processo di frammentazione, causa inaugurale, in ultima istanza, della forzata convivenza dei soggetti col "politeismo dei valori" (Weber 1998, 2010). In definitiva, è nella concettualizzazione del "disincanto" che troviamo embrionalmente – per quanto in modo non immediato – la base per la teorizzazione del "pluralismo", fenomeno tipico della società contemporanea (Berger e Luckmann, 1967).

Per ciò che attiene alla questione dell'immaginario, va preliminarmente precisato che nella vulgata del senso comune – ma, anche talvolta nel dibattito specialistico – si suppone erroneamente che la società contemporanea sia oramai affrancata dall'irradiazione di senso dei miti. Questi invece operano attivamente nell'organizzazione collettiva dei contenuti dell'esperienza, orientando credenze e pratiche in ossequio agli immaginari predominanti (Grassi, 2015). Ovviamente, un immaginario fondato sulla signoria della religione, darà forma a una società assai diversa rispetto a una imperniata sul primato della "macchina" (Pecchinenda, 2009). La disgregazione della "campana mitica" cui si assiste al termine dell'epoca arcaica – e cui dopo farò riferimento analizzando brevemente l'epoca assiale – non coincide affatto con la scomparsa del mito come forza normativa e morale. La sua influenza diviene, per così dire, capillare e sotterranea assurgendo a sostrato simbolico dei diversi "regimi" immaginali e delle sue forme archetipiche (Durand, 2013). Il reale assume cioè la sua struttura intelligibile e significativa solo grazie all'invisibile "matrice" immaginale che lo informa (Maffesoli, 2022). La dinamica soggiacente alla produzione e riproduzione della realtà sociale si dispiega dialetticamente, laddove il



livello materiale non è che il polo visibile di un sottobosco simbolico, vivo, profondo: l'immaginario, da questa prospettiva, funge da soluzione nutritizia per la cultura tutta, in un movimento inesausto di socializzazione, interiorizzazione e rinnovata costruzione del mondo (Secondulfo, 2019). Vengono cioè formandosi, nel corso dell'incessante mutamento che interessa le società, differenti modelli condivisi delle relazioni umane, una legenda di ciò che è lecito aspettarsi dagli altri, un ordine sottaciuto ma vincolante, che va ben al di là delle intenzioni del singolo e che regola lo svolgimento dell'azione sociale senza che a questo "regolamento" si debba fare espressamente riferimento: l'immaginario è la mappa simbolica che prescrive ciò che è moralmente desiderabile, la fonte dei significati delle pratiche sociali cui esse stesse concorrono, nel loro compiersi ricorsivo, al consolidamento (Taylor, 2005).

Il sacro, da questo punto di vista, ha magistralmente funzionato per millenni da collante sociale poiché in grado, attraverso una miriade di riti, feste, norme e valori comunitari, di tradurre materialmente, nella vita di tutti i giorni, gli imperativi del dominio "immateriale" (Maffesoli, 2021). Esso ha legittimato l'ordine sociale, materiale e immaginale, conferendo per millenni alla realtà sociale l'apparenza dell'immutabilità (Weber, 1980). Ciò vuol dire che l'interezza dei significati condivisi dagli esseri umani nelle società tradizionali, gode di un'autorità indiscussa poiché è sacra la "volta" che li tiene insieme (Berger, 1984). La vita quotidiana, attraverso una continua scansione ritualizzata delle azioni che formano la giornata abituale, si illumina – seguo qui Thomas Luckmann – di un senso altro che proviene dalla sfera trascendente. Tali riti permettono di attingere a fonti di significato superiori, intensificando l'esperienza che in quei frangenti appare come straordinaria. Le istituzioni che disciplinano la vita associata hanno cioè una derivazione sacra, che presiede a un complesso simbolico e rituale non differenziato, in grado di donare senso non solo alla quotidianità ma, soprattutto, ai momenti critici dell'esistenza (Luckmann, 1987).

Nel prossimo paragrafo indicherò l'epoca "assiale" come il momento genetico del "regime diurno" evidenziando la contestualità dell'emergenza della sfera trascendente; nel terzo, analizzerò il processo di trasferimento della potenza simbolica del dispositivo della "disgiunzione" dall'immaginario sacro a quello scientifico; nel quarto discuterò due forme tipiche di relazione sociale con il sacro nella società contemporanea, ipotizzando che la religione, conservando un rapporto con la sfera trascendente, si iscrive a tutt'oggi in un immaginario "diurno" mentre, la spiritualità, risolvendo il suo rapporto con il sacro nella sola dimensione immanente, rappresenta una forma di "notturnizzazione dell'esperienza".

2. Trascendenza e "regime diurno": l'emergenza contestuale nell'epoca "assiale"

È necessario risalire al periodo pre-assiale per individuare quel tempo nel quale l'esperienza è vissuta come integralmente sacra, in uno spazio vitale che non



conosce residui profani. Il cosmo, nella sua interezza, è cioè intrascendibile poiché non è ancora maturata la possibilità della riflessione su un *altrove* che sia anche solo pensabile: per queste ragioni in quest'epoca l'esercizio stesso della critica, del discernimento tra la verità e il suo contrario e tra la cosa e l'immagine, è essenzialmente non prefigurabile (Bellah, 2005). In tal senso si può forse affermare che la vita è – in questa lunga fase dell'umanità – al contempo massimamente concreta e massimamente immaginale: la natura umana e non umana partecipano di una medesima forza sacra e simbolica che fonde in un abbraccio indissolubile l'esistenza di tutte le entità (Lévy-Bruhl, 1990). Anche tra la vita e la morte non si registra alcuna soluzione di continuità, poiché nell'immaginario arcaico nessuna recisione è prodotta tra il mondo dei vivi e quello dei morti. I defunti continuano a essere presenti e, proprio per questo, essi sono temuti assai più della morte in sé: da questo punto di vista, neanche il trapasso consente di trascendere il mondo (Morin, 1970). La struttura mitica del mondo si impone dunque alla coscienza dei soggetti come una totalità esperienziale nella quale è impossibile disarticolare i temi invisibili e le figure sovraempiriche da quelli del dominio dell'attualità. Non si è ancora prodotta una scomposizione concettuale dell'esperienza per cui l'essere-nel-mondo trova riparo dal caos grazie a narrazioni sull'origine delle cose che sanno irretire la vita associata in una trama ordinata di relazioni conferendo senso al vissuto pur in assenza di rielaborazioni razionali (Wunenburger, 2008: 74-75). Lo stato di immediatezza tipico delle comunità orali, inoltre, interdice qualsiasi *chance* di astrazione e di immaginazione alternativa rispetto alla fissità del proprio posto nel mondo (Ong, 1986).

In definitiva, in tali comunità, non persistono le condizioni necessarie all'emergenza dell'individualità: si agisce posseduti da forze che attraversano incessantemente il mondo, forze che costituiscono parti integranti ma transitorie di un soggetto che non può dirsi ancora *indivisibile* rispetto all'ambiente esterno (Douglas, 1994). I tratti della persona vengono cioè percepiti come interamente estroflessi, specchio di un'invasione cui l'universo intero chiede di arrendersi affinché ciascuno compia la propria missione nel mondo: missione che, nella quasi totalità dei casi, altro non è se non la pedissequa ripetizione di ciò che è imposto dalla tradizione (Cavicchia Scalamonti, 2002). Non v'è cioè alcun "centro" su cui possa fondarsi l'interiorità del singolo poiché le fonti dell'azione risiedono interamente "all'esterno"¹: l'ordine fissato da un'antiorità irriducibile esaurisce lo spettro dei significati *immaginabili* dell'esperienza (Cavicchia Scalamonti e Pecchinenda, 2007). Il principio ordinatore dell'essere-insieme proviene da uno "eterno ieri" (Weber, 2004), la cui inquestionabile autorità scoraggia gli umani da ogni pretesa di determinazione

¹ È interessante quantomeno sottolineare alcune analogie, dal punto di vista identitario, con l'attuale assetto sociale. I nuovi mezzi della comunicazione promuovono un "effetto cipolla" per parafrasare una metafora di Philippe Breton (1996). Secondo il sociologo francese, difatti, una delle caratteristiche principali dell'identità contemporanea alla cui formazione assai concorre l'immaginario della "utopia della comunicazione", è quella di mancare di un "nucleo interiore", essendo questa interamente proiettata nella rete delle relazioni comunicative. Restano ovviamente delle decisive differenze, cui non posso soffermarmi in questa sede per ragioni di spazio.



soggettiva sul proprio corso di vita (Germani, 1991): ciò che è e ciò che *deve* essere sono il riflesso di un *nomos*² "integralmente ricevuto" (Gauchet, 1992). Nessuna presa di distanza dall'universo immaginale (e, congiuntamente, dal mondo concreto) è perciò concessa poiché vige un'esatta identificazione tra l'esperienza e ciò che essa rappresenta simbolicamente: in modo solo apparentemente paradossale, la totale potestà del regno immaginale coincide con la radicale inconsapevolezza da parte dei soggetti dell'esistenza di un dominio dell'immaginario. Lo stesso, in fondo, può dirsi del sacro: le forze ultraterrene orientano al meglio la condotta degli esseri umani in quelle comunità in cui non è presente alcuna cognizione del sacro come sfera differenziata laddove dunque l'azione del sovraempirico è percepita come un dato irriflesso dell'esperienza, un "dato per scontato" che non fa problema (Luckmann, 1963). Gli immaginari di tali comunità, per dirla in altri termini, possono godere del massimo grado di legittimazione (Luckmann, 1986). Se volessimo restituire con una formulazione sociologica più generale quest'apparente paradosso, potremmo dire che il massimo grado di integrazione sociale viene costituendosi come il prodotto di una configurazione nella quale i soggetti non hanno coscienza dell'origine umana del collante simbolico, assiologico, normativo, dunque immaginale, attorno a cui il legame sociale si agglutina (Mori, 2019).

Il percorso che ha infine portato alla frattura di tale totalità indistinguibile, comporta – seguendo Raniero Regni – la possibilità dell'autocomprensione per i soggetti in quanto enti distinti dalle forze cosmiche. Per ciò stesso, tale mutamento immaginale deve intendersi come cominciamento del processo di incrinatura della fino ad allora inattaccabile "campana" del mito: l'individuo reagisce a questa insopportabile scissione cercando nel trascendente – per esempio allontanandosi da un mondo oramai oggetto di disprezzo – il luogo della ricomposizione di questa intollerabile frattura originaria (Regni, 2014). L'abisso scoperto dalla dissoluzione dell'incanto mitico ha prodotto – secondo Karl Jaspers, colui il quale introduce la questione della "epoca assiale" – l'insopprimibile urgenza dei soggetti di riconciliarsi con una condizione di "interezza" oramai smarrita: l'essere umano, "gettato nel mondo" e nella Storia, sente in modo inesaurito il desiderio di espiazione e salvamento (Jaspers, 2014). La disgiunzione dell'esistente in due domini radicalmente differenti – come nota Yehuda Elkana – è l'effetto di una "svolta" per cui il piano trascendente, opposto a quello immanente, riflette dialetticamente l'inedita acquisizione da parte degli esseri umani dell'innalzamento del pensiero a oggetto specifico di riflessione. A petto di un orizzonte di senso che improvvisamente offre visioni alternative, il livello trascendente assurge a dimensione nella quale ricercare conforto contro l'ansietà dello smarrimento: i mediatori culturali fra i livelli differenti dell'essere operano quindi come "sentinelle" e "traduttori" in grado di segnalare ai profani l'avvistamento dei paesaggi sacri e redentori della trascendenza, fornendo interpretazioni della simbolica a questa associata (Elkana, 2000). L'invenzione della

² Questa impostazione risente della lettura fenomenologica. Difatti, nella sociologia fenomenologica, "*nomos*" risulta essere un concetto cruciale per comprendere il processo di legittimazione: quando un ordine sociale è totalmente legittimato il piano del "ciò che è" coincide con quello del "come deve essere" (Berger e Luckmann, 2007).



scrittura ha ovviamente un ruolo decisivo nell'ampliamento della capacità di trasmissione simbolica di una "memoria culturale" condivisa e di cui la trascendenza e i suoi luogotenenti si fanno custodi (Assmann, 2022). Va precisato – in accordo con gli studi di Peter Brown – che la giustapposizione tra i domini del trascendente e del piano mondano, confluisce in un immaginario comunque spurio, laddove soggetti dotati di qualità sovraempiriche garantiscono una continuità di comunicazione fra i due livelli: l'opera dei santi, a livello immaginale, ricuce la ferita (senza mai cicatrizzarla del tutto) provocata dalla trasformazione della relazione sociale con il sacro (Brown, 1996), qui già vissuta in una sua versione "ridotta" se comparata all'epoca precedente alla dissoluzione della campana mitica. Inoltre, la discesa di Cristo in terra, se comporta un'ulteriore variazione immaginale nei confronti dell'esperienza del piano immanente – e del rapporto, pur sempre assai ambivalente con il corpo (Giordan, 2009; Synnott, 1988) –, è al contempo vissuta come evento decisivo nell'ambito di una battaglia ultramondana, come il momento in cui Dio invia il Figlio a liberare cielo e mondo dalla concretissima influenza delle forze demoniche e pagane (Brown, 1996).

A ogni modo, l'emergenza e l'istituzionalizzazione della sfera trascendente rispondono alla decisiva problematica dei "significati ultimi", per dirla in termini fenomenologici: il mondo e le sue forme non sono che "derivate" di un oltremondo ontologicamente superiore capace di titillare aneliti soteriologici (Eisenstadt, 2011). Questa separazione originaria rappresenterà il nutrimento per un'inevitabile "nostalgia" di un cosmo intatto laddove la vita scorrerebbe immacolata, immemore di qualsiasi "caduta" (Eliade, 1976).

La nascita dell'individuo, per come lo conosciamo oggi, è in definitiva, filiazione di una trasformazione radicale della relazione sociale con il sacro. Una spinta insopprimibile muove il soggetto – appartenente a un'élite di "insoddisfatti" – ad abbandonare il mondo, vissuto oramai come un luogo di corruzione e privo di senso: la genesi del soggetto moderno – inteso come ente separato e concluso e bastevole a sé stesso – è innanzitutto frutto di una separazione originaria tra il Cielo e la Terra, tra l'alto e il basso (Dumont, 1993).

È plausibile perciò affermare, ad avviso di chi scrive, che l'emergenza della relazione sociale con la trascendenza debba considerarsi contestuale all'inaugurazione del "regime diurno" (Durand, 2013). È possibile cioè che nel momento storico in cui alla coscienza umana si manifesta per la prima volta il baluginio della trascendenza, l'essere-nel-mondo e l'orizzonte simbolico della "disgiunzione" si compenetrino in modo pressoché indissolubile. Lo stesso processo di individualizzazione è in fondo l'effetto di uno sbriciolamento della dimensione comunitaria, un "tragitto antropologico" (Durand, 2013) che conduce alla preminenza immaginale dello "Io" a discapito del "Noi" (Elias, 1990). Va tuttavia sottolineato, anche solo incidentalmente, quanto le differenti concezioni della divinità strutturino relazioni differenti con la trascendenza e, a loro volta, quanto esse incidano sulla configurazione immaginale: se la tradizione giudaica si basa sul primato della parola, come effetto di una diffidenza verso le immagini in quanto minaccia di possibili inaccettabili sovrapposizioni idolatriche, quella cristiana – pur ruotante intorno alla

fonte biblica – ha nei secoli prodotto a corredo della dottrina un'immensa mole di opere artistiche, fondate su immagini dal contenuto sacro (Wunenburger, 2008: 41-42).

3. Modernità: la discesa in terra della trascendenza

Seguire per intero la parabola di questa "disgiunzione" è naturalmente operazione impraticabile in questa sede, per ragioni di spazio ma, di più, per le limitate competenze di chi scrive. Sia lecita, solo ai fini dello svolgimento della presente argomentazione, una sintesi a volo d'uccello.

In virtù di un'articolata concatenazione di variabili e peculiari rovesciamenti, l'istituzione della sfera trascendente ha comportato nel lungo periodo la diffusione di una costellazione valoriale crescentemente mondana: tale transizione in effetti può considerarsi il nucleo di quel processo che va sotto il nome di modernità (Dumont, 1993). Max Weber (1981), da par suo, ha segnalato quanto le "conseguenze inintenzionali" dell'agire umano debbano considerarsi uno dei motori principali dei mutamenti sociali. Da questo punto di vista, la riforma protestante, invece di perseguire il fine desiderato di rafforzare il carattere trascendente e maestoso di Dio, ha "inintenzionalmente" consegnato il mondo – in accordo con le tesi di Louis Dumont – a un individuo che ne fa oggetto di incessante trasformazione attraverso il lavoro, in un'identificazione (pur sempre imperfetta) della volontà del soggetto con quella del Creatore: la costruzione paziente del disegno di Dio in terra segna l'affievolimento dell'Attesa del Regno, inverando il passaggio a una concezione immanente, laddove l'elemento dell'"extramondano" pare trasferirsi nella coscienza e nell'azione del soggetto (Dumont, 1993: 78-82). È questo in fondo, il fallout della dottrina della predestinazione secondo Weber: l'imperscrutabilità dell'intenzione divina costringe i fedeli a ricercare sicurezze psicologiche – cioè a dire segnali di salvezza – nel successo mondano, in assenza di altri indicatori. L'incolmabile distanza da Dio, il suo terribile silenzio, generano un insostenibile timore, cui i protestanti replicano applicandosi al meglio nelle cose del mondo, nella speranza che l'affermazione terrena sveli l'altrimenti impenetrabile Sua volontà: per alcuni aspetti il capitalismo, cioè il trionfo della dimensione mondana della modernità, altro non è che la "conseguenza inintenzionale" dell'intollerabile trascendenza del Dio della riforma (Weber, 2006). La trascendenza, anche laddove persiste, patisce un processo di "metaforizzazione" che ne circoscrive parecchio la sfera di influenza (Séguy, 1988). Da questo punto di vista, la modernità conosce una fase di secolarizzazione. Secondo Thomas Luckmann, il livello trascendente cessa, in virtù di un processo di "differenziazione", di unificare i valori e le norme soggiacenti alle istituzioni sociali vista l'impossibilità di questi ultimi di ancorarsi a un "cosmo sacro" condiviso: l'orizzonte di senso si spezzetta e la giurisdizione trascendente rincula, liberando crescentemente il mondo dai laccioli dell'ultraterreno (Luckmann, 1990). La nascita dello Stato moderno, a esempio, ha certamente assai concorso a sancire il divorzio tra il regno divino e quello terreno, ponendosi come uno dei maggiori agenti del





silenzamento delle politiche della trascendenza (Gauchet, 2009). Certo, sarebbe imperdonabile ridurre esclusivamente a questi fattori, le cause alla base del successo dell'immaginario della modernità capitalistica (Camorrino, 2020a).

Anche la scienza, nella sua fase aurorale, è in effetti debitrice di una peculiare relazione con il trascendente. I primi "scienziati" operano – in accordo con i classici studi di Robert Merton – attraverso una condotta razionale, metodica, pragmatica, cioè attraverso un comportamento ispirato all'*ethos* ideale del devoto protestante in cerca di segni di salvezza e "premi psicologici". L'incessante lavoro di miglioramento del mondo a favore del bene della comunità risulta essere percepito come una forma di glorificazione del Signore. Così come il comportamento "diligente" tipico dell'uomo che privilegia la "scienza" alle tentacolari tentazioni del mondo, rappresenta un fine particolarmente edificante agli occhi del fedele. Tutti elementi, questi, che promuovono il raggiungimento dello "stato di grazia" e indicano una potenziale "elezione" (Merton, 1938). La scienza gioca un ruolo decisivo nel desacralizzare la natura, immaginando l'universo come una macchina i cui meccanismi è possibile svelare grazie all'individuazione di rigorosi rapporti di causa ed effetto (Pellicani, 2010). Il trionfo della razionalità scientifica inibisce la relazione con la trascendenza e, al contempo, sanziona il pensiero che non sia "depurato" dalle immagini, viste ora come futili "ornamenti" di una visione non sistematica del reale (Grassi, 2006). In sostanza – e in accordo con Gilbert Durand –, il pensiero scientifico di marca cartesiana, cioè il metodo alla base della scienza moderna, depotenzierà l'azione della trascendenza riducendo i "simboli" a "segni" che non rinviino più ad alcun referente sacro: il simbolo non si fa più veicolo di alcuna "intercessione ontologica", ma rimanda solo a un'immanenza interamente spiegabile in termini matematici (Durand, 1977: 24-27, 30).

L'originaria "antitesi" prodottasi in conseguenza dell'avvento dell'età assiale per cui a una sfera trascendente perfetta si oppone il fallace e transeunte livello mondano, e che qui ho segnalato come momento genetico del "regime diurno", trapianta dunque a suo modo, durante la modernità, la sua potenza simbolica nell'immaginario scientifico. Anche il dualismo cartesiano si fonda infatti su uno schema "diairetico", di separazione, laddove solo la rappresentazione scientifica della realtà consente l'accesso alla verità dell'Essere (Durand, 2013). Lo "spirito scientifico" – in accordo con il classico studio di Gaston Bachelard – dichiara, prima di ogni cosa, guerra senza quartiere alle immagini che costituiscono un "ostacolo epistemologico" alla vera conoscenza del reale poiché esse riflettono una "osservazione primitiva" dei fenomeni: la scienza, per affermarsi epistemologicamente come disciplina interamente disgiunta da qualsiasi forma di trascendenza, deve innanzitutto essere radicalmente "iconoclasta", deve cioè fare dell'astrazione matematica e dell'empiria vigilata il suo marchio esclusivo e il baluardo insormontabile contro valori ultraterreni che vengano a minacciare la tenuta del pensiero oggettivo (Bachelard, 1995). La crociata "iconoclasta" dell'immaginario scientifico – afferma Durand – muove da radici profonde che attecchiscono già nella Grecia aristotelica e che attraversano la scolastica medioevale sino ad arrivare ai padri della scienza moderna. Eppure, la messa al bando delle immagini e l'espunzione del mito

dall'orizzonte del pensiero sistematico, costituiscono il precipitato della visione progressista di cui è intrisa tutta la tradizione che fa capo, quand'anche in modo inconsapevole, alla visione millenarista dell'abate Gioacchino da Fiore (Durand, 2022: 47-48).

Non sorprenda quest'accostamento, poiché tutta la traiettoria storica del trascendente e dell'immaginario, così come quella del sacro, altro non è che – in termini sociologici à la Weber e come già si è detto – l'effetto di "conseguenze non volute". Soprattutto le derive *scientiste* – poiché sarebbe imperdonabile non riconoscere alla scienza moderna le sue grandiose conquiste e l'imprescindibile spirito critico che la anima – negano la cittadinanza a qualsiasi aspetto "spirituale" dell'esistenza e denunciano la "illusorietà" di qualsiasi fenomeno che non possa essere indagato con la lente delle scienze esatte e di quelle che a questi metodi si ispirano (Voegelin, 1948: 462).

La "immanentizzazione" della trascendenza conosce inoltre, nelle stagioni rivoluzionarie delle filosofie della storia, un altro momento decisivo: le pulsioni escatologiche transmigrano dal cielo cristiano ai paesaggi mondani (sperati) di una società fatta di eguali (Voegelin, 2004). Pian piano, cioè, la Storia, con le sue promesse palingenetiche, assorbe l'*ethos* della trascendenza, insufflando nello spirito rivoluzionario i "significati ultimi" prima giurisdizione esclusiva del dominio del sacro e della salvezza cristiana (Löwith, 1946). Perché ciò si possa verificare, è necessario un fondamentale mutamento immaginale in virtù del quale la Storia diviene un "soggetto", cioè essa stessa si eleva a forza "morale" che guida le vicende umane e le conduce verso il futuro e verso il meglio (Koselleck, 2009). L'idea-motore del progresso eredita dunque la forza mitica dell'immaginario sacro, promuovendo in veste mondana i "fini ultimi" della storia della salvezza, squassando ogni concezione ciclica della temporalità e sostituendovi una visione lineare che fonda la sua legittimazione sul carattere teleologico attribuito al suo incedere (Koselleck e Meier, 1991).

4. Il sacro postmoderno: religione "diurna", spiritualità "notturna"

Il fatto che il sacro per certi versi oggi si presenti in forma postmoderna, non è affatto senza conseguenze. La limitata potenza della sua azione come fonte di solidarietà risente dell'indebolimento della relazione sociale con la trascendenza implicando, dialetticamente, una "precarizzazione dei significati ultimi" (Camorrino, 2021b). La tenuta dei legami sociali patisce un allentamento giacché l'autorità a fondamento della comunità morale non gode più di una legittimazione duratura e solida, così come accadeva nelle società tradizionali (Durkheim, 1963). Sempre più nella società occidentale contemporanea, la dimensione trascendente – intesa qui come oltremondana³ – ha subito una svalorizzazione come effetto del processo di

³ Molta della confusione sull'argomento deriva proprio dalla natura nebulosa talvolta attribuita al concetto di trascendente, nozione non di rado associate – in modo più o meno appropriato – anche all'universo



“disincanto” (Weber, 2004). In questo senso, caratteristica comune della religione e delle nuove forme della spiritualità è proprio quella di intrattenere un rapporto inedito con la sfera trascendente: sempre più debole nel primo caso, assente nel secondo. Anzi, qualora volessimo tracciare una linea di demarcazione tra questi due fenomeni potremmo sostenere che: a) se la religione cristiana conosce un deperimento dell’appello al trascendente pur continuandone una certa frequentazione⁴; b) le nuove forme della spiritualità risolvono la loro relazione col sacro nella sola dimensione immanente.

Ciò, attenzione, non significa affatto che sia socialmente diminuito il rapporto con il sacro. Innanzitutto, poiché la “religiosità” non si esaurisce nelle sole forme istituzionalizzate (Simmel, 1993). Inoltre, perché l’esigenza degli individui di rintracciare significati posti oltre i quadri ordinari dell’esperienza, proiettandosi in “realtà ultime”, rappresenta un elemento costitutivo della coscienza umana (Alexander, 1994). La stessa socializzazione, inserendo i soggetti in un flusso ordinato di significati e di mappe valoriali, rappresenta di per sé una “cosmizzazione” e, dunque, in ultima istanza, un processo religioso (Luckmann, 1988). Inoltre, la sociologia della religione ha saputo empiricamente testimoniare la fallacia delle teorie della secolarizzazione, evidenziando la diffusione, se non il dirompere, del fenomeno religioso nella società contemporanea (Berger, 1999). Al netto di debite eccezioni (Davie, 2003), la relazione con la religione appare oggi tutt’altro che affievolita e non solo come manifestazione “privata” del credo soggettivo (Luckmann, 1969b) ma anche come incidenza di quest’ultima nella sfera pubblica (Casanova, 1994), inoltre come rete di valori interiorizzati (Cipriani, 2017) e come orizzonte culturale dei soggetti contemporanei (Garelli, 2020).

Vorrei però qui circoscrivere le mie riflessioni alla relazione tra immaginario e sacro, rinviando ad altre sedi un’analisi più di carattere specialistico della questione (Camorrino, 2020b). In tal senso, è a mio avviso plausibile che la religione dia forma a una relazione sociale con il sacro ancora “diurna”: in virtù della conservazione di un rapporto con la sfera trascendente, il sacro si manifesta alla coscienza come un sentimento coltivato in dialogo con una dimensione separata dal mondo. Nella religione, cioè, il sacro si mostra come espressione di una forza ancora “totalmente altra” (Otto, 2009). È pur vero – volendo glossare qui la terminologia di Rudolf Otto (2009) – che Dio si presenta sempre meno con la maschera “tremenda” del “numinoso” e sempre più esclusivamente con il viso “affascinante” di un’Entità animata da un’infinita e incondizionata capacità di elargire misericordia. A livello immaginale, dunque, anche in presenza di una persistenza della trascendenza, nella relazione con il sacro si assiste a un certo processo di “disneyficazione” (Lyon, 2002):

della tecnica. Un sintetico tentativo nella direzione di una possibile analisi della questione, si trova in Camorrino e De Angelo (2020).

⁴ Vorrei segnalare come evidenza empirica di tale indebolimento la sempre più “vaga” credenza nell’aldilà, dato che riflette un generalizzato logoramento nella credenza relativa al “*post-mortem*” di marca cristiana (Cipriani, 2020: pp. 194 e ss.; Garelli, 2021, Pace, 2020). Inoltre, occorre ricordare il dato relativo alla crescente percezione della divinità non più come “Dio personale” ma come una sorta di “spirito o forza vitale” infusi nel mondo (Cipriani, 2020: 220). Entrambe queste dimensioni appena accennate dicono di un certo processo di immanentizzazione in corso anche nell’ambito della religione.



Dio viene sempre più percepito come dispensatore di perdono e assai meno come giudice inflessibile⁵ (Cavicchia Scalamonti, 2005). È possibile che tale processo di "disneyficazione" rappresenti il precipitato di una "situazione di mercato" del religioso, tipica di un'epoca pluralistica (Berger, 1963). Per non perdere *appeal* in un'arena assortita ed eterogenea, le opzioni di fede debbono apparire il più possibile allettanti (Lyon, 2002) e "seducenti" (D'Andrea, 2013), per risultare infine l'una "preferibile" all'altra (Berger, 2005): è plausibile che per l'individuo postmoderno un dio compassionevole rappresenti un oggetto di consumo assai più appetibile rispetto a un dio che paventa pene eterne⁶ nei confronti di soggetti riconosciuti colpevoli di peccati commessi in nome delle svariate espressioni contemporanee dell'autodeterminazione⁷. Ciò non significa affatto, beninteso, che per le medesime ragioni (con fattori invertiti) non si possano diffondere religioni che fanno della relazione con una trascendenza "totalmente altra" il nucleo operativo della loro concezione, come per esempio accade con taluni fondamentalismi: ma, anche questo fenomeno, null'altro è se non il rovescio della medaglia di una situazione pluralistica nella quale l'erosione del "dato-per-scontato" può spingere verso scelte radicali (Berger, 2017 e 2020).

Per ciò che attiene alle nuove forme della spiritualità invece, l'ipotesi è che queste esauriscano il loro rapporto con il sacro nella sola dimensione immanente: come nell'epoca pre-assiale, il cosmo della spiritualità è essenzialmente intrascendibile. Anche le credenze sul *post-mortem* che confluiscono negli scenari della reincarnazione in fondo tratteggiano un paesaggio di indefinito ritorno nell'aldiquà profilando una qualche forma di immanentizzazione immaginale (Secundulfo, 2009). Il fenomeno della spiritualità ricade all'interno di ciò che con una sgraziata formulazione di marca durandiana potremmo definire un processo di "notturnizzazione dell'esperienza": qui il sacro si manifesta non più nella sua dimensione verticale – cioè nella tipica localizzazione antitetica tra alto e basso – ma in quella orizzontale. La relazione con il sacro nelle nuove forme della spiritualità si consuma, è questo è un suo tratto costitutivo, al di fuori dell'istituzione, in virtù di una diffidenza programmatica verso le forme del potere e dell'autorità religiosa (Giordan, 2004). Al rapporto tra la sfera immanente e quella trascendente succede quella tra microcosmo e macrocosmo, per cui in luogo di un immaginario

⁵ L'impressione è che questa sperequazione immaginale produca effetti notevoli dal punto di vista della teodicea e, dunque, sul connesso fenomeno della "precarizzazione dei significati ultimi", dando la stura alla diffusione di narrazioni alternative sul reale in grado a modo loro di spiegare, attraverso peculiari trasfigurazioni e smaccate semplificazioni, il perché della presenza del male nel mondo. Pensiamo, a esempio, al successo contemporaneo delle teorie della cospirazione (Camorrino, 2021c).

⁶ Il fatto che l'immaginario della trascendenza conosca una rimozione delle sue fattezze "tremende", non ne scongiora la più ampia influenza in sfere non precipuamente collegate al sacro. L'industria culturale sempre più, attraverso le sue produzioni, recupera e mette in scena il lato "dark", "notturno", dell'esistenza così come le paure più inconfessabili dell'essere umano (Flanagan, 2007). Vampiri, *zombies* e simili figure divengono protagonisti dell'immaginario postmoderno, rivelando gli aspetti oscuri, non elaborati della modernità (Brancato, 2014; Cavicchia Scalamonti, 2022): ciò manifesterebbe, al limite, un desiderio sociale, certo trasfigurato e spettacolarizzato, di trascendenza.

⁷ Qui si squaderna l'enorme tematica del limite. Per un'assai utile introduzione sociologica alla questione si rinvia a Pacelli (2013).



"disgiuntivo" subentra uno di armonia ed equilibrio (Berzano, 1999) nel quale l'oltremondano non trova ragion d'essere. Ne consegue che l'orizzonte immaginale delle nuove forme della spiritualità sostituisce – laddove l'aldilà oramai scolorisce come concreta possibilità –, la promessa della salute a quella della salvezza: se la malattia esprime un disordine spirituale, la guarigione dimostra l'avvenuto ripristino dell'eufonia interiore (Filoramo, 1995).

Inoltre, la ricerca continua di uno stato fusionale con la natura, intesa quale entità sacra – come accade per esempio nelle forme della "ecospiritualità"⁸ (Camorrino, 2020c; Taylor, 2010) – indica la preminenza di un'esperienza di matrice "mistica", forma tipica del "regime notturno" (Durand, 2013). In tal senso la simbolica che attiene all'immaginario di Madre Natura – si pensi anche solo a ciò che rappresenta "Madre Oceano" per i surfisti (Taylor, 2007), ma gli esempi potrebbero moltiplicarsi – suggerisce una incipiente "femminilizzazione" dell'immaginario, che si oppone a quello diurno relativo al Dio-padre (Maffesoli, 2013a). Ancora, si noti la crescente influenza delle credenze e delle concezioni asiatiche, per cui alla dismissione critica della tradizione occidentale (Campbell, 2010), consegue una crescente "orientalizzazione" immaginale (Maffesoli, 2013a), con evidenti ripercussioni "notturne" sulla sfera del sacro. Le scissioni tipiche della visione cartesiana – "diurne" per antonomasia – vengono ricomposte e superate nelle nuove forme della spiritualità, nelle quali si affermano recisamente rappresentazioni olistiche dell'inscindibile rapporto corpo-mente (Palmisano e Pannofino, 2021). Il sacro inoltre, soprattutto grazie all'assai elastico concetto di "energia", viene permeando l'universo delle nuove forme della spiritualità (Albanese, 1999 e 2000) in modo "indifferenziato", senza alcuna "distinzione" tra il Cielo e la Terra, in tal senso "notturnizzando" l'immaginario (Durand, 2013).

A inizio di questo ultimo paragrafo ho proceduto a un accostamento tra l'intrascendibilità del cosmo pre-assiale e quello delle nuove forme della spiritualità. Si badi bene, tale similitudine va circostanziata e precisata onde evitare possibili fraintendimenti. La modernità ha inevitabilmente reso edotti gli esseri umani circa la "ontogenesi immaginaria [...dell'] antica alleanza" (Monod, 1989: 35, 37) che reggeva l'ordine dell'esistenza sociale pre-assiale. In questo senso il "disincanto del mondo" ha prodotto una trasformazione ineluttabile della relazione sociale con la trascendenza poiché ha rivelato, o quantomeno ha indotto il sospetto, circa il fondamento umano del sacro: la struttura sociale, differenziandosi, rinuncia cioè a ogni pretesa "ontologica" che ne giustifichi inquestionabilmente la genesi e la persistenza (Taylor, 2005). Credere nell'origine ultramondana del sacro è certamente possibile, ma è sempre l'effetto di una scelta (Berger, 1987): questa "pluralizzazione" (Berger, Berger e Kellner, 1983) del paesaggio dei possibili e degli immaginari concomitanti, ne incrina inevitabilmente la legittimazione (Cipriani, 1983). Anche per queste ragioni la "immanentizzazione" del sacro tipica delle nuove forme della spiritualità (Secondulfo, 2009) conosce, a mio avviso, un crescente successo: se è

⁸ Nell'ecospiritualità mi pare assai evidente la simbolica "notturna". Non posso, per ragioni di spazio, approfondire qui in modo adeguato la questione (Camorrino, 2018).



fortemente indiziata l'origine umana del fondamento sacro, tanto vale riconoscere all'umano una sua precipua sacralità (Ferry e Gauchet, 2005). È dentro ciascuno, in ultimo, che secondo le nuove forme della spiritualità risiede la sorgente del sacro, la sua originaria e intatta "autenticità" intesa come superiore forza morale (Taylor, 1991): è il Sé che va "celebrato" (Heelas, 1999) e non una qualche remota entità sovramondana che questo immaginario presume collusa, poi, con le forme "verticali" del potere ecclesiastico e con gli insopportabili *diktat* del dogma (Giordan, 2016). Di tale "autenticità", nell'immaginario delle nuove forme della spiritualità, si fa testimone e veicolo il corpo, in ciò comportando un capovolgimento rispetto alla millenaria tradizione cristiana (Giordan, 2009): se il trascendente tace, nessun aldilà è esperibile e l'anima salva lascia il posto al corpo in salute. Siffatto primato del "benessere" (Palmisano e Pannofino, 2021), segna una tappa apicale di un processo già avviatosi nella modernità (Foucault, 1969). Vorrei infine segnalare un altro aspetto tipico delle nuove forme della spiritualità che mi pare confermi la tonalità "notturna" del suo spettro immaginale. L'aspetto razionale cede il passo a quello emotivo e l'esperienza diretta del mondo assurge a dimensione eminente della ricerca spirituale (Palmisano e Pannofino, 2018). L'immaginario della spiritualità è una sezione del più ampio universo del "reincanto" postmoderno, laddove l'invisibile si manifesta come forza aggregante di natura essenzialmente immanente e assai legata a una concreta materialità del mondo (Maffesoli, 2013b): l'emozione diviene il collante "sacro", spesso volte effimero, del legame sociale (Maffesoli, 1988).

Bibliografia

- Albanese C. L. (1999), "The Subtle Energies of Spirit: Explorations in Metaphysical and New Age Spirituality", *Journal of the American Academy of Religion*, 67 (2): 305- 325.
- Albanese C. L. (2000), "The Aura of Wellness: Subtle-Energy Healing and New Age Religion", *Religion and American Culture: A Journal of Interpretation*, 10 (1): 29-55.
- Alexander J. C. (1994), "Religio", 15-23, in C. Mongardini, M. Ruini (eds.), *Religio. Ruolo del sacro, coesione sociale e nuove forme di solidarietà nella società contemporanea*, Bulzoni, Roma.
- Assmann J. (2022), "Las religiones mundiales y la teoría de la Era Axial", *Estudios Sociológicos*, XL (119): 357-394.
- Bachelard G. (1995), *La formazione dello spirito scientifico*, Raffaello Cortina, Milano.
- Bellah R. N. (2005), "What is Axial about the Axial Age?", *European Journal of Sociology / Archives Européennes de Sociologie / Europäisches Archiv für Soziologie*, 46 (1), *Religion and Society*: 69-89.
- Berger P. L. (1963), "A market model for the analysis of ecumenicity", *Social Research*, 30 (1): 77-93.
- Berger P. L. (1984), *La sacra volta. Elementi per una teoria sociologica della religione*, Sugarco, Milano.
- Berger P. L. (1987), *L'imperativo eretico. Possibilità contemporanee di affermazione religiosa*, Elle Di Ci, Torino.
- Berger P. L. (1999) (ed.), *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*, Ethics and Public Policy Center, William B. Eerdmans, Washington, Michigan.
- Berger P. L. (2005), "Religion and the West", *The National Interest*, 80: 112-119.
- Berger P. L. (2017), *I molti altari della modernità. Le religioni al tempo del pluralismo*, EMI, Bologna.
- Berger P. L. (2020), *Riflessioni sulla religione*, (ed. M. Lucivero), Armando, Roma.
- Berger P. L., Berger B., Kellner H. (1983), "La pluralizzazione dei mondi della vita", 169-184, in L. Sciolla (ed.), *Identità. Percorsi di analisi in sociologia*, Rosenberg & Sollier, Torino.
- Berger P. L., Davie G., Fokas E. (2010), *America religiosa, Europa laica. Perché il secolarismo europeo è un'eccezione*, Il Mulino, Bologna.
- Berger P. L., Luckmann T. (1967), "Aspects sociologiques du pluralism", *Archives de sociologie des religions*, 23: 117-127.
- Berger P. L. e Luckmann T. (2007), *La realtà come costruzione sociale*, Il Mulino, Bologna.





- Berzano L. (1999), *New Age. Una nuova sensibilità culturale, un nuovo movimento religioso o una mera moda consumistica?*, Il Mulino, Bologna.
- Brancato S. (2014), *Fantasmî della modernità. Oggetti, luoghi e figure dell'industria culturale*, Ipermedium, S. Maria C. V. (Ce).
- Breton P. (1996), *L'utopia della comunicazione. Il mito del "villaggio planetario"*, UTET, Torino.
- Brown P. (1996), *Il sacro e l'autorità. La cristianizzazione del mondo romano antico*, Donzelli, Roma.
- Caillois R. (2001), *L'uomo e il sacro*, Torino, Bollati Boringhieri.
- Camorrino A. (2018), "La natura «disneyficata». Analisi sociologica di un mito contemporaneo", *M@gma. Rivista internazionale di scienze umane e sociali*, 16 (3): 1-18.
- Camorrino A. (2020a), "Genealogia immaginale del capitalismo. Dal "cosmo sacro" alla "volta" spirituale e retecnologica", *Im@go. Journal of the Social Imaginary*, 16 (9): 118-150.
- Camorrino A. (2020b), "Religione e spiritualità. Fenomenologia del sacro nella società contemporanea: il caso italiano", 19-39, in G. Punziano, *Le parole della fede. Espressioni, forme e dimensioni della religiosità tra pratiche e sentire in Italia*, Franco Angeli, Milano.
- Camorrino A. (2020c), "Ecospiritualità. Il "reincanto" della natura nella società contemporanea", *Religioni e Società. Rivista di Scienze Sociali della Religione*, 96 (1): 86-95.
- Camorrino A. (2021a), "«Incantati» dal «disincanto». Riflessioni sociologiche sull'immaginario dell'invisibile e della trascendenza", *Sociologia Italiana. AIS Journal of Sociology*, 17: 239-253.
- Camorrino A. (2021b), *Orizzonti di salvezza prendono "corpo": la generazione e la riproduzione dei significati ultimi nella società contemporanea*, Paper presentato al convegno nazionale AIS di metà mandato "Riproduzione sociale e metamorfosi globale", Università degli Studi di Bergamo, 16-18 dicembre 2021.
- Camorrino A. (2021c), "Pandemia e complottismo. Il "reincanto notturno" della società contemporanea", 87-104, in N. Pannofino e D. Pellegrino (eds.) *Trame nascoste. Teorie della cospirazione e miti sul lato in ombra della società*, Mimesis, Milano-Udine.
- Camorrino A., De Angelo C. (2020), "Teocrazia e tecnocrazia in società occidentali e islamiche. A proposito di un recente dibattito", *Religioni e Società. Rivista di Scienze Sociali della Religione*, 98 (3): 104-110.
- Campbell C. (2010), "The Easternisation of the West: Or, How the West was Lost", *Asian Journal of Social Science*, 38 (5): 738-757.
- Casanova J. (1994), *Public Religions in the Modern World*, The University of Chicago Press, Chicago e Londra.

Cavicchia Scalamonti A. (2002), "Dal realismo comunitario al nominalismo individualistico. Un'introduzione alla sociologia di P.L. Landsberg", 7-38, in P. L. Landsberg, *Teoria sociologica della conoscenza*, Ipermedium, Napoli.

Cavicchia Scalamonti A. (2005), "Dall'eteronomia all'autonomia: la religione oggi", 7-21, in Ferry, Luc e Gauchet, Marcel, *Il religioso dopo la religione*, Ipermedium, S. Maria C. V. (Ce).

Cavicchia Scalamonti A. (2022), *Il disagio dei morti*, Dante & Descartes, Napoli.

Cavicchia Scalamonti A., Pecchinenda G. (2007), *Il foglio e lo schermo. Materiali di sociologia della comunicazione*, Ipermedium, S. Maria C. V. (Ce).

Cipriani R. (1983), "La legittimazione sociale: da Schutz a Berger e Luckmann", 209-221, in A. Izzo e C. Mongardini (eds.), *Contributi di storia della sociologia. Atti della sezione di storia della sociologia del 1° Convegno italiano di sociologia "Consenso e conflitto nella società contemporanea" Roma, 15-18 ottobre 1981*, Franco Angeli, Milano.

Cipriani R. (2017), *Diffused Religion. Beyond Secularization*, Palgrave Macmillan, Switzerland.

Cipriani R. (2020a), *L'incerta fede. Un'indagine quanti-qualitativa in Italia*, FrancoAngeli, Milano.

D'Andrea F. (2013), "La seduzione del sacro: una lettura del fenomeno religioso postmoderno", 111-132, in C. Mongardini e M. C. Marchetti (eds.), *La fabbrica degli dei. Religione e politica nel processo di globalizzazione*, Bulzoni, Roma.

Davie, G. (2003), "Patterns of Religion in Western Europe: An Exceptional Case", 264-278, in R. K. Fenn (ed.), *The Blackwell Companion to Sociology of Religion*, Blackwell Publishing, USA, UK, Germany, Australia.

Douglas M. (1994), *Credere e pensare*, Il Mulino, Bologna.

Dumont L. (1993), *Saggi sull'individualismo. Una prospettiva antropologica sull'ideologia moderna*, Adelphi, Milano.

Durand G. (1977), *L'immaginazione simbolica*, "Il Pensiero Scientifico" Editore, Roma.

Durand G. (2013), *Le strutture antropologiche dell'immaginario. Introduzione all'archetipologia generale*, Dedalo, Bari.

Durand G. (2022), *Introduzione alla mitologia. Miti e società*, (pref. di M. Maffesoli; trad. e cura di V. Grassi), Mimesis, Milano-Udine.

Durkheim É. (1963), *Le forme elementari della vita religiosa*, (Intr. R. Cantoni), Edizioni di Comunità, Milano.

Eisenstadt S. N. (2011), "The Axial conundrum: between transcendental visions and vicissitudes of their institutionalizations constructive and destructive possibilities", *Análise Social*, 46 (199): 201-217.





- Eliade M. (1975), *Il mito dell'eterno ritorno*, Rusconi, Milano.
- Eliade M. (1976), *Miti sogni e misteri*, Rusconi, Milano.
- Eliade M. (2009), *Il sacro e il profano*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Elias N. (1990), *La società degli individui*, Il Mulino, Bologna.
- Elkana Y. (2000), *Antropologia della conoscenza*, Laterza, Roma-Bari.
- Ferry L., Gauchet M. (2005), *Il religioso dopo la religione*, Ipermedium, Napoli.
- Filoramo G. (1995), "L'arte della guarigione nella nuova religiosità. Riflessioni in margine alle forme di ricomposizione del sacro", *Rassegna Italiana di Sociologia*, XXXVI (4): 567-585.
- Filoramo G. (1997), "Sacro", *Enciclopedia delle Scienze Sociali*, Treccani, Retrieved on 15 May 2022 from https://www.treccani.it/enciclopedia/sacro_%28Enciclopedia-delle-scienze-sociali%29/
- Flanagan K. (2007), "Introduction", 1-21, in K. Flanagan, P. J. Jupp (eds.), *A Sociology of Spirituality*, Ashgate Publishing Company, USA e UK.
- Foucault M. (1969), *Nascita della clinica. Il ruolo della medicina nella costituzione delle scienze umane*, Einaudi, Torino.
- Garelli F. (2020), *Gente di poca fede. Il sentimento religioso nell'Italia incerta di Dio*, Il Mulino, Bologna.
- Garelli F. (2021), "Perché gli italiani ora vogliono la super religione", (intervista di S. Fiori), *Repubblica*, 16 maggio, 26-27.
- Gauchet M. (1992), *Il disincanto del mondo. Una storia politica della religione*, Einaudi, Torino.
- Gauchet M. (2009), *La democrazia da una crisi all'altra*, Ipermedium, S. Maria C. V. (Ce).
- Germani G. (1991), *Saggi sociologici*, (eds. A. Cavicchia Scalamonti, L.S. Germani), l'Ateneo, Napoli.
- Giordan G. (2004), "Dalla religione alla spiritualità: una nuova legittimazione del sacro?", *Quaderni di Sociologia*, 35: 105-117.
- Giordan G. (2009), "The Body between Religion and Spirituality", *Social Compass*, 56 (2): 226–236.
- Giordan G. (2016), "Spirituality", 197-216, in D. Yamane (ed.), *Handbook of Religion and Society, Handbooks of Sociology and Social Research*, Springer International Publishing Switzerland.
- Grassi V. (2006), *Introduzione alla sociologia dell'immaginario. Per una comprensione della vita quotidiana*, Guerini Scientifica, Milano.



- Grassi V. (2015), "Immaginario e vita quotidiana: il ruolo del simbolico nella costruzione sociale della realtà", *Im@go. Journal of the Social Imaginary*, 6 (4): 202-215.
- Heelas P. (1999), *La New Age. Celebrazione del sé e sacralizzazione della modernità*, Editori Riuniti, Roma.
- Jaspers K. (2014), *Origine e senso della storia*, Mimesis, Milano-Udine.
- Koselleck R. (2009), *Storia. La formazione del concetto moderno*, Clueb, Bologna.
- Koselleck R., Meier C. (1991), *Progresso*, (pref. di L. Ornaghi), Marsilio, Venezia.
- Kurakin D. (2015), "Reassembling the ambiguity of the sacred: A neglected inconsistency in readings of Durkheim", *Journal of Classical Sociology*, 15 (4): 377-395.
- Lévy Bruhl L. (1990), *L'anima primitiva*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Löwith K. (1946), "The theological background of the philosophy of history", *Social Research*, 13 (1): 51-80.
- Luckmann T. (1963), "On Religion in Modern Society: Individual Consciousness, World View, Institution", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 2: 2: 147-162.
- Luckmann T. (1969a), "Secolarizzazione: un mito contemporaneo", *Cultura e Politica*, 14: 175-182.
- Luckmann T. (1969b), *La religione invisibile*, Il Mulino, Bologna.
- Luckmann T. (1986), "Osservazioni sulla legittimazione", 141-150, in R. Cipriani (ed.), *Legittimazione e società*, Armando, Roma.
- Luckmann T. (1987), "I riti come superamento dei confini del mondo della vita", *Studi di Sociologia*, 25 (3): 254-267.
- Luckmann T. (1988), "La religione e le condizioni sociali della coscienza moderna", *Studi di Sociologia*, 26 (3/4), Valori, religione e società complesse: 312-326.
- Luckmann T. (1990), "Shrinking Transcendence, Expanding Religion?", *Sociological Analysis*, 51 (2): 127-138.
- Lyon D. (2002), *Gesù a Disneyland. La religione nell'era postmoderna*, Editori Riuniti, Roma.
- Maffesoli M. (1988), *Il tempo delle tribù. Il declino dell'individualismo nelle società di massa*, Armando, Roma.
- Maffesoli M. (1990), *L'ombra di Dioniso. Una sociologia delle passioni*, (pres. di F. Alberoni), Garzanti, Milano.



- Maffesoli M. (2013a), "Dialettiche postmoderne: la conquista e il progetto", 51-64, in S. Leonzi (ed.), *Michel Maffesoli. Fenomenologie dell'immaginario*, Armando, Roma.
- Maffesoli M. (2013b), "Il mondo immaginale tra presentazione e rappresentazione", 79-93 in S. Leonzi, (ed.), *Michel Maffesoli. Fenomenologie dell'immaginario*, Armando, Roma.
- Maffesoli M. (2016), "Modernità, postmodernità, postmedievalità", 195-205, in V. Pravadelli (ed.), *Modernità nelle Americhe*, Roma, Roma Tre-Press.
- Maffesoli M. (2018), "Considérations sur le «sacral» postmoderne", *Sociétés*, 1 (139): 7-17.
- Maffesoli M. (2021), *Nostalgia del sacro. Il ritorno della religione nelle società postmoderne*, Armando, Roma.
- Maffesoli M. (2022), "Prefazione. Attualizzare l'essenziale", 7-11, in G. Durand, *Introduzione alla mitologia. Miti e società*, (trad. e cura di V. Grassi), Mimesis, Milano-Udine.
- Merton R. K. (1938), "Science, Technology and Society in Seventeenth Century England", *Osiris*, 4: 360-632.
- Monod J. (1989), "I valori nell'epoca della scienza", (trad. M. Boffito), *Linea d'ombra. Mensile di storie, immagini, discussioni*, 40: 35-39.
- Mori L. (2019), "L'immaginario e il legame sociale. La vita inconscia delle rappresentazioni: Durkheim, Bourdieu, Alexander", 77-109, in P. L. Marzo, L. Mori (eds.), *Le vie sociali dell'immaginario. Per una sociologia del profondo*, Mimesis, Milano-Udine.
- Morin E. (1970), *L'uomo e la morte*, Meltemi, Roma.
- Ong W. J. (1986), *Oralità e scrittura*, Il Mulino, Bologna.
- Otto R. (2009), *Il sacro*, Se, Milano.
- Pace E. (2020), "Prefazione", 11-19, in R. Cipriani, *L'incerta fede. Un'indagine quanti-qualitativa in Italia*, FrancoAngeli, Milano.
- Pacelli D. (2013), *Il senso del limite: per un nuovo approccio di sociologia critica*, Roma, Carocci.
- Palmisano S., Pannofino N. (2018), "Spiritualità. Note su una categoria controversa", *Quaderni di Sociologia*, 77: 35-54.
- Palmisano S., Pannofino N. (2021), *Religione sotto spirito. Viaggio nelle nuove spiritualità*, Mondadori, Milano.
- Pecchinenda G. (2009), *La narrazione della società. Appunti introduttivi alla sociologia dei processi culturali e comunicativi*, Ipermedium, S. Maria C. V. (Ce).



- Pellicani, L. (2010), "Scienza e Natura", *Divenire*, 4, Retrieved on 15 May 2022 from <http://www.divenire.org/articolo.asp?id=34>.
- Regni R. (2014), "Introduzione. Arcaico futuro. La grande pedagogia della civiltà", I-XXVII, in K. Jaspers, *Origine e senso della storia*, Mimesis, Milano-Udine.
- Saler M. (2006), "Modernity and Enchantment. A Historiographic Review", *American Historical Review*, 111 (3): 692-716.
- Secondulfo D. (2009), "Alle radici delle medicine alternative: il concetto di energia", 139-168, in D. Secondulfo (ed.), *Il mondo delle medicine alternative, immagini, percorsi, pazienti*, Franco Angeli, Milano.
- Secondulfo D. (2019), "Prefazione. Per una sociologia dell'immaginario e del profondo", 7-17, in P.L. Marzo, L. Mori (eds.), *Le vie sociali dell'immaginario. Per una sociologia del profondo*, Mimesis, Milano-Udine.
- Séguy J. (1986), "Rationalisation, modernité et avenir de la religion chez Max Weber", *Archives de sciences sociales des religions*, 61 (1), *Société Moderne et Religion: Autour de Max Weber*: 127-138.
- Séguy J. (1988), "L'approche webérienne de phénomènes religieux", 163-185, in R. Cipriani, M. I. Macioti, (eds.), *Omaggio a Ferrarotti*, Siores, Roma.
- Simmel G. (1993), *Saggi di sociologia della religione*, (ed. R. Cipriani), Borla, Roma.
- Synnott A. (1988), "Physical, Spiritual and Mystical: The Body in Christian Thought", *Sante, Culture, Health*, 5 (4): 267-90.
- Taylor B. (2007), "Surfing into Spirituality and a New, Aquatic Nature Religion", *Journal of the American Academy of Religion*, 75 (4): 923-951.
- Taylor B. (2010), *Dark Green Religion. Nature Spirituality and the Planetary Future*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London.
- Taylor C. (1991), *The Ethics of Authenticity*, Harvard University Press, Cambridge.
- Taylor C. (2005), *Gli immaginari sociali moderni* (trad. e cura di P. Costa), Meltemi, Milano.
- Tschannen O. (1991), "The Secularization Paradigm: A Systematization", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 30 (4): 395-415.
- Voegelin E. (1948), "The Origins of Scientism", *Social Research*, 15 (4): 462-494.
- Voegelin E. (2004), *Dall'illuminismo alla rivoluzione*, (ed. D. Caroniti), Gangemi, Roma.
- Weber M. (1980), *Economia e Società*, Vol. II, Edizioni di Comunità, Milano.
- Weber M. (1981), *Il metodo delle scienze storico-sociali*, Einaudi, Torino.

Antonio Camorrino
I "regimi immaginali" del sacro

Weber M. (1998), *Scritti politici*, (intr. di A. Bolaffi), Donzelli, Roma.

Weber M. (2004), *La scienza come professione. La politica come professione*, Einaudi, Torino.

Weber M. (2006), *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Bur, Milano.

Weber M. (2010), *Il politeismo dei valori*, (ed. F. Ghia), Morcelliana, Brescia.

Wunenburger J. J. (2008), *L'immaginario*, Melangolo, Genova.





A JOURNAL OF THE
SOCIAL IMAGINARY

Immaginare il sacro

Roberto Cipriani

roberto.cipriani@tlc.uniroma3.it

Dipartimento di Scienze della Formazione | Università Roma Tre

Abstract

Imagining the Sacred.

The imaginary would not seem to constitute an object of sociological investigation, as it is based on its abstract character. Unless one wishes to investigate it by passing through the subject itself, which imagines. The very variety of these multiple forms of acting, understood in a broad sense, presages a broad spectrum of possibilities, ranging from pure and simple inventiveness to the consolidation of a belief, which can become a reason for living, supported by a sacred dimension.

If there is one dimension of the sacred that fits well into the category of the imaginary, it is that defined by Rudolf Otto as numinous, that is mysterious and at the same time inspires awe and fascination, in short, it is *mysterium tremendum et fascinans*. What is mysterious and therefore hidden represents something grandiose, something majestic (from which *majestas* emanates), in other words something that is 'totally other' (*das ganz Andere*), which produces awe and no longer fear.

Keywords

Sacred | Imagination | Religion | Symbols | Beliefs



Il sentimento di essere creatura è un soggettivo momento concomitante, ed effetto di un altro momento sentimentale, che esso segue come un'ombra (vale a dire al momento dello 'sgomento') il quale, senza dubbio, si riferisce *primieramente e direttamente* ad un *soggetto fuori dell'io*. Ma proprio questo è il numinoso.

Rudolph Otto (1984: 21)

1. L'immaginario tra divino e diabolico



90

Le soluzioni adottate nel corso dei secoli per rappresentare il sacro sono state molteplici per materiali, forme, intenti e significati. C'è però un filo rosso conduttore che accomuna le varie espressioni e che si fonda sul proposito di riuscire a convincere in merito all'esistenza reale di un elemento specifico, che perciò viene predisposto ed acconciato con un suo profilo adatto ad una sorta di "appresentazione" di tipo husserliano (Husserl, 1936) e/o schütziano (Schütz, 1932).

Secondo la versione corrente, sia in campo filosofico che sociologico, l'appresentazione (in tedesco *Appräsentation*) è la modalità di presentazione che serve per motivare e supportare il riconoscere come vero qualcos'altro, che viene fatto ritenere intrinseco con l'oggetto specificamente presentato. Detto altrimenti, viene mostrato qualcosa che rinvia ad altro. Ciò avviene in forma esemplare nel caso di un simbolo, ma vi possono essere tante altre forme di appresentazione di *a* al posto di *b*, di *a* che rimanda a *b*, di *a* che presuppone *b*, di *a* che fa pensare a *b*, di *a* che si associa mentalmente a *b*, di *a* che è strettamente connesso, unito, a *b* e così via sullo stesso tenore di modi e contenuti.

Un'altra soluzione ricorrente di appresentazione è data dal presentare il lato antistante e più appariscente di un oggetto (o di un concetto) per – nello stesso tempo od immediatamente dopo – poter passare a presentare o rappresentare il suo lato meno visibile, retrostante, posteriore, attraverso una raffigurazione, un disegno, un'immagine ed una foto di qualcosa che non è necessariamente esistente e reale ma piuttosto una finzione, una riproduzione più o meno fittizia (e dunque non fattizia, cioè realizzata dagli esseri umani con le proprie mani od un procedimento tecnico o comunque con le proprie azioni), cioè senza corrispondenza con la realtà, finto, estemporaneo, provvisorio, fugace, inconsistente, immaginario, insomma una proiezione, affine a quella che Feuerbach (1960) teorizzava a proposito della religione, come si dirà anche in seguito: Dio stesso sarebbe solo una proiezione dell'uomo (è questa l'essenza antropologica della religione, contrapposta a quella teologica, che invece colloca Dio al di fuori della realtà terrena, rendendolo oggetto di un materialismo religioso costituito da sacramenti, devozioni e credenze nella rivelazione); si conferma così che il Dio della bontà, il Dio dell'amore, il Dio dei

principi etici è “un’illusione”, corrispondente di fatto ad altrettanti bisogni della natura umana, che produce in proiezione tutti questi aspetti collocandoli al di fuori di sé.

Una tale forma di dislocazione, di spostamento e di *transfert* si ritrova in alcune formule esemplari che testimoniano il radicamento del sacro nell’immaginario, per cui la figura del diavolo fa pensare all’inferno ed al castigo divino, quella di Federico II ad un salvatore quasi divino, ad un messia, ad un sovrano puro, a Dio stesso incarnato ma in pari tempo il monarca svevo è accomunabile e di fatto accomunato all’Anticristo, ovvero allo stesso diavolo cui si è appena accennato sopra. Lo stesso discorso vale per il Nekromantéion e per tutta la serie di riti relativi alla morte, dove appare fondamentale il ruolo della *Señora de las Sombras* ovvero della signora delle ombre, per cui l’ascolto delle voci presso il fiume Acheronte e le pratiche religiose collegate alla *Santa Muerte* hanno un comun denominatore nel rapporto con le anime trapassate, attraverso una comunicazione tesa a conoscere in anticipo qualcosa d’importante quale il proprio destino futuro.

Di per sé l’immaginario non parrebbe costituire, d’altra parte, un oggetto di indagine sociologica, in quanto basato essenzialmente su un suo carattere piuttosto astratto e pertanto difficilmente rilevabile empiricamente. A meno che non lo si voglia indagare passando attraverso il soggetto stesso che immagina, fantastica, ipotizza, inventa, crea, vagheggia, presume, suppone, intuisce, costruisce, concepisce, idea, sogna, crede. La varietà stessa di queste molteplici forme dell’agire, inteso in senso lato, fa presagire un largo spettro di possibilità, che vanno dalla pura e semplice inventività sino al consolidamento di una credenza, la quale può divenire ragione di vita, supportata da una dimensione sacrale. Quest’ultima arriva sino a comprendere un suo versante diabolico, giacché

l’altra cagione spirituale dalla parte di fuori del sognare, può essere dal diavolo, il quale, come detto è di sopra, puote fare sognare, imprimendo alcune apparizioni immaginarie e fantastiche visioni nel capo di coloro che dormono; per le quali puote rivelare certe cose occulte o che sono a venire, tanto quanto si stende la sua scienza, della quale abbiamo scritto di dietro. E muovesi il diavolo a fare sognare. O da sé medesimo, per la sua malizia, per conturbare e scandalizzare le persone; onde suole specialmente le buone persone (le quali tentando deste, non si lasciano vincere) molestare in sogno: o per ritrarle dal bene, spaventandole e sbigottendole con paurose e terribili visioni, o per inchinarle al male, traendole con piacevoli e dilettevoli immaginazioni a lascivia di carne e disonesta corruzione. Muovesi alcuna volta il diavolo a fare sognare indotto da altrui; imperò che questi magi e maléfici usano certa parte dell’arte magica a tale effetto (Passavanti, 1863: 336-337)¹.

Il testo medievale di Jacopo Passavanti, frate domenicano e *naturaliter* influenzato dal pensiero teologico e filosofico di Tommaso d’Aquino, risente evidentemente della concezione religiosa dominante nel XIV secolo italiano, e toscano in particolare, che immaginava (è proprio il caso di usare tale verbo) una società abbastanza pervasa

¹ Jacopo Passavanti (1302?-1357) scrisse la sua opera nel 1354.



dalla presenza attiva di demoni tentatori e maliziosi, sino al punto da rendere praticabili talune forme di terrorismo per immagini, come nel caso del piccolo cartone (qui di seguito riprodotto) affisso nel 1580 sulla porta d'ingresso dell'abbazia di san Pietro di Acquara², per minacciare i fedeli se avessero frequentato un personaggio scomunicato (Felippo de Niczolo) per non aver ottemperato alle servitù agricole previste a favore della Chiesa (Fig. 1).



FIG. 1 – Scomunica di Felippo de Noczolo da parte dell'Abate Giovanni Camillo Scorzello, 1580
(Fonte: Archivio Apostolico Vaticano, Roma)

Il tenore dell'avviso esposto era quanto mai perentorio. Come se non bastasse, si aggiungeva il deterrente delle due sagome di demoni, in atto palesemente minatorio, quasi fossero già pronti ad assalire i malcapitati contravventori all'ordine emesso dall'abate Scorzello, come si evince dalla trascrizione che segue:

Da Parte Del onnipotente Dio et Di sua Matre Vergi/ne maria de santo Pietro et
santo Paulo e de tutti li santi: et per l'autorita concessa a noi Abbate Giovanni
Ca=/millo scorzello e comandatario del Abbazia di santo Pietro/di aquara da
sommi nostri pontifici Declaramo et pro=/nonciamo excomunicato felippo de
noczolo di detto/casale de santo Pietro di aquara per causa che detto/felippo
recusa voler servire cosi come per lo passato/esso et altri de detto casale anno
servito nello offitio/della baglia et tutti altri servigii spectantene et per/tinenteno
a detta abbazia et per compagnia de detto/felippo et de chi lo recettasse e ci
parlasse le damo/pur per excomunicati et li allegati Diavoli per compagni li/quali
sempre stieno alle pene giunti del'Inferno:/et chi amovera e cassera detto
Cartone pur sia excomunicato/Datum Abbatie nostre sub Die primo mensis Iulii

² A sud di Salerno, fondata oltre un millennio fa e retta da monaci benedettini, che curavano vasti terreni agricoli bonificati, coltivati da circa un centinaio di coloni.

1580/Ita confirmamus nos qui supra manu propria Abbas Iohannes Camillus/scorzellus et comendatarius sancti petri Aquarie mandamus Inprimi (Archivio Apostolico Vaticano - Scomunica di Felippo de Noczo da parte dell'Abate Giovanni Camillo Scorzello, 1580).

Le due figure di diavoli erano piuttosto tetre, oscure, disegnate in nero, a fianco della scomunica: entrambe mostravano corna, coda, catena ed orecchie animalesche. Il modello della figura diabolica era piuttosto comune e frequentemente riprodotto nelle sculture poste sulle facciate delle chiese, sui capitelli delle colonne, nei dipinti, nei mosaici, nei pavimenti ed anche nei soffitti, come nel caso di Zillis in Svizzera (Fig. 2).



FIG. 2 – *La terza tentazione*, Zillis (Svizzera), basilica di S. Martino, soffitto ligneo, 1180
(Fonte: Pasquini, 2013: tav. IV, fig. 7)

2. Dal Medio Evo all'Art Brut

La rappresentazione del diavolo nel periodo medievale³ è stata una costante, più volte ripetuta quasi con le medesime fattezze, gli stessi simboli, un uguale atteggiamento cupo, tenebroso, punitivo. Il che è riproposto da numerosi studi sull'argomento. A titolo esemplificativo si può fare riferimento ad un saggio di Laura Pasquini, che così si esprime:

andava lentamente configurandosi un'iconografia specifica del demonio che insisteva sui caratteri animaleschi e mostruosi. Una trasformazione certamente favorita dall'ambiente monastico che sviluppò notevolmente l'immaginario diabolico recuperando in sostanza le fattezze di figure spaventose già note all'arte pagana: il dio cornuto del nord-ovest europeo, il cernunno dell'antica mitologia celtica, il satiro della mitologia classica, oppure Bes, divinità minore dell'antico Egitto, da cui gli artisti poterono, a seconda dei casi, recepire la nudità, la villosità, l'enorme bocca spalancata, i capelli arruffati o fiammeggianti, la lingua sguaiatamente protesa. Monaci ed eremiti nella loro vita di privazioni erano preda di tentazioni, turbe nervose, fisiche e mentali, da loro ovviamente attribuite al Maligno. San Benedetto (V-VI sec) nella sua regola racconta di essere stato lungamente importunato dal demonio... (Pasquini, 2013: 484-485)

Non è molto dissimile la figura diabolica (Fig. 3) tracciata nel manifesto della Quinta Biennale dell'Art Brut, svoltasi a Losanna nella sede della *Collection de l'Art Brut* dal 17 dicembre 2021 al 1° maggio 2022. L'autore dell'opera (senza titolo e senza data, a penna sfera su un cartone da imballaggio) è l'artista haitiano Guyodo (che ritrae anche divinità e spiriti della religione afroamericana del Voodoo). Il disegno fa parte della suddetta mostra, che presenta circa trecento lavori di 43 autori, che hanno realizzato schizzi, dipinti, sculture, scritti, ricami e montaggi, dedicati a soggetti religiosi, sacri, spirituali: divinità, santi, simboli, oggetti rituali, forme astratte, miti, elementi di occultismo e radioestesia (con bastone, verga, pendolo). Gli artisti sono dei marginali, solitari, ribelli, originali, disadattati, pazienti psichiatrici, detenuti, anziani, ma anche autodidatti, che usano strumenti e materiali inconsueti. Pur in tali condizioni, la loro vita è permeata da contenuti a carattere sacro, per cui la religione

³ Per una ricostruzione storico-filosofico-teologica della figura del diavolo cfr. lo studio condotto da Arrigo Colombo (1999) che lo considera una "figurazione simbolica del male" e ne ricostruisce genesi e sviluppo a partire dalla produzione letteraria precristiana del secondo e primo secolo avanti Cristo, per poi proseguire nel corso dei secoli successivi: "Il diavolo è dunque un mito: non una realtà, non una persona. È una proiezione immaginosa e simbolica del male dell'uomo a costituire un principio trascendente cui viene attribuita la responsabilità prima di quel male, di ogni male. Come altri miti biblici è stato assunto a realtà storica: come il mito della formazione di Eva e del peccato di Eva e Adamo, il mito del diluvio, il mito della torre di Babele. Tranne che qui si trattava di una figura globale e globalmente significativa, che permeava l'intera storia umana" (Colombo, 1999: 190). Un altro importante contributo è quello di Alfonso Maria di Nola (1979), che definisce il Diavolo (scritto con la lettera iniziale maiuscola) "una proiezione mitica della falsa coscienza storica. Acquietante e funzionalmente gratificante, bisognerebbe crearlo se già non fosse tanto invadente e presente. L'umana fatica è, in sostanza, strutturata di alternative quotidiane, che ciascuno di noi sperimenta, quelle alternative che le metafisiche e le teologie designano come 'bene' e 'male'" (di Nola, 1979: 7).

traspare come un *fil rouge* conduttore della loro esistenza e della loro esperienza più profonda. Essi non sono affatto preoccupati dell'esito delle loro attività estetiche, non guardano per nulla ai riscontri da parte della critica, né tanto meno ad un eventuale mercato dei loro prodotti. In qualche caso i concetti espressi figurativamente sono accompagnati da spiegazioni, didascalie, redatte dagli artisti stessi e debitamente collocate all'interno della realizzazione, del manufatto d'arte. In definitiva, si tratta di vera e propria arte brutta ovvero *Art Brut*, così chiamata dall'inventore dei due termini congiunti, Jean Dubuffet (1901-1985), scultore e pittore francese, il quale identificava, in tal modo, una forma artistica spontanea, grossolana, primitiva, rozza. Di solito i lavori eseguiti vengono attribuiti dai realizzatori all'influenza di un immaginario agente esterno: uno spirito, un defunto, un ente soprannaturale, una forza estranea non meglio identificata.



95

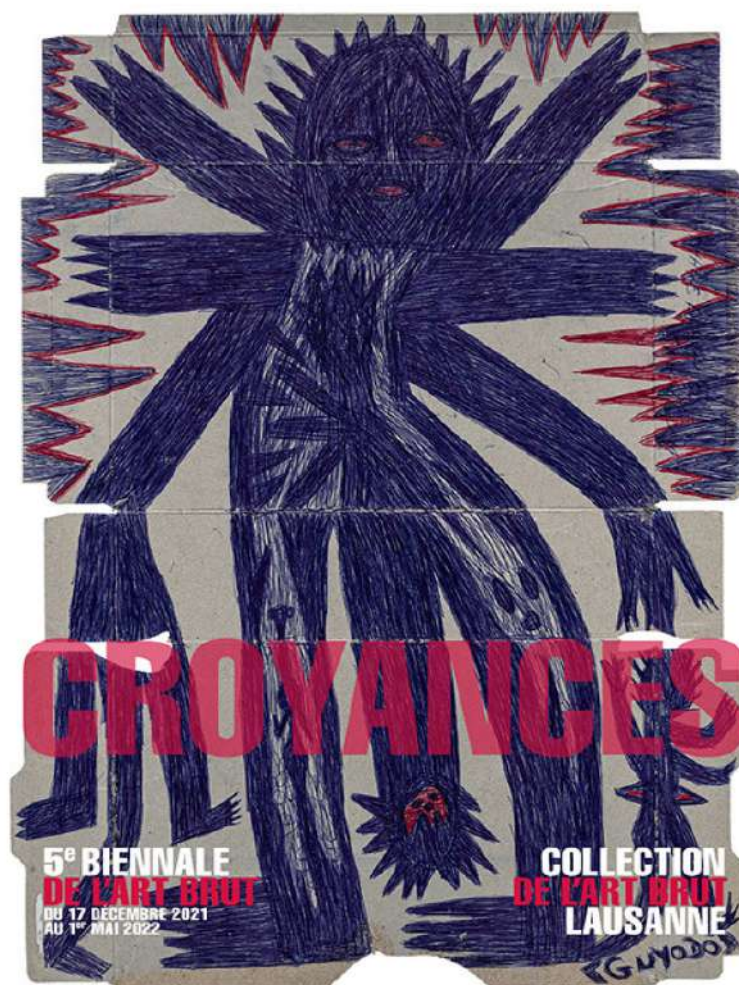


FIG. 3 – Guyodo, *Senza titolo*, penna a sfera su cartone da imballaggio, senza data
(Fonte: Collection de l'Art Brut, Losanna)

Sulla tela (Fig. 4) dipinta da Giovanni Battista Podestà (artista lombardo, tredicesimo nato dopo 12 sorelle, rimasto orfano di padre all'età di 10 anni), si leggono due didascalie. A destra è scritto: "QUESTI INVECE ALL'AMORE delle/GIOIE delle DELIZIE dei PIACERI=/per DIRITTO di NATURA e per VERI-/GENITORI secondo il POTERE ECO=/NOMICO per mantenerli e curarli/HANNO COMPIUTO il LORO DOVERE". A sinistra il testo così prosegue: "QUESTI SONO GLI AMORI CLAN=/DESTINI e ASSASSINI perché/SOLO la FEMMINA sa CON -/QUANTI MASCHI ha CONCEPITO/QUESTI SVENTURATI BAMBINI".

Sul lato sinistro si snodano varie scene di normale relazionalità intra-familiare, mentre sul lato destro i rapporti coniugali e familiari paiono avere un carattere più irregolare e drammatico, con bimbi che precipitano verso il basso. Se ne deduce un confronto tra un nucleo familiare abbastanza tranquillo (sormontato da una figura femminile che somiglia ad una sposa vestita di bianco) ed un altro meno sereno (dominato dall'alto da una figura maschile che ha le sembianze di un demone). L'asse centrale è, invece, una sorta di parabola della vita, che va dalla nascita (in alto) verso la morte⁴ (sotto forma di scheletro, in basso), preceduta da un grande punto interrogativo, che concerne sia una figura maschile che una femminile. La dicotomia di una simile visione del mondo è evidente. Il bene ed il male sono concepiti separatamente, senza alcuna possibilità di interazione.

Ed è l'uomo a considerare il suo stesso genere schierato dalla parte del maligno, attraverso un'immagine che ancora una volta sembra mantenersi costante nel tempo, con poche varianti, anche a distanza di vari secoli. L'artista Podestà è molto influenzato dall'epoca medievale, è affascinato dal mondo dei simboli e mostra uno spirito critico nei confronti del materialismo e della perdita dei valori religiosi. Il tutto è classificato nell'ambito delle credenze, come suona il titolo francese (*Croyances*) della citata mostra tenutasi a Losanna (Grimaud, Lombardi, Zanzi, 2021).

Le opere di arte spontanea sono altrettanti tentativi di ricerca per dare risposte a questioni esistenziali fondamentali: dal senso della vita al significato della morte, dal proprio ruolo nella società all'eredità che si lascia ai posteri. In tutto questo *turbillon* d'idee e supposizioni si esplora l'ignoto, persino l'inesistente od il supposto tale. Comprendere il proprio destino diventa tanto importante quanto lo stesso vivere. Non trovando giustificazioni soddisfacenti si cercano soluzioni alternative, non sperimentate in precedenza e neppure legittimate dalle istituzioni, quelle religiose *in primis*. Da qui nascono anche una reazione di rifiuto dell'esistente ed una sperimentazione del vago, dell'indistinto, dello sfumato. L'anticonformismo e la contestazione sono le altre facce della medaglia di un ricercare che non giunge a destinazione e resta più volte deluso. Dogmi e frasi fatte non servono allo scopo. Meglio allora elaborare teorie astratte, immaginifiche, astruse. Per questo l'abituale, il solito, il condiviso, lo scontato ed il garantito non hanno campo. I tentativi messi in



⁴ L'immaginario della morte è stato ricostruito molto accuratamente da Louis-Vincent Thomas (1975; 1985), che si può forse considerare lo studioso per eccellenza dell'argomento. Ma va precisato che prima di lui era stato Tylor (1871) a vedere uno stretto nesso fra morte e religione. Inoltre, sulla paura della morte aveva indagato molto Frazer (1933; 1934; 1936).

atto tendono al nuovo, al desueto, al non tradizionale. E se per caso l'esistente è preso in considerazione allora lo si rivolta, lo si rimescola, lo si ricostruisce *ex novo*. Allora sì che l'immaginazione applicata al sacro trova vie inusitate, come quelle di una spiritualità se non anti-istituzionale almeno a-istituzionale, come tanta letteratura sociologica sul fenomeno religioso sta ribadendo a più riprese da qualche decennio a questa parte (Ammerman, 2013; Barbier-Bouvet, 2015; Castegnaro, 2010; Giordan, 2004; 2006; 2007; 2016; Giordan, Woodhead, 2013; Heelas, Woodhead, 2005; Herzog, Beadle, 2018; Palmisano, Pannofino, 2019; Rabbia, Morello, Da Costa, Romero, 2018; Roof, 1993; Stolz, 2015). Gli orizzonti dell'immaginario aperti dalle nuove forme di spiritualità meriterebbero una trattazione apposita, tanto sono vasti ed articolati.



FIG. 4 – Giovanni Battista Podestà, *Senza titolo*, dipinto su tela, senza data
(Fonte: Collection de l'Art Brut, Losanna)



Le opere di arte spontanea sono altrettanti tentativi di ricerca per dare risposte a questioni esistenziali fondamentali: dal senso della vita al significato della morte, dal proprio ruolo nella società all'eredità che si lascia ai posteri. In tutto questo *turbillon* d'idee e supposizioni si esplora l'ignoto, persino l'inesistente od il supposto tale. Comprendere il proprio destino diventa tanto importante quanto lo stesso vivere. Non trovando giustificazioni soddisfacenti si cercano soluzioni alternative, non sperimentate in precedenza e neppure legittimate dalle istituzioni, quelle religiose *in primis*. Da qui nascono anche una reazione di rifiuto dell'esistente ed una sperimentazione del vago, dell'indistinto, dello sfumato. L'anticonformismo e la contestazione sono le altre facce della medaglia di un ricercare che non giunge a destinazione e resta più volte deluso. Dogmi e frasi fatte non servono allo scopo. Meglio allora elaborare teorie astratte, immaginifiche, astruse. Per questo l'abituale, il solito, il condiviso, lo scontato ed il garantito non hanno campo. I tentativi messi in atto tendono al nuovo, al desueto, al non tradizionale. E se per caso l'esistente è preso in considerazione allora lo si rivolta, lo si rimescola, lo si ricostruisce *ex novo*. Allora sì che l'immaginazione applicata al sacro trova vie inusitate, come quelle di una spiritualità se non anti-istituzionale almeno a-istituzionale, come tanta letteratura sociologica sul fenomeno religioso sta ribadendo a più riprese da qualche decennio a questa parte (Ammerman, 2013; Barbier-Bouvet, 2015; Castegnaro, 2010; Giordan, 2004; 2006; 2007; 2016; Giordan, Woodhead, 2013; Heelas, Woodhead, 2005; Herzog, Beadle, 2018; Palmisano, Pannofino, 2019; Rabbia, Morello, Da Costa, Romero, 2018; Roof, 1993; Stolz, 2015). Gli orizzonti dell'immaginario aperti dalle nuove forme di spiritualità meriterebbero una trattazione apposita, tanto sono vasti ed articolati.

3. Dal proiezionismo di Feuerbach al numinoso di Otto

Il proiezionismo religioso ed umanocentrico di Feuerbach (1960) conduce ad un'auto-interpretazione umana del fatto religioso, ad un'antropologia materialistica e ad un rigetto di ogni forma di mito, dunque ad una demitologizzazione della religione attraverso l'umanizzazione di Dio. Per Feuerbach non è l'uomo ad immagine di Dio, ma è quest'ultimo che risulta un'ombra proiettata dall'uomo stesso, che si "autoaliena" nell'assoluto della divinità. La religione, e quella cristiana in particolare, è il rapporto dell'uomo con la sua essenza. Dio poi è frutto della medesima essenza umana che viene elevata al livello metafisico e fatta oggetto di devozione. Il divino è comunque profondamente, essenzialmente umano.

Va anche detto che Feuerbach è alla ricerca di una composizione del conflitto fra ragione e sensazione (con una chiara preferenza per quest'ultima). Ma al tempo stesso egli invita a passare dalla preghiera al lavoro, dalla relazione con Dio a quella con gli altri esseri umani, dalla tensione verso l'altro mondo a quella verso il mondo presente. L'essenza dell'uomo non è in Dio e nella religione, bensì nell'uomo stesso. Dio e la religione sono un'alienazione, un uscire dell'uomo fuori da sé. Occorre al contrario ritornare all'uomo, antropologizzando la religione e Dio attraverso la

consapevolezza che si tratta di proiezioni umane. Negando Dio e la religione si afferma l'uomo. E dunque l'uomo si fa Dio, non il contrario.

Se c'è, però, una dimensione del sacro che ben si attaglia alla categoria dell'immaginario è quella definita da Rudolf Otto come numinoso:

Il sentimento di essere creatura è un soggettivo momento concomitante, ed effetto di un altro momento sentimentale, che esso segue come un'ombra (vale a dire al momento dello 'sgomento') il quale, senza dubbio, si riferisce primieramente e direttamente ad un soggetto fuori dell'io. Ma proprio questo è il numinoso (Otto, 1984: 21)



In merito al numinoso, peraltro, non è solo Schleiermacher (1799; 1899; 1920) il destinatario delle critiche ottiane, che invero investono anche l'opera di William James (1945), cui Otto rimprovera, con riferimento all'opera dal titolo *Le varie forme dell'esperienza religiosa*, di aver assegnato alla percezione umana il riconoscimento del numinoso e di non aver, invece, considerato il numinoso medesimo come generatore dell'esperienza religiosa (Wulff, 2001). Detto altrimenti, in Otto vi è un rovesciamento del punto di vista: le emozioni che provengono dal numinoso sono il frutto dell'esperienza diretta di tale realtà esterna all'individuo, il numinoso appunto, che le produce⁵. Però, conviene prendere in considerazione il nucleo principale della proposta formulata da Otto per la comprensione del sacro, a partire dal numinoso che è misterioso ed insieme ispira timore e fascino, insomma è *mysterium tremendum et fascinans*. Ciò che è misterioso e dunque nascosto rappresenta qualcosa di grandioso, di maestoso (da cui emana appunto la *majestas*), in altri termini qualcosa che è "totalmente altro" (*das ganz Andere*), il quale produce stupore e non più paura. Otto distingue ulteriormente il numinoso come *tremendum*, come *majestas* e come *Energische*. Nel primo caso genera paura e tremore e caratterizza le più antiche esperienze della religiosità umana con storie di fantasmi e demoni. Ma poi negli sviluppi storici delle religioni, come nei casi del cristianesimo e dell'induismo, subentrano congiuntamente anche l'amore divino e l'ira divina. Proprio sul *tremendum*, Otto prende le distanze da Schleiermacher. La *majestas* del *mysterium tremendum* rimanda all'idea di una smisurata differenza fra il soggetto ed il numinoso: le due grandezze sono incomparabilmente diverse, a svantaggio dell'essere umano. Qui Otto propone il suo concetto di "sentimento creaturale" (Otto 1984: 21), che non corrisponde affatto all'idea di dipendenza, già cara a Schleiermacher. L'uno pensa ad un individuo che si sente creatura e l'altro ad un soggetto che sente di essere stato creato. Per quanto concerne l'*Energische*, Otto sottolinea il carattere vitale, dinamico e attivo dell'esperienza religiosa, che deriva pur sempre dal numinoso, il quale spinge la persona ad agire spiritualmente nel mondo, operando con la forza dell'amore, non disgiunta dal misticismo.

⁵ Per una chiara e dettagliata analisi comparata fra la posizione di William James e quella di Rudolf Otto, si rinvia ad una conferenza audio-registrata del professor Grant H. Potts dell'Austin Community College, dal titolo "Experience: two classic perspectives" (durata 58'50"), che si avvale di numerose diapositive esplicative, essenziali e quanto mai efficaci, come testimoniano pure le oltre diecimila visualizzazioni: <https://www.youtube.com/watch?v=oYjodC08PGg>



Invero, il numinoso è uno dei concetti più ricorrenti nell'opera ottiana per studiare l'inconscio ed è notoriamente ripreso ampiamente dallo psicanalista Carl Jung (1875-1961). Sia Otto che Jung cercavano, infatti, una forma di equilibrio fra razionalità ed irrazionalità, per cui il numinoso (Huskinson, 2006) costituiva una modalità adatta a rappresentare (e celare) elementi rimossi del vissuto. Il numinoso si basava, dunque, su archetipi non percepibili dalla ragione umana (Jung, 1942; 1956) e dunque immaginati. L'influenza esercitata da Jung sullo sviluppo della psicanalisi è stata abbastanza cospicua, per cui anche il pensiero di Otto ha trovato larga eco nel campo della psicologia della religione, come pure nelle scienze sociali: dalla psicologia sociale all'antropologia ed alla sociologia.

Il rumeno Mircea Eliade (1907-1986) ha contribuito largamente al recupero ed alla diffusione del pensiero di Otto (Eliade, 1957; 1959) e vi ha aggiunto gli archetipi junghiani sia pure rivisitati e riadattati, creando così una triangolazione interdisciplinare che si potrebbe definire esemplare per la capacità di contemperamento fra prospettive diversificate ma non del tutto dissimili (Eliade, 1967). Il forte impegno accademico di Eliade era proteso all'affermazione della storia delle religioni come disciplina scientifica ed autonoma (Eliade 1948; 1969), in cui il concetto di sacro, di preta ed esplicita derivazione ottiana, ha un ruolo centrale, senza trascurare la valenza psicologica nel vissuto religioso. Molti concetti di Otto riemergevano visibilmente nelle pagine di Eliade, che sottolineava il valore della diversità del sacro rispetto alla natura delle altre realtà e dunque la sua sostanziale differenza nei riguardi del profano. Il numinoso, poi, era e rimaneva un caposaldo dell'approccio alla religione. L'influenza di Otto su Eliade era quindi quanto mai evidente (Eliade, 1969):

1) Il sacro è qualitativamente diverso dal profano; può tuttavia manifestarsi in qualsiasi modo e in qualsiasi luogo... 2) Questa dialettica del sacro è valida per tutte le religioni, non soltanto per le pretese "forme primitive" (Eliade, 1976: 37).

4. Mito e realtà: il caso Federico II

Eliade (1985) aveva anche connesso il mito alla realtà, in quanto la narrazione stessa di una storia priva di documentazione opera la trasformazione di quanto viene narrato in qualcosa di concreto, di storicamente dato, acquisito. Infatti,

il mito narra una storia sacra; riferisce un avvenimento che ha avuto luogo nel Tempo primordiale, il tempo favoloso delle 'origini'. In altre parole, il mito narra come, grazie alle gesta degli Esseri Soprannaturali, una realtà è venuta ad esistenza, sia che si tratti della realtà totale, il Cosmo, o solamente di un frammento di realtà: un'isola, una specie vegetale, un comportamento umano, un'istituzione. Il mito quindi è sempre la narrazione di una 'creazione': riferisce come una cosa è stata prodotta, ha cominciato ad *essere*. Il mito parla di ciò che è accaduto *realmente*, di ciò che si è pienamente manifestato. I personaggi dei miti sono Esseri Soprannaturali; essi sono conosciuti soprattutto per ciò che hanno

fatto nel tempo prestigioso delle 'origini'. I miti rivelano quindi la loro attività creatrice e svelano la sacralità (o semplicemente la 'soprannaturalità') delle loro opere. Insomma, i miti descrivono le diverse, e talvolta drammatiche, irruzioni del sacro (o del 'soprannaturale') nel Mondo. È questa irruzione del sacro che *fonda* realmente il Mondo e che lo fa come è oggi (Eliade, 1985: 27-28).

Non è un caso, poi, che Eliade (1985: 91-94) si soffermi, proprio come Arrigo Colombo (1999: 83-91), sulle apocalissi giudeo-cristiane per sostenere che

certe epoche storiche, particolarmente tragiche, erano considerate come dominate dall'Anticristo, ma si conservava sempre la speranza che il suo regno annunciasse nello stesso tempo l'imminente venuta del Cristo. Le catastrofi cosmiche, i flagelli, il terrore storico, il trionfo apparente del Male, costituivano la sindrome apocalittica che doveva precedere il ritorno del Cristo e il millennio (Eliade, 1985: 93-94).



Di solito l'Anticristo, com'è noto, è identificato con Satana, con il demonio, la cui presenza accompagnerebbe momenti difficili della storia dell'umanità. Ma il suo apparire è anche un'anticipazione dell'apocalisse, cioè della fine del mondo. Va poi considerato che l'Anticristo può essere una persona fisica, reale. Ad esempio, Lutero vedeva l'Anticristo nel papa stesso. Può altresì essere indicato in un movimento di pensiero, come nel caso del materialismo, del laicismo, dell'anticlericalismo, del modernismo, del paganesimo, dell'ateismo, del nazismo, del comunismo e via dicendo. In modo sintetico, si tende anche ad individuarlo nel regno del male.

Non sono mancate, nel corso della storia, vicende esemplari di costruzione di un immaginario sacro ed escatologico insieme. Eliade (1985: 209-211) cita esemplarmente il caso di Federico II (1194-1250), che ebbe ad assurgere al ruolo di "Salvatore cosmico", messia universale, pacificatore provvidenziale, eletto da Dio, sovrano puro, in grado di far rinviare il giudizio universale divino. La sua nascita ad Jesi sarebbe stata paragonabile a quella di Cristo a Betlemme. Egli sarebbe stato, dunque, un novello Dio incarnato. Sono questi gli appellativi e gli attributi che Norman Cohn (1957) ed Ernst Kantorowitz (1931), citati da Eliade (1985: 210, nota 15), riferiscono a Federico II. Per Kantorowitz, in particolare, va tenuto presente il contesto storico del nazismo (ben favorevole all'esaltazione dell'imperatore svevo), entro cui la sua opera vide la luce. Però, altri elementi depongono a favore di una visione che individua in Federico II proprio l'Anticristo, il che, con ogni probabilità, aveva una provenienza da ambienti vicini al papato, mentre il riconoscimento in chiave positiva aveva, verosimilmente, una matrice di marca imperiale.

Restano valide, comunque, le osservazioni di Eliade (1985: 210-211) sulla valenza di un immaginario che sacralizza personaggi, eventi e movimenti, senza riuscire a distinguere fra desiderio e realtà, od anche tra previsione e dato di fatto, giacché

il mito di Federico II non è che un esempio illustre di un fenomeno molto più diffuso e persistente. Il prestigio religioso e la funzione escatologica dei re si sono mantenuti in Europa fino al XVII secolo. La secolarizzazione del concetto di Re escatologico non ha abolito la speranza, profondamente ancorata nell'anima

collettiva, di un rinnovamento universale operato dall'Eroe esemplare sotto una delle nuove forme: il Riformatore, il Rivoluzionario, il Martire (in nome della libertà dei popoli), il Capo di Partito. Il ruolo e la missione dei Fondatori e dei Capi dei movimenti totalitari moderni comportano un considerevole numero di elementi escatologici e soteriologici. Il pensiero mitico può superare e rigettare certe sue espressioni precedenti, rese desuete dalla Storia, può adattarsi alle nuove condizioni sociali e alle nuove mode culturali, ma non si lascia estirpare.

5. Le molteplici sfaccettature del numinoso

Sia l'idea di sacro che quella di numinoso hanno rappresentato una costante, segnatamente negli studi sul misticismo⁶ - tema già affrontato da Otto (1984) -, e sono divenute un *point de repère* di tanti altri apporti da parte di vari specialisti, nei decenni a seguire. È questo un aspetto piuttosto significativo ed emblematico, che meriterebbe un apposito approfondimento, poiché le esperienze mistiche in ogni confessione religiosa sono quelle che consentono il maggior numero di immaginazioni (legate al vasto mondo del sacro), le quali si estrinsecano in varie forme del fantasticare, concepire, pensare, ideare, inventare, vagheggiare, sognare, costruire, creare, intuire, presumere, credere, supporre, ritenere, presumere, coltivare utopie, favoleggiare, insomma lasciare campo libero alla propria mente per spaziare nel tempo e nei luoghi, ipotizzando sembianze, effigi, entità, apparenze, figure, rappresentazioni, allegorie, figurazioni, metafore, simboli ed immagini di ogni tipo. Vuole essere questo un suggerimento, appena, affinché il discorso possa continuare in misura adeguata in qualche prossima occasione di studio e ricerca.

Per ora, invece, conviene tornare al tema del numinoso, che, ancora sulla scorta di Rudolf Otto, permette ulteriori riflessioni sul nesso fra immaginario e sacro. Il che è reso possibile dall'accurata trattazione proposta nei capitoli 12, 13, 14, 15 e 16 dell'opera fondamentale dello studioso dell'Università di Marburgo, il quale, dopo aver presentato le diverse modalità espressive del numinoso nel capitolo 12, si sofferma sulle suggestioni derivanti dall'Antico Testamento (nel capitolo 13), dal Nuovo Testamento (nel capitolo 14) ed anche da Martin Lutero (nel capitolo 15), nonché sugli sviluppi ulteriori del numinoso nella sua fattispecie di *dominus* e, insieme, di *daimon* (nel capitolo 16).

Invero, il sacro è ben più del numinoso, nella misura in cui include anche elementi razionali e finalistici (teleologici, che vedono in Dio il fine ultimo). In altri termini, non ci si limita più al "terrore demoniaco", che non ha contenuti razionali né morali ma proprio quelli contrari, ovvero della non razionalità e della non moralità. Il timore del diavolo è il rovesciamento del timore di Dio ed è una reazione puramente sentimentale. Ma è possibile, tuttavia, la transizione dall'oggetto demoniaco a quello

⁶ Ora ripresi e portati avanti in Italia soprattutto da Marco Vannini (1996; 2000; 2004; 2016; 2019). Da segnalare è lo straordinario sviluppo dell'attenzione prestata alla mistica femminile, che ha anche sfatato l'idea di una sua assenza nel mondo islamico, comprovata invece, fra l'altro, dalla ricerca di Caterina Greppi (2003) sulla figura di Rābi'a al-'Adawiyya.





divino. Nascerebbe così la religione. Inoltre va precisato che l'orrore della creatura diabolica diviene fremito di fronte al creatore soprannaturale.

Ogni analogia ed associazione mentale scompaiono a favore di una concezione più razionale, per cui il numinoso (o *numen*) si trasforma in divinità, *sanctus, hagnos*, sacro nel senso più pieno, in quanto comprende il "buono" ed il "sacro-santo". Così una legge buona viene considerata santa perché inglobata in una prospettiva divina. Questa è anche la "storia della salvezza", ovvero della progressiva comparsa ed affermazione della divinità. Ma il numinoso non scompare, anzi si riafferma, giacché il divino è pure numinoso (Otto, 1984: cap. 16).

Secondo il filosofo tedesco, il numinoso appunto si tramette con la simpatia e mediante concetti proposti quasi didatticamente attraverso gesti, comportamenti, che provocano, suscitano e risvegliano sentimenti. Qualcosa di rilevante è segnalato come tale dal tono della voce, dal raccoglimento, dalla devozione, dalla condivisione di un'esperienza, che parlano ben più di mille parole appropriate. L'operazione avviene in modo allusivo, indiretto: si distingue qualcosa da qualcosa d'altro e dunque si sottolinea una differenza, che comporta una superiorità dell'una rispetto all'altra. Solitamente si mette in evidenza il carattere invisibile, eterno, non temporale, soprannaturale, trascendente. Così si ricorre anche a degli ideogrammi, cioè simboli grafici che rappresentano un'idea e che evocano qualcosa di particolare, speciale.

Ma per dare contenuto ad un'immagine non basta la viva voce (*viva vox*) e si deve far ricorso ad un cuore vivo, ad una bocca viva e ad uno spirito vivo dalla parte di chi parla. Inoltre, occorre un'affinità tra la parola e chi la riceve ponendosi in ascolto partecipe, cioè luterianamente *conformis verbo*, ovvero aderente alla parola. In pratica, come dice Otto, lì dove soffia lo spirito è più facile che la parola possa suscitare reazioni profonde, sentite. Detto altrimenti, chi proferisce le parole con lo spirito giusto mostra di trovarsi e vivere nel numinoso, anche se non ne è consapevole.

Quanto detto sinora ha ripercorso il primo paragrafo del capitolo 12 di Otto, in relazione ai mezzi diretti di espressione del numinoso. Nel secondo paragrafo del medesimo capitolo sui mezzi indiretti, si fa cenno alla possibilità di rinvenire il numinoso nel terribile, nel ripugnante, nello spaventoso, in quanto somiglia al *tremendum* del sacro. Lo si può verificare nelle fattezze di alcuni idoli primitivi, divinità primordiali, che ispirano motivi di terrore, atterriscono, impauriscono, eppure al tempo stesso spingono a forme di devozione, di pietà religiosa. Un'altra modalità del numinoso è insita nel sublime, nell'eccelso, nello straordinario, nell'inarrivabile. E fin qui si resta ancora nella categoria del *tremendum*.

Si passa, in terzo luogo, al misterioso, al *mirum*, cioè al meraviglioso, al mirabile, che si percepisce nel miracolo, in ciò che è indicibile, inesprimibile, incompreso, enigmatico, totalmente altro (*das ganz Andere*). In tal caso l'incomprensibile è possente e terribile allo stesso tempo. Misterioso e *tremendum* convergono. Ciò che è strano, singolare, desta stupore e meraviglia, appare come un portento, un prodigio. Soprattutto il misterioso è foriero di immaginario e favorisce ogni sorta di elucubrazioni, che indirizzano verso il miracolo, il racconto fantastico, l'inesauribile

serie di miti – cui, secondo Veyne (1983), i greci credevano solo in parte –, favole e leggende, produttori riti e consuetudini. Però quando la religione si libera di tali forme, che rimandano al numinoso, si presenta come meno soprannaturale, dunque meno immagine e più struttura reale.

In quarto luogo, infine, si fa riferimento da parte di Otto al fascino della lingua sacra, non compresa da tutti e perciò suscitatrice di un timore reverenziale. Sono tanti i termini biblici che non richiamano qualcosa di preciso e sembrano fini a se stessi. La lingua divina sfugge alla maggior parte dei fedeli, non dice loro gran che. Molte celebrazioni restano oscure, parti a sé stanti. Nondimeno, provocano fervore, silenzio, astrazione, disposizione religiosa d'animo. Sono impressionanti, proprio perché abituali, ripetute nel corso dei secoli e dei millenni, con radici remote. Il loro essere singolari ed insolite desta attenzione, anche se non si comprendono molto.

Esaurita la serie di riflessioni sui mezzi diretti ed indiretti di espressione del numinoso, Otto affronta l'ampia problematica dello stesso numinoso in campo artistico. Qui il discorso si moltiplica in tanti rivoli e derivazioni che conducono molto lontano e che hanno a che fare principalmente con lo stesso immaginario, in un senso quanto mai lato.

Sono ben sette gli ambiti di applicazione del numinoso nell'arte:

- il sublime, specialmente nell'architettura, a partire dalle costruzioni megalitiche ed a proseguire con le piramidi, gli obelischi ed i templi dell'antico Egitto, manifestazioni evidenti di accumulo massiccio di numinoso e di magico, nonché di solennità, grandiosità e nobiltà;
- l'impressione "veramente magica", emozionante ed estasiante, che suscitano taluni edifici, canti, formule, gesti, suoni, arti ornamentali o decorative, simboli, emblemi, disegni, statue di Budda (presenze religiose immanenti), specialmente nella cultura cinese, giapponese e tibetana, influenzate dal buddismo e dal taoismo (il magico è una forma mitigata del numinoso ma nobilitata dalla grande arte);
- i sentimenti che destano le opere della pittura paesaggistica e sacra della Cina, in cui si possono rintracciare il soffio ed il respiro misterioso della potenza indefinibile dell'antico Tao, nonché la conoscenza del nulla e del vuoto;
- la sublimità dell'arte gotica, con le sue forme magiche primitive ed il suo *charme* che travalica il livello del sublime, come prova il campanile della chiesa di Ulm in Germania, il più alto del mondo;
- l'oscurità ed il silenzio, elementi che paiono negativi e che invece rimandano al senso mistico prodotto dalla penombra (combinata con il sublime) ed al sentimento del *numen praesens*, ovvero di una presenza divina percepita ma non visibile;
- l'impressione del vuoto come pure del deserto e la vastità della steppa, per cui il "vuoto spazioso" è una sorta di altra faccia del sublime, considerato sul piano non più verticale ma piuttosto orizzontale, in cui è maestra l'architettura cinese, che riesce a creare solennità e silenzio senza ricorrere all'altezza delle costruzioni, ma attraverso una loro disposizione sul terreno mediante recinti, cortili e spazi riservati e dunque in qualche modo sacri; lo stesso dicasi per la pittura cinese, che è maestra nel disegnare il vuoto, tracciando pochi tratti essenziali sulla tela;



- la musica come eco di molteplici elementi e sentimenti che esprimono il sacro, ma anche obbligata a tacere al momento principale della celebrazione liturgica, quasi trattenesse il respiro, il soffio, restando in sordina, per sottolineare il *mysterium* del momento, mentre, in precedenza, il canto del *Sanctus* è esploso a sottolineare la *majestas* del divino (Otto, esperto anche in campo musicale, fornisce altresì straordinarie prove dell'apporto della musica al numinoso, citando alcuni esempi puntuali, tratti dalle opere di Bach, della tradizione ebraica, di Beethoven, di Mendelssohn e di Tomás Luis de Victoria).

6. Immaginario vs realtà: l'aldilà dell'Acheronte

Soprattutto la visione prospettica dell'oltretomba genera occasioni e situazioni molto adatte alla costruzione dell'immaginario connesso al sacro. Esempio in questo senso è la funzione simbolica del famoso fiume Acheronte (parzialmente sotterraneo) (Baglioni, 2014; Fabiano, 2019; Xella, 1987), che dà luogo alla palude Acherusia in Grecia, nella Tesprotide, regione dell'Epiro.

Alla confluenza tra il fiume Cocito e l'Acheronte (oggi si chiama Makropotamos), a mezza strada tra Ammoudia e Loutsia, si trova il Nekromantéion (*Νεκρομαντεῖον*), il luogo sacro, dunque santuario, ed anche sede dell'oracolo che consiste nell'interrogare i morti per ragioni di divinazione, previsione, propiziazione. La negromanzia è accompagnata di solito da un largo uso della fantasia e perciò dell'immaginario, nella misura in cui i morti vengono pensati come ancora viventi ed in grado di dare risposte, soprattutto di preveggenza. Il tutto rimanda, in pari tempo, ad ipotizzare una presenza di poteri oscuri, appunto neri, imperscrutabili dal soggetto umano. Il discorso, sempre per supposizione, si allarga poi a tutto il mondo degli avi, degli antenati, dei predecessori più o meno remoti. A questo punto, però, si propone la figura di un mediatore, cioè il negromante o mago che interviene a gestire le modalità di azione dei trapassati, che paiono rivivere ma in realtà restano defunti, nonostante qualche apparenza, ancora immaginaria, di vitalità. Gli spiriti che vengono richiamati dall'aldilà sono fittizi, fanno parte come di una *fiction*, debitamente artefatta, costruita *ad hoc*, con un carattere volatile, chimerico, illusorio ed alla fine dei conti irreali. Si arriva a ritenere che sia possibile resuscitare i morti per farli agire nel contesto umano. Ma, poi, in effetti nulla resta di concreto e di permanente al di là dell'incantesimo momentaneo, passeggero, fugace. Il sortilegio è questione di un attimo isolato di presunzione di realtà, ma che può lasciare tracce profonde in un animo sensibile, predisposto alla credenza, se non proprio alla creduloneria.

Nel *Nekromantéion* (attualmente indicato come *Archaiologikos Koros Necromanteio tou Acheronta*) era possibile sperimentare, vivere tutto ciò. Allo scopo servivano le strutture stesse del santuario di Ade, dio dei morti e delle ombre, e di Persefone, sua moglie, dea degli inferi e dell'oltretomba: una serie di stanze e soprattutto di corridoi, spazi laterali, anfratti tra e dietro le colonne del tempio, ben adatti a creare suggestioni, suoni deformati, sussurri, echi, come pure barlumi, bagliori, sfavillii,



insomma tutto un insieme di elementi latamente reali ma invero sfuggenti e di difficile riscontro nel vissuto effettivo. Ciò che rimane dell'antico santuario risalirebbe al III secolo avanti Cristo, ma la tradizione dell'interpellare i morti è assai più antica. Vi si svolgevano cerimonie propiziatricie e sacrifici di varia natura. La parte ipogea ha le sembianze di un labirinto, tracciato metaforico delle peregrinazioni dell'anima prima di giungere all'ade, al regno dei morti, delle ombre, dove regnava la pace, la serenità. Gli inferi erano delimitati dall'Acheronte (il fiume del dolore, citato nel canto X dell'Odissea, nel verso 513: "Nell'Acheronte qui Piriflegetonte si versa"). In esso confluivano appunto il Piriflegetonte (il fiume del fuoco) ed il Cocito (il fiume del lamento), che proveniva dallo Stige (il fiume dell'odio).

Una visita sul posto fa rivivere tutta una serie di emozioni, verosimilmente già sperimentate dai frequentatori del luogo nel passato. L'accesso avveniva molto probabilmente solo nell'ampia sala centrale del tempio di Ade e Persefone, dove i pellegrini sostavano in attesa di qualche segno dall'oltremondo, che più o meno puntualmente arrivava in diverse forme, preordinate dai sacerdoti del santuario, che probabilmente se ne facevano carico, per confermare e legittimare la sacralità del posto, ma soprattutto per indurre gli astanti a credere nelle entità ultraterrene ed a regolarsi di conseguenza, facendo offerte a favore della comunità sacerdotale ivi operante.



7. L'immaginario religioso-popolare: San Expedito a Buenos Aires

Rientra appieno nella categoria del religioso-popolare la figura di san Expedito, martire della persecuzione anticristiana voluta da Diocleziano (nel IV secolo) e particolarmente venerato nella capitale argentina, Buenos Aires, ma altresì nel resto del Paese.

Nell'epoca di *Internet* e della fibra ottica superveloce non poteva mancare lo specifico di un santo che esaudisse rapidamente, velocemente, quasi a comando – tramite un rapido invio di domanda – qualsiasi petizione gli pervenisse. Anzi, per accelerare i tempi di richiesta e risposta, si è anche pensato ad eliminare il tragitto che intercorre solitamente fra l'ingresso della chiesa e la collocazione del santo di riferimento su un altare. Infatti, si è offerta, ai frettolosi passanti di una via molto accorsata, la possibilità di richiedere l'intercessione di san Expedito senza dover obbligatoriamente entrare nel tempio, ma fermandosi solo all'entrata, sul sagrato, dove un grande poster del santo, accompagnato da una preghiera ben visibile ed a carattere cubitali, è in bella posta e sembra accogliere i tanti che si soffermano per una preghiera, un'invocazione, un'impetrazione di aiuto. Inoltre, come a voler ricordare all'invocato il contenuto della propria petizione, si provvede ad accendere un lumino di colore rosso, che richiama sia la colorazione del poster sia il mantello del santo che ha la medesima tinta.

La parrocchia in cui è piuttosto accentuato il culto di san Expedito è quella di Nuestra Señora de Balvanera (Bartolomé Mitre 2411, una strada frequentatissima,

non lontana dalla stazione Once), ma nella sola città di Buenos Aires sono altre 13 le chiese in cui il culto del medesimo santo è in vigore ed auge.



FIG. 5 – Poster di San Expedito, con la medesima preghiera stampata sui due lati e con l'indicazione "todos los 19" per ricordare la pratica da svolgere ogni 19 di ciascun mese⁷, Buenos Aires, sagrato della Parrocchia di Nuestra Señora de Balvanera
(Fonte: *Internet*)

Il ricorso a san Expedito prefigura un risultato non solo certo ma anche immediato o quasi (sul lato breve della croce, tenuta con la mano destra dal santo, nelle sue statue, vi è la scritta latina *hodie*, cioè oggi, quasi a sottolineare il fatto che l'esaudimento del desiderio espresso dal fedele avviene in giornata, mentre *cras*, cioè domani, è gracchiato dal corvo la cui testa è schiacciata da san Expedito). Ma quello che soprattutto va rilevato è l'intero percorso che conduce il fedele a rivolgersi al santo. In primo luogo, è da immaginare che non si siano ricevuti risultati soddisfacenti a seguito di altri tentativi fatti con soluzioni diverse: richiesta effettuata presso un altro santo od un'altra santa ma non andata a buon fine, allungamento estenuante dei tempi, delusione per l'esito pur eventualmente conseguito, altre ragioni di scontentezza. Si vagheggia allora che vi possa essere una soluzione migliore, attraverso un destinatario più noto per le sue capacità di corrispondere alle istanze dei fedeli. Ed ecco allora che si comincia ad ipotizzare che san Expedito tenga maggior fede al suo nome ed alla sua nomea di protettore, taumaturgo, autore di

⁷ per la festa celebrata il 19 aprile 2022: <https://www.youtube.com/watch?v=f7ulySWBzCc>

prodigi. Inoltre è il santo dell'undicesima ora, ovvero dell'ultimo momento, quando si è alla disperazione, perché ogni altra risorsa è venuta meno. E perciò si spera che si possa avere miglior fortuna grazie a lui. Per garantirsi ancora meglio e prima il supporto di san Expedito si può anche ricorrere ad una sua piccola immagine murale, che consente di immaginare, appunto, un rapporto più diretto ed immediato con lui, come si deduce dalla figura qui sotto, appositamente commercializzata secondo quanto indicato in calce:



FIG. 6 – “San Expedito. Il santo dell'impossibile. Tienilo sul muro per 24 ore, esprimi i tuoi desideri e vedrai di che cosa sono capace. Non ignorarlo, condividilo con altri”
(Fonte: www.ComparteloEnTuMuro.com)

Quindi, risulta evidente che san Expedito è il Patrono delle cause urgenti e disperate. Pure in Italia ha un suo seguito di devoti. Nel nostro Paese, sono molte le chiese a lui dedicate, ma anche altari e statue ed altre immagini. Va segnalato in particolare che san Espedito è patrono di Acireale (in provincia di Catania), dove è considerato protettore dei negozi, dei litigi e delle spedizioni ed è rappresentato/immaginato in varie forme. A Cambiano (Torino), peraltro, un pilone contiene una nicchia dedicata a san Espedito, la cui statua è connotata dalla presenza di una corazza, un mantello rosso, una spada nel fodero ed una palma nella mano destra.

Infine, a completamento dell'immaginario specifico di san Espedito, si può far riferimento ad una delle tante orazioni che lo invocano in diversi modi. Per esempio ve ne sono alcune che recitano così:

Glorioso S. Espedito, che Dio nella sua misericordia ha incaricato di soccorrerci nelle più grandi necessità, noi ricorriamo a Voi in questo urgente bisogno affinché per vostra intercessione, liberi da ogni ostacolo temporale e spirituale, possiamo servire Dio nella pace e nella tranquillità.

Sant'Espedito martire glorioso, pregate per noi. Soldato coraggioso sino alla morte, Modello di fedeltà, Esempio di ubbidienza, Invincibile atleta delle fede, Patrono dei viaggiatori, Salute degli infermi, Soccorso dei scolari, Potente soccorso nelle cause pressanti, Amico della gioventù studiosa, Speranza dei mesti, Avvocato dei peccatori, Consolatore delle madri afflitte, Intercessore degli agonizzanti. O voi che avete ricevuto la corona promessa e quelli che soffrono persecuzioni per la giustizia, insegnateci a far subito ricorso nelle nostre necessità.

Mio santo Espedito delle cause giuste ed urgenti, soccorrimi in questo momento di afflizione e disperazione. Intercedi per me presso il nostro Signore Gesù Cristo. Tu che sei il Santo degli afflitti, tu che sei un Santo Guerriero, tu che sei il Santo dei disperati, tu che sei il Santo delle cause urgenti. Proteggimi, aiutami, dammi forza, coraggio e serenità. Ascolta la mia richiesta (*fare la richiesta*). Aiutami a superare questo momento difficile, proteggimi da tutti coloro che possono danneggiarmi. Proteggi la mia famiglia, attendi la mia domanda con urgenza. Ridammi la pace e la tranquillità. Ti sarò grato fino alla fine della mia vita e porterò il tuo nome a tutti quelli che hanno fede. Grazie.



8. Conclusione

Immaginare il sacro è un'operazione che avviene più volte ed a più livelli. I protagonisti sono i singoli attori sociali, ma anche quelli collettivi (istituzioni, movimenti, gruppi) contribuiscono in misura determinante. Si tratta di un procedimento che rende reali gli "altri invisibili" (divinità, spiriti, angeli, demoni) e li fa diventare protagonisti del vissuto quotidiano delle persone. La relazionalità con tali esseri è qualcosa di diverso dal credere in loro. La realtà di un oggetto non corrisponde alla realtà di un dio, ma le pratiche sacre e/o religiose rivolte ad un essere divino sono fatti concreti, dati effettivi. In realtà, il mettersi in accordo, in sintonia, in ascolto con le divinità (ed anche con i defunti) è una ricerca costante da parte di coloro che desiderano rapportarsi con gli "altri invisibili" che vengono immaginati, costruiti. Lo si fa anche mettendosi insieme con altri, coinvolgendosi in pieno, partecipando a riti e pratiche. Il che avviene essenzialmente a livello emotivo-sentimentale, con un'ampia disponibilità a lasciarsi "invadere", "invasare", dall'entità divina, fino a sentirne la presenza (come) reale.

Secondo l'antropologa Tanya Luhmann (2020) la narrazione di storie inserisce gli "altri invisibili" nel tessuto della vita quotidiana, permettendo di inventare e



sperimentare modi di interazione con essi, specialmente attraverso i racconti che taluni testimoni producono sulle proprie esperienze. Particolarmente utile è la pratica della *absorption* (assorbimento), appunto quella peculiare di una carta assorbente che riproduce le sembianze di ciò con cui c'è stato un contatto, un legame, un incontro, una corrispondenza. Una simile pratica si può altresì apprendere, consolidare, migliorare, imparando a stare sul limite fra l'al di qua e l'al di là (o, meglio, aldilà). Ma le modalità espressive e narrative non sono sempre le medesime. L'antropologa Luhrmann sottolinea alcune importanti differenze, verificate sul terreno della sua ricerca: ad Accra, nel Ghana, gli "altri invisibili" sembrano parlare attraverso le viscere ed in maniera udibile; a Chennai, in India, è decisivo il ruolo della comunità; negli Stati Uniti, il dialogo è personale ed interiorizzato. Dovunque è centrale il ruolo della preghiera, delle sue varianti espressive, dei suoi contenuti, delle richieste avanzate e delle risposte ottenute.

Anche in una *fiction*, nella spiegazione di un mito e nelle ideologie religiose è evidente un elevato tasso di fantasia, di immaginario, che mira a suscitare attenzione, interesse, meraviglia ed anche gioia. Se poi si trasforma il tutto in qualcosa che ha un aspetto reale è possibile verificare pure un'influenza sull'agire individuale e collettivo, che giunge a fondarsi su alcuni assunti di base che si rifanno alle mitologie ed alle credenze religiose. Naturalmente, in tale contesto sono soprattutto i simboli a svolgere una funzione strategica. Per non dire dell'introduzione di divinità persino nella fantascienza, in cui gli dei sono definiti superuomini, supereroi, che vanno al di là dei limiti terrestri della morte e si mostrano detentori di una scienza e di un potere immensi, anche se occorre tenere conto di altri esseri straordinari ugualmente dotati e dunque potenziali concorrenti e nemici, contro i quali c'è l'obbligo di lottare senza sosta, per scongiurare trame ed attentati, macchinazioni e progetti distruttivi.

Ritornando alle tematiche già affrontate in precedenza, vale la pena ricordare altre fenomenologie, rilevabili nelle culture contemporanee, ma qui solo accennabili, per ovvie ragioni di spazio.

Una prima menzione merita la partecipazione di soggetti maschi omosessuali ai riti della settimana santa di Siviglia, in Spagna (Moreno Navarro, 2006), in particolare alla processione della Macarena, nella notte tra giovedì ed il venerdì santo, allorquando nei riguardi della Madonna viene di continuo rivolto l'appellativo di *guapa* (bella). Attraverso tale meccanismo di *transfert*, che rende possibile un rovesciamento di un amore omosessuale in una relazione eterosessuale, si immagina un qualcosa d'altro che riscatta l'omosessualità dalla sua marginalità sociale e dal suo stato anomico. Si approda, così, ad un livello ritenuto comunemente più alto, quello di una relazionalità metafisica, che ricompensa una condizione di subalternità, patita nel corso di un intero anno e sospesa solo in occasione del rito quaresimale. Per di più, l'esposizione pubblica, palese, di un'appartenenza considerata eterodossa è un passo fondamentale per una legittimazione ed un riconoscimento sempre più diffusi di uno stato di fatto a carattere sessuale, non più sanzionabile in alcun modo.



Una seconda menzione concerne il diffondersi del culto della *Santa Muerte* in America Latina (Gutiérrez-Martínez, 2008). Ragioni storico-socio-antropologiche di natura complessa sono alle origini delle nuove pratiche legate all'immaginario di una morte sacralizzata e per ciò stesso esorcizzata. A partire da antiche credenze precolombiane, in Messico da qualche decennio a questa parte è riemerso un tipo di culto che attrae oggi alcuni milioni di individui. La figura scheletrica di una donna che indossa abiti variopinti è attualmente al centro dell'attenzione di tanti fedeli che vedono (immaginano) in essa una "Signora delle Ombre" (*Señora de las Sombras*), che l'assimila a tutta una serie di credenze immaginifiche già rilevate pure nell'antico mondo greco e latino, nonché medioevale europeo. Soprattutto, però, si tratta di un recupero del culto azteco rivolto a Mictecacihuatl, dea della morte, dell'oltretomba e della rinascita. In tal senso, non vi è soluzione di continuità tra le culture europea e latino-americana. Va tuttavia osservato che la ripresa degli atti di devozione verso la Santa Morte è avvenuta solo di recente ed ha dato adito a varie manipolazioni e strumentalizzazioni, ivi comprese quelle da parte dei narcotraffickanti, che in buona misura aderirebbero alla nuova-vecchia religione. Sta di fatto che il processo culturale che ha portato ad una larga diffusione della devozione alla *Santa Muerte* è in buona misura basato su un progetto intenzionale, mosso da interessi di vario ordine, poi adattati, di volta in volta, ad obiettivi alternativi.

In pratica, il ricorso all'immaginario può essere orientato a trasformare la realtà e dunque a divenire una falsità, un'azione menzognera, oppure a ribaltare l'esistente in vista di una liberazione dallo *status quo* dato, pre-esistente. Secondo questa seconda versione si può parlare con Desroche (1973: 222) di una "immaginazione costituente" (*imagination constituante*), o di una coscienza immaginante (*conscience imageante*) (Sartre, 1940). A questo proposito, André Mary (2010: 525), mentre segnala i rischi connessi a forme di regressione verso l'arcaismo od a soluzioni settarie e/o totalitarie, afferma pure (Mary, 2010: 528), in via conclusiva, che

la questione dell'immaginario è più di ogni altra, lo si sarà compreso, al cuore delle questioni di una interrogazione sul religioso, nelle sue componenti sociali, come paradigma dell'ideologia ma anche della speranza utopica, come pure nei suoi rapporti con la funzione simbolica e soprattutto trascendentale.

Bibliografia

- Ammerman N. T. (2013), *Sacred Stories, Spiritual Tribes: Finding Religion in Everyday Life*, New York, Oxford University Press.
- Baglioni I. (a cura di) (2014), *Sulle rive dell'Acheronte. Costruzione e percezione della sfera del Post Mortem nel Mediterraneo Antico*, vol. I: Egitto, Vicino Oriente Antico, Area Storico-Comparativa, vol. II: L'Antichità Classica e Cristiana, Roma, Edizioni Quasar.
- Barbier-Bouvet J.-F. (2015), *Les Nouveaux Aventuriers de la spiritualité. Enquête sur une soif aujourd'hui*, Paris, Médiaspaul.
- Castegnaro A. (2010), *"C'è campo?" Giovani, spiritualità, religione*, Venezia, Marcianum.
- Cohn N. (1970), *The Pursuit of the Millennium: Revolutionary Millenarians and Mystical Anarchists of the Middle Ages*, New York, Oxford University Press; ed. or., 1957.
- Colombo A. (1999), *Il diavolo. Genesi, storia, orrori di un mito cristiano che avversa la società di giustizia*, Bari, Dedalo.
- Desroche H. (1973), *Sociologie de l'espérance*, Paris, Calmann-Lévy.
- di Nola A. M. (1979), *Inchiesta sul Diavolo con la collaborazione del Collettivo studentesco del Magistero d'Arezzo*, Roma-Bari, Laterza.
- Eliade M. (1948), *Traité d'histoire des religions*, Payot, Paris; ed. it., *Trattato di storia delle religioni*, Torino, Einaudi, 1954; Torino, Boringhieri, 1976.
- Eliade M. (1967; 1976; 2013), *Il sacro e il profano*, Torino, Bollati Boringhieri; ed. ingl., *The sacred and the profane: the nature of religion*, New York, Harcourt, Brace & World, 1959; ed. fr., *Le Sacré et le profane*, Paris, Gallimard, 1965; 1987; ed. or., *Das Heilige und das Profane: vom Wesen des Religiösen*, Hamburg, Rowohlt, 1957.
- Eliade M. (1969), *The Quest: History and Meaning in Religion*, Chicago, University of Chicago Press.
- Eliade M. (1985), *Mito e realtà*, Roma, Borla; ed. or., *Myth and Reality*, New York and Evanston, Harper and Row, 1963.
- Feuerbach L. A. (1960), *L'essenza del cristianesimo*, Milano, Feltrinelli; ed. or., *Das Wesen des Christentums*, 1841; Stuttgart, Reclam, 1969.





- Frazer J. G. (1933, vol. I; 1934, vol. II; 1936, vol. III), *The Fear of the Dead in Primitive Religion*, London, Macmillan; ed. it., *La paura dei morti nelle religioni primitive*, Milano, Longanesi, 1978; Milano, il Saggiatore, 2016.
- Fabiano D. (2019), *Senza paradiso: miti e credenze sull'aldilà greco*, Bologna, il Mulino.
- Feuerbach L. A. (1960), *L'essenza del cristianesimo*, Milano, Feltrinelli; ed. or., *Das Wesen des Christentums*, Leipzig, Otto Wigand, 1841; Stuttgart, Reclam, 1969.
- Giordan G. (2004), "Dalla religione alla spiritualità: una nuova legittimazione del sacro?", *Quaderni di Sociologia*, 35: 105-117.
- Giordan G. (2006), *Tra religione e spiritualità. Il rapporto con il sacro nell'epoca del pluralismo*, Milano, FrancoAngeli.
- Giordan G. (2007), "Spirituality: From a Religious Concept to a Sociological Theory", in Flanagan C., Jupp P. C. (eds.), *A Sociology of Spirituality*, Farnham, Ashgate, 161-180.
- Giordan G. (2016), "Spirituality", in Yamane D. (ed.), *Handbook of Religion and Society*, Cham, Springer, 197-216.
- Giordan G., Woodhead L. (eds.) (2013), "Prayer in Religion and Spirituality", *Annual Review of the Sociology of Religion*, 4: 1-307.
- Grimaud E., Lombardi S., Zanzi A. (2021), *Croyances*, Lausanne/Milan, Collection de l'Art Brut/5 Continents Éditions.
- Gutiérrez-Martínez D. (2008), "La Creencia en lo trágico; el culto de la Santa Muerte; Creencias o cultura populares", in de Toledo Souza R., Luis da Silva A. (coords.), *Religião & Imagética, Caminhos da Devoção Popular no Brasil e no México*, Brasília: Armazém Digital Comunicação, 15-51.
- Heelas P., Woodhead L. (2005), *The Spiritual Revolution. Why Religion is Giving Way to Spirituality*, Oxford, Blackwell.
- Herzog P., Beadle De A. T. (2018), "Emerging Adult Religiosity and Spirituality: Linking Beliefs, Values, and Ethical Decision-Making", *Religions*, 84: 1-18.
- Huskinson L. (2006), "Holy, Holy, Holy: the Misappropriation of the Numinous in Jung", in Casement A., Tacey D. (eds.), *The Idea of the Numinous: Contemporary Jungian and Psychoanalytic Perspectives*, New York, Routledge, 200-212.



- Husserl E. (1934-1937), *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie: Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, Dordrecht, Springer; ed. it., *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale: introduzione alla filosofia fenomenologica*, Milano, Il Saggiatore, 1961.
- James W. (1945), *Le varie forme della coscienza religiosa. Studio sulla natura*, Bocca, Milano; *Le varie forme dell'esperienza religiosa. Uno studio sulla natura umana*, Brescia, Morcelliana, 2009; ed. or., *The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature*, New York, Longmans, 1902.
- Jung C. (1942), *Das Wandlungssymbol in der Messe*, in Fröbe-Kapteyn O. (a cura di), *Eranos-Jahrbuch 1940-41*, Zurich, Rhein-Verlag, 3-90; ed.it., *Il simbolismo della messa*, Torino, Boringhieri, 1978; 2012.
- Jung C. (1956), *Risposta a Giobbe*, Milano, Il Saggiatore; ed. ingl., *Answer to Job*, London, Routledge and Kegan Paul, 1954; ed. or., *Antwort auf Hiob*, Zurich, Rascher-Verlag, 1952.
- Kantorowitz E. (1931), *Kaiser Friedrich der Zweite*, Berlin, Georg Bondi; ed. ingl., *Frederick the Second, 1194-1250*, London, Constable and Co., 1931; ed. it., *Federico Secondo di Svevia*, Milano, Garzanti, 1940.
- Luhrmann T. (2020), *How God Becomes Real: Kindling the Presence of Invisible Others*, Princeton, Princeton University Press.
- Mary A. (2010), "Imaginaire/Imaginaires", in Azria R., Hervieu-Léger D. (sous la direction de), *Dictionnaire des faits religieux*, Paris, Presses Universitaires de France.
- Moreno Navarro I. (2006), *La Semana Santa de Sevilla. Conformación, Mistificación y Significaciones*, Sevilla, Editorial Universidad de Sevilla.
- Otto R. (1984), *Il sacro. L'irrazionale nell'idea del divino e la sua relazione al razionale*, Milano, Feltrinelli; ed. or., *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationale*, Breslau, Trewendt & Granier, 1917.
- Palmisano S., Pannofino N. (2019), "Spiritualità. Note di una categoria controversa", *Quaderni di Sociologia*, 3: 35-54.
- Pasquini L. (2013), "Il diavolo nell'iconografia medievale", in Centro Italiano di Studi sul Basso Medioevo – Accademia Tudertina, *Il Diavolo nel Medioevo. Atti del XLIX Convegno storico internazionale, Todi, 14-17 ottobre 2012*, Spoleto, Fondazione Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 479-518.



Passavanti J. (1863), *Lo specchio della vera penitenza*, novamente collazionato sopra testi manoscritti ed a stampa da F.-L. Polidori, Firenze, Felice Le Monnier, seconda edizione.

Rabbia H. H., Morello G., Da Costa N., Romero C. (compiladores) (2018), *La religión como experiencia cotidiana: creencias, prácticas y narrativas espirituales en Sudamérica*, Montevideo, Educ.

Roof W. C. (1993), *A Generation of Seekers. The Spiritual Journeys of Baby Boom Generation*, New York, Harper.

Sartre J.-P. (1940), *L'imaginaire. Psychologie phénoménologique de l'imagination*, Paris, Gallimard.

Schleiermacher F. D. E. (anonimo) (1799), *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, Berlin, Erstdruck; ed. it., *Sulla religione. Discorsi a quegli intellettuali che la disprezzano*, Brescia, Queriniana, 1989, 2005.

Schleiermacher F. D. E. (1899; 1920), *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, Zum Hundertjahr-Gedächtnis ihren ersten Erscheinens in ihren ursprünglichen. Gestalt neu herausgegeben und mit Übersichten und mit Vor- und Nachwort versehen von Rudolf Otto, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht.

Schütz A. (1932): *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Eine Einleitung in die verstehende Soziologie*, Wien, Springer; ed. it., *La fenomenologia del mondo sociale*, Bologna, Il Mulino, 1974.

Stolz J. (ed.) (2015), *(Un)Believing in Modern Society. Religion, Spirituality, and Religious-Secular Competition*, London, Routledge.

Thomas L.-V. (1975), *Anthropologie de la mort*, Paris, Payot; ed. it., *Antropologia della morte*, Milano, Garzanti, 1976.

Thomas L.-V. (1985), *Les rites funéraires*, Paris, Payot; ed. it. (sintesi), "Riti funerari", in *Enciclopedia delle Religioni, II, Il Rito. Oggetti, atti, cerimonie*, Milano, Jaca Book-Marzorati, 1994, 473-482.

Tylor E. B. (1871), *Primitive Culture*, London, Murray; ed. it., *Alle origini della cultura*, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1985-1988.

Vannini M. (1996), *Mistica e filosofia*, Casale Monferrato, Piemme.

Vannini M. (2000), *Introduzione alla mistica*, Brescia, Morcelliana.

Vannini M. (2004), *La mistica delle grandi religioni*, Milano, Mondadori.

Vannini M. (2016), *Lessico mistico. Le parole della saggezza*, Firenze, Le Lettere.

Vannini M. (2019), *Mistica, psicologia, teologia*, Firenze, Le Lettere.

Veyne P. (1983), *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes? Essai sur l'imagination constituante*, Paris, Seuil.

Wulff D. M. (2001), "Psychology of religion: an overview", in Jonte-Pace, D. and Parsons, W. B. (eds.), *Religion and Psychology: Mapping the Terrain, Contemporary Dialogues, Future Prospects*, New York, Routledge, 15–29.

Xella P. (a cura di) (1987), *Archeologia dell'inferno: l'aldilà nel mondo antico vicino-orientale e classico*, Verona, Essedue.





A JOURNAL OF THE
SOCIAL IMAGINARY

Immaginario e morfologia degli ex-voto dipinti in Provenza e in Italia

Bernard Cousin

bernard.cousin0185@orange.fr

UMR Telemme | Aix Marseille Université-CNRS



Renato Grimaldi

renato.grimaldi@unito.it

Dipartimento di Filosofia e Scienze dell'Educazione | Università di Torino

Abstract

Imagery and Morphology of the Ex-votos Painted in Provence and in Italy.

A database of four thousand painted ex-votos from Provence and ten thousand from Italy are the basis of the study that the two authors have been carrying out for over forty years with a quantitative and qualitative approach. A historical, sociological, semiological and morphological picture emerges that delivers to the reader the cultural models that are conveyed through social representations and the imagery of painted votive tablets. We are talking about a format that, born in the wealthiest classes about five centuries ago, has maintained the initial principles of composition and has spread becoming an integral part of popular material culture, without solution of continuity. The ex-votos show the strategies that men and women have adopted to survive, persist and replicate themselves, as biological and cultural entities.

Keywords

Ex-voto | Rappresentazioni sociali | Provenza/Italia | Sopravvivenza del corpo | Morfologia ex-voto



Gli ex-voto dipinti ci parlano dello stretto rapporto tra cielo e terra, tra straordinario e quotidiano, tra fede e scienza; tale rapporto è rimarcato dagli innumerevoli episodi di pietà che consentono di ripercorrere la Storia e di coglierne le trasformazioni, partendo dalla vita vissuta di migliaia di protagonisti. Le tavolette votive dipinte si rivelano infatti un eccezionale vettore per riprodurre e trasmettere i valori della comunità: famiglia, patria, lavoro, cura degli animali e del territorio, uso dei mezzi di trasporto e delle vecchie e nuove tecnologie. Negli ex-voto si snodano i cicli della vita e delle stagioni e l'impatto su di essi di piccole e grandi catastrofi naturali o sociali che si ripresentano nel tempo con regolarità impressionante, trovandoci purtroppo ogni volta impreparati. Nell'affrontare rischi e calamità di ogni genere, donne e uomini degli ex-voto rivolgono – con grande dignità – lo sguardo verso l'alto, chiedendo di sopravvivere, persistere e replicarsi quali entità biologiche ed entità culturali. La lunga sequenza di eventi narrati negli ex-voto costituisce una sorta di DNA, indispensabile per dare forma al futuro del Paese.

I due corpus votivi analizzati in questo contributo (quattromila unità in Provenza e diecimila in Italia) sono – per dirla con Domenico Secondulfo nella *Prefazione* a Marzo, Mori (2019) – un serbatoio di simboli che sono al tempo stesso espressione della realtà del gruppo che li rappresenta, indispensabili per disegnare una sociologia dell'immaginario che deve essere anche sociologia del profondo. In questo senso gli ex-voto hanno una dimensione verticale che affonda le radici nei secoli, pur mantenendo inalterati i principi di composizione. Verticalità che mostra la centralità del corpo nell'immaginario popolare che consente di osservare come si sia trasformata la società, dando spunti di riflessione importanti per comprendere come essa si evolverà.

1. La Provence, terre d'ex-voto peints

Sa proximité avec l'Italie, berceau de la peinture votive, fait de la Provence un espace où l'ex-voto peint s'est imposé comme une pratique largement répandue. Elle n'est pas la seule région française où l'on rencontre des ex-voto peints dans des sanctuaires : il y en a dans de nombreuses chapelles côtières, sur les rives atlantique ou méditerranéenne, comme Notre-Dame de Grâce à Honfleur (Normandie), Sainte-Anne d'Auray (Bretagne), Notre-Dame de Consolation à Collioure (Roussillon) ou Notre-Dame des Auzils à Gruissan (Languedoc). Mais on en trouve aussi loin des côtes, comme à Notre-Dame de Fourvières à Lyon, Notre-Dame de Vie en Savoie, Notre-Dame de Tierenbach en Alsace. Cependant la Provence est la région française

où les sanctuaires à ex-voto peints sont les plus nombreux et les mieux pourvus, avec quatre mille tableaux actuellement conservés¹.

À la fin du xvi^e siècle et dans la première moitié du xvii^e siècle, des Provençaux pensant avoir bénéficié d'une protection céleste ont utilisé l'ex-voto peint, tableau de petite dimension déposé le plus souvent dans une chapelle de pèlerinage, pour « rendre leur vœu », de préférence au don traditionnel d'un objet ou d'un cierge. La nouveauté réside dans le recours au tableau, qui dès le début représente d'une part le donateur et de l'autre le protecteur céleste, entouré de nuages. Parmi les premiers donateurs, on rencontre surtout des nobles et des bourgeois, voire des clercs ou des communautés d'habitants. Si la petite bourgeoisie adopte d'emblée cette pratique, les milieux populaires sont dans les premiers temps très peu représentés.

D'où vient cette nouvelle pratique? D'une sensibilité à l'expression picturale ou simplement imagée, comme en témoigne, dans des domaines voisins, la prolifération des retables d'église, des tableaux de Vierge ou saint au donateur qui vont fournir un des modèles iconiques à l'ex-voto, ou des représentations du malade à l'heure décisive illustrant les *artes moriendi*. Cette place de l'image dans la société d'alors semble avoir été une condition nécessaire à l'apparition de l'ex-voto peint. Il n'en reste pas moins que la pratique fut importée d'Italie où elle existait depuis un siècle. Ce sont d'ailleurs les régions en contact commercial ou culturel avec la péninsule, qui ont acclimaté l'ex-voto à la Provence, constituant les premiers pôles de son essor: région comtadine, avec Avignon la ville qu'administrait le vice-légat du Pape, et terroir marseillais, avec son port ouvert sur la Méditerranée.



2. De l'élaboration d'un modèle à sa diffusion

La période 1660-1730, apparaît comme une époque clé de la pratique de l'ex-voto peint en Provence. Celle-ci connaît un essor très net, bien que le phénomène reste encore limité régionalement aux zones initiatrices de Marseille et du Comtat, gagnant par contact l'actuel département des Bouches-du-Rhône, mais se développe également en Provence orientale, autour du sanctuaire de Notre-Dame de Pitié à Roquebrune-sur-Argens. Socialement, les dons émanent toujours majoritairement des milieux aisés, les milieux populaires faisant cependant quelques progrès.

Cet essor ne peut être isolé du contexte religieux de l'époque. Après un stade de maturation dans les couvents, l'élan religieux post-tridentin atteint la masse des laïcs, par l'intermédiaire du clergé régulier et séculier et des élites sociales. Dans une période où la rivalité avec le protestantisme tient parfois sa place (lors de la fondation du sanctuaire de Notre-Dame de Lumières au pied

¹ J'ai procédé à une analyse quantitative informatisée de ces quatre mille tableaux dans ma thèse (Cousin, 1983). J'ai repris l'analyse de ces documents dans une approche plus qualitative (Cousin, 2017).

du Luberon en 1663 par exemple), les miracles se multiplient, donnant naissance à de nouveaux sanctuaires où des communautés de religieux avisés, attirent les pèlerins. Les processions villageoises, pénitents en tête, sillonnent les routes de Provence, faisant parfois plusieurs dizaines de kilomètres pour venir invoquer la Vierge dans ces chapelles récemment érigées.

Si la multiplication des tableaux votifs est liée à ce contexte, ce dernier rend compte aussi du modèle iconique adopté. On n'a pas de preuves attestant que le clergé ait encouragé le dépôt d'ex-voto peints. C'est alors cependant que l'image votive est la plus proche de l'iconographie religieuse, qui envahit les églises dans cette période de Réforme catholique triomphante. L'ex-voto de simple action de grâces en est le meilleur exemple : dans un décor absent ou dépouillé à l'extrême, face à la Vierge ou au saint occupant le haut du tableau, les donateurs sont agenouillés, les mains jointes. L'ex-voto qui est objet d'action de grâces, remplaçant d'autres objets (béquilles, figurines en cire ou en métal), montre le côté spirituel de cet acte gratulatoire: la prière.



Photo 1 – Notre-Dame de Lumières à Goult. Toile, 47x52 cm

Sans doute, deux ex-voto sur cinq seulement relèvent-ils de ce modèle; mais les autres ne s'en éloignent guère. Qu'ils figurent une scène de maladie, ce qui est le plus fréquent, d'accouchement ou d'accident, l'événement lui-même n'apparaît souvent qu'au second plan, alors que le devant de la scène est occupé par des personnages en prière, comme sur les tableaux de simple action de grâces. Le décor de la scène humaine est réduit au strict nécessaire pour sa compréhension : le lit du malade, ou l'arbre d'où tombe la victime. Le malade lui-même se joint parfois, par un geste des mains, à la prière de l'entourage.

Quel que soit le type de scène, l'espace céleste occupe une place importante et l'emporte quelquefois sur l'espace humain. Cet espace céleste occupe la place d'honneur sur le tableau : parfois au centre, généralement en haut et à gauche. Le personnage céleste est à taille humaine, et un geste de sa main ou un regard échangé avec les hommes traduisent le dialogue qui s'établit entre le protecteur et le dévot.

En fait c'est l'ensemble de l'image votive de cette époque qui insiste sur l'échange entre les deux mondes : à la bienveillance divine, souvent sollicitée par l'homme, répond le don qui s'exprime par la prière d'action de grâces et par le tableau qui en fixe l'image. Lorsqu'elle est présente, l'inscription portée sur le tableau ne sort pas de ce cadre, puisqu'elle se résume à la mention votive, à celle de l'année et plus exceptionnellement à celle du nom du donateur.



Photo 2 – Notre-Dame de Pitié à Roquebrune-sur-Argens. Bois, 20x41 cm

Le milieu du XVIII^e siècle voit l'ex-voto peint progresser encore en Provence. Géographiquement, une nouvelle zone est touchée, le Var Occidental où l'ex-voto peint trouve place désormais dans de multiples chapelles de terroir. Parallèlement, une démocratisation de la pratique s'affirme. Parmi les donateurs, nobles et clercs sont de moins en moins nombreux. Les élites prennent alors un certain recul envers le miraculeux, surtout quand celui-ci est trop quotidien : en des discours à peine différents, il est assimilé à la superstition aussi bien par les hommes des Lumières que par certains prélats réformateurs. Mais la petite et moyenne bourgeoisie reste très attachée à l'ex-voto peint alors que les milieux populaires adoptent massivement ce nouveau type d'action de grâces.

Globalement l'image votive n'est pas bouleversée dans ce second XVIII^e siècle : l'espace céleste conserve la même place importante, alors que la scène humaine toujours située dans un décor très sommaire, mais désormais rarement absent, demeure dominée par l'attitude de prière. Cependant, on peut percevoir les premiers indices d'une évolution.

Parmi les types de scènes, celui qui occultait l'événement pour ne retenir que la prière d'action de grâces, recule dès 1740, et de manière plus nette encore après 1760. La maladie conserve sa place, mais les accidents divers, et particulièrement ceux de la route et de la mer, se multiplient. Si l'attitude de prière traditionnelle reste la plus fréquente, elle est déjà abandonnée par de nombreux hommes des milieux populaires, représentés dans des postures moins figées. Le domaine profane pénètre avec eux sur l'image votive. Point de bouleversement donc, mais l'amorce d'une mutation que va accélérer l'ébranlement révolutionnaire.



3. L'ébranlement révolutionnaire

La crise religieuse qui marque la période révolutionnaire affecte la pratique votive. Cependant, le dépôt d'un tableau votif n'était pas lié à la présence d'un prêtre ; il suffisait de pouvoir accéder à la chapelle, dont souvent un laïc avait conservé la clé, même si elle était officiellement fermée. Cela explique, que le don d'ex-voto peint n'ait jamais disparu, sauf au plus fort de la lutte anti religieuse, en 1794.

L'ex-voto de la période révolutionnaire n'est guère différent de celui des années précédentes. À peine y note-t-on un pourcentage légèrement supérieur (9%, contre 2%) de scènes de guerre ou de violence. La violence qui nous est montrée ne s'exerce pas toujours contre les blancs : ainsi peut-on voir un homme à cocarde tricolore échappant de justesse aux balles d'un bandit ou d'un adversaire. Mais loin du grand vent de l'Histoire, l'ex-voto continue de refléter les soucis quotidiens, que ce soit la santé de l'enfant ou les risques engendrés par l'effondrement d'une charpente, sur un tableau où la date est indiquée en utilisant le calendrier révolutionnaire : «an 8». Le cas est très rare,

et sur tel autre ex-voto du terroir marseillais la mention «*an II de la République*» a été ultérieurement recouverte de peinture afin d'effacer toute trace de cette période sacrilège.

4. Au XIX^e siècle, une image votive qui évolue

Avec la restauration du culte catholique, le don de l'ex-voto peint connaît une nette reprise. L'apogée se situe entre 1830 et 1880. La période est également celle de la plus grande extension géographique de cette pratique, jusqu'à la Haute Provence. Presque totalement abandonnée par les élites, elle concerne encore la petite et moyenne bourgeoisie, mais ce sont les milieux populaires qui fournissent la majorité des donateurs. Cependant le contenu de l'image votive évolue.

C'est tout d'abord la surface de l'espace céleste qui se réduit considérablement, jusqu'à parfois disparaître, notamment sur les ex-voto marins. Ces derniers, en effet, sont désormais généralement l'œuvre de peintres spécialisés dans les scènes marines, qui signent leurs tableaux et qui accordent toute leur attention à la figuration du navire et des éléments déchaînés, négligeant celle de l'apparition céleste.



Photo 3 – Notre-Dame de Bon-Port à la Garoupe. Papier, 33x44 cm. Œuvre de Frédéric Roux

La convergence des regards entre personnages célestes et humains se fait plus rare. À côté de cela la scène humaine s'étoffe. Le décor y est plus abondant. La simple action de grâces, après 1820, devient exceptionnelle et les images de la vie quotidienne envahissent l'ex-voto. Tout le tableau s'organise désormais autour de la victime ou du malade. Hommes et femmes s'affairent auprès de lui, et ceux ou celles qui prient se tournent également souvent de son côté. Mais, autre signe de l'effacement de l'aspect religieux, les personnages en prière sont beaucoup moins nombreux qu'avant la Révolution. L'évolution est particulièrement nette chez les hommes où l'attitude de prière est désormais très minoritaire.



Photo 4 – *Notre-Dame d'Inspiration à la Roquebrussane. Toile, 50x60 cm*

La progression du sentiment de l'enfance se lit sur les scènes votives : action de grâce consécutive à une «heureuse délivrance», enfant en personnage principal, malade ou victime de l'accident.

L'écrit gagne en ampleur sur l'ex-voto. A côté des mentions traditionnelles qui se généralisent (mention votive, de l'année, du nom), l'écrit se diversifie. Ces légendes plus complètes fournissent des précisions sur l'événement ayant

motivé la grâce, notamment sur les scènes marines. Il est par contre tout à fait exceptionnel qu'elles insistent sur l'aspect religieux.

Au XIX^e siècle, l'évolution de la sociologie des donateurs fait basculer l'ex-voto peint dans le domaine de la culture populaire. Et celle-ci va profondément modifier le contenu de l'image votive, même si son schéma d'ensemble, la dualité des espaces, est conservé. Le décor de la scène humaine envahit l'image, alors que l'espace céleste se rétrécit. À l'atmosphère recueillie des ex-voto des XVII^e et XVIII^e siècles, fait place la diversité des situations de la vie quotidienne, en des scènes animées. Le geste spontané de l'invocation, les bras levés au ciel, supplante parfois celui de la prière contrôlée, à genoux mains jointes.

5. Déclin et survivance de l'ex-voto peint

À la fin du XIX^e siècle, le don d'ex-voto peints devient beaucoup plus rare. L'écrit n'a jamais été si présent sur l'image, et l'essor contemporain des inscriptions peintes et des plaques de marbre votives interdit d'interpréter l'abandon de l'ex-voto peint uniquement en termes de relâchement des pratiques religieuses traditionnelles. Certes ce facteur est important, surtout en ce qui concerne les hommes, pour lesquels l'anticléricalisme politique peut être l'élément qui leur fait abandonner totalement une pratique religieuse déjà réduite. Il y a aussi les lois sur les congrégations qui perturbent la vie de certains sanctuaires. Mais le catholicisme reste bien vivant, même s'il a perdu son caractère unanimiste. Les dévotions populaires persistent, les sanctuaires sont fréquentés, et il ne manque pas de donateurs potentiels d'ex-voto, même s'ils sont moins nombreux qu'avant.

Alors que du règne de Louis XIV à celui de Napoléon III l'ex-voto fut un fait de société en Provence, au XX^e siècle il n'est plus qu'une pratique résiduelle et marginalisée. Résiduelle si l'on considère le nombre de tableaux, et marginalisée géographiquement puisque limitée à la Provence côtière et particulièrement à sa partie orientale, proche de l'Italie où les ex-voto peints demeurent nombreux.

La désaffection pour l'ex-voto imagé ne se traduit pas uniquement par la baisse de leur production. C'est le modèle lui-même qui est mis en cause sur les ex-voto qui continuent à être déposés. Le tableau est parfois abandonné au profit d'autres techniques: broderie, photographie, lithographie. L'absence, désormais, de peintres spécialisés fait que le donateur est plus souvent l'auteur de son tableau. Les mentalités ne semblent plus se satisfaire de la traditionnelle représentation de l'intervention céleste sous les traits de la Vierge dans son nuage, penchée sur les malheurs humains. L'image votive devient très différente et diverse ; elle perd de sa cohérence.

Au XX^e siècle, un tiers des ex-voto évacue toute représentation céleste, mais à l'inverse un don votif sur sept se limite à une scène religieuse. En d'autres



termes sur près de la moitié des ex-voto, la dualité des espaces, céleste et humain, qui était une caractéristique de l'image votive, a disparu. La scène humaine est, elle aussi, profondément modifiée et n'a souvent plus aucun rapport avec l'événement ayant suscité la grâce; on se contente souvent d'un simple bouquet ou d'un paysage. Tout autant que les personnages célestes, les personnages humains font les frais de cette mutation: ils sont en moyenne deux fois moins nombreux qu'auparavant. Mais parmi ceux qui subsistent, l'abandon de la position de prière est encore plus net qu'au siècle précédent. Il y a donc à la fois prolongement d'une évolution et rupture, car c'est le modèle iconique traditionnel de l'ex-voto peint qui est totalement brisé.

En revanche, dans la période récente, en ce début de ^{xxi}^e siècle, l'ex-voto peint est redécouvert comme un élément important du patrimoine. Des associations s'emploient à restaurer des chapelles et leur collection d'ex-voto. Des musées proposent au public de découvrir ces peintures votives, lors d'expositions. L'ex-voto peint, s'il n'est plus une pratique, est devenu un bien culturel. Ainsi, à l'issue des travaux de restauration de Notre-Dame de La Garde à Marseille en septembre 2008, une grande plaque de marbre gravée a été apposée à l'entrée de la basilique et bénie par Monseigneur Georges Pontier, archevêque de Marseille. Y sont remerciés les donateurs, particuliers, entreprises et collectivités territoriales qui ont œuvré à «la renaissance patrimoniale du premier symbole de la ville, de ses exceptionnelles mosaïques du ^{xix}^e siècle, et de sa précieuse collection d'ex-voto».



6. Gli ex-voto dipinti in Italia

L'ex-voto dipinto è uno straordinario oggetto della cultura materiale che ha mantenuto nel tempo – diciamo negli ultimi cinque secoli – un medesimo linguaggio espressivo; questa sua persistenza morfologica lo rende fonte importante per l'analisi dei mutamenti sociali che sono maturati in tempi anche non recenti. Nel nostro lavoro sul fronte italiano – che si basa sulla schedatura e analisi di circa diecimila ex-voto dipinti (di cui, circa seimila in Piemonte) – vogliamo cogliere le strutture di significato che fanno delle tavolette votive dipinte un documento di estremo interesse per uno studio longitudinale della società. L'ex-voto ha solitamente origine da un comportamento associativo semplice (il richiedente invoca la grazia per se stesso oppure per un referente) oppure composto (è il caso di una comunità che chiede la grazia a causa di una catastrofe naturale) oppure da comportamenti dissociativi semplici o composti (duelli, assalti di briganti, azioni di guerra, etc.). Le tavolette votive dipinte raccontano le strategie di sopravvivenza del genere maschile e femminile, le differenze tra città e campagna, tra giovani e anziani, tra ceti popolari e borghesi, tra attività del tempo libero e di lavoro (Grimaldi, 2020).

7. Un approccio morfologico

L'ex-voto dipinto rappresenta un messaggio narrativo – che soddisfa un particolare modello segnico – mediante un approccio morfologico che ha le sue evidenti radici formaliste nella *Morfologia della fiaba* di Propp (1966); tale sistema logico formale è già stato suggerito da Buttitta (1983), Castronovo (1986), Clemente (1987) e da Belli (1984). D'altra parte questa impostazione ha già dato buoni risultati nello studio delle leggende di fondazione dei santuari (Profeta, 1970) e che abbiamo ripreso per i santuari piemontesi (Grimaldi, Cavagnero, Gallina, 2015).

Le funzioni narrative individuate per gli ex-voto sono le seguenti (v. ancora Grimaldi, 2020):

D (Danneggiamento)
Ri (Richiesta)
I (Intercessione)
Rm (Rimozione)
Rn (Ringraziamento)
Sv (Scioglimento del voto)



La Fig. 1 rappresenta la composizione narrativa dell'ex-voto secondo le funzioni appena menzionate a partire dal danneggiamento (D) al tempo t_0 fino allo scioglimento del voto (Sv). Quest'ultima funzione (Sv), ancora nella Fig. 1, è rappresentata a partire dal momento della commessa al pittore (tempo t_{0+5}), e comprende l'esecuzione del quadro (t_{0+6}), la rituale consegna al santuario o cappella (t_{0+7}) e il momento in cui l'ex-voto appeso alla parete del luogo sacro (t_{0+8}) inizia la sua comunicazione di messaggi e di modelli di comportamento che il richiedente la grazia invia verso la comunità.

Rileviamo sovente traccia della commessa sul retro della tavoletta votiva dove il pittore si appuntava gli elementi cruciali da rappresentare, a volte anche con uno schizzo. Laura Borello ha trovato preziose testimonianze di questo momento nei quaderni con cui le botteghe torinesi situate attorno al Santuario della Consolata ricevevano tali ordini a conferma di come l'intervento del pittore fosse veramente ridotto a una traduzione in un linguaggio iconografico di un preciso racconto del committente, evidenziando quindi, quanto all'esito finale della rappresentazione, dell'assoluta centralità della volontà dell'attore richiedente (Borello, 1981; AA.VV., 1982). Molte volte la descrizione della vicenda viene registrata nei documenti del santuario; è il caso ad esempio del Libretto delle Grazie di Oropa (Biella) e del Libro dei Miracoli e Grazie del Santuario di Cibona presso Allumiere in provincia di Roma, entrambi del 1600. Si tratta di documenti interessantissimi in quanto permettono di ricostruire la distribuzione della presenza degli ex-voto più datati che frequentemente sono andati perduti.

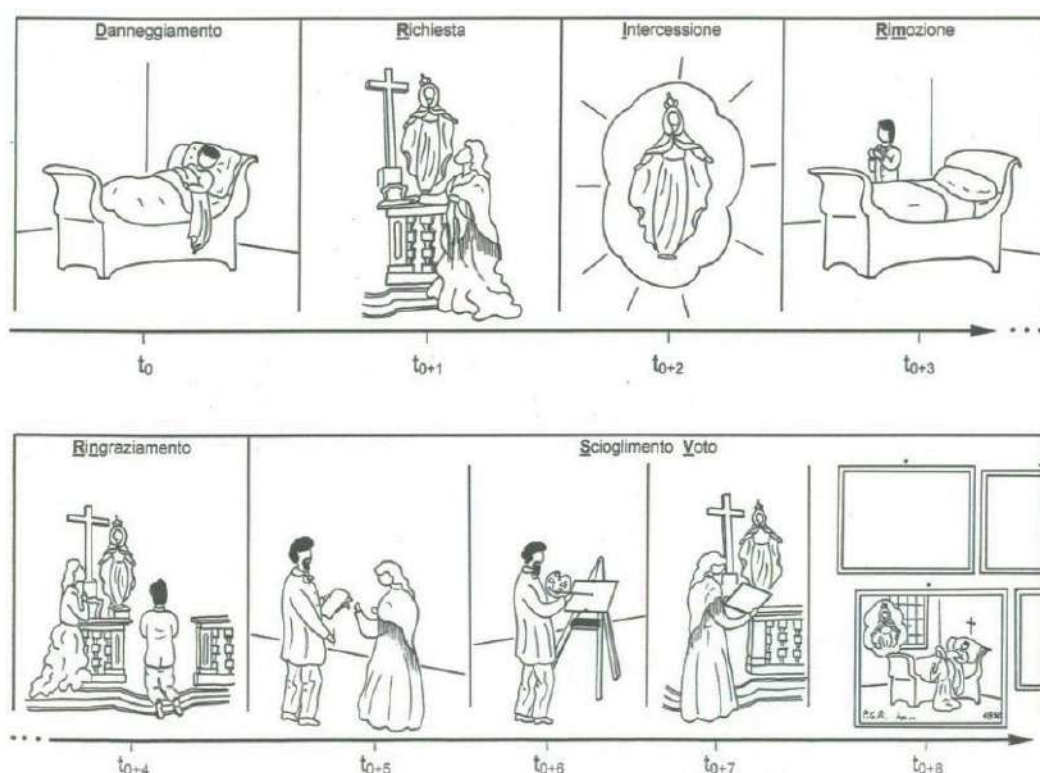


Fig. 1 – La morfologia dell'ex-voto

Le funzioni per semplicità non sono state dotate di varianti: qui ci premeva solo mettere in evidenza il carattere narrativo dell'ex-voto e la monotipicità compositiva del suo codice iconografico. Infatti la stringa di funzioni che rappresenta ogni singola tavoletta votiva è sempre la stessa (a meno delle varianti che abbiamo ommesso, come detto sopra):

D Ri I Rm Rn Sv

Inoltre questa rappresentazione formale ci è utile per evidenziare quali sono gli attori coinvolti in questa pratica rituale: il miracolato che ha subito il danneggiamento, il richiedente la grazia che stabilisce il patto con la divinità,² l'essere sacro che intercede, il pittore che rappresenta con il codice iconografico la vicenda raccontata dal richiedente la grazia.³ Inoltre l'ex-voto si configura alla

² La divinità è sempre un santo o nella stragrande maggioranza dei casi la Madonna, non Dio; un essere eletto in cielo ma con origini terrene e che quindi può essere "corrotto": «Se mi fai la grazia, dopo ti dedicherò una tavoletta votiva» è il messaggio dell'attore richiedente al santo intercessore.

³ Sul retro di un ex-voto del santuario di Crea si legge un'iscrizione che esplicita i principi di composizione degli ex-voto: «L'anno 1841 addì 8 e 9 maggio trovandosi l'unico ragazzino de Conte Sacchi di Casale, fanciullo d'anni 2 e mesi 3 di nome Ignazio, gravemente infermo, e disperato dai medici, ricorse il padre alla intercessione della B. Vergine Santissima, perché volesse, in memoria principalmente de' suoi dolori,



luce di questa formalizzazione come oggetto che esiste in quanto “pagamento” di un impegno assunto.

Come già detto vi possono essere delle situazioni, tra l'altro molto frequenti (circa i 2/3 dei casi totali), in cui il miracolato coincide con il richiedente, ma la struttura continua a rimanere la stessa; si tratta delle tavolette votive – ad esempio quelle che si riferiscono a episodi che alcuni autori chiamano di “pericolo di morte improvvisa” – dove il danneggiamento (D) e la richiesta (Ri) sono contemporanei coincidendo quindi i tempi t_0 e t_{0+1} (si pensi ad un muratore che cade dall'impalcatura e contemporaneamente volge lo sguardo verso la divinità). Un lavoro statistico sul modo in cui si compongono gli ex-voto sulla base dello sviluppo temporale delle funzioni è stato condotto sui santuari di Castellazzo Bormida e di Serralunga di Crea, entrambi in provincia di Alessandria. Per quanto riguarda gli ex-voto di Crea si è provato a ricostruire il tempo rappresentato nell'ex-voto; gli ex-voto di malattia nella quasi totalità (97%) rappresentano il momento della richiesta (Ri) al tempo t_{0+1} mentre quelli di infortunistica (incidenti sul lavoro o di viaggio) raffigurano per lo più il momento del danneggiamento (D) al tempo t_0 (82%); le tavolette che riguardano le calamità pubbliche (la guerra) raffigurano il momento del danneggiamento (D) al tempo t_0 (40%) ma anche funzioni che in questa categoria di ex-voto possono coincidere come il danneggiamento e la richiesta (D e Ri) ovvero $t_0=t_{0+1}$ (29%) e richiesta, intercessione e rimozione (Ri, I e Rm) ovvero $t_{0+1}=t_{0+2}=t_{0+3}$ (21%); è il caso di ex-voto dove si vede la donna che prega la Madonna, quest'ultima che invia la sua protezione sul soldato rappresentato sul campo di battaglia che viene poi ritratto anche sull'uscio di casa al suo ritorno dalla guerra.

Questa analisi ci consente di osservare come la fabula – l'insieme degli eventi narrati nella loro successione cronologica lineare – sia ricostruibile mediante un'unica immagine che riporta prevalentemente il momento del danneggiamento; a volte nell'ex-voto si compie una deformazione del tempo facendo coincidere momenti che nella realtà sono successivi (ad esempio il miracolato rappresentato in posizione di ringraziamento mentre contemporaneamente osserva l'incidente che lo vede protagonista). Non è raro poi trovare delle tavolette che illustrano la narrazione con più immagini che rappresentano una sequenza di eventi come in uno storyboard. È invece raro il caso di ex-voto in cui si evidenzia una sfasatura del rapporto tra fabula ed intreccio (quest'ultimo è il montaggio che l'autore fa del racconto, cioè l'ordine artificiale in cui dispone gli eventi organizzandoli secondo connessioni che rispondano alle sue esigenze espressive); si pensi a una tavoletta che raffigura a

intercedergli la guarigione di quel figlio, unica sua consolazione, promettendole, in caso che fosse rimasto in salute, di portarsi a visitare la di lei immagine venerata sul Monte di Crea, e di offrire ad essa immagine un cuore d'argento, e di appendere alle pareti della Cappella un quadro rappresentante in qualche maniera il momento, in cui fu fatta la preghiera e la promessa. Ed avendo ottenuto la grazia si portò oggi il Conte Teodoro Sacchi a questo Santuario ad adempiere alla fatta promessa, e ringraziare la B.V. Maria. In fede – Crea, 12 settembre 1841 Teodoro Sacchi».

sinistra del quadro, e quindi come primo momento, marito e moglie che ringraziano, e a destra lo stesso uomo in divisa vittima di un ferimento al fronte ($t_{0+4}=t_{0+3}$).

Le tavolette dipinte sono dunque incentrate su uno stesso schema compositivo, che si ripete senza sostanziali variazioni; una struttura di racconto codificata e con regole precise, una narrazione di forma monotipica che manifesta l'espressione di una dimensione altra, la dimensione del rito. La tavoletta deve dunque convincere il pubblico che certi fatti sono realmente accaduti, in modo da essere testimonianza da un lato ed esempio dall'altro, come a voler dire: «facendo così mi sono salvato».

8. L'immaginario delle epidemie negli ex-voto: il fronte dei santuari

I santuari sono da sempre considerati luoghi di frontiera posti a protezione anche contro l'avanzata di peste, colera, etc.; si tenga conto che dei 4.500 santuari italiani, l'11% (circa 500) sono stati eretti come barriera contro le epidemie. Ovviamente ricordiamo pure le innumerevoli cappelle campestri dedicate a San Rocco, noto come protettore – dal Medioevo in poi – dal flagello della peste e di altre epidemie anche di animali.



Foto 5 – Santuario di Graglia (Biella). Ex-voto per un'epidemia di peste: «Ex Gratia Recepta 1717
Petitio Repetita 1720. Populi Graliae / Tempore Pestis» (Fonte: Bessone, Trivero, 1995)

Nella Chiesa/Santuario di Viatosto di Asti, in Piemonte, si trova un affresco noto come la "Leggenda di Viatosto"; si tratta di un ex-voto che si riferisce alla peste del 1340 e raffigura in basso a destra tre nobili giovinetti inginocchiati in atto di chiedere la grazia alla Madonna col Bambino e che purtroppo è in buona parte rovinata. Santo intercessore è Sant'Antonio Abate raffigurato in piedi alle loro spalle. La leggenda di fondazione attribuisce al santuario la miracolosa cessazione della peste, che "via tosto", da quel luogo in poi, lasciò "presto" tutta la città.

In provincia di Biella sono emersi alcuni ex-voto della zona legati ad epidemie che hanno falciato uomini e animali. Per tutti ne menzioniamo uno che si trova nel Santuario di Graglia e che raffigura una processione in cammino verso il medesimo luogo sacro (Foto 5).

Sono frequenti gli ex-voto per le guarigioni di animali; ancora negli anni Sessanta del secolo scorso sentivamo dire ai nostri genitori o nonni che tempo addietro nelle campagne si chiamava il veterinario per il bue o la mucca e non il medico per il figlio ammalato. Nel Santuario della Madonna delle Grazie di Bricco Lu a Costigliole d'Asti, un ex-voto del 1743 raffigura un uomo inginocchiato nell'atto di chiedere la grazia alla Madonna per le sue "bestie bovine" (come si legge sul verso della tavoletta), che rischia di perdere a causa di un'epidemia (Foto 6).



Foto 6 – Costigliole d'Asti (Asti), Santuario Madonna delle Grazie. Ex-voto del 1743.

Sul verso si legge: «La Sant.ma Vergine delle Grazie / con San Teodoro / Un homo ingenocchio in atto di pregare / con N. 6 Bestie Bovine» (anche se sulla tavoletta gli animali dipinti sono più di 6)

[Foto R. Grimaldi, 1987]

Nel centro e sud Italia abbiamo rilevato casi di ex-voto relativi a epidemie di peste e colera. Uno di questi si trova nel Santuario dei Santi Martiri Alfio, Filadelfo e Cirino di Trecastagni nei pressi di Catania (Foto 7), luogo che conta un migliaio di tavolette votive dipinte oltre a numerosi e rari ex-voto in cera che riproducono parti anatomiche del corpo, i cosiddetti "boti".



Foto 7 – Santuario dei Santi Martiri Alfio, Filadelfo e Cirino di Trecastagni (Catania). «Concetta Fazio guarita miracolosamente dal Cholera, li 26 luglio 1867» [Foto R. Grimaldi, 2020]

9. Gli ex-voto nella letteratura

Negli ex-voto dipinti si trovano anche tracce della letteratura, come ci ricorda Ficara (2010, pp. 135-137):

«Dipinto a olio su tela, anche il *Narcissus*, quello del *Nigger of the Narcissus* di Conrad, campeggia su una parete tra gli ex-voto del santuario [di Montallegro di Chiavari, Genova]. Nella notte del 21 novembre 1903, al comando del capitano Giuseppe Ansaldo, affrontava le onde alte come case di Capo Horn, il loro impeto sovranaturale, e stava per sommergersi quando la Madonna di Montallegro misericordiosamente placò le acque [...]. Tuttavia, il *Narcissus* alla fine non si salvò; un giorno si sfracellò su di una costa deserta del Brasile, e tutti morirono».

Con grande emozione, ho trovato e fotografato nella chiesa della Madonetta (o della Neve), nei pressi del porto di Loano (Savona), l'ex-voto (per un fatto accaduto il 7 novembre 1899) del marinaio Martino Giacomo imbarcato sul *Narcissus* (Foto 9). Durante i lavori di catalogazione svolti nella medesima

chiesa della Madonnetta (protettrice dei marinai e dei loanesi, già invocata a protezione della comunità per la peste del 1657) c'è stato un importante ritrovamento. In un vecchio baule collocato sul soppalco sopra l'ingresso c'era un Paliotto, paramento destinato a coprire la parte anteriore dell'altare, un telo di seta écru di un metro per due già presente negli inventari di fine Ottocento. Ma il nostro interesse dovuto a questo oggetto della devozione popolare consiste nel fatto che, il veliero cucito al centro con fine manualità e un cuore d'argento fissato in alto a destra, portano ad affermare che si tratti di un ex-voto. Le varie associazioni loanesi e i cultori di storia locale sono riusciti a ricostruire la filogenesi di questo Paliotto/ex-voto. Il veliero ricamato al centro è un brigantino a tre alberi battente bandiera del Regno di Sardegna, si chiama Algeria e fa parte della flotta della famiglia Rocca di Loano; fu comandato dal capitano Simone Rocca. Alcune informazioni sul veliero Algeria sono state tratte da un ex-voto esposto nel Museo del Mare della stessa città (Foto 10). Il Paliotto è dedicato, come grazia ricevuta, alla Madonnetta, protettrice dei marinai, una sorta di Sindone che lascia intravedere "in filigrana" la dura vita della marineria italiana.

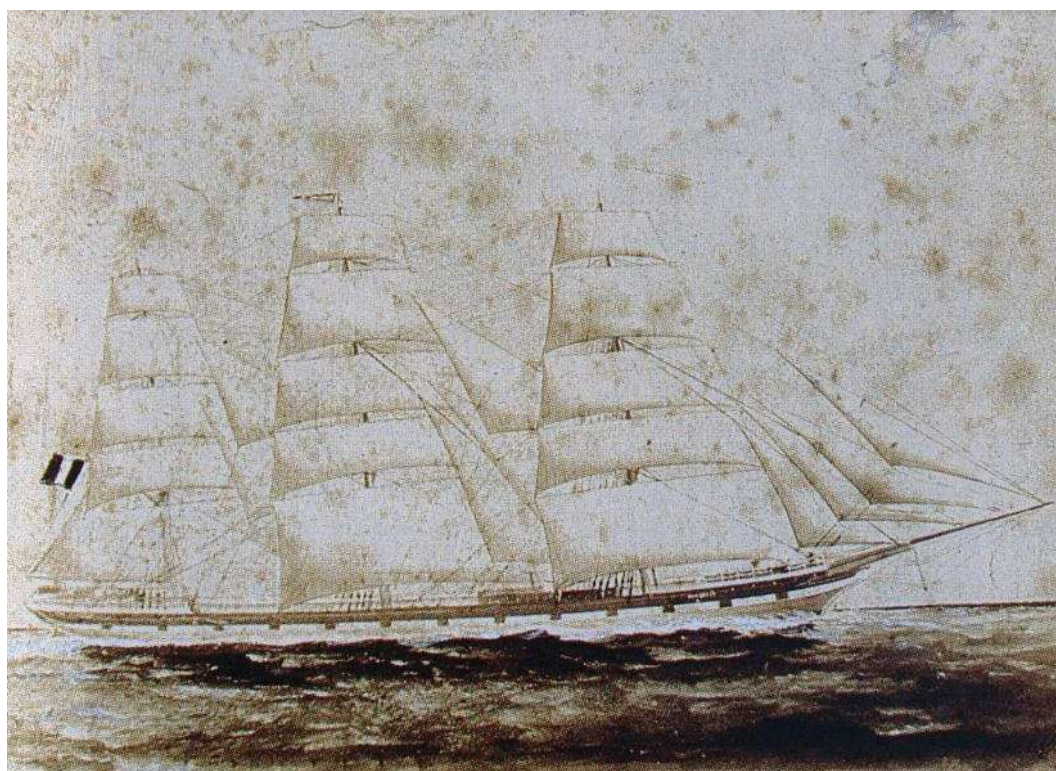


Foto 9 – Santuario della Madonnetta di Loano (Savona). Ex-voto fotografico della nave *Narcissus* raccontata da Conrad. Nell'iscrizione si legge: «Dono fatto dalla Regina NS delle Neve per Grazia Concessa al Marinaro / Martino Giacomo – li 7 Novembre 1899» [Fonte: Chilosi, Collu (2001)]



Foto 10 – Brick « Algeria » degli armatori Rocca di Loano
(Museo del Mare di Loano – SV, Foto R. Grimaldi)

10. Alcune considerazioni

La analisi qualitative e quantitative svolte in Provenza e in Italia in questi decenni (oggi si direbbe secondo un approccio *mixed methods*) hanno portato a corroborare la teoria che è alla base delle nostre ricerche e che possiamo sintetizzare in questo modo:

l'ex-voto è un vettore di modelli di riproduzione socio-culturale che dall'interno di strutture religiose, e per la sua caratteristica di dono per grazia ricevuta per essere scampati a una singolarità: (a) assegna prevalentemente alla donna ruoli nel sistema biopsichico (ovvero nella riproduzione biologica e nella riproduzione sociale quotidiana) e che adotta una strategia di *identificazione/altruistica* rivolta all'ottenimento della sopravvivenza di un referente che può essere un affine biologico (es. figli) o culturale (es. marito); (b) assegna prevalentemente all'uomo ruoli nel sistema economico (come lavoratore, soldato) che adotta invece una strategia di *individuazione/egoistica* in cui richiede la grazia per la sopravvivenza del proprio corpo.

Emerge nell'immaginario degli ex-voto dipinti la centralità del corpo degli attori che calcano la scena rappresentata, la prevalenza della presenza del genere maschile e soprattutto l'altruismo del genere femminile che invoca la grazia solitamente per un figlio o un figlia mentre il genere maschile mostra una strategia egoistica mentre chiede la grazia per se stesso, in particolare per il proprio corpo.⁴

Richieste di grazie – individuali o collettive – che sembravano sopite nel tempo riemergono – oggi come ieri – quando la scienza dimostra la sua impotenza di fronte a rapide trasformazioni della natura e alla globalizzazione, chiamandoci a strategie di comportamento e rinunce che ritenevamo di non dover più adottare. Scrive Domenico Secondulfo (4 aprile 2020), sul sito dell'Ais (Associazione Italiana di Sociologia) in *Mille e non più mille. L'immaginario del Corona virus*: «L'immaginario apocalittico pestilenziale è sicuramente il più semplice da evocare. [...] il fatto che questa volta la scienza, pilastro fondamentale della nostra attuale narrazione del mondo, fatichi a trovare velocemente rimedi, mantiene la pandemia più nel recinto della pestilenza che in quello della malattia». Il lavoro di Garelli (2020), *Gente di poca fede*, edito da Il Mulino e basato su una grande indagine nazionale, restituisce l'immagine di un Paese incerto su Dio ma ricco di sentimenti religiosi, disorientato e ondivago nelle sue valutazioni etiche e morali. Ma sono le parole dello storico Giovanni de Luna apparse in un articolo su «La Stampa» del 29 marzo 2020 dal titolo *Nei tempi bui si prega la Madonna* che ci riportano in quel luogo simbolico che i sociologi chiamano “definizione della situazione”, dove l'attore sociale si trova a fronteggiare la Storia che gli si rivolta contro: «Quando le nostre forze sono insufficienti a dominare le situazioni, quando nessuno può darti una risposta sull'andamento pazzo di questo mondo, allora ti accorgi di quel Crocifisso che non avevi mai notato perché quasi nascosto in un angolo della chiesa. Una frase in cui sembra riecheggiare il recente grido di dolore di Papa Francesco, la disperazione di un totale affidamento alla sfera del sacro e del divino come estrema risorsa contro il male quando assume la configurazione catastrofica dell'epidemia o della guerra».

E gli ex-voto, nei santuari ove sono collocati, ci ricordano quello che fu e che può ancora e nuovamente accadere.



⁴ La ricerca è parte del Progetto di Eccellenza del Dipartimento di Filosofia e Scienze dell'Educazione dell'Università di Torino.

Bibliografia

- AA.VV. (1982), *Gli ex-voto della Consolata. Storie di grazia e devozione nel Santuario torinese*, Torino, Provincia di Torino.
- Amendola G. (2021), *Gli ex-voto. Dialogo immaginario tra uno studioso e un collezionista*, in Borgna P., Gallina M.A., *L'avventura della ricerca. Scritti in onore di Renato Grimaldi*, Milano, Angeli, 305-311.
- Belli G. (1981) (a cura di), *Ex-voto: tavolette votive nel Trentino*, Trento, Temi Editrice.
- Bessone A.S., Trivero S., 1995, *I quadri votivi della comunità di Graglia*, Biella, DocBi.
- Borello L. (1981), "Le botteghe torinesi di ex-voto", *Studi piemontesi*, X, 1: 118-130.
- Buttitta A. (1983) (a cura di), *Gli ex-voto di Altavilla Milicia*, Palermo, Sellerio.
- Castronovo V. (1986), *Ex-voto, un convegno, una mostra*, in De Simoni E. (a cura di), *Ex-voto tra storia e antropologia*, Roma, De Luca.
- Clemente P. (1987) (a cura di), *Pittura votiva e stampe popolari*, Milano, Electa.
- Cousin B. (1982), *Ex-voto de Provence, images de la religion populaire et de la vie d'autrefois*, Paris, Desclée de Brouwer.
- Cousin B. (1983), *Le miracle et le quotidien. Les ex-voto provençaux, images d'une société*, Aix-en-Provence, Sociétés, mentalités, cultures.
- Cousin B. (2017), *Le regard tourné vers le Ciel. Ex-voto peints de Provence*. Aix-en-Provence, Presses universitaires de Provence.
- Duperray È. (2014), *Tourne-toi vers elle. Les ex-voto de Notre-Dame de Lumières*, Arles, Actes Sud.
- *Ex-voto du terroir marseillais* (1978), Catalogue de l'exposition, Marseille, Archives de la ville de Marseille.
 - *Ex-voto et Pénitents en Provence et dans le Comté de Nice* (1987), Catalogue de l'exposition du Palais Lascaris, Nice.
 - *Ex-voto marins de Méditerranée* (1978), Catalogue de l'exposition de Collioure - Antibes - Marseille, Paris, Musée de la Marine.
- Ficara G. (2010), *Riviera. La via lungo l'acqua*, Torino, Einaudi.
- Garelli F. (2020), *Gente di poca fede. Il sentimento religioso nell'Italia incerta di Dio*, Bologna, Il Mulino.



Grimaldi R. (1980), *Cultura popolare e condizione femminile: gli ex-voto*, in Bravo G.L. (a cura di), *Donna e lavoro contadino nelle campagne astigiane*, Cuneo, Arciere, 41-61.

Grimaldi R. (2020), *Ex-voto d'Italia. Strategie di comportamento sociale, per grazia ricevuta*, Milano, Angeli (scaricabile dal link: http://ojs.francoangeli.it/_omp/index.php/oa/catalog/book/603)

Grimaldi R., Cavagnero S.M., Gallina M.A. (2015), *Gli ex-voto: arte popolare e comportamento devozionale*, Torino, Consiglio regionale del Piemonte (scaricabile dal link: <http://www.cr.piemonte.it/dwd/pubblicazioni/studi/ex-voto.pdf>).

Les ex-voto du pays d'Aix (2008), Catalogue de l'exposition du Musée du Vieil Aix, Aix-en-Provence.

Marzo P.L., Mori L. (2019)(a cura di), *Le vie sociali dell'immaginario: per una sociologia del profondo*, Milano, Mimesis.

Profeta G. (1970), "Le leggende di fondazione dei santuari", *Lares*, XXXVI, fasc. III-IV: 245-258.

Propp V.J. (1966), *Morfologia della fiaba*, traduzione e cura di Bravo G.L., Torino, Einaudi.

Reynaud F. (1996-97), *Ex-voto de Notre-Dame de la Garde*, Marseille, La Thune, 2 volumes.

Sinicropi G. (2014), *Valcluse. La Notre-Dame du pays de Grasse*, Nice, Serre.





A JOURNAL OF THE
SOCIAL IMAGINARY

Le vie della spiritualità. I nuovi immaginari del sacro nell'Italia contemporanea

Stefania Palmisano

stefania.palmisano@unito.it

Dipartimento di Culture, Politica e Società | Università di Torino

Nicola Pannofino

nicolaluciano.pannofino@unito.it

Dipartimento di Culture, Politica e Società | Università di Torino

Abstract

The Ways of Spirituality. The New Imaginaries of the Sacred in Contemporary Italy.

This article proposes a synthesis of the results of an ethnographic research aimed at reconstructing the variegated field of contemporary spirituality in the Italian context. Although characterised by a still strong presence of Catholic religious culture, Italy is witnessing the emergence of new forms of spirituality that trace alternative paths in the search for the sacred with respect to the traditional ones.

The data collected make it possible to distinguish three main spiritual currents, characterised by peculiar imaginaries related to the themes of nature, well-being and mystery. These themes constitute channels through which the new spiritualities acquire visibility on the public scene, establishing relations, of convergence of convergence, with the broader secular society.

Keywords

Spiritualità | Religione | Sacro/secolare | Natura | Benessere

1. Introduzione. Il sacro “itinerante”

L'incontro con il sacro nella società contemporanea avviene sempre più spesso al di fuori dei tradizionali recinti tracciati dalle religioni storiche. A partire almeno dagli anni Sessanta si è andato affermando, in particolare nei Paesi occidentali, un nuovo atteggiamento che ha spostato il baricentro dell'autorità religiosa dalle istituzioni al soggetto (Heelas, 1996). Questa svolta soggettivistica pone in secondo piano le identità religiose ascritte per nascita, privilegiando la costruzione di identità che derivano da percorsi esperienziali in cui l'individuo entra in rapporto con la dimensione del sacro e del trascendente senza mediazioni esterne. Alla tradizionale spiritualità del “dimorare”, che trova soluzione nell'appartenenza formale a una chiesa o congregazione, si affianca pertanto una spiritualità della “ricerca”, nella quale credenze e pratiche sono scelte dagli individui sulla base delle proprie preferenze e opzioni personali (Wuthnow, 1998). In questo nuovo scenario, *seekership* diviene la parola-chiave della peculiare esperienza del sacro che emerge nel corso della seconda metà del Novecento, un'esperienza guidata dall'esigenza di rispondere in modo autonomo alle domande ultime, attingendo in modo eclettico e creativo ai repertori simbolici più diversi (Roof, 1993). Nasce così la spiritualità nell'accezione odierna del termine, che tanto nella letteratura scientifica quanto nel linguaggio corrente si ritaglia un campo semantico specifico rispetto alla categoria della religione. È il significato di spiritualità che ricorre nella formula *spiritual but not religious* impiegata da chi non si riconosce in alcuna religione storica né si affilia ad alcun gruppo organizzato: è una autodefinizione impiegata per prendere criticamente le distanze non dalla religione *tout court*, ma dalla religione intesa come istituzione di potere, come fonte di validazione meramente esteriore (Fuller, 2001; Mercadante, 2014; Parsons, 2018).

Gli “spirituali ma non religiosi” ben esemplificano il carattere creativo dell'esperienza attuale del sacro, contrassegnata da eclettismo, sperimentazione, reinvenzione dei simbolismi del passato in forme originali. In questa creatività si ritrova una delle prerogative che più profondamente connotano la dimensione del sacro. Seguendo l'analisi proposta da Julien Ries (2006), “sacro” è parola che rinvia etimologicamente alla radice indoeuropea *sak* che vale “ratificare”, “rendere reale”, alludendo a una sua inerente sfumatura performativa e generativa con cui si sancisce e compie il passaggio ontologico dal non-esistente all'esistente. Il sacro è pertanto esperienza creativa, produttrice di immaginari simbolici. E lo è particolarmente nell'epoca contemporanea caratterizzata da un sacro che non è collocabile stabilmente in un ambito distinto e separato dal secolare, ma che sconfina continuamente tra le molteplici sfere laiche della società, combinandosi in modo eclettico e innovativo con fonti di significato e linguaggi eterogenei. Più che di sacro come proprietà stabile è allora possibile parlare di processi quotidiani di sacralizzazione o de-sacralizzazione con cui gli oggetti acquistano e/o perdono uno statuto di sacralità in rapporto alla sfera sociale nella quale di volta in volta si collocano (Pannofino, 2015). Per questa sua circolazione sociale, risulta perciò poco





efficace delimitare il sacro entro lo spazio della religione, distinguendolo nettamente dal secolare. Si tratta, piuttosto, di un sacro "itinerante", che transita continuamente fra i diversi contesti sociali e che segue il dinamismo della ricerca spirituale. Il sacro e il secolare, insomma, sono ambiti che risultano marcati da confini porosi, non necessariamente opposti l'uno all'altro (Knott, 2013). La stessa spiritualità, in effetti, non si è storicamente definita al netto e indipendentemente dal secolare, ma nel corso dello stesso processo di costruzione delle società liberali in Europa e in America, la cui cultura è stata informata dal medesimo approccio laico e antidogmatico contro l'autorità gerarchica delle chiese organizzate che qualifica la spiritualità contemporanea (Van der Veer, 2009). Per questa ragione, il *saeculum*, il mondo delle istituzioni civili, diviene la nuova fonte di produzione del sacro e del reincantamento: è in questa sfera laica, dove si situano la cultura popolare, le pratiche di consumo, l'arte, le professioni, lo sport, il turismo, che affondano i nuovi immaginari spirituali odierni i quali, anziché soppiantare gli universi simbolici precedenti e tradizionali, li integrano, li modificano, li aggiornano (Ostwalt, 2003).

Nei prossimi paragrafi esploreremo questo campo della spiritualità contemporanea, con particolare attenzione all'Italia, osservandolo attraverso il filtro degli immaginari che lo caratterizzano e che sono il prodotto dell'esperienza tipicamente odierna del sacro.

2. L'immaginazione spirituale nell'Italia contemporanea

Il campo della spiritualità contemporanea in Italia ha ricevuto ancora scarsa attenzione da parte degli studiosi e resta quindi ancora relativamente inesplorato. Le ricerche quantitative finora condotte registrano che sempre più italiani, dagli anni 2000 in avanti, si autodefiniscono di preferenza "spirituali" anziché "religiosi", in controtendenza rispetto a quanto accadeva nel decennio precedente (Palmisano, 2010 e 2011; Berzano, 2017). Circa il 70% della popolazione mostra inoltre familiarità con i temi spirituali e frequenta, in modo più o meno regolare, il *milieu* olistico, partecipando a corsi e seminari, svolgendo pratiche o leggendo testi su questi argomenti, specialmente da parte di un pubblico di donne e adulti concentrati in prevalenza nelle regioni del nord e del centro Italia (Garelli, 2020).

Malgrado questo avvicinamento verso l'ambiente della spiritualità, il nostro Paese non può dirsi segnato da quella "rivoluzione spirituale" ipotizzata per il contesto dell'Europa continentale da Heelas e Woodhead (2005), ma conserva ancora una impronta religiosa tradizionale legata al cattolicesimo. Le ragioni di questa tenuta della religione storica sono da ravvisare innanzitutto nella presenza di una consistente parte di popolazione, circa un quinto, di fedeli convinti e attivi (Garelli 2020). Inoltre, l'attrazione per il *milieu* olistico è spesso motivata da interessi intellettuali o di semplice curiosità, e non da radicate convinzioni spirituali. Infine è da rimarcare quanto il cattolicesimo permanga come modello "prototipico" di religione in grado di influenzare le credenze, i valori e le rappresentazioni del divino anche dei giovani che più apertamente si dichiarano lontani dalla Chiesa (Palmisano



e Pannofino, 2020). Le giovani generazioni infatti si costruiscono un cristianesimo personalizzato, mutuando elementi tratti da fonti diverse, pur senza recidere definitivamente il legame con la religione di nascita (Giordan e Sbalchiero, 2020). Questo aspetto è visibile, per esempio, pure nei gruppi di spiritualità femminile – di cui parleremo nelle prossime pagine – a cui approdano donne che, pur abbandonando la religione cattolica perché insoddisfatte dalle risposte della Chiesa su sessualità e patriarcato, mostrano di non rinunciare alla propria fede di provenienza: il cristianesimo, in questi casi, viene reinterpretato infatti in una chiave spirituale, come avviene nel culto pagano di Maria Maddalena (Fedele, 2013) o in quello della stregheria italica in cui si ravvisa una sorta di “cristianesimo pagano” (Magliocco, 2020; Tagliaferri, 2014). Il cattolicesimo in Italia è, in definitiva ancora influente, se non sul piano propriamente religioso, certamente su quello culturale.

Alla luce di queste considerazioni, riteniamo che nel nostro Paese non sia in atto una rivoluzione spirituale, sebbene nuove correnti spirituali stiano sempre più emergendo e acquisendo una crescente diffusione. I dati forniti da queste ricerche non permettono tuttavia di delineare con precisione l'insieme delle correnti che qualificano la spiritualità italiana degli ultimi anni. Questo limite è attribuibile, da un lato, al ritardo della ricerca sociologica che finora si è occupata prevalentemente della religione di chiesa o dei nuovi movimenti religiosi; dall'altro è dovuto alla natura stessa del campo sociale della spiritualità, un campo abitato da praticanti solitari e che solitamente non dà luogo a organizzazioni strutturate. Il compito che ci proponiamo nei paragrafi seguenti è esplorare questo variegato e mutevole mondo della spiritualità contemporanea nel contesto italiano a partire dai dati qualitativi raccolti con interviste, osservazione partecipante e analisi documentale. I dati così raccolti consentono di delineare un quadro nel quale le molteplici correnti spirituali si ripartiscono in tre filoni tipico-ideali incentrati su tre corrispondenti immaginari che hanno come temi la natura, il benessere e il mistero. Questi immaginari esprimono visioni del mondo che si alimentano di conoscenze, narrazioni e valori condivisi fra coloro che seguono o aderiscono a una specifica forma di spiritualità e che, in quanto tali, legittimano l'azione e le pratiche quotidiane (cf. Taylor, 2005). Sono immaginari allo stesso tempo innovativi e imitativi, perché se per un verso propongono ed elaborano visioni del mondo aggiornate, in linea con le condizioni sociali e gli orientamenti culturali del presente, per l'altro verso attingono a repertori di simboli, linguaggi e saperi ereditati dal passato e dalle più diverse tradizioni (Adams *et al.*, 2015).

La spiritualità del primo tipo ha nella natura il suo referente fondamentale. Qui la parola-chiave è “connessione” perché questa spiritualità esalta il rapporto con la natura valorizzata in quanto habitat originario dell'essere umano. La relazione con essa si declina in due forme. Da un lato un atteggiamento di vera e propria sacralizzazione della natura quale sede di manifestazione del divino o di forze sovrumane (Cardano, 1997) e che tende, nelle sue tendenze più radicali a delineare una sorta di “geodicea” in cui la natura si sostituisce al divino come entità creatrice e distruttrice (Camorrino, 2020). Dall'altro un atteggiamento laico che vede nell'ambiente naturale e nelle attività *en plain air* l'occasione privilegiata per vivere



emozioni profonde di pace interiore ed esperienze in senso lato mistiche. Mentre la prima è propriamente una spiritualità *della* natura, la seconda è soprattutto una spiritualità *nella* natura. In questo immaginario si coglie il riflesso del mito dell'*Arcadia*, l'utopica condizione di armonia tra l'essere umano e l'ambiente circostante. Le spiritualità che ad essa si ispirano vagheggiano il ritorno a un passato ideale oppure accettano il presente ma fondano la propria visione del mondo su valori che attingono al passato e alla tradizione.

La spiritualità del benessere esalta il tema dello sviluppo delle facoltà latenti dell'individuo per la realizzazione personale e il successo intramondano. Qui la parola-chiave è "consapevolezza", perché al centro è posta la scoperta del sé profondo e l'esplorazione delle proprie potenzialità interiori. Sono spiritualità che promuovono una concezione della salute in chiave olistica come equilibrio integrato di corpo, mente e anima. La metafora che indirizza questa spiritualità è il "viaggio dell'eroe", l'archetipo narrativo delle fiabe e dei miti descritto da Joseph Campbell nel saggio *The Hero with a Thousand Faces* (1968) in cui il protagonista intraprende un cammino di crescita e autoperfezionamento per compiere la missione nel mondo a cui è destinato.

La spiritualità che verte sul mistero considera la realtà ordinaria, percepita dai cinque sensi, solo un'apparenza, un "velo di Maya" dietro il quale si nasconde la vera essenza delle cose. Qui la parola-chiave è "conoscenza", l'acquisizione di un sapere arcano e riservato come condizione per accedere alla dimensione nascosta e occulta del mondo tramite un iter iniziatico. In questo filone spirituale la metafora è quella dei *mirabilia*, il senso del meraviglioso che sorge di fronte a quei fenomeni inspiegabili, quali prodigi, miracoli, mostri, luoghi leggendari che, come negli esempi storici dall'antichità fino alle *Wunderkammer* del XVIII secolo, hanno suscitato la curiosità e il fascino dell'inspiegabile per ciò che appare essere al di là delle leggi note della realtà materiale.

Gli immaginari della natura, del benessere e del mistero sono le direzioni verso cui si orientano le nuove forme della spiritualità italiana. Sono anche, tuttavia, ambiti imprescindibili per comprendere le tendenze della spiritualità sul piano internazionale, di cui quindi l'Italia è, in piccolo, un rispecchiamento.

3. L'immaginario della spiritualità naturale

In questo paragrafo approfondiamo il campo della spiritualità della natura, percorrendo i quattro principali filoni che la caratterizzano: il neopaganesimo, l'ecovillagismo, lo sciamanesimo, la spiritualità laica "all'aria aperta".

IL NEOPAGANESIMO

Uno degli aspetti più caratterizzanti delle spiritualità naturali risiede nell'atteggiamento di esplicita sacralizzazione della natura. Questo aspetto è tipico del neopaganesimo, termine con cui si intende un insieme di spiritualità nate già a



partire dalla fine dell'Ottocento volte al recupero delle antiche tradizioni religiose dell'Europa precristiana (Cooper, 2010). Denominatore comune di queste spiritualità, per altro molto differenziate dal punto di vista dottrinale, è la pratica della celebrazione delle stagioni secondo il calendario rituale della "ruota dell'anno" che stabilisce le festività più importanti (Urban, 2015). Quello del neopaganesimo è un mondo estremamente variegato (per una mappatura, sebbene non recente, vd Bernini, 2011 e 2012) in cui confluiscono visioni spirituali anche decisamente diverse fra loro. In Italia molti gruppi neopagani si riconoscono in enti nazionali e internazionali come l'Unione delle Comunità Neopagane e la Pagan Federation.

Una delle più nutrite forme di neopaganesimo è il neodruidismo, la spiritualità che si ispira al mondo religioso dei celti. La maggior parte dei gruppi neodruidici si concentra nel Nord Italia, un territorio privilegiato dai praticanti in quanto area dove sono storicamente attestati insediamenti di tribù celtiche fin dall'Età del ferro. Tra i primi gruppi neodruidici formati in Italia è il Clan della Grande Orsa, un'associazione valdostana che dal 1996 organizza a Courmayeur il festival *Celtica*. Nello stesso anno, a Biella, viene fondata Antica Quercia, associazione presieduta da Ossian D'Ambrosio, coordinatore del Cerchio Druidico Italiano. Ogni anno, a maggio, il gruppo organizza a Masserano la festa di Beltane, riproposizione dell'antica celebrazione celtica d'inizio estate.

Antica Quercia collabora con il Circolo dei Trivi, un gruppo afferente alla wicca, una tradizione del paganesimo contemporaneo che si richiama alla neostregoneria. Sorta in Inghilterra a metà del Novecento, nella sua forma prevalente la wicca si caratterizza per il culto di due divinità, la Dea Madre e il Dio Bicorne, simboli del principio femminile e maschile. Il Circolo dei Trivi, fondato a Milano da Davide Marrè, è ospitato presso il Tempio della Luna, uno spazio dove si svolgono attività rituali e corsi. Antica Quercia e il Circolo dei Trivi sono capifila del «Progetto articolo 8», un'iniziativa che si impegna per il riconoscimento giuridico del neopaganesimo come religione da parte dello Stato italiano. Oltre alla wicca, nel nostro Paese è presente anche la stregheria, una corrente che si dichiara erede della tradizione stregonica italiana, di cui il sito templumdianae.com è una delle principali risorse disponibili online.

Altri neopagani propongono il recupero dell'antica religione germanica o nordeuropea. È il caso dell'etenismo: alcuni dei gruppi eteni si distinguono per un approccio ricostruzionistico, per il quale la fede è espressione di una precisa appartenenza tribale ed etnica a un territorio e a un popolo: ne è un esempio la Comunità Odinista, fondata a Ivrea nel 1994, la cui finalità è la restaurazione del culto asatrù, la "fede negli Asi". Di diverso indirizzo è Asa-Odhinn di Aosta, promotore del progetto Asatrù Nazione Etena, che invita alla cooperazione tra individui e gruppi che si riconoscono nella spiritualità neopagana, senza il vincolo dell'appartenenza territoriale.

Un'ulteriore area nel panorama del neopaganesimo è rappresentata dal Movimento Tradizionale Romano, la corrente interessata alla rivitalizzazione del culto religioso latino. La maggior parte dei praticanti del tradizionalismo romano si colloca

nel Lazio e nel centro Italia e, tra i gruppi più numerosi, figura l'associazione *Saturnia Tellus*, con sede a Roma.

Un ultimo filone del neopaganesimo è quello della spiritualità femminile, un movimento nato negli anni Sessanta durante il periodo delle battaglie di contestazione e rivendicazione dei diritti delle donne da parte dei movimenti femministi. È una spiritualità che annette particolare importanza all'identità di genere e al corpo della donna, celebrando attraverso di esso l'aspetto femminile del divino rappresentato dalla Dea Madre, simbolo della sacralità della natura e della terra (Bernacchi, 2016).

L'ECOVILLAGISMO

Gli ecovillaggi sono esempi di comunità intenzionali, cioè gruppi sociali formati da individui che scelgono di vivere stabilmente insieme, condividendo valori e pratiche (Miller, 2010). Nel nostro Paese la gran parte di queste comunità è riunita nella Rete Italiana dei Villaggi Ecologici (RIVE), un organo di collegamento tra le diverse realtà locali distribuite sul territorio nazionale che intende promuovere forme di equità sociale improntate all'ecologia e alla spiritualità. Le comunità aderenti alla RIVE sono circa sessanta e comprendono ecovillaggi già attivi e altri in fase di costruzione. Molte di queste comunità hanno un orientamento laico, come gli ecovillaggi di Torri Superiore in Liguria, gli Elfi di Gran Burrone e Campanara in Toscana, mentre altre hanno una esplicita vocazione spirituale che spazia dalle filosofie orientali, come la Città della Luce nelle Marche i cui membri praticano il reiki, alla psicosintesi di Assagioli, nel caso della Comunità di Etica Vivente che ha sede in Umbria, fino alla naturopatia, come Lumen a Piacenza. Una delle più longeve e grandi comunità della RIVE è la Federazione di Damanhur, una comunità magico-esoterica dotata di una struttura iniziatica la cui fondazione risale alla seconda metà degli anni Settanta.

L'ecovillaggio moderno, sorto nel clima della contestazione controculturale del secolo scorso, ha segnato negli ultimi decenni un avvicinamento alla società *mainstream* da cui all'origine si era criticamente distaccato (Lockyer e Benson, 2011; Zito, 2013). Si può anzi affermare che questo avvicinamento sia avvenuto da entrambe le parti, perché se per un verso le comunità hanno aperto i propri confini per accogliere alcune istanze provenienti dalla società esterna, quest'ultima si è mostrata, innanzitutto sulle tematiche ecologiste, più ricettiva nei confronti delle soluzioni prospettate dagli ecovillaggi, che si presentano ormai non tanto come utopie contrapposte al mondo, ma come laboratori dove sperimentare *best practices* da esportare al resto della società (Hall, 2015).

IL NEOSCIAMANESIMO

Alla spiritualità della natura si indirizza anche lo sciamanesimo, che secondo la classica definizione eliadiana, è una "tecnica dell'estasi", nota fin dai tempi più arcaici. Grazie a questa tecnica, l'operatore magico-religioso, lo sciamano – un termine derivante dalla cultura tungusa della Siberia –, intraprendeva un viaggio interiore,





con l'ausilio del tamburo e a volte di sostanze allucinogene, capace di condurlo nel regno degli spiriti e dei morti per portare la guarigione, il successo nella caccia o altri benefici alla comunità di appartenenza.

Questa pratica spirituale è oggi insegnata e trasmessa da scuole e associazioni che offrono corsi, stage e weekend esperienziali. In Italia sono presenti tre indirizzi principali. Il primo è quello dello sciamanesimo neopagano, esito della reinvenzione della tradizione sciamanica seguita dalle correnti del neopaganesimo celtico ed eteno discusse in precedenza. Per esempio, l'associazione Asa-Odhinn di Aosta propone corsi di sciamanesimo scandinavo di matrice asatrù, mentre la scuola Il Viaggio Sciamanico tiene a Milano corsi di sciamanesimo celtico.

Il secondo indirizzo è lo sciamanesimo nativo-americano. Particolarmente influente è quello di origine messicana, reso popolare dall'opera dell'antropologo Carlos Castaneda. Dagli anni Sessanta, Castaneda pubblica libri sulla sua esperienza con lo sciamano messicano Don Juan Matus, dai cui insegnamenti trae una nuova via spirituale denominata *Tensegrity*, sintesi dei termini «tensione» e «integrità». Nella divulgazione di questa pratica di risveglio della coscienza e di connessione con l'ambiente circostante è impegnata, fra le altre, l'associazione il Cerchio Sciamanico in provincia di Varese.

Un ultimo indirizzo, tra le forme più originali e innovative di sciamanesimo contemporaneo è il *core shamanism*, elaborato dall'antropologo americano Michael Harner. Il *core shamanism* attinge alle differenti tradizioni sciamaniche del mondo da cui prende selettivamente gli elementi comuni, giungendo in tal modo a una loro sintesi transculturale. Esponente di questa corrente è il Centro Studi per lo Sciamanesimo di Verona, una scuola che offre corsi e servizi di *counseling* su tutto il territorio nazionale. Il *core shamanism* è praticato anche in diversi gruppi della neostregoneria, tra cui il Tempio di Ara, appartenente alla corrente della wicca fondata da Phyllis Currott.

LA SPIRITUALITÀ ALL'ARIA APERTA

Se in queste prime tre correnti la natura è oggetto di venerazione e sacralizzazione, in quella che presentiamo ora essa diventa il contesto privilegiato per vivere esperienze spirituali interiori. A differenza delle spiritualità precedenti, dunque, questo atteggiamento non fa appello a specifiche tradizioni storiche e culturali, come accade nel paganesimo e nello sciamanesimo contemporanei. È piuttosto una spiritualità laica in cui solitamente manca il rimando alla sfera del divino o a qualsiasi genere di ritualità codificata, ma che trova espressione, per esempio, nel sentimento di risonanza con gli alberi che si ha camminando in un parco oppure praticando uno sport a diretto contatto con la natura. Il sociologo Bron Taylor (2007) ha studiato un caso che rappresenta compiutamente questo genere di esperienza: la *surfing spirituality*, una spiritualità che nasce dal senso di sacralità e misticismo che i praticanti del surf percepiscono nell'elemento acquatico quando cavalcano con la propria tavola le onde del mare. Questo atteggiamento laico va

distinto anche dalla spiritualità degli ecovillaggi, perché configura un'esperienza della natura vissuta individualmente o solo occasionalmente insieme ad altri.

Un esempio di pratica spirituale laica nella natura, attualmente in crescente diffusione, è lo *shinrin-yoku*, il «bagno nella foresta», una pratica di provenienza orientale che consiste nell'immersione nella natura selvaggia dei boschi per ricavarne benefici psicofisici (Li, 2010) e riscoprire il proprio sé profondo. In Italia si tengono molti seminari e corsi di bagno nella foresta, come quelli organizzati da Selene Calloni-Williams presso l'Imaginal Academy di Milano o quelli della Scuola del Movimento Lento di Alberto Conte a Roppolo, in provincia di Biella.

4. L'immaginario della spiritualità del benessere

In questo paragrafo approfondiamo il campo della spiritualità del benessere, percorrendo anche in questo caso quattro principali filoni: potenziale umano, medicine alternative, stili di vita bio, spiritualità al femminile.

IL POTENZIALE UMANO

La prima area di spiritualità del benessere è costituita dalle pratiche finalizzate allo sviluppo delle capacità mentali. In Italia negli ultimi anni si è moltiplicata l'offerta di corsi riguardanti la crescita personale, con l'emergere di figure professionali come il *mental coach*, il *coach* motivazionale e lo *spiritual counselor* richiesti non solo da privati ma anche nel settore professionale da aziende che riadattano idee e pratiche spirituali allo scopo di migliorare le prestazioni lavorative.

Queste pratiche spiritualità confinano con le nuove religioni convenzionalmente etichettate come movimenti del potenziale umano, da cui però si differenziano perché mancano di quella struttura formale tipica delle nuove religioni. Le spiritualità del benessere di questa prima area sono invece riconducibili al tipo dei *client cults* (Stark e Bainbridge, 1985), praticate da individui o associazioni che offrono servizi terapeutici a pagamento. Queste relazioni ricalcano il modello medico-paziente, ma qui i servizi esulano dal quadro biomedico della medicina ufficiale o da quello della psichiatria. Un primo esempio è la *mindfulness* elaborata da Jon Kabat-Zinn, una pratica ormai ampiamente diffusa anche in Italia che nasce come protocollo medico per fronteggiare lo stress, e quindi con una veste del tutto secolare, ma che attinge dichiaratamente dalla meditazione buddhista (Amadei, 2013). Un altro esempio è lo yoga, sia nei suoi sentieri tradizionali induisti sia nelle nuove forme che sono oggi insegnate nelle palestre, come lo yoga "correttivo" le cui lezioni sono impartite da Nieves Lopen nel suo centro a Macerata nelle Marche, o lo yoga "della risata" dell'omonima associazione fondata da Laura Toffolo a Roma. Il potenziamento delle facoltà mentali sopite è l'obiettivo di altre tecniche che mirano a sfruttare i benefici sul cervello di specifiche frequenze energetiche, come il Theta Healing o le molte varianti della Psicologia quantica di cui è anche possibile acquistare corsi venduti online. Un altro sottogruppo di tecniche promette la crescita personale attraverso la



realizzazione degli obiettivi, tanto nella sfera personale che in quella relazionale e professionale, come la Programmazione neurolinguistica, con i molti corsi organizzati dalla NLP Italy Coaching School con sede a Milano, il Life Alignment della Life Alignment Academy di Torino, o il Firewalking, insegnato dall'associazione Firewalking Italia di Maria Squillace a Treviso.

LE TERAPIE ALTERNATIVE

La seconda area comprende il vasto ambito delle medicine alternative, complementari e integrative. Una quota sempre più ampia della popolazione nei Paesi occidentali ricorre alle medicine complementari o alternative, tra cui rientrano l'omeopatia, la chiropratica, il trattamento con le erbe, l'ayurveda, l'agopuntura, la radioestesia, le campane tibetane o la riflessologia (Sunjka *et al.*, 2017). A queste medicine si rivolgono soprattutto donne adulte con livelli di istruzione medio-alti, motivate dalla disaffezione verso le terapie farmacologiche e la medicina clinica, rispetto alle quali sono preferite cure olistiche che integrano il corpo e la mente e che promuovono una relazione tra medico e paziente più personale e partecipata (Kemppainen *et al.*, 2018).

Secondo i dati di una delle più recenti indagini ISTAT, nel 2016 i trattamenti di questo genere più utilizzati in Italia sono l'omeopatia, la fitoterapia e l'agopuntura. La percentuale degli italiani che ricorre alle cure alternative si aggira intorno all'8,6%, con una prevalenza delle donne sugli uomini, assestandosi al terzo posto in Europa, dopo Francia e Germania. Godono di una diffusione minore altre pratiche come la medicina antroposofica elaborata da Steiner, l'ayurveda e l'osteopatia. Una gran parte delle terapie alternative attinge alla tradizione orientale da cui provengono, per esempio, il reiki, lo shiatzu, il tai chi e il qi gong su cui esiste un'ampia offerta di corsi e servizi. Una voce importante riguarda la scelta dei rimedi naturali, a cui si rivolgono coloro che utilizzano, per esempio, i fiori di Bach, australiani o californiani, gli oli essenziali, le erbe e la naturopatia.

GLI STILI DI VITA BIO

L'attenzione per la natura caratterizza la terza area della spiritualità del benessere. Come nelle correnti della spiritualità naturale anche in questo caso si esprime una marcata sensibilità ecologista, ma a differenza della spiritualità tratteggiata nel terzo paragrafo, in questo caso la natura è valorizzata in quanto fonte da cui trarre le risorse utili per vivere in salute. Dalla natura si ricavano, per esempio, gli ingredienti per una alimentazione sana e genuina. L'alimentazione consapevole è una scelta etica che esprime rispetto verso le forme viventi e verso l'ambiente e ha, non secondariamente, effetti benefici sulla salute personale (Fox e Ward, 2008). Particolari scelte dietetiche possono costituire, in sé stesse, pratiche implicitamente o esplicitamente spirituali, come il vegetarianesimo e il veganesimo (Hamilton, 2000). Esempio, al riguardo, è la macrobiotica. Codificata dal giapponese George Oshawa, la cucina macrobiotica è ben più di una dieta, ma un cammino





spirituale di purificazione che si ispira ai principi della filosofia taoista per la quale il benessere, a tavola come in ogni altro aspetto della vita, dipende dall'equilibrio dello yin e dello yang, le due energie opposte ma complementari che regolano l'universo secondo l'antica dottrina orientale.

Oltre all'alimentazione, la ricerca del benessere comporta la scelta di vestirsi e usare prodotti cosmetici interamente naturali, o di abitare in case costruite secondo criteri di bioedilizia e bioarchitettura, come quelle progettate da EdilArca, una delle aziende della comunità di Damanhur che utilizza materiali ecosostenibili. Un caso paradigmatico che assomma le diverse esigenze del benessere spirituale è l'Eremito, una struttura alberghiera in Umbria posta all'interno di un monastero medievale. Qui la pietra antica si combina con tecniche moderne di bioedilizia, si preparano cibi biologici coltivati nell'orto e ci si immerge in un'atmosfera di sacralità in cui le "celluzze" dei monaci cristiani sono contigue alla sala yoga e alla zona benessere, e gli ospiti sono invitati ad abbandonare le abitudini quotidiane con un programma di *digital detox*. L'esempio dell'Eremito introduce a una modalità di fruizione del benessere spirituale che può essere rintracciata sul versante delle vacanze olistiche, un fenomeno in considerevole espansione. In ogni regione italiana sorgono centri benessere, Spa, terme, agriturismi e conventi che propongono "soggiorni per l'anima", ritiri del silenzio, weekend di yoga, percorsi sensoriali, stage residenziali di biodanza o di arteterapia, escursioni nel bosco per effettuare viaggi sciamanici o itinerari naturalistici per meditare camminando. Il centro Italia è particolarmente ricco di mete per vacanze olistiche e del benessere, e tra i molti attori che promuovono questa forma di turismo citiamo il tour operator Tuscan Spirit attivo in Toscana.

LA SPIRITUALITÀ AL FEMMINILE

Una quarta e ultima area concerne le spiritualità incentrate sulla sacralizzazione del corpo. Il caso più rappresentativo è fornito dai movimenti della spiritualità femminile a cui abbiamo fatto cenno come ultima corrente del neopaganesimo. In Italia si sono diffusi templi, gruppi e cerchi di donne che celebrano la Dea Madre e conferiscono valore al femminile in quanto espressione umana del divino, soprattutto nei suoi aspetti connessi al corpo, alla sessualità, alle emozioni e alla ciclicità delle mestruazioni. In questo filone rientrano il Tempio della Luna di Milano, all'interno del quale opera l'associazione Argiope - Donne nel sacro, di orientamento neopagano; il Tempio della Dea di Torino e il Tempio della Grande Dea di Roma che seguono la tradizione avaloniana di Glastonbury; l'associazione Laima, anch'essa torinese, ispirata al pensiero di Marija Gimbutas e Mary Daly; i gruppi che praticano le danze sacre femminili; le Tende Rosse, un movimento internazionale che in Italia combina il rito della Celebrazione del grembo istituito da Miranda Gray e la tradizione della Red Moon di DeAnna L'Am. Parallelamente ai cerchi di donne votati al femminile sacro, più di recente stanno sorgendo cerchi di uomini. Ne è un esempio la Città della Luce, una comunità situata nelle Marche che si propone come centro di studi sulle discipline bionaturali e olistiche, quindi con una attenzione

speciale per le pratiche del benessere spirituale, che organizza seminari residenziali rivolti agli uomini per riscoprire la dimensione del maschile sacro.

5. L'immaginario della spiritualità del mistero

In questo paragrafo approfondiamo il campo della spiritualità del mistero, identificando tre filoni principali: l'esoterismo, il milieu "dark" e le scienze di confine.

L'ESOTERISMO

Sul versante dell'esoterismo, i cercatori spirituali sono contraddistinti da una pratica prevalentemente solitaria o debolmente organizzata. Essi si muovono all'interno dello spazio controculture del *cultic milieu* (Campbell, 1972) in cui circolano saperi controversi relativi all'occulto, alla magia, alle scienze alternative. Sulle dimensioni del campo dell'esoterismo a livello italiano non esistono ricerche quantitative accademiche che diano un quadro preciso dei numeri di coloro che offrono servizi esoterici o degli utenti che vi si rivolgono. In base alle stime fornite da istituti di ricerca privati¹, nel 2017 erano presenti nel nostro Paese circa 155mila operatori esoterici tra maghi, guaritori, astrologi, cartomanti e sensitivi, e oltre 13 milioni di clienti, con un incremento di più di tre milioni rispetto alla rilevazione condotta nel 2001. Se in questo contesto si incontrano operatori e clienti che agiscono come attori individuali nel mercato dei beni spirituali, un esempio di segno contrario è rappresentato dalla già citata Federazione di Damanhur, una comunità di tipo magico-esoterica a carattere iniziatico nella quale il segreto costituisce uno dei pilastri su cui poggia il vincolo di appartenenza dei suoi membri.

All'interno di questo campo, per sua natura relativamente poco strutturato, svolgono un ruolo fondamentale per la circolazione del sapere esoterico le case editrici specializzate. A livello italiano un punto di riferimento nel mondo dell'editoria sono le Edizioni Mediterranee di Roma, attive dal 1953, il cui catalogo spazia dalla parapsicologia all'alchimia, dalla magia alle religioni e filosofie orientali. La casa editrice si è poi ampliata con la nascita, dagli anni Settanta in avanti, delle Edizioni Hermes e Arkeios rivolte ai temi delle terapie naturali e della medianità, la prima, e delle religioni occidentali e orientali, la seconda. Altre case editrici più recenti sono Venexia, anch'essa con sede a Roma, così come Atanòr, specializzata in testi massonici, Macrolibrarsi a Cesena, Il Giardino dei Libri in provincia di Rimini, L'Età dell'Acquario, Uno Editori e Yume operanti a Torino, e ancora Anguana in provincia di Vicenza che pubblica anche opere sulla spiritualità femminile e il neopaganesimo, e Fontana in provincia di Trento che si occupa di alchimia, religioni orientali e numerologia. Numerose sono anche le librerie esoteriche. Milano è la città con il più alto numero, dove se ne contano almeno 13, seguita da Roma con 11 e Torino con 6,

¹ I dati sono ricavati dal Codacons, il Coordinamento delle associazioni per la difesa dell'ambiente e la tutela dei diritti di utenti e consumatori, e sono disponibili all'indirizzo: <https://codacons.it/occultismo-oltre-13-mln-italiani-dai-maghi-business-da-8-mln>. Consultato il 30 luglio 2019.



una delle quali, la libreria Arethusa fondata nel 1948, è tra le più antiche d'Italia. Molte di queste librerie non si limitano alla vendita di testi esoterici, ma commerciano anche oggettistica rituale e offrono servizi e consulenze esoteriche, proponendosi inoltre come centri culturali tramite l'organizzazione di conferenze, presentazioni di libri e corsi di formazione.

Una delle principali occasioni di aggregazione per gli appassionati di esoterismo è data da eventi pubblici come i festival. Tra i più importanti si segnalano l'Esoterica Festival di Torino, il Festival del Mistero, un evento itinerante che si svolge ogni anno in una città diversa, e Mondi Magici, la fiera dell'esoterismo di Genova.

IL MILIEU DARK

Un secondo filone spirituale incentrato sulla dimensione del mistero esprime la fascinazione per ciò che con Durand (1963) possiamo avvicinare all'"immaginario notturno", connotato da atmosfere tenebrose, macabre e da un'estetica che eredita i suoi modelli dalla letteratura e dall'arte gotica. Rientra in questo ambito un fenomeno di crescente successo, il *dark tourism*, una particolare modalità di turismo culturale rivolto ai luoghi associati alla morte, alla magia, al mistero e al macabro (Foley e Lennon, 1996). Tour operator e guide specializzate offrono, a fianco delle mete e degli itinerari turistici più tradizionali, percorsi tematici alternativi rivolti a un pubblico interessato a scoprire gli aspetti meno noti delle grandi città, spesso trascurati dal turismo di massa. A Torino, una delle prime città ad aver introdotto in Italia questo genere di turismo, sono attivi diversi tour operator e aziende, come Somewhere e Barburin, che propongono itinerari sulle tracce delle molte leggende che rendono il capoluogo piemontese la città-simbolo dell'occulto e della magia. Analoghi itinerari sono organizzati anche in altre città. A Napoli l'associazione Il Faro d'Ippocrate conduce i visitatori per i sotterranei, il cimitero delle Fontanelle e la Cappella di Sansevero costruita nel '700 dal principe alchimista Raimondo di Sangro. A Roma l'associazione culturale Genti e Paesi offre un programma di visite guidate serali con animazioni teatrali attraverso i quartieri della città in cui si possono scorgere simboli esoterici e tracce storiche della presenza massonica e i quartieri su cui aleggiano leggende di fantasmi e apparizioni spettrali. Sebbene costituisca innanzitutto un'attività di intrattenimento culturale, il *dark tourism* veicola conoscenze di tipo esoterico e, in una cornice ludica, dà l'occasione per l'incontro con la sfera del mistero e della spiritualità.

L'immaginario notturno fa da sfondo anche a un filone spirituale poco conosciuto, il vampirismo. La Lega Italiana Real Vampires fondata nel 2011 a Meldola, vicino a Cesena da Horus Sat, nome d'arte di Davide Santandrea, è il principale network nazionale in cui confluiscono i seguaci di una spiritualità del sangue come principio vitale e come nutrimento. A conferire sacralità al sangue sono i *real vampires*, coloro che ritengono il vampirismo un vero e proprio stile di vita e che si considerano portatori delle caratteristiche fisiche e delle inclinazioni proprie dei vampiri, in primo luogo l'esigenza di assumere sangue per sopravvivere. La Lega Italiana Real Vampires organizza feste, una rassegna cinematografica, cene, attività culturali come corsi di



formazione, seminari e dibattiti, e il Real Vampire Pride Day, che si tiene il 24 giugno, in concomitanza della festa di San Giovanni, come evento che commemora la storica "cacciata dei vampiri" nella città di Cesena. La Lega si compone, dal punto di vista organizzativo, di clan che sono distribuiti in tutto il territorio italiano. Il clan più numeroso è la Tana di Dark, che aggrega i vampiri nella zona di Forlì e Cesena. Altre famiglie vampiriche si riuniscono a Roma (clan Radis), Milano (clan Le Teatre des Vampires), Torino (clan Iside) e Napoli (Black Dahlia).

LE SCIENZE DI CONFINE

Dalla fruizione turistica e dal vampirismo, il mistero si sposta, nel terzo ambito di spiritualità che prendiamo in considerazione, al campo delle scienze alternative, cioè le discipline alternative e controverse discreditate dalla scienza accademica, sovente etichettate con il termine pseudo- o parascienze. Rientrano in questa categoria la parapsicologia e l'investigazione sul paranormale. In questo genere di ricerche prevale talvolta un approccio laico e razionale talaltra un approccio più dichiaratamente spirituale. Sul primo versante si incontrano gruppi come l'Associazione Culturale Studi sulla Sopravvivenza, con sede a Padova, che si prefigge di coniugare fede cristiana e ricerca spiritica e medianica sulle esperienze di premorte, la comunicazione con i defunti, e le esperienze fuori dal corpo; il Centro Studi Parapsicologici di Bologna oppure la Scuola di Parapsicologia Enigma, che propone un programma di insegnamenti in "parapsicologia pratica" per la formazione di ricercatori nel mondo del paranormale con corsi sulla lettura dell'aura, la percezione extrasensoriale, il *channeling*, i viaggi astrali o la psicomatria. Numerosi sono i gruppi che si occupano di *ghost hunting*, indagando sui fantasmi e i luoghi infestati, come i RIP (Ricercatori Italiani del Paranormale) di Milano o i GREP (Gruppo Ricerca Eventi Paranormali) di Verona. Non di rado in questi gruppi la ricerca spirituale convive con il tentativo di mutuare il metodo empirico della scienza per dimostrare, grazie a strumentazione tecnica, l'esistenza dei fenomeni studiati (Eaton, 2015 e 2019). A Varese opera il Paranormal Activity Research Investigation, un gruppo che approfondisce argomenti quali la criptozoologia, l'archeologia misterica e l'ufologia.

La credenza negli UFO può acquisire una valenza propriamente spirituale. È il caso dell'associazione SaraS, fondata a Pisa nel 1998, che sostiene la tesi del contattismo, cioè dell'incontro tra gli esseri umani e gli alieni visti come portatori di un messaggio salvifico. Nel campo del contattismo e nel solco dei movimenti spirituali dei dischi volanti si iscrive anche Nova Convivia, il gruppo che si riunisce attorno a Giorgio Dibitonto, una delle figure di spicco nel panorama del contattismo italiano, secondo cui gli angeli biblici sono extraterrestri sbarcati nel passato sul nostro pianeta. Questa è del resto la tesi centrale della teoria degli "antichi astronauti". La figura più nota tra i sostenitori di tale teoria è Mauro Biglino, traduttore biblico e autore di libri di successo che reinterpreta i testi religiosi secondo questa chiave ufologica. Biglino ben rappresenta il genere di saggistica relativa all'archeologia e alla "storia eretica" che contesta la scienza *mainstream* con



una visione alternativa del passato, sulla scia di illustri precedenti come Peter Kolosimo, pioniere in Italia di questo genere di saggistica i cui temi sono stati resi popolari da programmi televisivi come *Mistero*, riviste specializzate come *Phoenix* e canali tematici su YouTube quali “Facciamo finta che” condotto da Gianluca Lamberti.

Conclusioni

Nelle pagine precedenti abbiamo passato in rassegna gli immaginari della natura, del benessere e del mistero che caratterizzano le più diffuse correnti della spiritualità contemporanea in Italia attraverso l'illustrazione di alcuni casi empirici rappresentativi. Questi immaginari non solo offrono repertori di credenze, saperi, pratiche e valori condivisi dai cercatori spirituali, ma sollecitano anche un'azione concreta nel mondo, stabilendo relazioni con le molteplici sfere della società. Gli immaginari spirituali, non diversamente dai più ampi immaginari sociali, costituiscono cornici di senso costruite collettivamente e suscettibili di trasformazione nel corso del tempo per via dei processi comunicativi e interattivi grazie ai quali entrano in circolazione nei contesti culturali, sia a livello locale che a livello transnazionale (Yepez-Reyes, 2019).

Se i tre immaginari della natura, del benessere e del mistero definiscono gli universi simbolici entro cui nascono e si sviluppano le nuove spiritualità, sono pure gli ambiti privilegiati con i quali queste nuove spiritualità entrano in rapporto e incontrano la cultura popolare e i temi al centro del discorso pubblico. Ne è un esempio la corrente della spiritualità della natura che con il neopaganesimo o gli ecovillaggi si fa promotrice di istanze volte al rispetto dell'ambiente, incontrando il favore di una sensibilità ecologista sempre più radicata nella società circostante dove il *green* e il *bio* sono slogan entrati nel linguaggio quotidiano e nell'agenda istituzionale. Oppure, per quanto riguarda le spiritualità del benessere, l'introduzione in ambito aziendale di tecniche per il miglioramento delle prestazioni professionali legate alla meditazione mindfulness segnalano una legittimazione della spiritualità in contesti secolari dove prima era assente. O, infine, sul versante della spiritualità del mistero, il successo commerciale di pratiche come il *dark tourism* e i festival dell'esoterismo costituiscono una “vetrina” per tematiche tradizionalmente riservate a cerchie ristrette di cultori dell'occulto ma che oggi attestano l'interesse da parte di un largo e differenziato pubblico. Questi esempi documentano il dialogo che si è aperto tra la nuova spiritualità e la società circostante a partire dalla convergenza che su specifici temi si realizza tra gli immaginari spirituali e la cultura maggioritaria.

È altrettanto vero, però, che tra i due campi si danno anche relazioni di conflitto e di scontro. Le spiritualità naturali muovono una critica alla società contemporanea rispetto alla quale additano un recupero dei valori del passato ritenuti più autentici, come nel caso del neopaganesimo, o invitano alla riscoperta di una vita più vicina ai ritmi naturali contro lo stress del contesto urbano, come nello *shinrin-yoku*. I praticanti di alcune spiritualità del benessere seguono i dettami di terapie alternative non riconosciute dalla medicina ufficiale, per esempio l'agopuntura o la “pulizia dei chakra”, mentre altre, come la spiritualità femminile della Dea, si impegnano nella



rivendicazione di un nuovo modello di relazione mutuale tra uomo e donna incentrato sulla *partnership* in opposizione ai modelli culturali egemoni. Le spiritualità del mistero postulano l'esistenza di fenomeni controversi negati dalla scienza accademica, e per questo motivo risultano essere controverse e osteggiate, come nel caso del *ghost hunting* o della magia. Dunque, se da un lato la spiritualità contemporanea riesce ad accrescere la propria visibilità per l'impatto che essa ha sul piano sociale, culturale, economico e politico, dall'altro permangono aree di conflittualità tra il campo delle nuove spiritualità e quello della società più ampia.



Bibliografia

- Adams S., Blokker P., Doyle N., Krummel J. and Smith J. (2015), Social Imaginaries in Debate, *Social Imaginaries*, 1 (1): 15-52.
- Amadei G. (2013), *Mindfulness. Essere consapevoli*, il Mulino, Bologna.
- Bernacchi E. (2016), Beyond God the Father: Goddess Spirituality as a New Form of Empowerment for Women?, *International Journal of Gender Studies*, 10 (5): 37-74.
- Bernini S. (2011), *Voci pagane*, vol. I, Sossano, Anguana Edizioni.
- Bernini S. (2012), *Voci pagane*, vol. II, Sossano, Anguana Edizioni.
- Berzano L. (2017), *Spiritualità*, Milano, Bibliografica.
- Camorrino A. (2020), L'immaginario della natura. "Neotribalismo ecospirituale", "Geodicea", "Disneyficazione", *Im@go*, 15: 9-35.
- Campbell C. (1972), The Cult, the Cultic Milieu, and Secularization, *A Sociological Yearbook of Religion in Britain*, V: 119-136.
- Campbell J. (1968), *The Hero with a Thousand Faces*, Princeton, Princeton University Press.
- Cardano M. (1997), *Lo specchio, la rosa e il loto. Uno studio sulla sacralizzazione della natura*, Roma, Seam.
- Cooper M.T (2010), *Contemporary Druidry. A Historical and Ethnographic Study*, Salt Lake City, Sacred Tribes Press.
- Durand G. (1963), *Les structures anthropologiques de l'imaginaire. Introduction à l'archétypologie Générale*, Paris, Presses Universitaires de France.
- Eaton M. (2019), Manifesting Spirits: Paranormal Investigation and the Narrative Development of a Haunting, *Journal of Contemporary Ethnography*, 48 (2): 155-182.
- Eaton M. (2015), "Give Us a Sign of Your Presence": Paranormal Investigation as a Spiritual Practice, *Sociology of Religion*, 76 (4): 389-412.
- Fedele A. (2013), *Looking for Mary Magdalene: Alternative Pilgrimage and Ritual Creativity at Catholic Shrines in France*, Oxford, Oxford University Press.





- Foley M., Lennon J. (1996), JFK and Dark Tourism: A Fascination with Assassination, *International Journal of Heritage Studies*, 2, 4: 198-211.
- Fox N. and Ward K. (2008), Health, Ethics and Environment: A Qualitative Study of Vegetarian Motivations, *Appetite*, 50: 422-429.
- Fuller R. (2001), *Spiritual but Not Religious*, Oxford, Oxford University Press.
- Garelli F. (2020), *Gente di poca fede. Il sentimento religioso nell'Italia incerta di Dio*, Bologna, il Mulino.
- Giordan G. and Sbalchiero S. (2020), *La spiritualità in parole. Autonomia degli stili*, Milano, Mimesis.
- Hall R. (2015), The Ecovillage Experience as an Evidence Base for National Wellbeing Strategies, *Intellectual Economics*, 9 (1): 30-42.
- Hassan M., Nadeem A.B. and Akhter A. (2016), Impact of Workplace Spirituality on Job Satisfaction: Mediating Effect of Trust, *Cogent Business and Management*, 3 (1).
- Kemppainen L., Kemppainen T., Reippainen J., Salmenniemi S. and Vuolanto P. (2018), Use of Complementary and Alternative Medicine in Europe: Health-related and Sociodemographic Determinants, *Scandinavian Journal of Public Health*, 46, 4: 448-455.
- Knott K. (2013), The Secular Sacred: In-between or both/and?, in A. Day, C. Cotter and G. Vincett (eds), *Social Identities Between the Sacred and the Secular*, 145-160, London, Routledge.
- Hamilton M. (2000), Eating Ethically: "Spiritual" and "Quasi-religious" Aspects of Vegetarianism, *Journal of Contemporary Religion*, 15 (1): 65-83.
- Heelas P. (1996), *The New Age Movement: The Celebration of the Self and the Sacralisation of Modernity*, Oxford, Blackwell.
- Heelas P. and Woodhead L. (2005), *The Spiritual Revolution. Why Religion Is Giving Way to Spirituality*, Oxford, Blackwell.
- Lockyer J. and Benson P. (2011), *We Try to Create the World That We Want: Intentional Communities Forging Livable in St. Louise*, Center for Social Development, working paper 11-2.
- Li Q. (2010), Effect of Forest Bathing Trips on Human Immune Function, *Environmental Health and Preventive Medicine*, 15 (1): 9-17.



- Magliocco S. (2020), *Spells, Saints, and Streghe: Witchcraft, Folk Magic, and Healing in Italy*, Pomegranate, 4, 22: 113-132.
- Mercadante L. (2014), *Belief Without Borders: Inside the Minds of the Spiritual but Not Religious*, Oxford, Oxford University Press.
- Miller T. (2010), A Matter of Definition: Just What is an Intentional Community?, *Communal Societies*, 30 (1): 1-15.
- Ostwalt C.E. (2003), *Secular Steeples. Popular Culture and the Religious Imagination*. Harrisburg: Trinity Press.
- Palmisano S. (2010), Spirituality and Catholicism: The Italian Experience, *Journal of Contemporary Religion*, 25, 2: 221-241.
- Palmisano S. (2011), Il dio delle piccole cose. Tra cattolicesimo e spiritualità alternativa, in F. Garelli (a cura di), *Religione all'italiana*, 135-155, Bologna, il Mulino.
- Palmisano S. and Pannofino N. (2020), *Contemporary Spiritualities: Enchanted Worlds of Nature, Wellbeing and Mystery in Italy*, London, Routledge.
- Pannofino N. (2015), *Irreligioni. L'invenzione del sacro al tempo del consumismo*, Milano, Mimesis.
- Parsons W.B. (2018), *Being Spiritual but Not Religious, Past, Present, Future(s)*, London, Routledge.
- Ries J. (2006), *Il senso del sacro nelle culture e nelle religioni*, Milano, Jaca Book.
- Roof W.C. (1993), *A Generation of Seekers. The Spiritual Journeys of the Baby Boom Generation*, San Francisco, Harper Collins.
- Sunjka M., Pejčić A. and Jakovljević M. (2017), Utilization Patterns of Complementary and Alternative Medicine in Australia, Canada and the United States: Popularity of Dietary Supplements, Mind-Body and Manipulative Therapies, *Farmeconomia*, 18 (1): 15-20.
- Stark R. and Bainbridge W.S. (1980), Client and Audience Cults in America, *Sociological Analysis* 41 (3): 199-214.
- Tagliaferri R. (2014), a cura di, *Il cristianesimo 'pagano' della religiosità popolare*, Padova, il Messaggero.

Taylor B. (2009), *Dark Green Religion. Nature Spirituality and the Planetary Future*, Berkeley, University of California Press.

Taylor C. (2005), *Gli immaginari sociali moderni*, Roma, Meltemi.

Urban H. (2015), *New Age, Neopagan and New Religious Movements. Alternative Spirituality in Contemporary America*, Oakland, University of California Press.

Van der Veer, P. (2009), Spirituality in Modern Society, *Social Research*, 76: 1097–1120.

Wuthnow R. (1998), *After Heaven. Spirituality in America Since the 1950s*, Berkeley, University of California Press.

Yepez-Reyes V. (2019), Alter-globalisation Social Imaginaries: a Theoretical Review, *Imagonautas*, 13: 1-22.

Zito F. (2013), Le teorie della decrescita e le nuove forme di comunitarismo, *Sociologia*, 2: 90-100.





A JOURNAL OF THE
SOCIAL IMAGINARY

Sacro e immaginario

Domenico Secondulfo

domenico.secondulfo@univr.it

Dipartimento di Scienze Sociali ed Economiche | Sapienza, Università di Roma

Abstract

Sacred and imaginary.

The paper aims to investigate the relationship between the imaginary and the sacred, from the point of view of the dialectic between the imaginary and society. The sacred is considered a place of the imagination of particular relevance for the reflections that its concrete implementation, at the level of rituals, places, objects and narratives, has on the meaning and functioning of society. Some models of the relationship between the sacred and the social based on the dialectic between immanent and transcendent will also be discussed and presented.

Keywords

Imaginary | Sacred | Rite | Material culture | Divine



il sacro non è sacro perché è divino, ma il
divino è divino, perché è sacro.

M. Heidegger, *Erläuterungen zur Hölderlins
Dichtung*, Frankfurt a.M. (1943)

1. Introduzione

Nella dialettica tra società ed immaginario, il sacro ricopre sicuramente un posto centrale e fondante, come già indicato dalle riflessioni di Durkheim (2020). La fondazione di una dialettica tra visibile ed invisibile, con il radicale impatto sul visibile e con un'ampia e fondante manifestazione dell'invisibile, sito nell'immaginario sociale, nel campo del visibile attraverso narrazioni, riti oggetti e luoghi, è difficilmente riscontrabile altrove con la forza, la pervasività e l'importanza sociale che possiamo osservare per l'idea di sacro. Esso rappresenta forse il migliore esempio di quanto l'immaginario sia vitale al reale ed in particolare alla realtà del sociale, senza il sacro, i suoi riti, i suoi luoghi ed i suoi simboli, la società stessa esisterebbe con maggiore difficoltà. Il rito, attributo del sacro, fonda, mantiene, riproduce e sostiene il senso del sociale e la sua esistenza. Naturalmente, con "sacro" qui non ci riferiamo unicamente alle religioni, cioè al sacro organizzato ed istituzionalizzato attraverso templi e caste sacerdotali, ma anche al sacro profuso nel sociale, negli aspetti rituali della vita civile ed anche quotidiana, non soltanto religiosa, anche se, nelle pagine che seguiranno sarà soprattutto il sacro organizzato il riferimento ideale della nostra riflessione.



2. La necessità di senso

Il mondo reale viene riscritto integrandolo con il proprio immaginario socialmente condiviso, ed attraverso quell'immaginario gli viene dato un senso che permetta di viverlo. In questa operazione tutto deve essere legato e nominato con la creazione, appunto, di una bolla compiuta ed integrata di senso. Quindi, il complesso culturale "mondo", composto ora di una parte visibile e di una invisibile ed immaginata, si integra in una sfera di senso che abbraccia e significa tutto il mondo, sia quello percepito, visibile ed esistente, sia quello non percepito, ma supposto esistente attraverso un immaginario condiviso, che si stende a dare senso a ciò che è e a ciò che non è ma che si teme o si suppone sia. Tipicamente i due estremi della vita: nascita e morte, particolarmente la morte, la cui realtà tronca la vita delle persone e destabilizza le comunità, per cui l'immaginario si stende ad abbracciarla con costrutti culturali vari, aggiungendo alla vita una morte che la vita possa tollerare come continuità di senso.

Uno stesso meccanismo, opera allargando le strutture relazionali umane verso la natura ed i suoi fenomeni incompresi (Lévi Strauss, 1964).



Le aree ignote, ma create e disegnate nell'immaginario sono separate, in quanto immaginate, dalla realtà esperita ma connesse ad essa con narrazioni impermanenti, ma fondamentali per il senso del mondo esperito dalla comunità che le ha costruite, che attraverso queste narrazioni si garantisce un senso compiuto per l'esperienza di vita (che comprende sia il visibile che l'invisibile) di chi la abita, individui, comunità o società. In altre parole, tutti i fenomeni osservabili nella realtà devono essere etichettati ed inseriti in una narrazione coesa che descriva tutto il mondo percepito, dando a questo un senso unitario e continuo. Questa narrazione risiede nell'immaginario condiviso dal gruppo che l'ha costruita e comprende in modo unitario, e secondo un unico ed integrato senso e significato, tutto ciò che è esperibile ed osservabile nel mondo. Questo senso e questi significati, all'interno della narrazione immaginata, integrano il tutto in un'unica struttura di significato e di relazioni, offrendo alla comunità ed ai suoi componenti uno schema di orientamento che copre tutta la loro esperienza, rendendo il mondo trasparente e rassicurante in quanto sono noti i rituali per relazionarsi ad esso. In questa narrazione, sono spiegati e dotati di significato trasparente tutti i fenomeni, anche quelli inspiegabili attraverso il senso comune e l'osservazione della realtà concreta, questi vengono riposti sotto un'etichetta particolare nella narrazione immaginata, etichetta che per alcune classi di questi fenomeni, inspiegabili e minacciosi, può assumere i caratteri del sacro. Che giunge quindi ad inglobare nel sociale anche l'inspiegabile, attraverso il suo etichettamento come "sconosciuto" oppure come "sacro", fornendo alla comunità l'impressione di conoscerlo, in quanto etichettato nella narrazione immaginata del mondo circostante, e dotato di regole di relazione che possono dare la sensazione di comunicare con esso, integrandolo quindi nella vita comune come se esistesse e fosse effettivamente fatto come è stato immaginato.



Figura 1 - <https://altritaliani.net/article-ex-voto-d-italia-un-patrimonio-di/>
(consultato il 21.04.22).

Il sacro è uno, e forse il più importante, effetto e luogo immaginato che governa questo tipo di relazione tra il sociale e l'invisibile. Uno dei risultati di questo processo, per quanto riguarda il sacro è, ad esempio, l'idea di trascendente, che pone una parte rilevante della funzione di senso del sociale in un luogo per definizione invisibile ma, attraverso la sua narrazione immaginata, noto, ed attraverso le regole per relazionarsi, familiare. Il rito, in questo modello, funziona da ponte con l'invisibile rendendolo presente nel mondo esperito e fondando la relazione tra la comunità e quel luogo immaginario in cui essa ha riposto il senso di una parte della propria esperienza del mondo che la circonda, parte invisibile ma resa familiare dal rito e dalla narrazione.

In questo modo, la fusione tra il mondo reale e quello immaginato genera una bolla di realtà in cui convivono, con lo stesso diritto di realtà, sia gli elementi reali che quelli immaginari, il cielo si popola di Dei che però intervengono nelle vicende umane se adeguatamente sollecitati, come negli ex voto (Grimaldi, 2021) o nei poemi omerici, il sottosuolo di inferi, oppure il bosco si popola di ninfe e satiri, eccetera.

È in questo meccanismo di senso ricorsivo che l'immaginario, probabilmente, genera il sacro come etichetta per quell'area ignota in cui risiedono gli elementi invisibili ma fondanti del senso della realtà percepita.



3. Sacro, cultura materiale e rito

162

L'invenzione del sacro, come area di senso che risiede nell'immaginario condiviso, configura quindi una relazione che ha da un lato il reale e dall'altro l'immaginario; diventa quindi essenziale che l'immaginario si concretizzi nella vita quotidiana, per rendere reale la relazione; questo avviene attraverso la cultura materiale ed i riti, che attivano il lato "terreno" della relazione, immaginando che questo attivi anche l'altro lato della relazione, quello "invisibile". Questa relazione costituisce il sacro esperito e si manifesta con rituali, elementi della cultura materiale (i recinti e le offerte), narrazioni, che incorniciano il tutto in un unico respiro di senso. Il rito ed il sacro attivano la relazione creando una sorta di corridoio magico attraverso il quale il trascendente entra nell'immanente, gli Dei entrano nella realtà terrena e si manifestano.

L'invisibilità del capo della relazione che si stende nell'ignoto, viene compensata rendendo visibile e materiale il capo "umano" della relazione con, appunto, riti, templi, recinti, narrazioni, regole; in questo modo, magicamente, il capo invisibile della relazione diventa reale anche se non visibile, o magari anche visibile con le rappresentazioni delle varie divinità, il che permette una relazione simile, come senso, a quelle ordinarie tra esseri umani. La relazione è sacra in quanto riguarda un invisibile fondante, e genera gli Dei ed il divino.



Figura 2 - Cromlech di Dromberg, Irlanda (foto dell'autore).

Il sacro ed i riti che lo accompagnano lanciano un ponte immaginario tra visibile ed invisibile, ed attraverso la sua espressione sociale richiamano l'invisibile nel visibile; riti e templi sono ponti magici che trasferiscono il senso trascendente nel mondo immanente, e questo può avvenire in tanti modi, di cui due sono essenzialmente distinti: il mondo in cui il trascendente è separato, il ponte è gestito da sacerdoti e l'immanente è desacralizzato; il mondo in cui il trascendente è perfuso nell'immanente ed il ponte è intimo ed individuale.

Per quanto riguarda il sacro, è di particolare rilevanza l'idea di recinto. La oscura energia che risiede sotto l'etichetta immaginaria di "sacro" (si pensi al concetto di "mana") ed il suo posizionamento in un invisibile non direttamente accessibile, solitamente genera una area di rispetto dedicata alle epifanie terrene del sacro ed ai rituali che, agitando il capo terreno della relazione ambiscono ad agitarne anche il capo ultraterreno, generando così una comunicazione e rendendo reale il legame immaginato.

L'idea di sacro si esprime quindi essenzialmente in due aspetti concreti e sociali: gli oggetti della cultura materiale che vi sono legati ed i rituali che sovrintendono il suo utilizzo, ponendo la narrazione del sacro all'interno dei rituali. Tra gli oggetti della cultura materiale, oltre ad abbigliamenti ed accessori particolari (tuniche, piume, scettri, copricapi), di vitale importanza sono i recinti che ritagliano una fetta del mondo reale ponendolo, per metà, nell'irreale; ritagliano una fetta di immanente e lo pongono in parte nel trascendente, definendo, materialmente, visibilmente e concretamente, la relazione visibile-invisibile con qualcosa di visibile ed esperibile che concretizza, ovviamente, la controparte inesprimibile ed invisibile della relazione definita dalla idea di sacro.

I rituali sono profondamente magici nella misura in cui ritengono, appunto, di generare effetti al capo invisibile, diciamo trascendente, della relazione attraverso pratiche rituali messe in atto al capo terreno, immanente, della relazione stessa; attraverso una relazione, appunto, definita in modo immaginario all'interno della particolare narrazione inventata e consolidata in quello specifico gruppo sociale. Solitamente, tutto questo è sotto la sorveglianza e la sovrintendenza di una casta sacerdotale, anche magari limitata ad un unico sciamano, che è la depositaria della correttezza del rito, classica condizione affinché l'azione esperita nella estremità terrena della relazione sacra (il recinto) possa generare la desiderata reazione all'estremità ultraterrena e non, magari, una reazione opposta a quanto sperato.



Figura 3 - Chiesa di San Francesco, Bologna (foto dell'autore).

Il concetto di sacro, in quanto etichetta posta sopra aspetti ignoti del reale, che rappresentano delle proiezioni del timore evocato da eventi inspiegabili, presenta sempre una essenza ambivalente, salvifico e terrifico al contempo, notturno e diurno (Durand, 1972), per cui la correttezza del rituale, inteso come apertura del capo terreno del canale relazionale, è di vitale importanza per evocare gli aspetti desiderati di quanto dorme all'altro capo della relazione. Questo è particolarmente evidente nei rituali magici, ma è presente in ogni rituale che avvenga in un recinto legato al sacro. Non si sottolineerà mai abbastanza l'importanza del rituale e della cultura materiale, questa ritaglia un pezzo di mondo e lo ricostruisce ad immagine della idea di sacro che giace nell'immaginario collettivo di quella società, dai semplici Cromlech alle elaborate cattedrali, libri di pietra (Fulcanelli, 1972).

Il recinto, tra l'altro, genera un salto di provincia di significato nel superarne la soglia, che fa entrare, emozionalmente, nella sfera sacra e modifica non solo i comportamenti ma anche le percezioni; maggiore è l'effetto di chiusura e diversità del recinto rispetto al mondo esterno maggiore sarà l'impatto estraniante del salto di

provincia di significato, un meccanismo familiare anche ai grandi magazzini ed ai centri commerciali, in cui la chiusura rispetto all'esterno è totale per poter efficacemente manipolare con luci, odori ed oggetti l'esperienza del consumatore (Secondulfo, 2014). Tornando ai templi, entrando in una chiesa o in un tempio entriamo in una bolla di realtà completamente ridisegnata a concretizzare l'idea di altrove sacro depositata nell'immaginario condiviso.

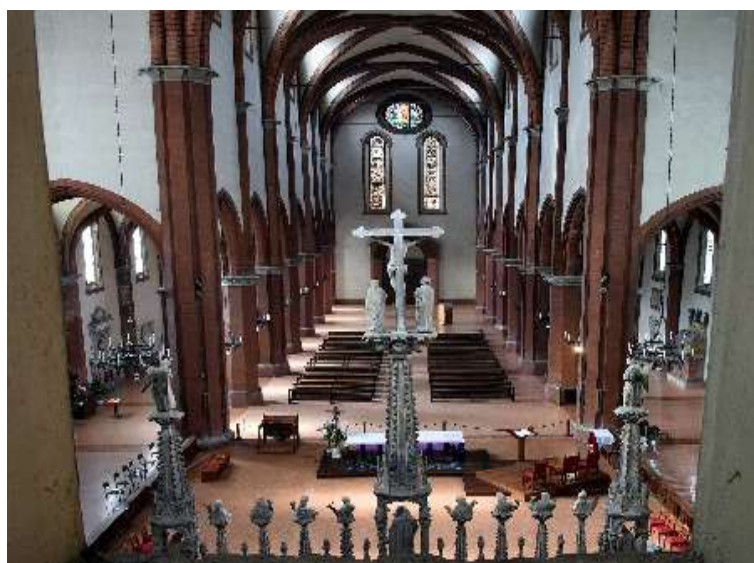


Figura 4 – Interno della Chiesa di San Francesco, Bologna (foto dell'autore).

Uno spazio innaturale popolato da divinità, in cui in alto al posto del cielo stanno i santi e gli Dei, in cui la luce è filtrata da immagini sacre, questo è particolarmente visibile nelle chiese cristiane, in cui in alto sono gli Dei, a metà strada i santi, in basso i morti ed il mondo esterno è reso invisibile dai muri e dalle finestre con i vetri istoriati. All'interno la struttura materiale riproduce la relazione sacra, il sacerdote si pone tra l'effigie della divinità ed i fedeli, e guida il rituale; per sicurezza simbolica esiste spesso un recinto che conchiude divinità e sacerdote da un lato e fedeli dall'altro. Si pensi alle chiese cattoliche o ortodosse. Nella immagine dell'interno di una cattedrale cattolica, è abbastanza chiara la chiusura verso l'esterno, il ridisegnare l'interno come bolla, e la ripartizione della prospettiva principale: divinità e sacerdote entro il recinto più rilevante, fedeli fuori con il sacerdote a mediare la relazione. Sotto il pavimento o ai lati le tombe, come eccellentemente indicato dagli studi di Ariès sulla morte (Ariès, 1989). Il tutto entro un contenitore del tutto isolato dal mondo esterno, spesso anch'esso entro un recinto a marcare ulteriormente la separazione tra "sacro" e "profano". Il tutto in ottemperanza alla rappresentazione immaginaria di sacro, profano e trascendente depositata nella nostra cultura.

4. Trascendente e immanente

Se accettiamo l'idea sin qui proposta, che la realtà sociale abbia una forte dimensione immaginaria, che produce una narrazione di realtà in parte concreta ed in gran parte immaginaria, e che il sacro lanci un ponte immaginario tra visibile ed invisibile che, attraverso la sua espressione sociale, richiama l'invisibile nel visibile, e che riti e templi sono ponti magici che trasferiscono senso trascendente nel mondo immanente, possiamo considerare che questo può avvenire in molti diversi modi, di cui due sono essenzialmente diversi e contrapposti: il mondo in cui trascendente è separato, il ponte gestito da sacerdoti e l'immanente desacralizzato; ed il mondo in cui il trascendente è profuso nell'immanente, ed il ponte è intimo ed individuale con un indebolimento della mediazione ecclesiale e sacerdotale.

Di queste due opzioni, l'immaginario legato alla trascendenza ha portato la nostra cultura (non abbiamo le competenze per mettere in campo riflessioni su culture altre, anche se da una conoscenza superficiale crediamo che in larga parte delle religioni si sia verificato il processo di cui parliamo in seguito) ad una costruzione dualistica simile al primo dei due modelli appena citati, che vede la contrapposizione di sacro e profano e di trascendente ed immanente, in cui solitamente il sacro è il luogo del trascendente. A nostro parere, questo è il sacro come è stato via via definito nell'immaginario condiviso a sostegno delle religioni, ed in realtà il carattere di sacralità rimane profuso nel mondo anche se il suo luogo legittimato socialmente è quello definito dalle religioni. Ci sentiamo, quindi, di proporre un modello in cui, nell'immaginario condiviso, ad un certo punto si crea una scissione dicotomica ed un tipo di sacro viene legittimato e posto nel trascendente, lasciando il mondo immanente, in sé, desacralizzato. Questa scissione e questa desacralizzazione del mondo fa venire meno la relazione di scambio che il sacro diffusivo richiedeva come rapporto con la natura sacralizzata degli immaginari animisti, legittimando un atteggiamento maggiormente predatorio rispetto alla natura stessa. L'aspetto diffusivo del sacro viene declassato rispetto a quello gestito dalle religioni, e si rifugia nei piccoli rituali magico/superstiziosi della quotidianità, che continuano una sorta di incantamento del mondo immanente, benché privo di una narrazione completamente integrata (spiriti e folletti delle culture contadine anche europee). Quello che ci interessa mostrare è che anche in questo caso la narrazione immaginaria del mondo permea e affolla il mondo reale creando una bolla di senso in cui convivono, quasi allo stesso livello, visibile ed invisibile.

Crediamo che possano essere ipotizzati due tipi ideali di immaginario del sacro:

- 1) immaginario animistico: il sacro è profuso nell'ambiente e nella natura, esiste comunque un al di là popolato dagli antenati e magari anche da spiriti diversi da quelli animistici legati alla natura. Si sviluppa comunque la figura dello sciamano, del sacerdote come garante della correttezza del rito e quindi della benevolenza delle forze occulte che l'immaginario collega al sacro, ed un recinto del sacro, ma la narrazione del sacro pervade il mondo sensibile e la natura. Il rapporto con la natura è di tipo parentale ed improntato allo scambio ed al dono essendo la forza espressa nel sacro interna e identificata con la natura stessa;



- 2) immaginario teistico (poli o mono): il sacro si sposta nel trascendente e si rinforza la casta dei sacerdoti come mediatori e garanti del rito e del recinto del sacro, si struttura fortemente il tempio come recinto del sacro, la natura si desacralizza, evapora l'incanto del mondo ed il mondo circostante è libera preda, senza necessità di relazioni di rispetto e di riequilibrio fondate sulla logica del dono. Anche nella separatezza il trascendente entra continuamente nell'immanente, ad esempio con apparizioni o azioni attribuite agli Dei (ex voto, poemi omerici) e sacralizza le porzioni di immanente in cui si manifesta (riti religiosi) (cultura popolare ed ex voto), ma gli Dei risiedono altrove. La narrazione immaginaria crea sempre una bolla integrata di mondo, ma questa, come abbiamo detto, è divisa in due parti ben separate.

5. Il postmoderno e gli effetti inattesi della secolarizzazione



167

Volgendo ora lo sguardo a trasformazioni più recenti, nella fase postmoderna delle culture occidentali declina il ruolo delle chiese e delle narrazioni religiose monopolizzate dalle caste sacerdotali, ma resta il bisogno di spiritualità. Accanto al sacro diffusivo dei piccoli riti della quotidianità superstiziosa, si riaffaccia la forma di sacro diffusiva ed immanente nella natura, con una sorta di nuovo animismo basato sul concetto di energia (Secondulfo, 2009). Questo depotenzia la funzione della casta sacerdotale, il sacro si sposta all'interno delle cose e delle persone, non viene più fruito attraverso un collegamento ad vitam tra la persona ad una struttura religiosa sacerdotale, ma permette di entrare ed uscire dalle esperienze di sacralità a piacere (new age). Questo accade soprattutto nella fase espansiva della seconda metà del Novecento.

Questa nuova narrazione del sacro lo riporta all'interno degli oggetti e della natura, fondendosi anche con le ideologie ecologiste e salutiste, e tra gli altri lo riporta anche all'interno delle persone, che non sono più dipendenti dall'insegnamento di altri per aprire un canale verso la trascendenza attraverso il sacro, in quanto esso è già all'interno di ciascuno, ed il percorso per raggiungerlo dipende da un impegno di tipo individuale e di introspezione interiore, che può avere delle guide o dei suggeritori ma è sostanzialmente gestito in libertà da ciascuna persona. Rispetto alla fase del predominio assoluto delle religioni organizzate, cambia anche l'immaginario del recinto del sacro, che si apre verso il mondo e soprattutto verso la natura, in quanto non è più necessaria la bolla conchiusa concretizzata in un edificio che conteneva la narrazione immaginaria del trascendente, poiché in qualche modo il trascendente è anche immanente, e quindi lo scenario naturale che si ha intorno si trasforma nel tempio, anche se all'interno di questo, di volta in volta, può essere costruito uno spazio sacralizzato di concentrazione individuale, legato ai riti di collegamento con la l'essenza invisibile ma presente del mondo animizzato.



Questa narrazione immaginaria si fonda sul concetto di energia, una sorta di forza invisibile che avvolge tutto e fonda la sostanziale armonia e compenetrazione dei vari aspetti del mondo e soprattutto della natura. In questo modo il mondo concreto e soprattutto la natura, tornano in una condizione di incanto appoggiato su questa idea di energia, che rappresenta l'etichetta immaginaria di quella forza invisibile che, in questa narrazione del mondo, sostiene la sacralità del tutto: cose, animali e persone. Possiamo ricordare che alcuni movimenti ecologisti personificavano il pianeta chiamandolo "Gaia" ed attribuendo una personalizzazione sia ai fenomeni naturali sia alla relazione che andava intrattenuta con questa entità personalizzata, assorbendo all'interno delle relazioni e della narrazione umana i fenomeni naturali e le modalità con cui relazionarsi ad essi (Lovelock, 2011). Naturalmente, in questa narrazione convivevano in modo sintetico aspetti e temi tratti da altre narrazioni del sacro-religioso, non ultima una sorta di senso di colpa per i danni inflitti a Gaia, con la giustificazione delle sue reazioni come punizione per il genere umano, qualcosa che tradisce molto da vicino la persistenza della mitologia cattolica del peccato originale, del peccato in genere e della punizione divina.

Come dicevamo, il perno su cui ruota questo nuovo immaginario spirituale della tarda modernità è il concetto di energia. Un concetto abbastanza indefinito da poter fare da ombrello a tutte le variegate forme di spiritualità che si sono sviluppate con il reincanto del mondo all'interno, come dicevamo, di un nuovo animismo e di una sacralità che anziché staccarsi dal mondo immanente lo pervade in ogni sua manifestazione. Potremmo avvicinare il questo concetto di energia al "mana" della riflessione antropologica, forse è la similitudine più vicina volendo cercare qualche riferimento nel passato, ma si tratta di due immaginari molto diversi, uno immerso nella natura, l'altro sempre legato alla natura ma nato dopo un processo di secolarizzazione delle religioni monoteistiche, trascendenti e gestite da potenti caste sacerdotali, e sviluppatosi in una società fondata sul consumo e sugli acquisti anziché sulla produzione.

6. Il concetto di energia

Il concetto di energia (in qualche modo debitore al concetto di vibrazione degli anni '70) nasce e si sviluppa innanzitutto all'interno di quel movimento di pratiche, filosofie e valori che investe sin dagli anni '90 del secolo scorso le culture occidentali, che propone un approccio curativo che integra mente e corpo in antitesi alla prospettiva della medicina ufficiale, una parte molto rilevante del movimento culturale raccolto poi sotto l'etichetta di New Age, un flusso culturale che costruisce un nuovo immaginario complessivo del mondo e della persona. Non deve meravigliare che questa nuova narrazione dell'immaginario legato al sacro nasca dal corpo, anche le religioni monoteistiche dell'occidente sono, nonostante tutto, radicate nella carne e nel rapporto corpo-malattia-salute, tanto da poter tracciare un parallelo tra l'idea di salute e l'idea di salvezza trascendente. Basti ricordare che gli interventi degli Dei nella realtà, sono in gran parte legati al corpo ed alla soluzione

della malattia o del pericolo, come testimoniano gli ex voto; e che per poter essere riconosciuti come santi è necessario almeno un miracolo, e che questo miracolo deve essere, alla fine, legato al corpo più che all'anima, con guarigioni, appunto, miracolose.

È quindi da un intrecciarsi di flussi culturali che propongono un nuovo immaginario della malattia e della cura oltre che del corpo, che si genera e si sviluppa questa idea-ombrello olistica di energia, e che si consolida nel nuovo immaginario, come fondamento e sostegno delle nuove narrazioni (chi desideri approfondire questi argomenti può dare uno sguardo al nostro *Il mondo delle medicine alternative*).

Volendo approfondire brevissimamente il concetto di energia, esso è uno dei pilastri dell'approccio olistico che caratterizza questa nuova narrazione del mondo; secondo questo paradigma, la natura e l'essenza ultima della realtà non sono altro che un flusso ininterrotto di energia, a questo punto tutto si compenetra e si influenza reciprocamente proprio perché composto, in ultima istanza, dalla stessa materia. È in questo legame olistico che l'idea di energia ha la sua radice, e che si pone il collegamento del tutto col tutto, il concetto di armonia si fonde con quello di salute, all'interno dell'idea che la malattia sia una sorta di disarmonia, e che la salute vada ricercata ricostruendo l'armonia delle energie, appunto. È questa una delle strade attraverso cui l'approccio olistico si fonde perfettamente con il mondo delle medicine alternative.

Questa idea olistica di energia si presta inoltre perfettamente a fondersi con una rivalutazione del naturale a scapito dell'artificiale. Dal punto di vista più strettamente religioso, si tratta di un approccio che, com'è stato più volte ricordato, può essere riportato allo gnosticismo monistico. In particolare, in questa visione del mondo, il concetto di energia, con i suoi correlati di energia universale e coscienza cosmica, diluisce l'idea di Dio e soprattutto elimina l'aspetto trascendente, sacralizzando il mondo fenomenico, come dicevamo, in una sorta di "trascendenza dell'immanente" di tipo panteistico e animista.

Potremmo, a questo punto, ripercorrendo brevemente le interviste in profondità svolte per la stesura del volume di cui ho dato indicazione poc'anzi, provare ad individuare, seppure in modo certamente incompleto, il campo semantico che, nel nuovo immaginario, incornicia l'idea di energia.

Da un lato, come dicevamo, l'idea di energia è una evoluzione maggiormente sistematizzata del vecchio concetto di vibrazione, caro all'immaginario della "età dell'acquario" degli anni '60 e '70. Un altro aspetto centrale di questa narrazione è l'idea di "armonia" e di "equilibrio", due concetti del versante positivo della narrazione che si identificano con l'idea di bene e di salute; se l'energia è in equilibrio tutto fila liscio, se si altera l'equilibrio appare il male, sia sotto forma di malattia che di altri eventi negativi, della natura o del mondo in senso lato. Un'altra componente fondante dell'idea di energia è il suo collegamento con l'idea di vita, che si lega ovviamente con l'area di cui abbiamo appena parlato, quella connessa all'armonia ed alla disarmonia come salute e malattia. Sul versante della vita troviamo termini come



“energia vitale” o anche “soffio vitale”, che indica il nucleo simbolico ed il riferimento di sacralità di questo concetto e della narrazione immaginaria che esso sostiene.



Figura 5 - <https://it.aleteia.org/2013/04/03/che-cose-il-new-age/> (consultato il 25.02.22)

Sempre nell'area semantica dell'idea di energia, troviamo poi una delle declinazioni centrali, quella di “energie sottili” che ci porta direttamente all'idea di spiritualità ed al nucleo su cui, unitamente all'idea di energia vitale, si fonda la sacralità di questa narrazione. L'idea di spiritualità è un altro dei perni di questa narrazione, poiché in questo immaginario del sacro essa prende il posto della religione, sottolineando la dimensione personale ed individuale di questo tipo di sacro; non a caso questa narrazione è stata indicata come una grande “religione del sé” (Secondulfo, 2001; Filoramo, 1999). Naturalmente il soffio vitale come energia vitale pervade tutto il mondo esperibile ed è il fondamento della sua sacralità, nonché il fondamento della unità olistica dell'immanente e della sua trascendenza.

Si tratta di un aspetto molto importante perché è quello che fornisce all'idea di energia quell'aspetto sacrale e trascendente che, come dicono alcuni analisti cattolici di questo fenomeno, giunge a “diluire” l'idea di Dio in quella del mondo fenomenico, costruendone però un'immagine sacralizzata in prima persona e non per l'intervento di divinità esterne, quell'idea monistica ed olistica che è una delle radici di questa visione del mondo.

Spirituale e divino tendono a convergere entro l'idea sacrale di energia vitale olistica. La spiritualità prende il posto della religione come via individuale per raggiungere la “scintilla divina” che, però, in questa narrazione non si trova nel trascendente bensì nell'immanente, ed in particolare entro ogni cosa e soprattutto entro ogni persona, essa esiste già quindi, va solo ritrovata attraverso un percorso intimo e personale che coinvolge sia la mente che il corpo e la cui chiave è l'armonia.

Il sacro definito da questo immaginario è naturalmente diverso da quello definito dall'immaginario delle religioni teistiche ed in particolare dal cristianesimo, cui abbiamo fatto riferimento in precedenza, resta l'idea di recinto del sacro



naturalmente, ma questo si stacca da una precisa collocazione nel mondo sensibile, un recinto di pietra fisso e conchiuso, il recinto lo crea la intenzione personale di collegamento con l'energia che fluisce nel mondo, definendo una bolla di ritualità che rende possibile il collegamento e fa fluire l'energia personale in quella generale, ricreando equilibrio tra le due. Naturalmente, possono essere utilizzati recinti già costruiti o magari presi a prestito da altre religioni o filosofie, ma il rito che sacralizza lo spazio e apre la relazione tra il qui e l'energia che tutto pervade è frutto della intenzione, ed il soggetto è anche sacerdote ed officiante del proprio rito.

Ci possono essere maestri che guidano ed aiutano, ma non sono essenziali, poiché il sacro è già nel mondo e nelle persone, ed il recinto si crea ovunque ci si ponga in comunicazione con questa energia. Il sistema dei due capi della relazione, uno nella realtà e l'altro nella narrazione immaginaria ed il carattere magico del rito sacro rimangono, ma viene meno la separazione duale tra immanente e trascendente, e nel recinto sacro i due capi della relazione sono in qualche modo attorcigliati su sé stessi, poiché il divino è profuso nel mondo; nel recinto sacro lo si cerca soprattutto entro di sé e nel mondo intorno a noi.

Una grande religione del sé, si diceva, in cui il sacro è già profuso nel mondo e chiunque può creare il recinto sacrale nel momento in cui si pone in ascolto per trovarlo, naturalmente il recinto avrà caratteri simili ad ogni altro recinto sacro, soglie, inviolabilità, rituali, ma può essere creato da ogni individuo e lo congiunge con la trascendenza dell'immanente e non con il trascendente, è il suo recinto sacro.

Appare molto chiaro come questo immaginario del sacro ben si accordi alla crescita dell'individualismo ed alla caduta della dimensione comunitaria. Anche in questa idea di sacro può esistere una comunità, anzi, ne esistono molteplici che l'individuo attraversa nella ricerca della propria individuale via, e dalle quali entra ed esce a suo piacimento, acquistando pacchetti di esperienze che possono aiutarlo nella sua ricerca. Anche nel sacro come nella vita non vi sono più appartenenze ad vitam, tutto è fluido, scorre e si trasforma, ma questo non incute particolare timore in quanto il sacro ed il divino sono molto più vicini che non nelle religioni della trascendenza, e permeano tutto collegandolo nello stesso soffio vitale, donando sacralità al tutto ed anche ai singoli individui che, nella ricerca della energia divina entro se stessi, camminano già in uno spazio sacro, uno spazio che li accompagna e dipende dalla loro disposizione e non dalla accettazione e dalle regole di altri, come nel caso della gestione sacerdotale del recinto del sacro.

Questo inoltre riporta il corpo nel recinto del sacro, saldandosi con le pratiche di alimentazione ed esercizio seguite, la cui natura influenza, in questa narrazione, la ricerca del sacro entro di sé, come accade nello yoga e in diverse ramificazioni del buddismo.

In questo immaginario sono scarsi gli Dei, quindi i meccanismi del miracolo e della richiesta di grazia sono ribaltati sull'immanente e si esprimono nella ricerca di armonia ed equilibrio rispetto al mondo profuso di energia, caricando le persone della responsabilità individuale della riuscita o del fallimento, diversamente dall'immaginario trascendente, in cui gli Dei abitavano il cielo e potevamo ringraziarli o incolparli senza sentirci troppo responsabili. Anche questo aspetto

ben si sposa con la responsabilità che l'individualismo porta su chi, libero, diventa responsabile delle proprie scelte. Nell'immaginario dell'energia, a questa tensione si risponde spesso con il fatalismo di un mondo che si autoregola e di un proprio destino da accettare, a volte come parte della via per il raggiungimento del proprio equilibrio, una filosofia di accettazione della realtà diffusa in molte religioni e nella pratica psicoterapeutica, ma il ruolo della divinità da pregare viene qui assunto dall'impegno nella gestione "armonica" della propria vita.

7. Il sacro quotidiano

Sin qui ci siamo occupati di immaginari del sacro in qualche modo definiti e governati, trasformati in narrazioni con una propria coerenza e linearità ma, come avevamo accennato all'inizio di questo saggio, questo è soltanto una parte, un aspetto del sacro e dell'immaginario che lo definisce, certamente la parte più visibile, rilevante e fondante, quella che siamo abituati a chiamare, appunto, sacro, ma solo una parte.

Il sacro inteso come insieme di comportamenti e di evitazioni in riferimento all'esistenza ed al rapporto con qualcosa di importante, vitale ma non del tutto noto è presente anche nella vita quotidiana. Vorrei qui, come esemplificazione, indicare una particolare area di sacralità presente nella nostra cultura: quella legata al rapporto con la conoscenza. Possiamo ipotizzare che una dimensione sacrale, intesa in modo comportamentista come ho accennato in precedenza, si configuri, a varie intensità, ogniqualevolta si generi nell'immaginario collettivo un'area che rappresenta l'esistenza di una forza vitale ed ignota ma fondamentale per la vita, ogni volta in cui scatta la relazione animistica con una forza vitale ma ignota. Questo, solitamente, risponde non soltanto ad una narrazione immaginaria più o meno organizzata, ma anche ad un insieme di conoscenze ed azioni concrete legate a questa "forza", ad una cultura materiale che la esprime concretamente nel mondo e spesso ad una più o meno organizzata casta sacerdotale. Ora, se identifichiamo la forza vitale con la conoscenza, elemento vitale delle società moderne e del loro immaginario di progresso e sfruttamento della natura, troviamo immediatamente che questa forza si manifesta modificando la natura in modo sia salvifico (ad esempio la medicina) sia terrifico (ad esempio virus e armi), ed inoltre che essa è, per la gran parte delle persone, ignota nei suoi processi e nel suo patrimonio di saperi, che ha una sua casta sacerdotale (scienziati) e che ha i suoi templi (università e biblioteche) ed, infine, un suo oggetto sacro: il libro.

In realtà, l'immaginario legato alla sacralità del libro è più ampio del mondo della scienza, si pensi alle "religioni del libro", ma anche i modestissimi libri della nostra cultura di massa si ammantano di una piccola aura di sacralità, pur essendo stampati in migliaia di copie contengono la parola "divina" che, come in tutto il sacro, diviene divina una volta che assume il carattere di sacro. E questo carattere è la forma. Ad esempio, un mucchio di fogli scritti sparsi su un tavolo contiene già la "parola" ma questi fogli sparsi non sono ancora sacri, lo diventano una volta che assumono la



forma di libro ed entrano quindi in quella categoria. Infatti, un classico effetto della funzione della cultura materiale; una delle significazioni centrali degli oggetti è la loro forma. Se qualcosa assume una forma sacra ecco che diventa un oggetto sacro, come i due bastoncini legati a forma di croce per i cristiani. Per il libro vale lo stesso processo, i fogli rilegati nella forma-libro assumono quella quota di sacralità che, nella nostra cultura, riserviamo ai libri e non tanto importa cosa ci sia scritto o quante copie ne circolino.

La forma-libro rappresenta, come oggetto della nostra cultura materiale, la forma della conservazione e trasmissione della conoscenza, oggetto chiave sul piano simbolico della modernità, quindi concentra tutta l'importanza e la forza di quella conoscenza, forza segreta dell'uomo moderno. Di conseguenza essa è circondata da un piccolo recinto sacro, vi sono rituali per approcciarsi ad esso, vi sono tabù che lo riguardano, violarli comporta delle sanzioni sociali, se non altre oscure sanzioni anche peggiori. Non possiamo sottolinearlo in modo violento, con la penna biro ad esempio, non possiamo fare le "orecchie" alle pagine, non possiamo violarne l'integrità fisica strappando le pagine che non ci interessano, stentiamo ad eliminarlo e dobbiamo farlo in un certo modo (macero), non possiamo metterlo nella spazzatura in mezzo agli avanzi di pasta e frutta né possiamo bruciarlo. Se lo facciamo veniamo sanzionati dagli altri, ma non è questo che ci trattiene quanto il timore superstizioso, tipico del rapporto col sacro, di scatenare la collera di "qualcosa" o "qualcuno" che non conosciamo ma che temiamo.

Come dicevamo all'inizio, il sacro è una dimensione profusa nella realtà in quanto regola le relazioni con ciò che non conosciamo ma di cui conosciamo l'importanza ed il peso che ha nell'immaginario collettivo del nostro gruppo sociale. Le religioni hanno recintato il sacro prendendone il controllo e sottraendolo al mondo comune, ma quella sensazione, un po' animista, di sacralità diffusa è comunque rimasta, rifugiandosi nei rituali superstiziosi, ma è rimasta, eco dell'incanto del mondo dei nostri immaginari antichi.



Bibliografia

- Acquaviva S. (1971), *L'eclissi del sacro nella civiltà industriale. Una teoria del generale movimento di dissacrazione e una sintesi della pratica religiosa nel mondo*, Milano, Edizioni Comunità.
- Ariès P. (1989), *Storia della morte in Occidente: dal Medioevo ai giorni nostri*, Milano, Rizzoli.
- Augé M. (1986), *Il senso del male. Antropologia, storia e sociologia della malattia*, Milano, Il Saggiatore.
- Berger P. e Luckmann T. (1966), *La realtà come costruzione sociale*, Bologna, Il Mulino.
- Berzano L. (1999), *New Age*, Bologna, Il Mulino.
- Camorrino A. (2018), *Bella, buona, autentica e incorrotta. La natura nell'immaginario postmoderno*, in: Limone G., *Kalòs kai agathòs. Il bello e il buono come crocevia di civiltà*, Milano, Franco Angeli.
- Camorrino A. (2020), "Ecospiritualità. Il reincanto della natura nella società contemporanea", *Religioni e società*, 9 (1).
- Cazeneuve J. (1974), *La sociologia del rito*, Milano, Il Saggiatore.
- Dichwalt K. (1976), *Psicosoma*, Roma, Astrolabio.
- Durand G. (1960), *Le strutture antropologiche dell'immaginario*, Bari, Dedalo.
- Durkheim E. (2020), *Le forme elementari della vita religiosa*, Brescia, Morcelliana [1912].
- Eliade M. (1982), *Lo yoga. Immortalità e libertà*, Firenze, Sansoni.
- Filoramo G. (1999), *Millenarismo e new age*, Bari, Dedalo.
- Gatto Trocchi C., (1997), *Nomadi spirituali. Mappa dei culti del nuovo millennio*, Milano, Mondatori.
- Ferrarotti F. (1983), *Il paradosso del sacro*, Roma-Bari, Laterza.
- Fulcanelli (1996), *Il mistero delle cattedrali e l'interpretazione esoterica dei simboli ermetici della Grande Opera*, Roma, Edizioni mediterranee.





- Galimberti U. (2000), *Orme del sacro, il cristianesimo e la desacralizzazione del sacro*, Milano, Feltrinelli.
- Grimaldi R. (2020), *Ex- voto d'Italia*, Franco Angeli, Milano.
- Guizzardi G. (a cura di) (2004), *Star bene. Benessere, salute, salvezza tra scienza, esperienza e rappresentazione*, Bologna, Il Mulino.
- Heelas P. (1999), *La New Age. Celebrazione del sé e sacralizzazione della modernità*, Roma, Ed. Riuniti.
- Lévi Strauss C. (1964), *Il totemismo oggi*, Milano, Feltrinelli.
- Lovelock J. (2011), *Gaia*, Torino, Boringheri.
- Maffesoli M. (2022), *La nostalgia del sacro*, Roma, Armando.
- Otto R. (1966), *Il sacro. L'irrazionale nell'idea del divino e la sua relazione al razionale*, Milano, Feltrinelli [1917].
- Rajneesh O. (1996), *Meditazione: la prima ed ultima libertà*, Roma, Edizioni mediterranee.
- Ries J. (1991), *Trattato di antropologia del sacro, vol II: L'uomo indoeuropeo e il sacro*, Milano, Jaca Book.
- Righetti N. (2019), *Le forme materiali della vita religiosa*, Verona, QuiEdit.
- Rosati M. (2002), *Solidarietà e sacro. Secolarizzazione e persistenza della religione nel discorso sociologico della modernità*, Bari-Roma, Laterza.
- Secondulfo D. (2001), *Per una sociologia del mutamento. Fenomenologia della trasformazione tra moderno e postmoderno*, Milano, Franco Angeli.
- Secondulfo D. (2009), *Il mondo delle medicine alternative*, Milano, FrancoAngeli.
- Secondulfo D. (2014), *Sociologia del consumo e della cultura materiale*, Milano, Franco Angeli.
- Sequeri P. (a cura di) (1993), *Estetica e teologia. L'indicibile emozione del sacro: R. Otto, A. Schomberg, M. Heidegger*, Milano, Edizione Glossa.
- Voltaggio F. (1992), *L'arte della guarigione nelle culture umane*, Torino, Boringheri.



A JOURNAL OF THE
SOCIAL IMAGINARY

Reimagining the Secular Imaginary: A Theological Turn

Neil Turnbull

neil.turnbull@ntu.ac.uk

Department of English, Linguistics and Philosophy | Nottingham Trent University



Abstract

In this paper, I interrogate some of the key assumptions of contemporary secularism in order demonstrate the presence of a concealed sacrality *within* the secular. My aim is to show that what philosophers and social theorists refer to as 'secularity' is simply a theological mutation within the Christian theological imaginary; one that we can, in its dis-incarnational rejection of the sacrality of nature in favour of grace, following Voeglin, position as 'Gnostic' (see Voegelin, 2012). In this vein, I will suggest that the sacred within the secular is fundamentally acosmic; residing beyond the realm of nature, which is now handed over to the dark fate of impersonal mechanism; as a series of causes within a larger order of causal necessity. In its radical separation of the sacred from the cosmos, I will claim that the secular relocates the sacred within the infinitude of the subject; within a realm of radical freedom, where the self no longer has any spiritual communion with things but only with other selves to the extent that politics itself takes on a spiritual dimension (see Jonas, 2001). In making this claim, I will endeavour to show what, at first glance, appears to be the waning of sacrality of modern contexts, in reality is simply an effect of a hard-to-discern *transformation*: from a conception of sacrality primarily located in the outer realms of people and things, to one found in the relative immateriality of political discourse - from 'the invisible in natural things' to 'the visible in political words'.

My approach is deliberately and self-consciously 'theoretical'. In the present era, when various forms of bland empiricism and the ideology of scientism blind us to any need for new ideas and alternative ways of imagining the social-historical, it is essential that work in the Humanities again begins to move along critical and speculative paths. For 'facts without theories are blind' – and it is only the vision of the theorist that is able to transform the crises of our age into something thought-worthy and, ultimately, to render our responses choice-worthy. In so doing, I will make the theory-driven claim that in the passage to modernity the sacred was



sublimated into a new form: abstracted and further esoterised as it was uprooted from its cosmological groundings and rearticulated into the modern imaginaries of politics and law. My key claim will be that within modern contexts the 'sacrality of the secular' ultimately resides within a new type of political textuality – in the idea of a sacred constitution that manifests itself in the utopian recognition and obligation of a people with/to itself and to all other peoples. In other words, I will suggest that in modern contexts, the sacred becomes disembedded within the futurity of political symbolic orders and is therefore neither diminished nor diluted but simply relocated and rearticulated within founding political texts – texts that possess quite specific ontological, world-transforming, effects. In this way, I claim that within secular modernity the sacred emerges as a geo-political ideal of universal freedom that presents itself as necessary *a priori* political truth that applies universally to all peoples, all places, and for all time. It is in this sense that the modern sacred retains its link with the *eschaton* via its implicit connection to the ideal of an end of history, the time when the moral and political obligations of the founding political text will be fulfilled and realised for all peoples. By way of conclusion, I will suggest that recognition of this requires a new 'theological turn' in contemporary Philosophy and Social Theory.

Keywords

Modernity | Gnosticism | Political Constitutions | Theology | the Sacred

Introduction: The Sacred within the Secular

According to the current paradigmatic understanding of the origin and significance of Western modernity, multiple processes of modernisation effectively inverted the traditional hierarchical ordering of 'the secular' (the ordinary, worldly, and the profane) and 'the sacred' (the extra-ordinary, the holy, and the venerated). This inversion, it is claimed, was established in the wake of a profound 'metaphysical shudder' that fractured the moral, cultural and political foundations of key European social formations in the period between the Renaissance and the Enlightenment. Prior to this, in pre-modern contexts, human life conceived of itself in hierophantic terms; the *hieros* being deemed both ontologically and epistemologically foundational, with the secular positioned as a secondary phenomenon; restricted and theologically conditioned in the context of Christianity as a lesser juridical reality within Augustine's fallen 'City of Man'.¹ In modernity, however, secularity is seen as having thoroughly profaned itself; achieving for itself a new autonomy in the attainment of an ontological, world-forming and informing, potentiality in its own right. Within modernity, it is claimed, the secular emerges as the force of history; as 'time liberated' for human purposes and plans. In modernity, secular time is no longer the time between the incarnation and the *eschaton*. On the contrary, in modernity the secular now presents itself as the new infinitude of 'historical progress' founded upon the radical opening of the time horizon; as an empty, undecidable, yet projectable and malleable, human-centred, futurity. As such, within secular temporality, the distinction between an unalterable (but knowledge-worthy) past and an open future occupies the place once occupied by the immanent and the transcendent, of a 'here' and a 'beyond' (see Kossellneck, 2005: 212).

However, this, orthodox, conception of secularity is itself founded upon a series of often unquestioned and unquestionable assumptions. In this paper, I intend to interrogate some of these assumptions, in order reveal the presence of a concealed sacrality *within* the secular. Indeed, I aim to show that what philosophers and social theorists refer to as 'secularity' is simply a theological mutation within the Judeo-Christian theological imaginary; one that we can, in its dis-incarnational rejection of nature over grace, following Voeglin, position as 'Gnostic' (see Voegelin, 2012). In this vein, I will suggest that the sacred within the secular is fundamentally acosmic; residing beyond the realm of nature, which is now handed over to the dark fate of impersonal mechanism, as a series of spiritually blind causes within a larger order of

¹ However, in pre-modern contexts, although it is widely argued that the sacred was primary both ontologically and politically, the sacred and the profane were deemed to be conceptually and existentially inseparable domains; with the secular being defined in terms of the sacred, the former being viewed as a degenerate albeit outgrowth of the latter. This can again be seen in Christianity, where the sacred was no longer located in people or things, but in the dimensions of time, to the extent that the secular itself was understood as simply the time between the two historical sacralities of the incarnation and the *eschaton*.



causal necessity. In its radical separation of sacred from the cosmos, the secular relocates the sacred within the infinitude of the subject, within a realm of radical freedom, where the self no longer has any spiritual communion with things but only with other selves, to the extent that politics itself takes on a heightened spiritual dimension (see Jonas, 2001). In making this claim, I will endeavour to show that what at first glance appears to be the waning of sacrality of modern contexts, in reality is simply an effect of a hard-to-discern *transformation*. From a conception of sacrality primarily located in the outer realms of people and things, to one found in the relative immateriality of personal and political discourse - from 'the invisible in natural things', to 'the visible in political words'.

In what follows, my approach will be deliberately and self-consciously theoretical. In the present era, when various forms of bland empiricism and the ideology of scientism blind us to any need for new ideas and alternative ways of imagining the social-historical, it is essential that work in the Humanities again begins to move along critical and speculative paths. For 'facts without theories are blind' – and it is only the vision of the theorist that is able to transform the crises of our age into something thought-worthy and, ultimately, able to render our responses choice-worthy. In so doing, I will make the theory-driven claim that in the passage to modernity the sacred was sublimated into a form where it became abstracted and further esoterised as it was uprooted from its cosmological groundings and rearticulated into the modern imaginaries of politics and law. My key claim will be that within modern contexts the 'sacrality of the secular' ultimately resides within a new type of political textuality – in the idea of a sacred constitution that manifests itself in the utopian recognition and obligation of a people with/to itself and to all other peoples. In other words, I will suggest that in modern contexts, the sacred becomes disembedded within the futurity of the symbolic orders of the political and is therefore neither diminished nor diluted but simply relocated and rearticulated within founding political texts – texts that possess quite specific ontological, world-transforming, effects. In this way, I will claim that within secular modernity the sacred emerges as a geo-political ideal of universal freedom that presents itself as necessary *a priori* political truth that applies universally to all peoples, all places, and for all time. It is in this sense that the modern sacred retains its link with the *eschaton* via its implicit connection to the ideal of an end of history, the time when the moral and political obligations of the founding political text will be fulfilled and realised for all peoples - as the political eschaton's full worldly realisation.

Beyond Weberian Orthodoxy

Within modernity, it is widely alleged that the sacred in any traditional sense suffers at the hands of a deflationary logic, as human existence is no longer founded on the idea that humans possess any transcendent, supernatural, orientation and



destiny.² In this respect, within European contexts especially, the diminishing of the sacred is seen as manifested itself in a transformation from Church to the Market-State as the central founding, world-bestowing, institution.³ This conception of modernity we can position as broadly Weberian. As is well known, for Weber, the removal, often deliberate, of all supernatural, magical and sacred qualities (by means of state-led forms education and scientific 'enlightenment') was conceived as a process of *Entzauberung* - the 'disenchantment of the world'. What this implies is that as the secular world appeared, as we entered modernity, the world was transformed into a banal 'immanence'; transfigured into an inert domain for humans to measure, control and exploit as they saw fit within a new reign of quantity and efficiency. In this scheme, the sacred realities and conceptualities of the pre-modern world are reduced to what Max Stirner (and following him Karl Marx) understood as 'the spectral' (see Newman, 2001).

Weberianism has formed both the methodological crux and the philosophical basis of the doctrine of 'secularism' – the belief that the only world possible for humans to inhabit is thoroughly anthropocentric; their own historically situated human world, managed by means of a thoroughgoing instrumental rationality. According to this orthodox view, the Reformation and its intellectual progeny the Enlightenment spawned a quintessentially European intellectual and social movement that advocated a radical rationalisation of the European *weltanschauung*; inaugurating new post-sacred political orientations and economic cultures entirely focussed on the efficiency and effectiveness of the practices of 'this world'. In this scheme, in the process of 'eventing the modern', the European social movements of the 17th and 18th centuries not only destroyed traditional feudal forms of life, but also legitimised the quotidian dimensions of culture; the everyday and its banalities, relegating experiences of the sacred to the status of emotive marginalia. For Weberian thinkers the best that can be said is that in secular modernity the sacred is reduced to an aspect of culture, 'defined within cultural as opposed to institutional realities' (see Luckman, 2005: 82). Here, religion-as-culture is tolerated rather than celebrated; as, for advocates of secularism, the very idea of the sacred supports a childish, irrational and superstitious mode of thinking that humanity needs to move beyond if it is to progress and mature intellectually, morally and politically as a

² This claim, as we will see, fails to recognise that the distinction between the natural and supernatural aspects of being did not exist to any significant degree in pre-modern contexts. In pre-modernity, nature was deemed to be 'super-nature' and it was on this basis and only on this basis deemed worthy of emulation and knowledge. When Christ asked his followers to imitate 'the lilies in the field' he was articulating a fully integrated theological vision of nature, in relation to which human nature was deemed a microcosm.

³ In the pre-modern world, the Church was seen as the highest form of human organisation. States and their rulers had to bow to its authority (often reluctantly and begrudgingly) and genuflect to the moral force of its sacred teachings; precisely because if a ruler did not, the eternal beatitude of their people in heaven was deemed to be put at risk.

species.⁴ For the modern Weberian, intellectual and political childishness can have no part to play within mature forms of public reason. Weberianism thus presents a picture of modernity as determined by the objectivity of scientific facts and the arbitrary realms of free-floating values – the latter whose connection to the sacred is nothing more than a residual ‘Protestantism’.

The Secular Imaginary: Questioning the ‘Secularist Thesis’

Orthodox Weberian account forms the basis of what we might term ‘the secular imaginary’. This term is as a variation on what Charles Taylor has referred to as ‘the modern social imaginary’, understood as the ways in which modern individuals ‘imagine their social existence, how they fit together with others, how things go on between them and their fellows, the expectations which are normally met, and the deeper normative notions and images which underlie these expectations (see Taylor, 2007: 171). When viewed in this way, the secular imaginary presents social existence as self-organising and self-maintaining; thereby positioning the human future as an open temporality against the forces of tradition that have put the individual in a position of unnecessary subordination and tutelage.⁵ In the secular imaginary, the only form of sacrality possible resides in an idea of ‘autonomous art’ that was to reach its apogee in the aesthetic modernism of the early 20th century – and here the sacrality of art resides precisely in its ‘shock value’; in its ability to profane, to reduce the sacred to nothing. More generally, in modernity, it is assumed that human life takes place entirely within what Taylor refers to as an ‘immanent frame’ (see Taylor 2007, 542ff). In the secular imaginary the only life that there can possibly be for humans is ‘this life’ - and to this degree, the only possibilities available to humans are the possibilities that humans can create for themselves. As such, in this context, the imaginary of the self also takes centre stage – the self, in its ‘buffered’ separation from the world and others being viewed as both an epistemological foundation (as in Descartes’ philosophy) and a source of potentially infinite meaning and value (in modern Romanticism). This takes us to an important characteristic of the secular imaginary referred to briefly above. In the secular imaginary, any sense of metaphysical hierarchy has been lost. The secular world is thus fundamentally imagined as an (ontologically) horizontal world - and this why, politically, secularists

⁴ In this context, it is assumed that, what we refer to ‘modern philosophy’, was initially one of the prime agents of secularization, in its quest to support the emergence of a radically new worldview and type-of socio-political arrangement based around state-centric and marketized conceptions of human agency conceptualised as ‘individual rights’. In this account, modern philosophy assisted in uprooting the person from its wider social and cosmological relations transforming the person into a solitary individual that viewed itself as sovereign, as a power that reigns over (but does not, yet, govern) its own world.

⁵ It is indeed interesting to observe that in modernity secular moderns are still frightened of ghost; the ghost of the sacred in particular that presents itself in modern contexts with a nun-like uncanniness.

value the literalness and linearity of democracy over and above the analogical and recursive nature of pre-modern ontologies are their closely linked forms of political rule.

The secular imaginary, therefore, carries with it a very significant implication for modern forms of political philosophy. For if, as the secularists suggest, the only world that there can be for humanity is an immanent world of purely human significance, the key historical task of modernity is to create political institutions that reflect and support this levelled-out state of affairs. In the secular imaginary, the liberation from the sacred is the condition of personal and political freedom, modernity's highest political ideal. This is the basis of modern individualism as it is imagined that within the secular condition, where each individual is 'alone with their freedom' to make their own plans and choices, regardless of objective constraints. This freedom has no relation to the sacred and in ontological terms is deemed empty - for Kant it is noumenal; for Sartre, it is nothing whatsoever.

However, reflection on the importance that secularity places on the interiority of the subject and its capacity for knowledge and freedom allows us to discern more than a trace of the sacred within the secular. For essential to the secular-modern outlook is the absolute value of individual freedom, of sovereign selfhood and the corresponding ideal of 'political rights': the belief that each individual should be free to develop according to their own path. In modern philosophy, this interiority becomes a mystical cloud of unknowing, something uncanny and in need of exploration and re-founding. In this way, within the secular imaginary, the purely human arena of free individual decision and choice replaces the idea of the sacred as the location of a 'mysterium tremendum' (Taylor, 1992: 12; Otto, 1958).

How is this new form of sacrality, the sacrality of the individual designated 'as free' and 'uncontaminated' by worldly traces, possible? My claim is that this is rendered possible via a reformulation of the sacred in the form of new types of foundational political text - that both ground it and legitimise it. Such discursive forms, standing in a nodal position within modernity's sacred realms of politics and law, especially as they have been articulated in relation to modernity's political constitutions, are what guarantee and secure the freedom of the individual from the ancient forces of heteronomy (those of a sacralised nature in particular) that threaten to overwhelm it.⁶ Thus what is not recognised in orthodox accounts is that 'sacred individuality' - a phenomenon that has become so extensive in the political landscapes of modernity that its totemic dimensions (as well as the taboos that protect it) have been obscured

⁶ However, with the advent of modernity the state increasingly replaces the church as the primary political organisation involved in the regulation and co-ordination of human life. The state is no longer subordinated to the church - it achieves a new autonomy and is separated from it. And this is another way through which we can differentiate the sacred from the secular. In sacred worlds, institutions are needed to protect, maintain, regulate (typically through ritual) people's access to the sacred. In Christianity this institution was the Church. However, the idea(l) of the sacred is diminished, new institutions emerge that separate themselves out from the church - in this case the modern state, with its lawyers, bureaucrats, armies of civil servants - and so forth.





into seemingly banal realities – is only possible via a significant re-sacralisation of the political realm, of the City of Man. In other words, the sacrality of the modern individual receives its significance from the sacrality of politics. Of course, the archetypal founding sacred texts in this scheme are the French revolutionary constitution of 1791 and the American Declaration of Independence of 1776. (One could also consider other modern ‘revolutionary’ political documents such as the UK’s Bill of Rights linked to the ‘glorious revolution’ of 1688). Here, the question of what we now ordinarily value and valorise as ‘a political constitution’ is positioned at the centre of human existence in ways that provide moral and existential path-orientations. As the discussion below addresses more explicitly, the central positioning of such texts within secular imaginaries reveals their sacred aspect. Here, older sacralities are taken ‘into the written word’ – one that speaks not to this world but to another, future world; into a utopic condition, a political beyond. Here the sacred becomes a negation of extant social reality, an ideal that points humanity towards a form of life ‘beyond any world that has ever actually existed’.⁷ In this context, the universal ideal of individual freedom takes on a ‘revelatory’ aspect as a self-evident axiom that all humans will immediately assent to and on this basis aim to realise in history by dint of the simple force of its truth.⁸ Moreover, as I discuss more fully below, recognition of this becomes the basis for a new theological turn in philosophy, political sociology and the social sciences more generally.

Eliade’s Challenge to the Secular Imaginary

Even the Weberian secularist recognises that the attempt to secure ‘meaning’ and ‘human significance’ has become difficult for most moderns to muster and maintain. The secular demand that each live their without a sacred centre threatens many into feeling lost, alone and existentially bereft. However, importantly, recognition of this lack opens the way for a critique of the orthodox view of secular imaginary. More specifically, once the human need for some form of meaning-bestowing centre and existential extraordinariness is recognised as an anthropological fact, a counter-claim

⁷ Especially important is the position of a founding text and its erstwhile universal values and ideals in the relation to the creation of not only publics but also the quasi-messianic theologico-political stance of entire nations whose polities are so founded.

⁸ In this context, the ultimate evil is no longer moral but political – that which obstructs such rights, ‘tyranny’. More generally we might say that in the light of the US founders’ spiritual innovations tyranny occupies the space formerly occupied by the ‘demonic’. Importantly however (as recent juridical and political controversies regarding the meaning of the US constitution attest) even here in this attempt to secularise the sacred residual forms of the older sacrality remain. This can be discerned in reference to divine providence in US civil religion and in vestigial theological elements that continue to condition American cultural self-confidence, such of the idea of American political culture as a ‘manifest destiny’ for all human beings.



can be formulated. Although the traditional conception of the secular imaginary represents a plausible *theoretical* understanding of the modern world, *practically* it is an unliveable ideal – and therefore unsurprisingly a closer look at the cultural, political and economic landscape of modernity reveals a myriad forms of sacrality that the ideology of secularism disguises. Humans, it can be argued, will always seek some kind of ‘metaphysical centre’ or ontological world-bestowing focal point linked to a foundational narrative, or social metaphysics. For without such a sacred centre to human life nothing seems inherently meaningful/valuable: life becomes a void, a nullity that as Weber famously put it, of ‘sensualists without spirit, sensualists without heart’ (see Weber, 2012 [1905]). Human society withdraws. When the secular is understood as a dispirited and dispiriting context where everything is deemed merely mechanism and all values are, in the last analysis, subjective/instrumental/functional/technological, the sacred presents itself not as a spectre but as a profound absence and deeply felt human need and an anxiety that triggers searches for new forms of sacrality and sociality located in new existential locales. With this limitation of secularism in mind, in the 20th century there was a growing recognition amongst philosophers and theorists of religion that the sacred continues to exist and indeed must exist in a modern ‘secularized’ form, albeit often in a ‘degenerate’, acosmic, mode. To this extent, *homo religiosus* did not disappear in the passage to secular-modernity but simply ‘mutated’ – indeed from the point of view of the secular imaginary it could be permitted to acknowledge that the sacred had simply ‘evolved’.

Typically, this recognition has articulated itself as a post-secular theory of sacrality typified by the work of Carl Jung, Emile Durkheim and Ludwig Wittgenstein - but most importantly by the work of the phenomenologist of modern sacrality Mircea Eliade. Eliade recognised correctly that modernity wrought a profound Gnostic internalisation and subjectivization of the sacred. More specifically, for Eliade, from his European vantage point in the 20th century, the sacred remained a key element within all forms of human *consciousness*. For Eliade, to be human, to exist fully in the modern world, still requires the discovery of something absolutely real and meaningful; for him, humans could not exist otherwise. Consciousness of this thing, person, event or idea will vary from culture to culture, perhaps even from sub-culture to subculture, and, perhaps necessarily, from individual to individual - but it must be present and active for human life to be lived meaningfully and significantly. For Eliade therefore, within modernity, the sacred will always be present in some form by dint of anthropological necessity and therefore still carries with it a meaning-bestowing power. Each individual is now tasked to discover this mode of subjective (and inter-subjective) experience and, once discovered, it becomes the centre of life through which individuals and groups position themselves in relation to modernity's hidden soteriology. Thus for Eliade, in modernity, regarding *la grande situation humaine* of the modern individual, the secularist:

ignores what he considers to be sacred but, in the structure of his consciousness, could not be without the ideas of being and the meaningful. He may consider these purely human aspects of the structure of consciousness. What we see today is that man considers himself to have nothing sacred, no god; but his life still has meaning, because without it he could not live; it would be chaos. He looks for being and does not immediately call it being, but meaning or goals; he behaves in his existence as if he had a kind of centre. He is going somewhere, he is doing something. We don't see anything religious here; we just see a man behaving as a human being. But as historian of religion, I am not certain that there is nothing religious here...I think that unconsciously this man still behaves as the *homo religiosus*' (Eliade, 1973: 104).



For Eliade, then, modern life, by dint of its inability to sever connection to the human desire for meaning, retains a sacred centre, its own 'hidden gods' – gods that it must disguise in order to camouflage modernity's continuity with the ancient order of things. However, Eliade (unlike Jung, at least in this regard) has very little to say as to where this sacrality might be generally and collectively located – he simply recognised its potential for a new infinitude once it is liberated from its traditional cosmic contexts. But for Eliade, the primary implication of the new interiority of sacrality is clear – that within in modernity the sacred will be multiply founded and multiply located, as it now takes on a significance conditioned only by the multiple desires and logics of specific individual, social, cultural and economic interests. However, the more general political (and juridical) question remains hidden from his view– the question of the role of the sacred not just in continuing to provide a phenomenological centre for individuals and groups, but in regulating and coordinating their existence more generally by functioning as a religion in the secularist's own sense, in binding free individuals into functional collectivities. By Eliade's lights, we can view the secular imaginary as allowing for a promiscuous sacrality, where a variety of new forms of the sacred exist alongside established religions (here secularity witnesses a vast expansion of sacrality as opposed to its disappearance). However, this sense of spiritual dispersal and multiplicity fails to recognise that the sacred centre of modernity is not just a matter of the position of the sacred in relation to individual and group phenomenologies. What is missing from Eliade's account are the collective dimensions of modern sacrality, dimensions that reopen its connection to modern politics and its technics (see Rennie, 2017) – where the position of the sacred in relation to flags, currencies, military, civil technological innovations, but most especially politically constitutions, looms large.

By Eliade's lights the modern sacred is polytheistic. At the micro-systemic level, the modern sacred resides at the level of individual and small group experience. Similarly, at the meso-level, we could perhaps locate the modern sacred within various modern practices and institutions, such as: sport (football in particular); film, media and popular music (with their pantheon of 'stars'); consumerism (with its various cargo cults and secular Cathedrals); sex and its various profane ecstasies;

drugs (with their ability to engender instant, if artificial, grace, enlightenment and modes of self-transcendence) and aesthetic counter-cultures more generally. However, what is forgotten here is that the macro-systemic level possesses more fundamental forms of sacrality of its own – modernity's 'meta-sacralities' as it were – that in hidden ways maintain a significant influence over these 'lesser modern gods'. Indeed, modern polytheism is rendered possible only by means of the freedom guaranteed by the foundational political text – to the extent that the everyday polytheism of the modern masks a secret monotheism; the hidden Gnostic God of the political.

Therefore, in order to fulfil the promise of the Eliadean initiative, we must consider the higher-level macro-sacrality that conditions this modern 'infinitezation' of sacred meaning. It is this foundation that allows modernity's polytheism to emerge at all; and in order to begin this task we need to recognise the esoteric sacrality of the modern political sphere; of the technics of the state as such and of the juridical framework within which the modern dispersion of the *hieros* is rendered politically possible.



Gnostic Modernities: Immanence and Eschaton

The idea that the secular imaginary is the product of a revolutionary political re-articulation of quite specific theological orientations is one of the key theoretical claims of the contemporary Israeli social theorist Shmuel Eisenstadt. According to Eisenstadt, Western modernity is founded upon a theological imaginary with strong 'Gnostic components'; more specifically, on a 'concretization of the heterodox political potentialities' of the transcendental visions inaugurated during the Axial-age transformations of the first millennium BCE (see Jaspers, 1948).⁹ In his view, the modern revolutionary Gnostic political programme advocated new ontological visions that demanded the immanent institutionalisation of the religious visions promulgated by axial age civilisations (see Eisenstadt, 2006).

By these lights at the end of the mediaeval period a new theological imaginary emerged that attempted to further politicise and immanentise its *eschaton*; to bring about as an earthly realisation of transcendental visions of political perfection that, in axial-age contexts, were only available to philosophers, mystics, and seers. Eisenstadt's thesis is that the secular imaginary is thus essentially and radically

⁹ Jaspers' analysis of axial age civilisations claims that these civilisations represent a break from a cosmological understanding of value to a differentiated metaphysical conception (this 'historical trauma' in his view caused a profound semantic relocation of meaning). This period of history is associated with the emergence of Buddhism, Zoroaster, the Greek philosophical awakening and the Jewish Prophets. These religious innovations gave rise to the separation of religion from political structures and the birth of personal piety and the categorical separation of the politics from the divine. This amounted to the birth of a transcendental politics with a 'covenant theology'. The mosaic distinction – between 'true' and 'false' religion – being exemplary of 'the axial breakthrough'.



theological, as it is the bearer of a new Gnostic theologico-politics grounded in a transcendental religious vision of a new spiritual political order – a desire for a messianic utopia of heaven on earth, founded upon a secular popular sovereignty mediated by the texts and practices of activist state. For Eisenstadt, however, what is uniquely different about the theologico-political visions that underpin (and continue to maintain) Western modernity is their openness to the future, a shift that discloses a new messianic relationship to time as history. The present, in this context, emerges as something disconnected from its ancient relation to eternity; time enlarging and opening out into a redemptive future that demands an attitude of radical uncertainty in relation to the value and significance of any specific moment, event or place. Being here becomes unstable and its meaning is determined only in its openness to other possibilities, something that has ensured that ‘secular modernity’ is always on the move, both temporally and spatially and in a way that ensures that modernity always exists in multiple locales (see Eisenstadt, 2001). This immanentization of older transcendental visions in the present was in effect an attempt realise the political perfection of the Augustine’s City of God *hic et nunc*, thereby expanding the sphere of the religious into every nook and corner of human life. This, in one important sense, had the consequence of transforming the entire Western world into a giant monastery, in the way that Luther, that great heterodox Augustinian and spiritual moderniser, had explicitly desired (see Eisenstadt 2005, 168).

Manifestly, this conception of modernity calls into question of one they key assumptions underlying the secular imaginary that assumes that modernity connotes an event that inaugurated a radical break with what moderns refer to as ‘religion’ and its sacred traditions. Thus against the thesis of the secularist philosopher Hans Blumenberg, Eisenstadt shows that it is simply misleading to claim that in the history of world nothing like quite like modernity has ever existed before (see Blumenberg, 1985). Such claims are called into question in that the novelty of Western modernity resides not in its break with pre-modern sacrality but simply its courage to attempt to realise by political means the transcendental visions of the West’s founding theological and philosophical ideals. The modern lowering of sacrality, from metaphysical transcendence into political immanence required a corresponding shift from a concern with the sacrality of things (functioning as points of passage into higher transcendent realms) to the sacrality of ‘abstract values’ embodied in texts, narratives and technics (that functioned as a passage into the transcendence of the future). Key to the social and political processes associated with this politicisation of transcendental visions was the emergence of a typographic scriptural economy that allowed for the mass encoding and textual distribution of sacred political ideals contained within these visions, and their articulation into this-worldly, statist, political and juridical forms. In this perspective, the state takes on a theologico-political dimension that brings about not a thoroughgoing secularisation (as in the orthodox view) but rather a significant re-sacralisation – the re-sacralisation of the political (and its textual technics) as exhibited through the sacred ideal of the autonomous will of the individual and its collective political formation into a ‘sovereign people’. In this counter-view, the



modern state emerges as something quite different and in stark opposition to the pre-modern *ecclesia*. Whereas the latter had viewed itself as a Pauline *katechon* - as that which holds back the end of the world - the modern state views itself as its harbinger and facilitator, as a meta-organizational force for the transformation of older sacred ideals into a series of eschatological values that reside beyond 'merely personal' issues.¹⁰ The modern state becomes the mechanism for the realisation of a social and political condition of perfection on the earthly plane, for the completion by means of human agency of what religion in its more orthodox forms had located in a providential 'super-nature'.

In this vision, the sacrality of the state is revealed quite clearly in the central and focal role that modern political institutions play in relation to the creation and embedding of modern secular imaginaries. Here the original religious truths first formulated in *illud tempus*, in a 'time of origins', to use Eliade's phrase, become mobilised and re-imagined as a fully-fledged version of popular political sovereignty seen as way of ensuring a return to an Edenic state of immanent super-nature where freedom and equality reside. It is this sense of the sacrality of 'an ancient constitution' that formed the basis for the centrality within the secular imaginary of 'the voice of the people', 'truths that are self-evident', and conceptions of human life justified via an idealised conception of natural law, right, and metaphysics (see Taylor, 2004: 110). States - laws - rights - political constitutions - these represent the fourfold basis of the modern sacrality. Here the sacred object venerated and constitutive of the spiritual realm in ancient societies - say, in Christianity, the body of Christ that united all things and 'made all things new' - transmutes and disincarnates itself into a foundational political textuality that is equally existentially constitutive. This is a move that amounted to a further radicalisation of the basic creed of the reformation that truth exists *sola scriptura*.

The secular imaginary is thus an imaginary based upon a sacralisation of the textualities of politics and their powers to constitute the freedom of those subject to it. In a sense, this involves an abduction of the sacred into a juridical arena that sublimates the sacred into a heightened level of abstraction from everyday experience. The important point here is that the sacred becomes available to all as a universal political phenomenon. It becomes the means through which the ordinary is positioned as both ordinary and extraordinary (and *vice versa*). As Jean Luc Nancy has shown, it is not that in modernity the sacred becomes dissolved in the triumph of ordinary, everyday, life. It is rather, that the sacred becomes more widely available, in ways that collapse the very distinction between the immanent and the transcendent in ways that render the ordinary extraordinary (see Nancy, 2013). Seen thus, as the ordinary is fundamentally a space conditioned by the meaning of words, within the

¹⁰ Here, an alternative 'liberal' theology, is that it is the market is that the technics most capable of realising axial transcendental visions, though an invisible hand that miraculously transforms all personal vices into collective virtues. Although, even here, in this economic and monetised vision of the modern sacred, the technics of the market is seen as radically insufficient vis-à-vis its theologico-political task and requires that state to 'watch over' the market as 'watchman'.

secular imaginary there is a tacit acceptance of the suture between the sacred and universal propositional truth. More specifically, it is through a new kind of language, the oracular word of political textuality, that the suturing of the truth value of the sacred-secular with human culture is secured. It is through this same aspect that it is rendered available within the ordinary and rendered capable of being multiply conditioned and positioned by dint of its interpretive flexibility. The high, almost sacred value, placed on general forms of literacy (as opposed to any specific literature) in modern contexts is clearly testimony to this – for the access to the modern sacred requires an ability to decipher its significance in the medium of ‘ordinary language’.

A Theological Turn?

Recently, the critique of secularity has become a habitual starting point for work in Philosophy, Social Theory and Cultural Studies. By these lights, it has become increasingly clear that the orthodox interpretation of the secular imaginary offers a view that is a later historical rationalisation and simplification of the theologico-politics of the early and defining moments of the modern era. As such, it has obscured the influence of religious and neo-religious factors in the eventing of the modern, especially the influences of Judaic and Christian Cabalism alongside other Gnostic influences (see Sutcliffe, 2003). Moreover, given the recent emergence religious fundamentalism and varieties of ‘Messianic militarism’ (as can be seen in the politics of Putinism) as both *modern* and *modernising* political forces at the start of the twenty-first century the secularist research programme (and the secular imaginary that it supports) looks somewhat degenerative, narrowly parochial and insufficiently post-colonial. For the contemporary re-emergence of religion within modernity not only points to the limitations of the secular imaginary in a world as seemingly religious and sacred-full as it ever was, it also lays bare the significance of a submerged religiosity and experiences of the sacred at its heart.

In opposition to Weberian orthodoxies, then, any philosophy or social theory adequate to its times will need to excavate and examine the hidden theological premises of, and influences upon, modern political formations and movements, as well as the political concerns and strategies of contemporary religious movements and institutions. Here, secular modernity will need to be re-hypothesised, re-theorised, and ultimately re-imagined as a sublimation of deeper world-transcending/world-affirming orientations with their own sacralities and mythic forms of narration and interpolation. In order to avoid the *aporia* of secularism, secular opponents of the sacred, who are simultaneously terrified of religion’s political power yet dismissive of its ontological significance, need to recognise the fundamental role of an often-veiled sacrality when considering alternative ways that modernity might be both lived and conceived (see Rosati, 2014). Once achieved, this will demonstrate the extent to which attempts to theorise the sacred again need to be situated at the nave of Philosophy and Critical Social Theory.



Bibliography

- Blumenberg H. (1985), *The Legitimacy of the Modern Age*, Cambridge (MA), MIT Press.
- de Certeau M. (2000), "The Scriptural Economy", in G. Ward (ed.), *The Certeau Reader*, Oxford, Blackwell, 158-76.
- Copeck J. (ed.) (1996), *Radical Evil*, London, Verso.
- Eliade M. (1973), "The Sacred in the Secular World", in *Cultural Hermeneutics*, 1, 101-13.
- Eisenstadt S. N. (2001), "The Civilizational Dimension of Modernity: Modernity as a Distinct Civilization", in *International Sociology*, September, Vol. 16(3), 320-40.
- (2005), "The Religious Origins of Modern Radical Movements", in B. Giesen and D. Sumber (eds.), *Religion and Politics: Cultural Perspectives*, Leiden, Brill, 161-192.
- (2006), *The Great Revolutions and Civilisations of Modernity*, Leiden, Brill.
- Jaspers K. (1948), "The Axial Age of Human History: A Base History of for Mankind", in *Commentary*, Jan 1st, 430-5.
- Jonas H. (2001), *The Gnostic Religion: The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity*, Boston, Beacon Press.
- Kossellneck R. (2005), "Temporal Foreshortening and Acceleration: A Study on Secularization", in B. Giesen and D. Sumber (eds.), *Religion and Politics: Cultural Perspectives*, Leiden, Brill, 207-30.
- Luckmann T. (2005), "Religion and Morality in Europe Compared to the Religious Situation in the United States of America", in B. Giesen and D. Suber (eds.), *Religion and Politics: Cultural Perspectives*, 75-92.
- Nancy J. L. (2013), "Notes on the Sacred", in *Theory, Culture and Society*, Vol. 30. 5, 153-58.
- Newman S. (2001), "Spectres of Stirner: A Contemporary Critique of Ideology" in *Journal of Political Ideologies* No. 6, Vol. 3, 309-330.
- Rennie B.S. (2017), "The Sacred and Sacrality: From Eliade to Evolutionary Ethology", in *Religion*, Vol. 47, 4, 663-87.
- Rosati M. (2014), "The archaic and us: Ritual, myth, the sacred and modernity", in *Philosophy and Social Criticism*, Vol. 40 (4-5), 363-68.



Neil Turnbull
Reimagining the Secular Imaginary

Sutcliffe A. (2003), *Judaism and Enlightenment*, Cambridge, Cambridge University Press.

Otto R. (1958), *The Idea of the Holy*, Oxford, Oxford University Press.

Taylor C. (1992), *Sources of the Self: The Making of Modern Identity*, Cambridge (MA), Harvard University Press.

- (2004), *Modern Social Imaginaries*, Durham (NC), Duke University Press.

- (2007), *The Secular Age*, Cambridge (MA), Harvard University Press.

- (2011), "Recovering the Sacred", in *Inquiry*, 54:2, 113-25.

Voegelin E. (2012), *Science, Politics and Gnosticism: Tow Essays*, Washington, Regenery Publishing.

Weber M. (2012), *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, London, Routledge, [1905].





Off-Topic



A JOURNAL OF THE
SOCIAL IMAGINARY

L'opera d'arte nell'era della sua colonizzazione. I rischi del Metaverso

Marco Centorrino

marco.centorrino@unime.it

Dipartimento di Civiltà Antiche e Moderne | Università di Messina



Lorenzo Di Paola

lorenzo.dipaola@unime.it

Dipartimento di Civiltà Antiche e Moderne | Università di Messina

Abstract

The Effects of the Metaverse on People. Social and Political Risks of a Platform in the Making.

The metaverse is configured as the final frontier of digital spaces: a land of opportunities (social, economic, technological, recreational). A space that is beginning to take shape thanks to the technological evolution of VR, AR, XR devices, artificial intelligence, IoT and the increasingly pervasive spread of digital services. It is a frontier imagined as an environment capable of uniting the physical and digital worlds in a technological (and cultural) convergence that can guarantee full interoperability between different platforms and devices. In this paper, we want to try to investigate the critical aspects of such an ecosystem which, beyond the enthusiasm of the pioneers, already presents a number of risks that could turn this promised land into a real hell. The dangers linked to the art world and NFT, the enormous amount of data in the hands of an oligarchy composed of the tech giants, the possible addictions, social tensions and forms of control that already animate the current digital world, could, in fact, have an enormous



A JOURNAL OF THE
SOCIAL IMAGINARY

impact on society as a whole. An analysis of this media ecosystem, of the imaginary connected to it, of its history and of the logics that animate it, can help us face the risks and better govern our unbridled race towards this new frontier.

Keywords

Metaverse | Risks | NFT | Art | Imaginary





Hiro knows one thing: The Metaverse has now become a place where you can get killed. Or at least have your brain reamed out to the point where you might as well be dead...Guns have come to Paradise.

It serves them right, he realizes now. They made the place too vulnerable. They figured that the worst thing that could happen was that a virus might get transferred into your computer... The Metaverse is wide open and undefended, like airports in the days before bombs and metal detectors, like elementary schools in the days before maniacs with assault rifles.

There are no cops. You can't defend yourself, you can't chase the bad people. It's going to take a lot of work to change that — a fundamental rebuilding of the whole Metaverse, carried out on a planetwide, corporate level..

Neal Stephenson (1992)

1. Introduzione: Metaverso, immaginari e origini.¹

Il 28 ottobre 2021, nel corso della conferenza Facebook Connect, Mark Zuckerberg ha annunciato il cambio di nome e di logo del colosso californiano Facebook in Meta. La struttura societaria rimane la stessa, a cambiare è solo il logo (un simbolo dell'infinito blu, un po' schiacciato), ma è evidente come l'obiettivo sia quello di adattare l'immagine dell'azienda alla nuova missione: la costruzione del Metaverso. Le dichiarazioni di Zuckerberg suscitano subito un enorme clamore mediatico (lo testimonia il moltiplicarsi incessante di video e articoli di approfondimento), avviando allo stesso tempo una corsa tra i maggiori colossi dell'informatica nello sviluppo del metaverso.

L'interesse è così grande che non sono poche le aziende che stanno già lavorando per non farsi trovare impreparate di fronte a questa rivoluzione (basti pensare a come Nike e Adidas, Gucci, Accenture, Deloitte e tante altre aziende hanno iniziato a provare a sfruttare questo universo in costruzione)

L'impressione è quella di trovarci nel bel mezzo di una enorme novità tecnologica, ma a ben vedere non è proprio così: il cosiddetto Metaverso è (o meglio, sarà) frutto di un processo tecnologico e mediale avviatosi da un tempo relativamente lungo e che fa perno sugli sviluppi tecnologici legati alla Realtà Virtuale (VR), alla Realtà Aumentata (AR) e alle Mixed Reality (MR).

¹ Il lavoro che presentiamo è stato concepito in maniera congiunta dai due autori. Tuttavia, è possibile attribuire i paragrafi 2-4 a Marco Centorrino e i paragrafi 1-3 a Lorenzo Di Paola.



Si tratta di tecnologie che stanno già mostrando una radicale capacità di modificare in profondità le nostre esperienze mediali. Le immagini – che già con l'avvento del digitale avevano iniziato a mostrare quanto fosse labile ogni separazione tra “possibile e impossibile, vero e simulato, storia e memoria” (Frezza, 2015: 93) – iniziano a fondersi con il reale, mescolandosi a quelle presenti negli spazi fisici fino a “innescare una sensibilità mistica a partire da veri e propri miracoli ipermediali generati da una trasfigurazione digitale di ambienti reali” (Lino, 2016). L'immersione incarnata in uno spazio spettacolare sta creando una fusione senza precedenti delle figure di spettatori, utenti, giocatori e cittadini che non può non avere effetti sul nostro immaginario. D'altronde la possibilità di vivere in mondi ‘altri’ e di ‘aumentare’ la realtà sembra nutrire già da tempo narrazioni di tutti i tipi. Se leggiamo la definizione di immaginario di Edgar Morin² non è difficile capire come il Metaverso problematizzi e renda ancora più complesso il nostro rapporto con questo aldilà multiforme e complementare a ciò che si dice reale. Il ruolo dell'immaginario sembra spingersi sempre più verso orizzonti post-umani in cui la tecnologia (legata a doppio filo con le logiche economiche e finanziarie) si fa motore di questa trasformazione. La mescolanza tra mondi interiori e quelli esterni, l'annullamento completo dei confini che separano gli universi immaginari in cui siamo immersi e ciò che comunemente chiamiamo reale può portare tanto a scenari utopici quanto distopici, così come narrato nelle centinaia di storie che hanno anticipato questa dimensione.

Allora, è interessante notare che, ben prima di qualunque dispositivo AR, qualcosa di molto simile compare nel 1901 in *The Master Key* romanzo di Frank L. Baum (più famoso per il suo *The Wonderful Wizard of Oz*). In questo racconto ritroviamo un particolare tipo di occhiali capaci di far comparire alcune informazioni sulle persone osservate, e in effetti non sono pochi i romanzi, i fumetti e i film (basti pensare a *Star Trek*, *Terminator*, *Minority Report*, *Iron Man*) in cui sistemi di realtà aumentata fanno parte della quotidianità. Anche il concetto di Metaverso non è estraneo alle industrie culturali, la sua elaborazione risale al 1992 e al romanzo cyberpunk di Neal Stephenson *Snow Crash* in cui il metaverso è descritto come un mondo in Realtà Virtuale nel quale le persone interagiscono attraverso i propri avatar. Nel 2018 Spielberg dirige *Ready Player One*, nel film troviamo un mondo virtuale chiamato OASIS (acronimo di Ontologically Anthropocentric Sensory Immersive Simulation) dove le persone, oltre a trovare una via di fuga da una società in piena crisi, possono giocare, lavorare, istruirsi e socializzare. Ovviamente i prodotti di fiction dedicati al metaverso non si esauriscono con questi pochi esempi (potremmo parlare di *Tron* del 1982 e di tanta letteratura fantascientifica), ma qui ci basta notare come le radici di questo particolare prodotto affondino in maniera decisa nel nostro immaginario e nelle industrie dello spettacolo.

² “L'immaginario è l'aldilà multiforme e pluridimensionale della nostra vita, e nel quale le nostre stesse vite sono ugualmente immerse. È l'infinita scaturigine virtuale che accompagna ciò che è attuale, vale a dire singolare, limitato e finito nel tempo e nello spazio. È la struttura antagonista complementare di ciò che si dice reale, e senza la quale, indubbiamente, non ci sarebbe reale per l'uomo, o meglio, non ci sarebbe realtà umana (2002: 95)”.

Siamo, quindi, nel bel mezzo di un processo le cui radici risalgono alle prime forme di *media of attraction* (Rouse, 2016) – quali diorami, lanterne magiche e sperimentazioni proto-cinematografiche – tipico di quelle dinamiche delle quali si è alimentata la visual culture, dato che la progettazione delle esperienze in VR, AR o MR vede, spesso, concentrare i propri sforzi sull'idea di meravigliare e stupire il pubblico, con l'obiettivo di produrre qualcosa di 'magico'. D'altronde, come affermava Arthur C. Clarke (1962): "Qualunque tecnologia sufficientemente avanzata è indistinguibile dalla magia" e le capacità di queste tecnologie di creare un nuovo tipo di materialità digitale ci avvicina molto a tale dimensione. Ecco come Facebook descrive questa nuova frontiera verso cui i colossi digitali sembrano dirigersi:

The metaverse is the next evolution of social connection. Our company's vision is to help bring the metaverse to life, so we are changing our name to reflect our commitment to this future. The metaverse will be social. 3D spaces in the metaverse will let you socialize, learn, collaborate and play in ways that go beyond what we can imagine.³



Da queste dichiarazioni, espresse sul sito di Meta, risulta evidente che questa frontiera non è stata ancora raggiunta: è una visione, un progetto da realizzare, che sta iniziando a prendere forma soprattutto grazie agli sviluppi tecnologici e alla popolarità guadagnata negli ultimi anni dai dispositivi VR e AR. È innegabile, infatti, come la pandemia tuttora in corso abbia incrementato i servizi digitali (dall'istruzione al lavoro, dallo sport al commercio, non c'è stato settore che non sia stato interessato dal fenomeno), portando a una maggiore diffusione delle tecnologie utili allo sviluppo del metaverso.

Il metaverso, infatti, sembra essere pensato nella forma di ambiente virtuale capace di unire mondo fisico e mondo digitale in una convergenza tecnologica (e culturale) tra Internet, AR, VR e MR; un ambiente che possa permettere una interoperabilità tra piattaforme e dispositivi diversi, con il fine di creare un mondo complementare a quello fisico. Nella progettazione del metaverso tutte le dimensioni analizzate finora (VR, AR e MR) dovranno funzionare in maniera integrata non solo tra loro, ma anche con l'ambiente fisico (urbano e domestico) che ci circonda. Tutto ciò richiede una certa precisione nelle tecnologie di rilevamento e di tracking e la sincronizzazione di eventi dinamici su larga scala. Si tratta di una sfida ardua, soprattutto se consideriamo l'enorme platea di utenti che agirà in maniera simultanea nel metaverso.

2. Una nuova corporeità

L'evoluzione tecnologica sta portando verso la realizzazione di strumenti in grado di stimolare tutto il nostro apparato sensorio come guanti, esoscheletri, smart band,

³ <https://about.facebook.com/meta/>

ultrasuoni, laser⁴, ma si tratta perlopiù di tecnologie usate in centri di ricerca ancora lontane da un uso diffuso:

Despite the fact that haptic interfaces are now widely used in laboratories and research centers, their use still remains highly underexploited. One of the main reasons is that, traditionally, they have been mechanically grounded, and portable uses of haptics have been limited to notification using simple eccentric motors in telephones and pagers. Only recently, more sophisticated haptic systems have started to be designed with wearability in mind. (Pacchierotti *et al.*, 2017: 580)

È abbastanza evidente come questi device possano adattarsi facilmente al corpo umano offrendo un'interazione più 'naturale' con il mondo in costruzione del Metaverso e come lo sviluppo dei sistemi aptici vada di pari passo con quello dei visori per la VR (l'Oculus di Meta, ad esempio). La capacità di riprodurre stimoli tattili migliorerà notevolmente la sensazione di immersione e di trasparenza ampliando le possibilità d'uso di questi strumenti nei campi più disparati:

For example, tactile gloves could improve the experience of online shopping. Think of being able to feel, from home, the fabric of a new piece of clothing you are about to buy on Ebay, the softness of a pillow you are getting shipped from Amazon [...]. While telecommuting is popular for office workers, it is of course more problematic when dealing with manual workers. However, technological advancements in the field of robotics, including the wearability of haptic interfaces, can allow a broader range of workers to access the benefits of remote working. We would also like to mention the significant impact that wearable haptics technologies can have in assistive applications and, in general, in the delivery of private and effective notifications. [...] Systems providing wearable haptic guidance can guide firefighters in environments with reduced visibility, help the visually-impaired to walk around in their cities, and warn pedestrians and drivers about imminent dangers. However, cutaneous stimuli are useful in many other applications, and we therefore expect research on wearable haptics to benefit other fields. (Pacchierotti *et al.*, 2017: 594)

È indispensabile, dunque, per una piena realizzazione del metaverso, trasformare il nostro corpo in una sorta di joystick sensibile ed esaltare le componenti agentive di questo mondo. Proprio l'oculocentrismo che fino ad ora ha caratterizzato le esperienze in VR, AR e MR (e che mette queste tecnologie in continuità con il cinema e altri *media of attraction*), anch'esso tipico della cultura dell'immagine, però, può essere un forte limite alla piena immersione e fruibilità del metaverso. La stimolazione plurisensoriale pare essere, infatti, l'unica possibile porta d'accesso a questa dimensione: molti teorici cognitivisti hanno fatto notare – attraverso i concetti

⁴ Per una esaustiva tassonomia è possibile consultare lo studio di Claudio Pacchierotti, Stephen Sinclair, Massimiliano Solazzi, Antonio Frisoli, Vincent Hayward, and Domenico Prattichizzo, *Wearable haptic systems for the fingertip and the hand: taxonomy, review, and perspectives*. IEEE transactions on haptics, 10(4): 580–600, 2017.



di body image, body schema, ownership e agency (Gallagher, 1986, 2000, 2005; de Vignemont, 2010, 2011; Botvnik, 2004; de Vignemont, Alsmith, 2017) – che il corpo e la corporeità hanno un ruolo imprescindibile nella cognizione, la quale è sempre incarnata ed è frutto dell'interazione costante tra cervello, corpo e ambiente.

In un ambiente caratterizzato dalla assoluta pervasività dei media, poi, non possiamo non tenere conto dell'intreccio tra i nostri organismi e un ambiente completamente mediato.

Molto sbrigativamente, noi possediamo un'immagine del nostro corpo, che si basa su ciò che effettivamente vediamo e sappiamo di esso, sia percettivamente sia socialmente; lo schema corporeo, invece, è l'insieme delle possibilità sensomotorie che il soggetto esperisce rispetto all'ambiente. Queste funzioni si accompagnano alla sensazione di essere i possessori del proprio corpo e alla sensazione di essere i responsabili nel causare azioni o pensieri. [...] (Parisi, 2020: 91)

I media, inoltre, riscrivono totalmente il mondo e il nostro modo di fare esperienza, le illusioni provocate dai media ottici, e dalla VR in particolare, portano il nostro cervello ad adattare la nostra percezione corporea producendo l'illusione di una corporeità 'virtuale':

Questo filone di studi sembra dimostrare un paio di cose: primo, che quelle che consideriamo esperienze imm modificabili, come la sensazione di possedere un corpo coincidente col corpo stesso, sono in realtà il frutto di un'interpretazione, prodotta dinamicamente dal cervello, del flusso multisensoriale; secondo, che l'alterazione di tali esperienze può essere indotta sperimentalmente tramite l'utilizzo di strumenti ottici che dislocano la nostra prospettiva sul mondo. (Parisi, 2020: 92)

Un'immersività piena deve essere allora agentiva e non semplicemente contemplativa e deve mettere in primo piano il corpo e la sua sensorialità nel tentativo di ridurre ai minimi termini la mediazione tra l'azione svolta dall'utente e quella svolta dal suo corrispettivo avatar.

Da quanto detto finora risulta evidente come il Metaverso non possa essere pensato in termini di prodotto gestibile e realizzabile da una sola azienda. La convergenza tecnologica e digitale indispensabile per la creazione di questo mondo chiama in causa diverse tecnologie e diversi attori sociali, comprese istituzioni politiche ed economiche. Le previste interconnessioni con il mondo fisico (già in atto con l'attuale ecosistema mediale) possono farci immaginare le enormi conseguenze sulle nostre vite e sui sistemi sociali. Nel metaverso ci ritroveremo a lavorare, giocare, socializzare, imparare, viaggiare, comprare ecc., fornendo una quantità di dati molto maggiore a quella che già oggi regaliamo alle maggiori compagnie informatiche. Si viene a creare, così, un immaginario che si nutre dei cambiamenti tecnologici in atto, ponendo le premesse per un corpo nuovo in grado di superare i propri limiti fisici e biologici (Musso, 2019). L'innervazione, l'incorporazione del



medium porterebbe pertanto anche alla caduta dei confini esistenti tra tecnologie e corporeità:

La tecnologia, in altre parole, non si situa più a monte o a valle dell'immaginario, ma entra in medias res. Cioè interviene dentro i meccanismi di produzione neurologica, sociale e tecnica dell'immaginario stesso invadendo (o creando di sana pianta) i circuiti e i dispositivi umani della sua produzione. (Musso, 2019: 132)

La pervasività di questo immaginario è tale da influenzare ogni sfera del sociale. Il sempre più complesso coinvolgimento dei nostri corpi e del nostro sistema sensorio, inoltre, sembra portare a un superamento della dimensione biologica fino a una sovrapposizione completa tra dimensioni dell'immaginario e aspetti della vita materiale. Cediamo il nostro corpo per entrare in una dimensione nuova, per acquisire un nuovo tipo di corporeità e socialità. In questo senso VR e AI sono già diventati la perfetta metafora delle fantasie sociali legate alla tecnologia digitale:



202

The vision of a total VR world, in which people wore their headsets all day and conducted all their working, learning, and playing virtually, became a new popular modernist fantasy. The AI vision lingers mainly in the guise of the intelligent, autonomous robot. And the technical success of various forms of AI has led to an elaboration of an old fantasy, now called the "singularity." As Raymond Kurzweil explains it, humans will eventually supplement their bodies or leave them behind altogether to join a world of vastly superior digital intelligences (Kurzweil, 2005). In Kurzweil's vision the object of design, the computer, takes over and becomes the designer. It is sometimes hard to tell whether those who propose the singularity see this future as utopian or dystopian. (Bolter, 2019: 73,74)

In questa *plenitudine digitale*, sembra inevitabile la formazione di nuovi sistemi economici e sociali con la conseguente creazione di nuovi mercati, culture e norme sociali. Perciò è indispensabile una piena accettazione sociale di questo mondo condiviso, perpetuo e simultaneo, una infrastruttura capace di includere pienamente altre infrastrutture economiche, politiche e sociali. Saranno disponibili tecnologie in grado di consentire alle persone di riprogrammarsi attraverso sensi artificiali del tutto nuovi che possono offrire una nuova percezione del mondo e dei nostri corpi, sconvolgendo il rapporto tra tecnologia, cultura e organico, favorendo l'avvento di un corpo post-umano le cui radici affondano saldamente nel nostro immaginario.

3. L'opera d'arte nell'era degli NFT

Il gruppo Meta sta preparando, dunque, questa transizione verso il Metaverso. Uno dei primi passi è legato al ruolo delle criptovalute e in particolare agli NFT (non fungible token), la famosa (o famigerata) tecnologia in grado di certificare la

proprietà di un oggetto digitale. Il 15 marzo 2022 nella sessione “Into the Metaverse: Creators, Commerce and Connection” della SXSW Conference tenutasi ad Austin (Texas) Mark Zuckerberg ha dichiarato:

Long term, I would hope that the clothing that your avatar is wearing in the Metaverse can be basically minted as an NFT. You take it between your different places. There's a bunch of technical things that need to get worked out before that will really be seamless to happen, but we're working on bringing NFTs to Instagram in the near term. I'm not ready to announce exactly what that's going to be today, but that's over the next several months.⁵

Non ci sono particolari dettagli, ma è evidente che gli NFT rappresentano il primo passo per monetizzare le operazioni che faremo nel Metaverso. Il loro arrivo su Instagram serve a far familiarizzare gli utenti con questa particolare tecnologia. Sappiamo che gli NFT altro non sono che protocolli informatici i quali, ‘incorporandosi’ in un file digitale, lo rendono unico, andando ad ‘annullare’ la replicabilità tipica degli ambienti digitali. L’approdo e l’uso nel Metaverso degli NFT potrebbe avere un impatto enorme sui nostri sistemi economici e sociali. Tralasciando la vulnerabilità e le possibilità di frodi a cui sono sottoposte le criptovalute e i meccanismi di blockchain⁶, è importante far notare come si tratti di semplici contratti di autenticità che introducono proprio il concetto di unicità in un mondo, quello del digitale, in cui è praticamente impossibile avere degli oggetti naturali e unici. Da qualche tempo il mondo dell’arte è soggetto a forti speculazioni dovute all’uso degli NFT tanto da avviare un grande dibattito sul tema, sulle opportunità e sui possibili rischi. Artisti precedentemente sconosciuti sono diventati improvvisamente popolari (e ricchi) grazie alla vendita di NFT. Per fare un esempio, l’artista digitale Pak ha potuto vendere la sua opera *The Merge* su Nifty Gateway a 91.8 milioni di dollari; la famosa casa d’aste Sotheby ha lanciato una nuova piattaforma, *Sotheby's Metaverse*⁷, proprio per sfruttare questo tipo di mercato. Si tratta di un settore che in qualche modo offre nuove occasioni di profitto a molti di quei professionisti del digitale che lavorano nel comparto dei videogiochi o del cinema e che attraverso questa tecnologia possono ottenere enormi gratificazioni artistiche ed economiche. I più ottimisti vedono nel Metaverso e nell’arte legata agli NFT la possibilità di ridare valore a un’arte ormai svilita dalla riproducibilità del digitale e di progettare un mondo in cui sarà possibile eliminare la mediazione di musei e gallerie, creando uno spazio collaborativo in cui artisti, designer, curatori e critici potranno lavorare insieme in spazi svincolati da ogni limite fisico. Non mancano però voci critiche rispetto a questo modello; in Italia il fumettista Lorenzo Ceccotti (in arte LRNZ) ha pubblicato *FCK NFT Manifesto per la libertà dell’arte e del pensiero digitali* (2022: 11) in cui dichiara:

⁵ <https://spectrumlocalnews.com/tx/south-texas-el-paso/news/2022/03/15/mark-zuckerberg-explains-meta-s-plans-at-sxsw>

⁶ <https://www.theguardian.com/global/2022/jan/29/huge-mess-of-theft-artists-sound-alarm-theft-nfts-proliferates>

⁷ <https://metaverse.sothebys.com/>





Trovo quantomeno folle l'idea di incastrare cultura, ad esempio le mie opere, all'interno di una gabbia che si apre solo alle condizioni imposte da un imprenditore privato che specula per ogni operazione sulla rete, e può decidere out of the blue di rendere inaccessibili o carissimi i suoi contenuti anche a me che ne sono il creatore o il proprietario. Il fatto che io debba essere legato indissolubilmente a delle device niente affatto gratuite per accedervi e fruirne lo trovo semplicemente disumano e antidemocratico. È il sintomo di una postura mentale prona all'idea che l'uomo dipenda in qualche modo dalle macchine e dal cloud per avere accesso al digitale, cosa categoricamente falsa e filosoficamente deprimente. Questa mentalità apre a scenari di speculazione fuori controllo, dove i proprietari della parte fisica della rete possono letteralmente imporre qualsiasi condizione per permettere l'accesso ai dati, che avremmo a quel punto volontariamente chiuso in un forziere del quale non possederemo mai la chiave. Come conseguenza di ciò, gli NFT rimuovono totalmente l'autore dal suo ruolo fondamentale (essere l'unico e il solo a poter decidere per le proprie opere quale sia l'originale, quale ne sia la forma o quante iterazioni essa contempli), e lo sostituiscono con un sistema decentralizzato di certificazione dove bisogna pagare un dazio a privati per accedervi, e per registrarsi al servizio bisogna avere un documento di identità valido.

Il musicista britannico Brian Eno in un'intervista rilasciata al "the crypto syllabus" si è espresso sul tema con toni molto forti: "NFTs seem to me just a way for artists to get a little piece of the action from global capitalism, our own cute little version of financialisation. How sweet – now artists can become little capitalist assholes as well."⁸

Benjamin (2006) affermava che nell'istante in cui una tecnologia come la fotografia fa venir meno il criterio di autenticità dell'arte, le sue funzioni vengono trasformate e si fonda una nuova prassi di tipo politico che va a sostituire quella rituale. Sembra lecito, dunque, chiedersi: qual è la funzione dell'arte nel tempo degli NFT? Il concetto di aura va inevitabilmente incontro a una risignificazione in quanto ci troviamo di fronte a opere immateriali, ma dotate di un 'certificato' di unicità che si basa su criteri esclusivamente tecnologici: "Luego de la desaparición del objeto artístico como algo susceptible de ser poseído, llega la posesión de algo que no existe físicamente, pero que es único" (Savino, 2021: 22).

L'opera d'arte si lega qui unicamente a una transizione economica, escludendo un consumo di massa e facendo riferimento a un mercato accessibile a una fascia ristretta di persone. Questo nuovo tipo di esistenza virtuale, la volatilità, il legame con le tecnologie blockchain, inoltre, non farebbero altro che allontanare le masse da tale forma di arte (il contrario di quanto hanno fatto fotografia, cinema, fumetto, televisione e internet). Si va incontro a una pura estetizzazione del mercato dell'arte, a una condizione aurica puramente economica che limita consumo e potere politico dell'arte.

⁸ <https://the-crypto-syllabus.com/brian-eno-on-nfts-and-automatism/>

Para Benjamin, en la época de su reproductibilidad técnica, la obra de arte se despoja de su aura (las condiciones que la hacen única, objeto pasible de ser poseído, manifestación a la vez irreplicable y lejana) y se convierte en arma política (Buck-Morss, 2005: 187). Entonces se hace posible ver cómo se cierra el círculo: el problema de la materialidad llega a su punto más alto, en el que la obra, a la vez, está y no está; se puede afirmar su existencia, pero no se la puede tocar y, en cualquier momento y sin previo aviso, puede desaparecer. Por el otro lado, eso que antes hubiera sido imposible comercializar (lo intangible), excepto de una manera "performática", como en el caso de Yves Klein, hoy encuentra un mercado, y en ese acto restituye el valor del original, tras una época (entre los 90 y mediados de la década de 2010) de auge de la piratería en los consumos culturales (hoy en retroceso por el uso generalizado de plataformas de streaming). Pero lo que deja de estar en el centro es la obra misma, que pierde protagonismo frente a la novedad de la forma en que se la vende y se la consume. (Savino, 2021: 25)



Siamo di fronte a ciò che rimane delle ideologie di libertà di informazione e di software che animarono la Silicon Valley e le prime comunità di internet, e di quella cyberutopia che secondo Pierre Lévy (1996) avrebbe permesso un accrescimento culturale, economico e politico grazie alla condivisione del sapere, all'apprendimento cooperativo e ai processi aperti di collaborazione dovuti al diffondersi delle tecnologie digitali, dell'accesso a Internet e all'intelligenza collettiva che ne deriverebbe. Si tratta, ovviamente, di una narrazione che già da tempo ha lasciato il passo alla realtà della *praxis* di Internet (Boccia Artieri, 2012), ma è importante notare come questo passaggio potrebbe segnare un'ulteriore limitazione delle possibilità e delle nostre libertà in rete che rischierebbero di passare completamente sotto il controllo di grandi agglomerati finanziari-tecnologici transnazionali, incrementando così disuguaglianze sociali, tensioni politiche e sociali.

Le risposte della politica, poi, sembrano o troppo lente o inadeguate a gestire una trasformazione dall'impatto epocale.

4. Conclusioni

Se allo sviluppo tecnologico non è collegata una riflessione sulle conseguenze politiche, sociali e identitarie, si va incontro al rischio tangibile di creare un ecosistema digitale molto più pericoloso di quello attuale. Si tratta di rischi tangibili che possono avere un impatto enorme sulle nostre economie e sulla nostra sicurezza personale. Se pensiamo anche alle possibili connessioni con il settore dell'Internet of Things, attraverso il quale cybercriminali possono assumere il controllo di tutte le attrezzature smart (termostati, luci, videocamere, frigoriferi, aspirapolveri ecc) che popolano sempre più le nostre case, è evidente come il lavoro sulla sicurezza sia fondamentale per garantire una vita serena nel Multiverso.

Si sta profilando, nemmeno troppo lentamente, un nuovo tipo di capitalismo dominato da quello che Maurizio Ferraris (2021) chiama *plusvalore documediale*:

Oggi si sta facendo avanti un capitale insieme nuovissimo, perché è reso possibile da una tecnologia che prima non c'era, e antichissimo, perché manifesta l'essenza della capitalizzazione costitutiva del mondo sociale: produce documenti, genera mobilitazione traendone automazione, e non fa rumore. Si tratta di un capitale più ricco di quello finanziario, e ancor più influente sulla creazione del valore, sui rapporti sociali e sulla organizzazione della vita delle persone – e non parlo ovviamente solo della loro esistenza professionale, visto che è incline a far cadere la differenza tra la vita e il lavoro.

Inoltre, se già oggi il surplus comportamentale degli utenti in rete, nei videogiochi, nelle piattaforme di streaming, fornisce una quantità di dati che permette alle grandi aziende del settore di appropriarsi dell'esperienza umana usandola come materia prima da trasformare in dati sui comportamenti, non è difficile pensare a nuove forme di controllo sociale che potrebbero nascere dall'enorme quantità di dati a disposizione di aziende in grado di tracciare ogni nostra attività. Si alimenterà, allora, quel capitalismo della sorveglianza (Zuboff, 2019) che, già oggi, genera prodotti predittivi in grado di vaticinare cosa faremo nel breve e nel lungo termine, andando ad arricchire tutte quelle aziende bisognose di conoscere i nostri comportamenti futuri. Ma si svilupperà altresì un meccanismo di colonizzazione dell'immaginario e delle forme d'arte, a scapito della creatività e funzionale, invece, esclusivamente al soddisfacimento del gusto del fruitore e non delle intenzioni autoriali.

Pensiamo al ruolo degli algoritmi che va al di là del mero aiuto a trovare informazioni utili. Alla selezione delle informazioni che ci raggiungono e alle raccomandazioni personalizzate bisogna aggiungere la loro capacità di definire i modi della nostra partecipazione e delle nostre acquisizioni di conoscenza.

Gli algoritmi hanno quindi il «potere di abilitare ed assegnare significatività», un presupposto fondamentale per la nostra partecipazione al discorso sociale e politico (Langlois, 2013). Al tempo stesso, ci danno anche la possibilità di ripensare la nostra esperienza individuale e la nostra soggettività tramite, ad esempio, il monitoraggio costante delle funzioni vitali e la raccolta ed elaborazione di dati quantitativi relativi agli stili di vita (quantified self). Questo ruolo chiave degli algoritmi nel creare le condizioni per il nostro incontro con la realtà sia naturale che sociale contrasta in modo netto con la loro relativa invisibilità. (Mazzotti, 2015: 2)

Queste architetture votate al controllo sociale vanno a minare quel diritto alla *serendipity* che dovrebbe esporre le persone, gli utenti, a un'ampia varietà di prodotti, esperienze, opinioni e idee; in quanto:

In una democrazia ben funzionante, le persone non vivono chiuse in camere di risonanza o in bozzoli di informazione. Ai loro occhi e alle loro orecchie giunge un ampio ventaglio di temi e idee, e sarebbe così anche nel caso in cui non dovessero scegliere di guardare o ascoltare proprio quei temi e quelle idee (Sunstein, 2017: 7)



Le premesse di questo futuro, quindi, sono ben radicate nelle dinamiche sociali e medialità che stiamo già vivendo sulla nostra pelle, e non si tratta solo delle nuove frontiere tecnologiche, ma anche della nostra posizione nel sistema mediale, di un nuovo modo di essere allo stesso tempo spettatori, utenti, produttori, in un reticolo mediale complesso in cui i nostri comportamenti sono costantemente monitorati con conseguenze enormi sulle nostre identità e sul nostro modo di vivere il mondo. Tutto questo in un sistema sociale e mediale che:

non solo nasconde questa complessa rete di tracce e di controlli, ma rende gli stessi soggetti agenti di una sorveglianza crowdsourcing condivisa e generalizzata, pratica agita ludicamente e gioiosamente, mediante una sottomissione pagante e appagante ai sistemi di controllo (Eugenì, 2015).

Evidenziare i possibili rischi insiti nello sviluppo del Metaverso non significa però porsi necessariamente su posizioni apocalittiche o luddiste. Riteniamo tuttavia importante non cadere nei facili entusiasmi che hanno caratterizzato le illusioni utopistiche o negativiste legate a Internet e ai suoi sviluppi.

La necessità di insistere su una media education (che guardi alla tecnologia e ai media non come a un mero strumento o a un insieme di saperi strumentali al loro funzionamento ma come matrici e ambienti delle esperienze sociali e che individua nelle pratiche educative e formative dei laboratori per la costruzione di competenze metacritiche) e l'importanza di conoscere le dinamiche che governano i mondi digitali (le piattaforme proprietarie, le logiche algoritmiche, le bolle informative, le policy legate alla privacy ecc.), devono aiutarci a uscire da quella visione progressista ed evolutiva che caratterizza le narrazioni delle grandi aziende legate a questi mondi per decodificare criticamente la complessità (Morin, 2007) e le criticità dell'attuale (e del possibile futuro) mediascape.

Se nel Metaverso in cui vivremo ogni limite tra realtà fisica e digitale è destinato a cadere, allora è cruciale non ripetere gli errori già commessi per evitare di trasformare un'utopia in un incubo digitale. Per far questo è importante che la politica sia in grado di governare questa delicata transizione per evitare che lo facciano unicamente il mercato e le logiche legate al profitto.



Bibliography

- Benjamin W. (2006), *Opere complete. Vol.7. Scritti 1938-1940*. Torino, Einaudi.
- Bennato D. (2022), Il Kazakistan e l'impatto del bitcoin: i rischi di un tragico esperimento sociale, *Agenda Digitale.eu*, Retrieved on: <https://www.agendadigitale.eu/cittadinanza-digitale/pagamenti-digitali/il-kazakistan-e-limpatto-del-bitcoin-i-rischi-di-un-tragico-esperimento-sociale/>
- Boccia Artieri G. (2021), *Eter-utopia e internet. Fuori dal Novecento e dalla cyber-utopia*, in L. Mazzoli e G. Zanchini (eds.), *Utopie. Percorsi per immaginare il futuro*, Torino, Codice, pp. 119-133.
- Bolter J.D. (2019), *The Digital Plenitude The Decline of Elite Culture and the Rise of Digital Media*, Massachusetts and London, MIT Press.
- Botvinick M. (2004), "Neuroscience. Probing the Neural Basis of Body Ownership", *Science*, 305(5685), 782-783.
- Casey P., Baggil, I., & Yarramreddy A. (2019), "Immersive virtual reality attacks and the human joystick", *IEEE Transactions on Dependable and Secure Computing*, 18(2), 550-562.
- Ceccotti L. (2022), FCK NFT Manifesto per la libertà dell'arte e del pensiero digitali, Retrieved on: <https://www.lrnz.it/fcknft>
- Clarke A. C. (1962), *Hazard of prophecy: The failure of imagination*, in *Profiles of the future: An enquiry into the limits of the possible*.
- De Vignemont F. (2010), "Body Schema and Body Image – Pros and cons", *Neuropsychologia*, 48(3), 669-680.
- De Vignemont F. (2011), "Embodiment, Ownership and Disownership", *Consciousness and Cognition*, 20(1), 82-93
- De Vignemont F., Alsmith A.J.T. (eds.) (2017), *The Subject's Matter. Self-Consciousness and the Body*, Cambridge, MIT Press.
- Ferraris M. (2021), *Documanità. Filosofia del mondo nuovo*, Edizione digitale, Laterza.
- Frezza G. (2015), *Endoapocalisse. The walking dead l'immaginario digitale, il post-umano*, Cava de'Tirreni, Areablu.
- Eugenio R. (2015), *La condizione postmediale: media, linguaggi e narrazioni*, Brescia, La scuola.
- Gallagher S. (1986), "Body Image and Body Schema: A Conceptual Clarification", *The Journal of Mind and Behavior*, 7(4), 541-554.





- Gallagher S. (2000), "Philosophical Conceptions of the Self: Implications for Cognitive Science", *Trends in Cognitive Sciences*, 4, 14-21.
- Gallagher S. (2005), *How the Body Shapes the Mind*, Oxford, Oxford University Press.
- Lee L. H., Braud, T. Zhou, P. Wang, L. Xu D., Lin Z. & Hui P. (2021), "All one needs to know about metaverse: A complete survey on technological singularity, virtual ecosystem, and research agenda", in *arXiv preprint arXiv:2110.05352*.
- Lévi P. (1996), *L'intelligenza collettiva. Per un'antropologia del cyberspazio*, Milano. Feltrinelli.
- Lino M. (2016), "Complotti, apocalissi e visioni postcinematografiche", in *leparoleelecose.it*, Retrieved on: <https://www.leparoleelecose.it/?p=24361>
- Mazzotti M. (2015), "Per una sociologia degli algoritmi", *Rassegna Italiana di Sociologia, Rivista trimestrale fondata da Camillo Pellizzi*, 3-4/2015, pp. 465-478.
- Morin E. (2007), *Le vie della complessità*, in G. Bocchi e M. Ceruti (eds), *La sfida della complessità*, Milano, Bruno Mondadori.
- Musso M.G. (2019), *Immaginario, tecnologia e mutamento sociale*, in P.L. Marzo, L. Mori (eds.), *Le vie sociali dell'immaginario. Per una sociologia del profondo*, Milano-Udine, Mimesis, pp. 115-142.
- Pacchierotti C., Sinclair, S., Solazzi, M., Frisoli, A., Hayward, V. and Prattichizzo, D., (2017), *Wearable haptic systems for the fingertip and the hand: taxonomy, review, and perspectives*, *IEEE transactions on haptics*, 10(4):580-600.
- Parisi F. (2020), "La sintonia sensomotora nella realtà virtuale", *Reti, saperi, linguaggi*, 7(1), 85-102.
- Rouse R. (2016), *Media of Attraction: a Media Archeology Approach to Panoramas, Kinematography, Mixed Reality and Beyond*, International Conference on Interactive Digital Storytelling, DOI:10.1007/978-3-319-48279-8_9
- Savino E. (2021), "Benjamin no compraría cryptoarte", *Revista Luthor*, N. 49, Agosto, 19-26.
- Sunstein C. R. (2017), *#Republic.com. La democrazia nell'epoca dei social media*, Bologna, Mulino.
- Zuboff S. (2019), *Il capitalismo della sorveglianza: il futuro dell'umanità nell'era dei nuovi poteri*, Roma, Luiss University Press.



A JOURNAL OF THE
SOCIAL IMAGINARY

Lavoro, identità e dono

Isabella Corvino

Isabella.corvino@unipg.it

Medicina | Università degli studi di Perugia

Abstract

Work, Identity and Gift.

Throughout history work has changed its meaning and imaginary. Born as a need it was the expression of a collective struggle against human weakness and limits. It became a duty for those who could not avoid it and finally a generative mechanism of identity. Work put a mark on the body, it determines the subject's self-perception, it shapes social relationships. In this work the author aims at analysing the possible nexus between work, identity and gift as the framework for a collaborative and positive society. The isolation of the modern man, focused on competition and on consumption cannot make room for stable social relationships and let emerge a new kind of work imaginary or a new kind of imaginary work.

Keywords

Imaginary | Work | Identity | Community | Gift



1. Introduzione

Tra le narrazioni e i miti moderni della vita quotidiana, uno dei temi che nel tempo ha cambiato di più immaginario e senso è il lavoro. L'elaborazione collettiva delle immagini simboliche riguardanti questo tema ha segnato il suo passaggio da necessità a condanna (Doni, Tomelleri, 2015; 2019), da giogo dal quale liberarsi a impresa personale, tratteggiando così un percorso al singolare e collettivo che lo ha progressivamente portato al centro della scena per quanto riguarda la costruzione di senso e di identità, scandendo i tempi del vivere e del consumare che si sono avvicinati tanto da essersi quasi sovrapposti. Il sistema di immagini relative al lavoro (anche detto travaglio e fatica in tempi passati) esprime la capacità di essere uno dei principi ordinatori della società; a seconda del tipo di lavoro svolto o alla possibilità di potersene esimere si acquisisce un ruolo, uno status, la posizione dentro e nei confronti della società ed eventualmente del gruppo di appartenenza. Il lavoro segna il corpo che porta i segni di un certo tipo di vita, soprattutto se l'attività ha un livello di fisicità intensa. L'auto-percezione del soggetto rispetto al lavoro che svolge, che è figlia di un lavoro ai fianchi dell'immaginario in cui il ruolo sociale si sedimenta, è diversa se questo è espressione di un bisogno, una merce di scambio per ottenere altre merci o una vocazione. Esso quindi diventa parte centrale del processo di individuazione (Simondon, 2001) e di produzione del self (Goffman, 1969).

Luciano Gallino afferma che, a partire dalla modernità, il lavoro "è innanzitutto un mezzo per riprodurre la vita, quindi per produrre mezzi di sostentamento finalizzati a riprodurre l'esistenza individuale, familiare e collettiva. Da questo punto di vista, possiamo vedere la storia del lavoro come onere, come fatica alla quale solo gli esseri umani sono 'condannati' [...]. Allo stesso tempo il lavoro è però anche un modo per trasformare il mondo, per renderlo più confacente ai nostri bisogni, alle nostre esigenze, ai nostri stessi piaceri, alle nostre emozioni. Da questo punto di vista il lavoro è anche un modo di esprimersi, di ritrovare e vedere sé stessi nelle cose che le proprie mani e la propria mente, insieme, producono" (Gallino, 2011: 12). Le due anime complementari e contraddittorie in alcuni casi non si escludono a vicenda, lo spirito con il quale si affronta la fatica può cambiarne il senso anche nel caso del più gravoso dei sacrifici rendendola un'attività salvifica se non catartica. La capacità dell'uomo di plasmare, attraverso la fatica e il lavoro, l'ambiente naturale sino a staccarsi definitivamente da esso, si traduce in azioni e atti creativi al fine di produrre oggetti e opere che, sul piano dell'immaginario, lo spingano illusoriamente oltre la propria fragilità, caducità e morte.

Il tempo, nell'orizzonte della contemporaneità, è scandito da attività che preparano al lavoro (cicli d'istruzione sempre più orientata a scopi lavorativi; una socializzazione plasmata sui principi del lavoro; relazioni sociali sempre più orientate a produrre una sorta di vantaggio in chiave lavorativa) e dal lavoro stesso che attualmente occupa la fetta maggiore della vita sociale. Forse è stato dimenticato il senso collettivo di quest'azione, il fatto che sia espressione di una convivenza complementare e per certi versi solidale tra uomini. Lo sforzo comune del lavoro





dovrebbe poter essere inteso come una strategia per minimizzare i rischi che si vivono quotidianamente, potendo affrontare la vita appoggiandosi sull'operosità altrui, specializzata e attenta all'innovazione, ma la concentrazione sulla competitività, l'autosufficienza (non produttiva, ma intesa come possibilità di acquisto di beni e servizi) tende a svalutare il senso del lavoro che perde la sua valenza di collante societario trasformandosi in merce di scambio per ottenere altre merci al minimo costo per il maggior profitto. Tutto ciò svela un'epoca che già Granovetter (1973), nel saggio "The Strength of Weak Ties" e poi Sennett (2000) hanno definito dei legami deboli, in cui gli scambi gratuiti non sono apprezzati perché sono le relazioni in primis ad aver perso "valore" rispetto agli scambi economici. Per questo motivo, ad esempio, le associazioni del terzo settore vengono guardate sempre più con diffidenza per la carica naturalmente sovversiva basata sul dono e la disponibilità a rinunciare ad aderire al principio tendenzialmente mercantile della società. Sennett (2012: 2) privo di ingenuità scrive anche che la collaborazione non deve essere interrogata esclusivamente attraverso il filtro della questione etica che ne limita la comprensione "Bisogna invece considerare la collaborazione come un'arte, o un mestiere, che richiede alle persone l'abilità di comprendere e di rispondere emotivamente agli altri allo scopo di agire insieme". Lavoro, dono, collaborazione possono coesistere se l'immaginario del lavoro non svilisce le ultime due voci, se il lavoro non si mostra come unica componente ordinatrice della vita in grado di attribuire sempre un costo e un valore agli atti e alle opere di ognuno.

2. Evoluzioni del tema

La centralità del lavoro nello sviluppo e nella messa in questione della civiltà moderna è evidente, come è evidente che nelle civiltà che hanno aperto la storia culturale dell'occidente il lavoro fosse una mera esigenza naturale: infatti questi antichi uomini, a differenza degli animali non umani, essendo più esposti a rischi e meno forniti di strumenti di difesa e nemmeno particolarmente resistenti dal punto di vista fisico, hanno dovuto concentrare la propria attenzione e guidare la propria azione perché la natura fosse gestita in maniera tale da offrire risorse sufficienti al nutrimento all'interno di habitat che li proteggessero dalle insidie (Gehlen, 1967; 2010). Man mano che le istituzioni e le organizzazioni sociali diventavano più complesse, la centralità del lavoro, sia sul piano sociale che su quello immaginario, contribuiva all'aumento di complessità del sociale attraverso la crescente organizzazione del tempo, per cui anche gli orizzonti di vita non lavorativi finivano per essere determinati da quelli del lavoro. In questo contesto, sul piano dell'immaginario, il lavoro passa da strumento fondamentale per proteggersi, produrre e determinare il mondo a condanna, eterna pena da sopportare, da cui solo pochissimi sono esentati e determinano il loro mondo godendo del lavoro degli altri. Già Durkheim ne "La divisione del lavoro sociale" metteva in luce come nel passaggio da società semplici a società complesse si giungesse a un passaggio



cruciale dalla solidarietà meccanica a quella organica. Ne deriva che il concetto del lavoro e la divisione di questo è alla base dell'elaborazione del senso di comunità, di solidarietà e morale; è uno snodo essenziale per comprendere la società e il suo evolversi. "La divisione del lavoro non è un fenomeno specifico del mondo economico; possiamo osservare la sua crescente influenza nelle regioni più diverse della società. [...] La divisione del lavoro non è più soltanto un'istituzione sociale scaturita dall'intelligenza e dalla volontà dell'uomo, ma è un fenomeno biologico generale, le cui condizioni debbono essere cercate – a quanto sembra – nelle proprietà essenziali della materia organizzata. La divisione del lavoro sociale si presenta come una forma particolare di questo processo generale; e le società, conformandosi a questa legge, sembrano cedere a una corrente che è nata molto prima di esse, e che trascina nella medesima direzione l'intero mondo vivente. Un fatto di questo genere non può evidentemente prodursi senza incidere profondamente sulla nostra costituzione morale, poiché lo sviluppo dell'uomo si compirà in direzione completamente differente a seconda che ci abbandoneremo a questo movimento o ci opporremo a esso" (Durkheim, 2016: 80-81).

Al tempo dei romani era ben chiara la differenza tra *otium* e *negotium*; il primo non era inteso come lo spazio dell'indolenza e del riposo quanto come lo spazio della cura di sé (Foucault, 2003), in cui attraverso l'esercizio, sia fisico che spirituale, perseguire la saggezza senza che questa fosse infettata dai principi dell'efficienza e dell'utilità. Il tempo del lavoro era perciò generalmente poco compatibile con l'impegno del coltivare se stessi; l'*otium* era la condizione maggiormente anelata e il modello di esistenza capace di coniugare il sé, la vita sociale, la convivialità e la sfera della cura. Il *negotium* generava, per inverso, un tempo carico di azione, per cui l'impegno era pressoché totale e, di conseguenza, era manchevole del tempo della riflessione inteso come il tempo della pausa dall'azione riferita ad uno scopo. Con il susseguirsi delle epoche storiche l'operosità degli uomini ha prodotto ricchezza che si è espressa a partire da un preciso immaginario in cui essa significa protezione, la possibilità di acquistare beni e servizi, alle volte di sovrastare gli altri e soggiogarli confiscando loro la gestione delle risorse derivanti dal lavoro¹. È già la tradizione giudaico-cristiana, soprattutto a partire dal libro della Genesi, a costruire un immaginario a partire da cui l'accumulo di ricchezza rappresenta il grande peccato che merita la punizione divina: solo il lavoro è capace di lavar via il peccato. Vi si legge quindi una critica al senso del lavoro come accumulo diversa dalla sua capacità di generare senso e mondare gli animi.

A partire dal moderno, il lavoro contribuisce allo sviluppo di un processo sociale di individualizzazione grazie al quale l'individuo accentra su di sé il frutto delle proprie fatiche occultando il contributo di coloro che hanno collaborato alla produzione della ricchezza e del potere che dal lavoro sono conseguenti. Oggi ci

¹ Su questo punto sono ancora fondamentali le riflessioni marxiste sulla questione dell'alienazione del lavoro in particolare in riferimento alla produzione industriale che potrebbero essere facilmente ricondotte all'epoca contemporanea attraverso prima le riflessioni sull'operaismo (Tronti, 1971; 2009) per arrivare alle ultime riflessioni di natura filosofico-politica in particolare all'interno del pensiero di Toni Negri e Michael Hardt (Negri, Hardt, 2002, 2004).



troviamo nel tempo dell'iper-produzione; tempo completamente identificato e schiacciato sul tempo del lavoro, in cui le forze individuali e collettive sono solo destinate al negotium a discapito dell'otium che genera solo vizio. Il lavoro ha acquisito la capacità di annichilire e alienare limitando sempre di più la sua capacità di essere occasione di riscatto, finanche un "prolungamento della creazione divina" (Baggio, 2012: 18), che pure era stata l'altra faccia della medaglia sin dalla sua istituzionalizzazione moderna. Sul piano dell'immaginario, a partire dal medioevo, ci troviamo di fronte al progressivo distacco dell'immagine dello schiavo da quella del lavoratore che ha supportato la messa in discussione dell'idea del lavoro come spazio della punizione (divina o sociale che sia) per essere sostituita dall'immagine del lavoro come dimensione capace di far emergere o creare abilità straordinarie attraverso cui modificare la propria vita, status e ruolo sociale: un ascensore sociale in grado di generare un uomo più consapevole del proprio potenziale, impegnato nello sviluppare metodi e tecniche per lo sviluppo individuale e collettivo. Il lavoro così diventa strumento attraverso cui costruire la propria dignità; il rigore che esso necessita dà ordine alla vita e plasma i comportamenti di chi, vivendolo come dimensione principale della vita, acquisisce quelle deformazioni professionali che altro non sono che l'applicazione dei modelli e delle pratiche del tempo del lavoro alla vita quotidiana. L'homo faber è un uomo capace di creare il proprio destino e dominare la terra. Il suo lavoro lo distacca dalla natura dalla quale prende le distanze, quale habitat senza ordine, pericoloso, imprevedibile; prende le distanze anche dal suo stesso corpo, virtualizzandone le funzioni: in prima istanza attraverso il pensiero e in seconda attraverso gli strumenti tecnici che sono sempre frutto di un lavoro. La separazione tra natura e cultura appare in quel momento definitiva.

Con la concettualizzazione del capitale, la ribalta dei capitalisti, segue poi la nascita del capitalismo, ovvero il modo di gestire il capitale in maniera poco altruistica da parte dei capitalisti (Braudel, 2021): una vera frattura sociale e morale tra l'idea collaborativa di lavoro e quella che punta sull'accumulo di risorse gestite come potere. Il primo capitalismo produce ancora un nuovo immaginario per il quale il lavoro intellettuale ha un valore superiore rispetto a quello fisico favorendo il processo di virtualizzazione in atto con la modernità; ad esempio coloro che saranno impiegati come operai durante la prima industrializzazione saranno ritenuti poco più che risorse dalle quali estrarre forza-lavoro, una merce utile alla produzione ancorché soggetti disumanizzati e alienati: i nuovi schiavi (seppur siamo in presenza di lavoro formalmente libero e in assenza di schiavitù, Marx, 2015, Weber, 1965). La nascita del mercato del lavoro (Polanyi, 1994) sferra un duro colpo alla società: il mercato stesso, in quanto creazione umana che si realizza attraverso la mercificazione di "merci fittizie" quali terra, lavoro e moneta, crea l'idea di merci non utili ad essere vendute, ma che hanno una funzione sociale determinante nella vita quotidiana. La commodification di queste merci fittizie altera la percezione e l'immaginario del mondo del lavoro e del proprio ruolo nella società e nel mercato. Forgiata dal lavoro e nel lavoro, l'immagine di sé si declina a partire da una serie di slittamenti: la distanza dall'ambiente in cui si vive si fa tale che l'essere umano diventa più vicino a qualcosa di simile o complementare a una macchina che a



qualcosa di naturale/animale. La simbiosi con la macchina nasce da una ricerca senza sosta di perfezione, forza, durata, infallibilità, un continuo assalto al limite. Il tempo delle botteghe è superato, è possibile svolgere il lavoro anche senza nessuna conoscenza, sviluppando automatismi; ciò che è necessario fare viene indicato senza la necessità di creare un rapporto di fiducia con l'altro che, d'altro canto, conduce a forme di conoscenza e lavoro non strumentale che per questo motivo sono da considerarsi fuori dal ciclo produttivo capitalistico e ne rappresentano addirittura il rovescio. Il capitalismo contemporaneo tende ad isolare il lavoro nelle sue singole parti in modo da rendere l'individuo un ingranaggio di qualcosa che non sa e che non capisce. Questo tempo del lavoro cozza evidentemente con la crescita personale, con l'instaurazione delle relazioni, ci si dirige verso un modello che ha a che fare con una sorta di professionalità asettica. Inoltre, proprio il capitalismo moderno instaura sul piano sia sociale che dell'immaginario un nesso necessario tra l'immagine lavorativa e quella economica; tale nesso, da ultimo, pone le basi per l'affermarsi del primato del valore della crescita infinita sulle condizioni di vita e di sviluppo della persona. Il mondo moderno si fa sempre più individualista (D'Andrea, 2007), i costi "legittimi" dettati dall'economia sono distanti da quelli del lavoro e questo produce una progressiva perdita di senso del lavoratore sia sul piano individuale che sociale. La nascita della modernità coincide con un'operazione di ridefinizione dei processi culturali per i quali si verifica una messa a valore di attività che nell'orizzonte della cultura antiche erano poste in secondo piano. Tale operazione inserisce il lavoro al di fuori dell'equilibrio dato dai cicli naturali per ridefinirlo attraverso la relazione necessaria tra produzione e consumo che diventa il fulcro per la messa a punto dell'identità moderna. A partire dal fordismo e con ancor più vigore nel postfordismo l'immaginario relativo al lavoro cambia profondamente: l'opera dell'uomo non è più espressione della sua identità, ma come ben compreso in sociologia dei consumi è il consumo e il tempo libero a tracciare i contorni dell'identità creando una falla tra ciò che si fa e ciò che si è, producendo quella alienazione su più livelli che isola il soggetto dall'ambiente, dal lavoro e dalla società.

Sembra che l'identità postmoderna tenda sempre più ad essere costruita sulla base di immagini del tempo libero e del consumo e tenda ad essere più instabile e soggetta al cambiamento [...]. Mentre ciò produce un'erosione dell'individualità e un'aumentata conformità sociale, esistono tuttavia alcuni potenziali positivi nel ritratto postmoderno dell'identità come un co-strutto artificiale. Poiché una tale nozione di identità suggerisce che si possa sempre cambiare la propria vita, che l'identità possa sempre essere ricostruita, che si sia liberi di cambiare e produrre se stessi a propria scelta (Kellner, 1992: 153-154).

Il mondo contemporaneo si fa piatto, conformista, individualista, nonostante il diktat imperante sia quello della continua innovazione e continua crescita, l'immaginario del consumo e dell'individualità ne escono compromessi e appiattiti.

3. Identità e funzione

Proprio a partire dalla modernità si istituisce una relazione di tipo simbolico tra lavoro e identità: quando ci si chiede “chi siamo” siamo sempre più portati non a definirci a partire dai gruppi sociali, quanto piuttosto attraverso il processo lavorativo. Questo significa che laddove nelle società pre-moderne era ancora forte il processo di appartenenza al gruppo, tanto da essere decisivo in chiave identitaria, esso viene sostituito in epoca moderna dai processi di individualizzazione determinati dal lavoro: siamo sempre più il lavoro che facciamo.

L'homo faber si qualifica in virtù della sua capacità creativa, dello sforzo e della potenza di cui è capace. Il lavoro diventa un totem, un simbolo di prosperità salvifica. A questo proposito, seguendo Durand (1979) e quasi tutta la tradizione di studio sul mito (Jesi, 1968, 1979; Kerényi, 1960, 2017; Kerényi, Jung, 2011) bisogna pensare simbolo e mito come strettamente interconnessi. Per questo motivo per parlare di lavoro non possiamo evitare di confrontarci con quei miti che il lavoro hanno rappresentato e, allo stesso tempo, hanno prodotto. In particolare, a partire dalla cultura greca, come ci ha mostrato Camus (1947), è possibile istituire una relazione tra Sisifo, la sua punizione e l'immaginario che il lavoro produce. Sisifo, padre di Ulisse, è il più astuto degli uomini, tanto che ha ingannato la morte e per questo è condannato a far rotolare eternamente una pietra fino alla cima di un monte, da cui questa finirà inevitabilmente per ricadere: eppure Sisifo non smetterà di spingerla in alto. Il suo sforzo tenace assomiglia a quello dell'uomo che tenta di realizzare attraverso il lavoro un mondo opulento che invece continua a rimanere preda di diversi tipi di povertà: economica, relazionale ed esistenziale. Nella concentrazione sullo sforzo, la sovrapposizione tra identità e funzione è tale che si perde di vista il quadro d'insieme; il fatto è che appare difficile vivere senza lavorare, sia per motivi economici, sia per motivi identitari: senza funzione e utilità non si riesce più a trovare una collocazione nel mondo.

Per spiegare meglio le affermazioni fatte appare utile toccare il tema del Luddismo, movimento nato nel 1779 quando Ned Ludd, un operaio, distrusse un telaio in segno di protesta per sabotare la produzione industriale, considerata una minaccia per il lavoro. Le macchine permettevano di massimizzare il lavoro e di fare a meno di molte unità di manodopera abbassandone di conseguenza il costo. Nonostante le condizioni di lavoro estremamente complicate, e il fatto che le macchine promettessero un affrancamento dal lavoro stesso, nell'immaginario degli operai la meccanizzazione del lavoro rappresentò un evento traumatico: le macchine vennero rappresentate come meccanismi utili ad affamare le persone, pronte ad escludere dal mondo produttivo gli operai, meri corpi che perdevano ogni utilità e ruolo. I luddisti rivolgevano tutta la violenza accumulata nel corpo sociale sulle macchine pur non vedendo nella tecnologia in quanto concetto astratto un nemico da colpire; l'obiettivo del movimento era quello di evitare una forma di schiavitù che si andava configurando a partire dal progresso tecnologico da cui fatalmente i lavoratori venivano esclusi, esclusione che, a sua volta, determinava un'estromissione più profonda: quella dalla produzione sul piano dell'immaginario di





una nuova società. Il movimento, nato nel passaggio tra la società preindustriale e quella industriale, ha incarnato lo choc che l'immagine del cambiamento sociale produceva; nei suoi valori cardine, non intendeva resistere, con posizioni reazionarie, alla nuova rappresentazione del futuro quanto al crollo delle certezze e delle conquiste sociali che fino a quel momento sembrava avesse faticosamente guadagnato. La fine dell'artigianato come produzione primaria di beni, la crisi economica che la meccanizzazione del lavoro aveva prodotto, l'urbanizzazione e la difficoltà di adeguarsi ai nuovi ritmi di produzione dettati dalle macchine avevano creato le condizioni per la nascita del malcontento. Il tempo del lavoro non rispondeva alla capacità di lavorare o alle condizioni di lavoro: l'orologio meccanico diventava uno strumento di potere che simboleggiava la disciplina della scansione del tempo della fabbrica e basato su di un modello produttivo sempre più accelerato, caotico e concitato (Thompson, 1981). In questa nuova epoca al posto dell'atto del creare oggetti che portano la firma dell'autore, ognuno diverso dagli altri, si riproducevano in serie oggetti tutti uguali: questo generava una seconda importante frattura rispetto all'immaginario lavorativo, che perdeva la sua peculiarità di produzione che si basava sull'unicità del pezzo prodotto (Benjamin, 2001), pensato per necessità specifiche, per produrre merci spersonalizzate che perdevano qualsiasi tipo di relazione con il lavoro del produttore. Il rapporto tra domanda e offerta veniva svuotato di senso: c'era tutto per tutti, ma il prodotto non era più pensato per nessuno in particolare.

Nel mondo contemporaneo divenuto tanto ricco ed evoluto viene oramai elusa e quasi rimossa la vecchia profezia marxiana della fine del lavoro, o al limite della sua repentina riduzione, e si insiste nel sostenere la sua condizione di necessità per la sopravvivenza: nonostante ci siano gli strumenti per evitare alcuni lavori questo è diventato la dimensione di vita che maggiormente riesce a definire l'essere e pertanto la capacità di lavoro follemente intensivo è percepita come segno di sviluppo economico, politico e sociale. A questo proposito, nell'immaginario sociale (Castoriadis, 1975; Taylor, 2005) predomina l'immagine dell'accumulo rispetto ai valori grazie ai quali il lavoro può essere considerato un'immagine sociale (Marzo, 2015) che travalica la dimensione del guadagno fine a se stesso. Una riflessione compiutamente contemporanea sul tema del lavoro dovrebbe necessariamente essere comprensiva delle forme di socialità e del ruolo che esso assume sia all'interno dell'immaginario sociale che nel vissuto quotidiano individuale e collettivo che da questo deriva e che la narrazione moderna tende ad occultare. Il lavoro è diventato anche un'abitudine necessaria, una liturgia con le sue preghiere che invocano serenità e benessere e che nascondono, per converso, quelli che dovrebbero essere legami strutturali con il welfare, l'operare per il bene comune, e impediscono la comparsa di orizzonti condivisi. Eppure qui un controcanto è imprescindibile: non tutto il lavoro è necessario; più si perfezionano i processi, meno si ha bisogno dell'uomo come materiale che incarna le performance lavorative da cui sempre più potrebbe essere dispensato come già Marx e i luddisti avevano intuito. L'umano rimane l'ultima "macchina", quella fallibile di cui si può fare a meno.

4. Lavoro e dono

Una volta visto in che modo le strutture dell'immaginario lavorativo si sono prodotte all'interno di un processo di sedimentazione che porta all'immagine contemporanea del lavoro come spazio di affermazione individuale da un lato, e come spazio di legittimazione dei modelli di vita capitalistici dall'altro, è giunto il momento di vedere in che modo questi immaginari si relazionano con l'immaginario del dono. Innanzitutto, proprio l'idea che i modelli legati al lavoro fungano da strumenti di legittimazione dei prototipi di vita capitalistici, i quali agiscono non soltanto sul piano sociale ma anche su quello simbolico (Rossi Landi, 1968), implica il fatto che il dono sia relegato in occasioni particolari della vita sociale che spesso sono da intendere come spazi rituali di sospensione della percezione quotidiana del mondo (Del Gaudio, 2021). Aime afferma:

I doni, da noi, si fanno e si ricevono, generalmente a Natale o in occasioni stabilite, come compleanni o eventi particolari. Insomma non è considerato normale fare regali senza un motivo che lo giustifichi. Il dono è un'eccezione alla regola, dove la regola è invece tenere le proprie cose per sé e ottenerne altre tramite l'acquisto o lo scambio esplicito [...] il nostro immaginario è stato talmente condizionato dall'ideologia del mercato, che ci sembra impossibile uscire dagli schemi dominanti. Serge Latouche mette in luce come spesso questa colonizzazione dell'immaginario ci induce a pensare che ogni forma di scambio sia necessariamente finalizzata all'ottenimento di un utile (Aime, 2002: VII - X).

Seguendo Mauss², il dono, nell'immaginario contemporaneo, viene anch'esso sempre più definito a partire dalle logiche di produzione e consumo capitalistiche diventando così un oggetto mercantile, tanto da sminuire, o almeno rendere sempre meno decisivo, il proprio "valore sentimentale", la propria "anima" (Mauss, 2002: 405, 468), e parte della sua gratuità. In questa prospettiva, alcuni modelli lavorativi, come quelli legati al terzo settore (intendendo strutture e associazioni sia no profit che di volontariato: Donati, 2004), vivono sul crinale di un'ambiguità teorica evidente: questi modelli, non essendo legati alle logiche di interesse e guadagno diretti, e in alcuni casi a logiche di retribuzione della forza lavoro e dello sviluppo delle competenze, non vengono annoverati all'interno dell'orizzonte lavorativo. Eppure, negli ultimi anni, le esperienze che hanno tentato di coniugare l'immaginario lavorativo e quello del dono si sono moltiplicate. Ad esempio, da non molto tempo, è diventata comune la pratica della Banca del Tempo³ (Dato, 2018), un meccanismo lavorativo alla cui base veniva posta la logica dello scambio delle competenze

² Per un maggior approfondimento della letteratura sul dono si veda: Caillè, *Il terzo paradigma*; Caillè e Godbout, *Lo spirito del dono*; Godbout, *Il linguaggio del dono*. E più in generale il dibattito fiorito intorno alla rivista del MAUSS.

³ Per approfondimenti si veda: Amorevole, Colombo, Grisendi, *La banca del tempo*; Mostaccio, *Tiempo productivo, tiempo improductivo: del Tiempo de la producción al tiempo de la relación*, in M. Jeansen, V. Raffa (eds.), *TIEMPO Y COMUNIDAD. Herencias e Interacciones Socioculturales en Mesoamerica y Occidente*, Leiden, Leiden University Press.



rispetto a quella retributiva tipica del capitalismo avanzato al fine di attivare pratiche di partecipazione e condivisione delle risorse primarie: conoscenza e tempo che vengo messe a servizio dell'altro e della comunità. Già Sennett (2012: 2) affermava che "pensare la collaborazione soltanto come una questione etica ne limita la comprensione. [...]. La collaborazione come un'arte, o un mestiere, richiede alle persone l'abilità di comprendere e di rispondere emotivamente agli altri allo scopo di agire insieme".

D'altro canto, come ha mostrato Esposito (1998), il legame tra comunità e un particolare tipo di dono è qualcosa di strutturale. Il dono cui Esposito fa riferimento è il *munus*, quella forma di dono che "non può essere non ricambiato", nella forma di un'apertura originaria alla relazione come base del legame sociale. Esposito infatti chiarisce che il *munus* rappresenta quella forma di dono che, in quanto si produce a partire da un obbligo, apre alla relazione come termine a partire da cui la comunità si produce: "Il *munus* che la *communitas* condivide non è una proprietà o una appartenenza. Non è un avere, ma, al contrario, un debito, un pegno, un dono-dare. E dunque ciò che determinerà, che sta per divenire, che virtualmente già è, una mancanza" (Esposito, 1998: XIII). L'individuo apre sul crinale del rischio la propria esistenza in nome della comunità assoluta, quella determinata dal dono a partire da cui egli si concede completamente alla relazione di cui si fa responsabile: "Per quanto impossibile, la comunità ci è necessaria, è il nostro *munus*, nel senso preciso che ne portiamo fino in fondo la responsabilità" (Esposito, 1998: 39). La comunità si produce a partire dal *munus*: *cum munus*; a partire da un originario donarsi all'altro: "Ne risulta che *communitas* è l'insieme di persone non unite da una 'proprietà', ma appunto, da un dovere o da un debito. Non da un 'più' appunto, ma da un 'meno', da una mancanza, da un limite che si configura come onere, o addirittura una modalità difettiva, per colui che ne è affetto, a differenza di colui che ne è, invece, 'esente' o 'esentato'" (Esposito, 1998: XV). La comunità è qualcosa a partire da cui si mette in comune un negativo, la negazione delle forme dell'individualità a partire dalle forme del dono per vivere insieme. Se, dunque, il *munus* deve essere inteso come relazione, nell'immaginario contemporaneo, il dono inteso come *munus* deve essere inquadrato come un bene: il bene è la relazione in sé, essa produce valore e rappresenta il valore. Chi riceve il *munus* è chiamato a prendere l'impegno di rendersi disponibile verso l'altro e la comunità tutta, "*communitas*: essa è contemporaneamente la più adeguata, anzi l'unica, dimensione dell'animale 'uomo', ma anche la sua deriva potenzialmente dissolutiva" (Esposito, 1998: XV).

Come ha osservato Nussbaum (1996), la relazione può essere intesa come bene primario con una doppia natura: 1) essa deve basarsi su di una forma gratuita di relazione, cioè deve essere intesa come fine e non come mezzo attraverso cui perseguire uno scopo; 2) proprio in quanto *munus*, dono, la relazione è sempre figlia di un movimento reciproco, cioè, proprio come il dono, deve basarsi sull'azione del ricambiare, e proprio per questo motivo essa è un bene fragile e altamente deperibile perché basta anche che un singolo individuo non partecipi alla pratica del *munus* per far sì che la relazione decada (Bruni, 2012). Questa apertura alla relazione chiaramente implica un pericolo, il fatto che la comunità si basi su un dono

potenzialmente infinito: il dono di sé. In altri termini, la comunità come munus implica che ci si sottoponga a un'apertura assoluta all'altro; questo, intrecciato con il tema del lavoro salariato e non, inteso anche come spazio di negoziazione di azioni utilitaristiche, produce forme di comunità immunizzate (Esposito, 2002), in cui l'esposizione all'altro, com'è accaduto sin dall'inizio del moderno, si basa su pratiche in cui ci si trova di fronte a una bassa dose di impegno. In ultima analisi ancora partendo da Mauss, si può dire che la relazione come bene primario basato sulla reciprocità del dono dev'essere pensata come condizione di possibilità del darsi in qualsiasi scambio, finanche quello economico, e quindi, da ultimo, anche nell'ambiente lavorativo perché il potere di questo legame sociale viene prima di qualsivoglia principio di utilità e ad esso non è mai completamente riducibile. Anche lo scambio economico e lavorativo, coltivato in un ambiente che prevede l'immaginario del dono non in opposizione a quello del lavoro, riesce ad essere base e fondamento di una comunità solidale e unita. La comunità fatta di individui realmente legati l'uno all'altro dal debito inestinguibile del munus non può realizzare la differenza tra lavoro per le necessità e la sicurezza degli individui e il lavoro per il legame tra individui.



5. Immaginario del lavoro e lavoro immaginario

Dopo aver visto in che modo l'immaginario del lavoro si incrocia o può incrociare quello del dono, aprendo prospettive a partire da cui il lavoro diventa immagine liminoide (Turner, 1986) sulla quale si vanno performing identità e legami sociali e, allo stesso tempo, fardello sisifesco di cui sempre meno si scorgono significati e scopi, è il momento di identificare lo spazio entro cui il lavoro produce effetti sul piano dell'immaginario sociale. Nel 1975 Luciano Salce gira il film "Fantomozzi", basato sul romanzo omonimo (Villaggio, 1971). Il film è una satira della società italiana degli anni Settanta che prende di mira proprio il lavoro come spazio di produzione di schiavitù piuttosto che di nobilitazione, come vuole il famoso proverbio. Fantomozzi è un ragioniere di un'anonima e spersonalizzante "megaditta" che vive lo spazio lavorativo come fulcro della propria identità che si determina a partire da continue vessazioni e umiliazioni. L'immaginario incarnato da Fantomozzi ci permette di scorgere dietro le vicende dell'anonimo ragioniere un'immagine paradigmatica sulla quale e attraverso la quale si è ancora il processo di produzione identitario: Fantomozzi incarna un lavoratore che a partire dal proprio lavoro è ciò che è; anche al di fuori della vita lavorativa egli si comporta sempre come se fosse al lavoro o cerca sfoghi oppositivi che lo liberino per alcuni momenti da un ruolo che di tanto in tanto pare stargli stretto e perciò lo riaffermano; non esiste differenza tra l'identità performata sul piano lavorativo e le altre forme del self prodotte nei diversi ambiti sociali. In altri termini, Fantomozzi mostra la sempre crescente pervasività del ruolo sociale del lavoro, la sua centralità nei rapporti non soltanto lavorativi, ma che investono l'intera socialità. Dagli anni Settanta però qualcosa è cambiato: basta pensare che Fantomozzi nell'immaginario contemporaneo, in cui il lavoro è sempre più flessibile, precario,



intermittente, rappresenterebbe un privilegiato (lavoro a tempo indeterminato, diritti garantiti, pensione e attività ricreative aziendali). L'immaginario lavorativo contemporaneo scardina il paradigma fantozziano mostrandoci un universo in cui il lavoro vive sempre in uno spazio di negoziazione tra l'immagine di inutilità che lo investe essendo sempre più vittima della crescente digitalizzazione e meccanicizzazione dei processi di produzione, e un'identità sempre più disancorata dai processi lavorativi (Causin, 2015; Negrelli, 2015; Reyneri, 2017). In epoca contemporanea, in cui il capitalismo è sempre più di natura digitale e finanziaria, e che ci vede sempre più macchine complesse atte al continuo superamento del limite al fine di produrre performance sempre più efficienti e aumentarne la durata (Crary, 2015), ci sembra di poter dire che oggi più che mai non abbiamo bisogno tanto di nuovi immaginari lavorativi che cozzino con quelli vecchi o li rideterminino quanto piuttosto che lo sforzo necessario sia quello di spingere il lavoro sul piano dell'immaginario. Questo vuol dire, seguendo le analisi di Fisher (2018), uscire dalle logiche di intrattenimento e ripensare i processi lavorativi mettendo al centro di questi la facoltà di immaginare nuove soluzioni che escano dagli schemi dei dispositivi della cultura contemporanea: "Il potere del realismo capitalista deriva in parte dal modo in cui il capitalismo sussume e consuma tutta la storia pregressa: è un effetto di quella 'equivalenza' che riesce ad assegnare un valore monetario a qualsiasi oggetto culturale, si tratti di icone religiose, pornografia, o Il Capitale di Marx" (Fisher, 2018: 30). Si tratta quindi di mettere in contrasto i meccanismi del realismo capitalista che ha colonizzato le figure dell'immaginario sociale a partire dalle forme della cultura di massa che prima producevano spazi di liberazione dell'immaginazione, con un modello di sviluppo in cui i veri principi del lavoro si basino su processi immaginativi nuovi e condivisi. Se per Fisher "il realismo capitalista non può restare confinato alle arti o ai meccanismi semi-propagandistici della pubblicità. È più un'atmosfera che pervade e condiziona non solo la produzione culturale ma anche il modo in cui vengono regolati il lavoro e l'educazione, e che agisce come una specie di barriera invisibile che limita tanto il pensiero quanto l'azione" (2018: 50), allora bisogna attrezzarsi con un nuovo lavoro immaginario, non solo dell'immaginario, per immergersi in nuove atmosfere (Griffero, 2010; Böhme, 2010) che possano scardinare le barriere del realismo che oggi più di ieri pare limitare le potenzialità del domani e i legami possibili tra persone di una comunità specifica o della comunità globale. Sostenere il crearsi di nuovi immaginari del lavoro potrebbe mostrare quale direttrice si stia seguendo in quanto comunità: se la pandemia e la tecnologia combinate, offrendo maggiori spazi di libertà dal luogo di lavoro a orari fissi, possano portare a ripensare il nesso tra identità (Corvino, 2021) e lavoro in quanto creazione di senso per sé e per la collettività e quindi a una riflessione più profonda sul dono, o se la maggiore libertà, soffocata dalla paura, dai continui rischi globali che irrompono con sempre maggiore violenza nella vita delle persone possano invece portare a dividere maggiormente gli individui, estraniandoli dal contesto in una "fuga dalla realtà" portando a pensare al lavoro come mero strumento di accumulazione delle risorse (e non dei legami sociali), unico rifugio dalle incertezze e dal rischio.

Bibliografia

- Aime M. (2002), Introduzione, in *Mauss*, 2002.
- Amorevole R., Colombo G., Grisendi A. (1999), *La banca del tempo. Istruzioni per l'uso*, Milano, Emi.
- Baggio F. (2013), "La prospettiva storica: l'istituto della cittadinanza dalle origini all'età moderna", in *Studi Emigrazione / Migration Studies*, n. 189, pp. 11-28.
- Benjamin W. (2001), *L'opera d'arte nella epoca della sua riproducibilità tecnica*, Torino, Einaudi.
- Böhme G. (2010), *Atmosfere, estasi, messe in scena. L'estetica come teoria generale della percezione*, Genova, Marinotti.
- Braudel F. (2021), *La dinamica del capitalismo*, Milano, il Mulino.
- Bruni L. (2012), *Gratuità e relazioni umane nella tradizione della scienza economica*, in L. Bruni & G. Faldetta (eds.), *Il dono. Le sue ambivalenze e i suoi paradossi. Un dialogo interdisciplinare*, Trapani, Di Girolamo, pp. 195-221.
- Caillé A. (1998), *Il terzo paradigma: antropologia filosofica del dono*, Torino, Bollati Boringhieri.
- Camus A. (1947), *Il mito di Sisifo*, Milano, Bompiani.
- Castoriadis C. (1997), *The imaginary institution of society*, Cambridge, Mit Press.
- Causin A. (2015), *Lavoro, libertà e identità*, Torino, Marcianum Press.
- Corvino I. (2021), *Appartenersi: verso un modello complesso di interpretazione del riconoscimento*, Milano, Mimesis.
- Crary J. (2015), *Il capitalismo all'assalto del sonno*, Milano, Einaudi.
- D'Andrea F. (2007), *Ideologia moderna e cultura europea. Il deficit culturale dell'UE*, Perugia, Morlacchi.
- D'Aniello F. (2018), "Lavoro e relazione di dono", in *MeTis. Mondi educativi. Temi, indagini, suggestioni*, 8(1), 44-67.
- Dato D. (2018), "Il lavoro come dono per una società solidale. Il caso delle banche del tempo", in *MeTis. Mondi educativi. Temi, indagini, suggestioni*, 8(1), 79-90.

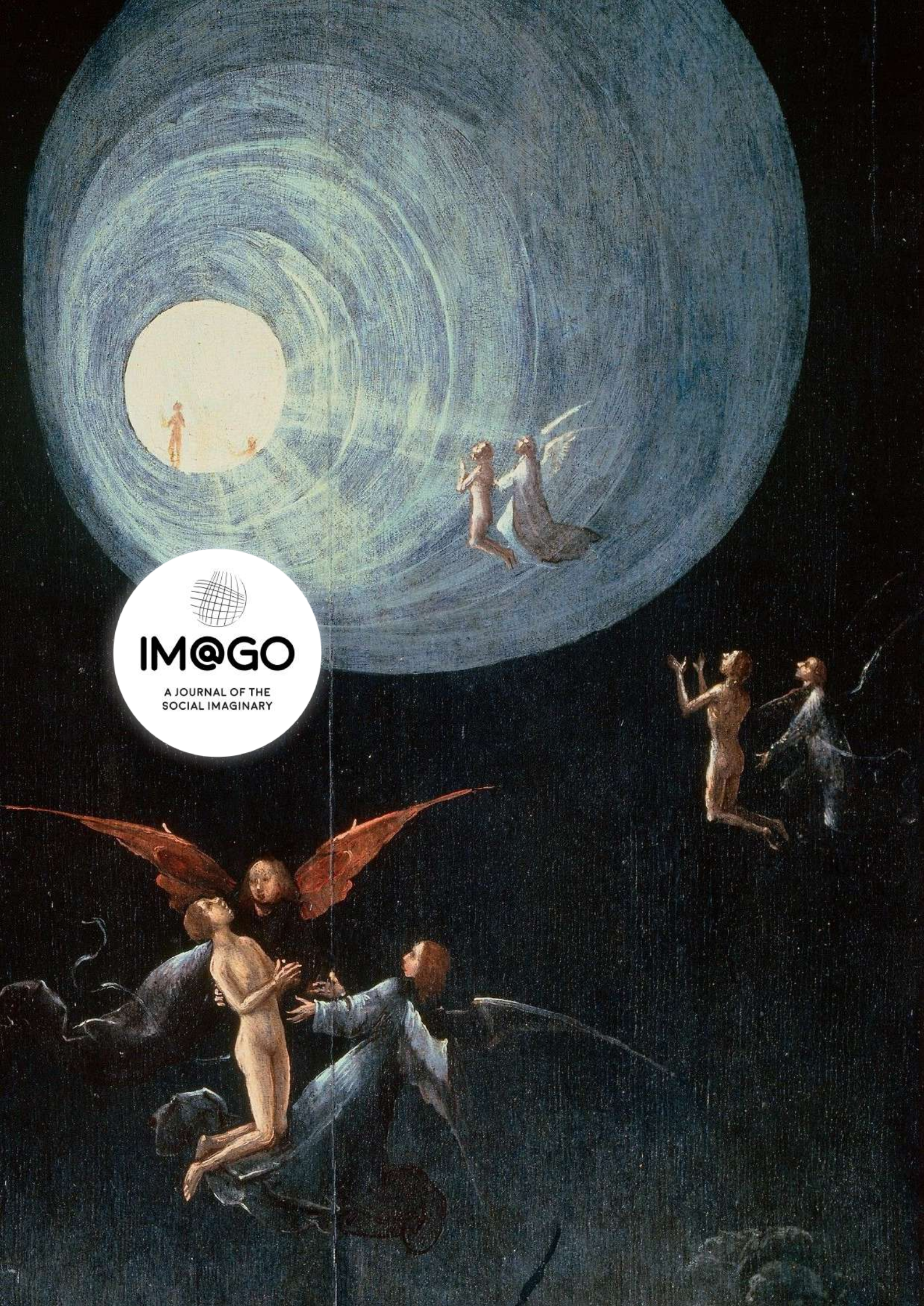


- Del Gaudio V. (2021), *Théatron. Verso una mediologia del teatro e della performace*, Milano, Meltemi.
- Donati P. (2004), *Il Terzo settore in Italia*, Milano, Franco Angeli.
- Doni M., Tomelleri S. (2015), *Zombi: i mostri del neocapitalismo*, Vol. 9, Medusa.
- Doni M., Tomelleri S. (2019), "Il dono come controparadosso. Scambio, gioco, reciprocità", in *Sociologia. Rivista quadrimestrale di Scienze Storiche e Sociali*, 1/2018, Gangemi Editore.
- Durand G. (1979), *Figures mythiques et visages de l'oeuvre*, Paris, Berg international.
- Esposito R. (1998), *Cummunitas. origine e destino della comunità*, Torino, Einaudi.
- Fisher M. (2018), *Realismo capitalista*, Roma, Nero.
- Foucault M. (2003), *Ermeneutica del soggetto*, Milano, Feltrinelli.
- Gallino L. (2011), *Finanzcapitalismo. La civiltà del denaro in crisi*, Torino, Einaudi.
- Ghelen A. (1967), *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, Milano, Feltrinelli.
- Goffman E. (1969), *La vita quotidiana come rappresentazione*, Bologna, Il Mulino.
- Godbout J., Caillè A. (1998), *Lo spirito del dono*, Torino, Bollati Boringhieri.
- Godbout J. (1998), *Il linguaggio del dono*, Torino, Bollati Boringhieri.
- Granovetter M. (1973), "The Strength of Weak Ties", in *American Journal of Sociology*, 78, 6.
- Griffero T. (2017), *Atmosferologia: Estetica degli spazi emozionali*, Milano, Laterza.
- Jesi F. (1968), *Il mito*, Torino, Einaudi.
- Jesi F. (1979), *Materiali mitologici. Mito e antropologia nella cultura mitteleuropea*, Torino, Einaudi.
- Kellner D. (1992), *Popular culture and the construction of postmodern identities*, in L. Friedman (Ed.), *Modernity and identity*, Oxford, Blackwell, 141-177.
- Kereny K. (1969), *Miti e misteri*, Torino, Bollati e Boringhieri.





- Kereny K., Jung C. J. (2001), *Prolegomeni allo studio scientifico della mitologia*, Torino, Bollati e Boringhieri.
- Marzo P. L. (2015), "L'immaginario sociale. Una prospettiva ambientale", in *Quaderni di Teoria Sociale*, 2, pp. 97-117.
- Mauss M. (2002), *Saggio sul dono*, Torino: Einaudi.
- Marx K. (2015), *Il capitale*, Roma, Newton Compton Editori.
- Mostaccio F. (2015), *Tiempo productivo, tiempo improductivo: del Tiempo de la producción al tiempo de la relación*, in M. Jeansen, V. Raffa (eds.), *TIEMPO Y COMUNIDAD. Herencias e Interacciones Socioculturales en Mesoamerica y Occidente*, Leiden, Leiden University Press.
- Negrelli S. (2015), *Sociologia del lavoro*, Milano, Laterza.
- Nussbaum M.C. (1996), *La fragilità del bene. Fortuna ed etica nella tragedia e nella filosofia greca*, Bologna, Il Mulino.
- Polanyi K. (1994), *La grande trasformazione*, Torino, Einaudi.
- Reyneri E. (2017), *Introduzione alla sociologia del mercato del lavoro*, Milano, Il Mulino.
- Rossi-Landi F. (1968), *Ideologie della relatività linguistica*, Firenze, La nuova Italia.
- Sennett R (2000), *L'uomo flessibile*, Milano, Feltrinelli.
- Sennett R. (2012), *Insieme: rituali, piaceri, politiche della collaborazione*, Milano, Feltrinelli.
- Simondon G. (2001), *L'individuazione psichica e collettiva*, Roma, DeriveApprodi.
- Thompson E. P. (1981), *Tempo, disciplina del lavoro e capitalismo industriale*, in *Società patrizia, cultura plebea*, Torino, Einaudi.
- Turner V. (1986), *Dal rito al teatro*, Bologna, il Mulino.
- Villaggio P. (1971), *Fantozzi*, Milano, Mondadori.
- Weber M. (1965), *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Firenze, Sansoni.



IM@GO

A JOURNAL OF THE
SOCIAL IMAGINARY