

Confini (in)visibili: margini reali e immaginati dello spazio sacro

NICOLÒ ANESA

1. INTRODUZIONE

La nozione di proprietà privata ci è così familiare che riteniamo perfettamente naturale l'utilizzo di confini e limiti per segnalare e separare lo spazio, nonostante in natura esso non abbia soluzioni di continuità. La nostra azione sulla natura è perciò trasformatrice: «Dominando [...] lo spazio, il principio di proprietà pone fine alla contemplazione della natura, apre la via all'azione dominatrice, che trasforma invece di interpretare»¹. Si tratta di una dualità netta, una dicotomia precisa che separa il “nostro” dal “loro”, e in quanto tale ha bisogno di confini esatti per marcare questa distinzione, siano essi le pareti della propria abitazione, un muretto che separa due giardini o dei cippi che determinano la proprietà di appezzamenti diversi di terreno. La tecnica moderna permette ora una divisione precisa del territorio tramite confini astratti, mentre in precedenza i confini si basavano spesso su riferimenti naturali. La divisione del territorio, che sia per delimitare la proprietà privata o per indicare i confini nazionali, non cambia però la natura dello spazio, come accade invece nel caso di un'altra distinzione, quella tra lo spazio sacro e lo spazio profano. In questo caso i confini hanno il non facile compito non solo di indicare tramite una convenzione la proprietà o l'appartenenza, ma di

separare due luoghi intimamente diversi. Ogni spazio sacro infatti è tale per la comunità di riferimento e il suo sistema di simboli, inteso come modello culturale che indirizza «l'istituzione dei processi sociali e psicologici che danno forma al comportamento collettivo»², e la peculiarità di ogni spazio rende necessari confini adatti e specifici per questo compito.

Nelle pagine seguenti, dopo un'introduzione sul concetto di sacro negli studi di storia delle religioni, mi concentrerò sulla categoria di spazio sacro. Questa è una premessa necessaria per arrivare all'obbiettivo dell'articolo: presentare le diverse tipologie dei confini che segnalano e contraddistinguono lo spazio sacro, mettendo in evidenza differenze, caratteristiche, funzioni e motivi che contraddistinguono alcuni casi specifici. Con l'aiuto di numerosi esempi tratti da diverse culture e contesti, l'autore si propone di mettere in luce come i confini tra spazio sacro e profano, siano essi visibili o invisibili, sono funzionali al messaggio che il luogo sacro vuole trasmettere, contestando l'immagine dello spazio sacro come entità statica e immutabile.

2. IL SACRO NELLA STORIA DEGLI STUDI

Secondo questa distinzione, vi sono alcuni luoghi che sono caratterizzati da una qualità eccezionale che li distingue dall'ambiente circostante, rendendoli allo stesso tempo parte integrante di quell'ambiente, collegati ad esso, ma unici e diversi. Il sacro, appunto.

Agli inizi dell'antropologia delle religioni, dalla seconda metà dell'Ottocento, gli studiosi si occuparono con fervore della definizione di religione, dell'origine della credenza, della formazione del monoteismo, delle religioni "primitive". Nathan Söderblom, agli inizi del Novecento, vide nell'esperienza del sacro una componente fondamentale della religiosità. Fino ad allora il sacro era stato sottovalutato come oggetto di studio, ma Söderblom vide nella dicotomia tra sacro e profano un minimo comune denominatore a tutte le religioni, superando l'etnocentrismo monoteistico che associava l'esperienza religiosa alla divinità³. Vi sono religioni esistenti senza una concezione precisa della divinità, ma nessuna che non preveda e regoli il rapporto conflittuale e contraddittorio con la potenza, la forza, il mistero del sacro. Proprio il mistero, dirà poi Van der Leew, «*fu presentito ancora prima di invocare qualsiasi divinità; infatti nella religione Dio è arrivato in ritardo*»⁴. Alla base della credenza troviamo il sacro. Reputa quindi essenziale che la storia delle religioni inizi a concentrarsi sul fenomeno del sacro. Rudolf Otto raccoglierà questa sfida, e la sua opera *Il Sacro: sull'irrazionale nell'idea del divino e il suo rapporto con il razionale*, scritta nel 1917, rappresenterà

l'atto di fondazione dello studio della religione come categoria autonoma, meritevole di essere analizzata tramite criteri interpretativi specifici e dedicati, non mutuati da altre discipline. Otto prende in esame, come molti suoi colleghi nell'approccio storico-religioso, una storia globale delle religioni, partendo da quelle all'ora definite come religioni "primitive" e analizzando il sacro all'interno di una serie di temi considerati costitutivi: il culto degli antenati, il ruolo dei miti, la pratica della magia, il feticismo e il totemismo. Al centro di questa nuova disciplina, Otto pone proprio il sacro, essenza ultima della religione. Si guarda però bene dal darne una definizione, concentrandosi invece sull'esperienza umana, piuttosto che sul concetto stesso. Il sacro è un'esperienza non analizzabile come concetto razionale, è ineffabile, si sottrae a una definizione, al nozionismo. L'uomo religioso può afferrarlo con il sentimento. Emerge quindi una delle caratteristiche principali del sacro di Otto: il sacro come categoria *sui generis*, inconcepibile razionalmente poiché "totalmente altro". La sua contrapposizione con il profano, ovvero il reale, il quotidiano, l'umano, costituisce la sua definizione più precisa, una definizione per sottrazione. Il profano è ciò che non è sacro, e viceversa. È una qualità che trascende la comprensione di ciò che è conosciuto. Come qualità è molto flessibile: indagando trasversalmente varie tradizioni se ne trovano esempi dei più disparati. Si può infatti applicare a oggetti, edifici, spazi e luoghi, ma anche a esseri viventi come alberi e alcuni animali. Il tempo sacro, di cui parlerà estensivamente Mircea Eliade, è una categoria fondamentale, e il calendario sacro crea un collegamento tra il presente, quotidiano e profano, e il tempo mitico delle origini o della creazione. Un esempio familiare è il sacramento dell'eucarestia, che si collega all'atto evangelico dello spezzare il pane e secondo il dogma della transustanziazione rende la particola, benedetta e quindi consacrata, della stessa sostanza del corpo di Cristo. La festività del *Bon*, celebrata in Giappone tra il 13 e il 16 agosto ogni anno, crea in quel periodo di tempo un collegamento con il mondo dei morti, in modo che gli antenati possono così visitare le loro famiglie e condividere con loro il pasto. Ancora nell'induismo, nonché in molte correnti buddiste, la sillaba *Aum* è considerata sacra poiché tramite associazioni esoteriche rappresenta ogni *sutra*, ogni insegnamento: la sillaba in sé è la legge del *Dharma*.

Ciò che accomuna questi fenomeni così diversi è il loro separarsi dal resto, dal quotidiano, dal profano. Ricorre quindi il tema del "totalmente altro". Il sacramento dell'eucarestia è un momento eccezionale anche all'interno della messa, il pane consacrato non è un pane come tutti gli altri, la festività del *Bon* è un giorno unico nel calendario, e la sillaba *Aum* non è un suono qualsiasi, perché racchiude la totalità dei suoni possibili. Il loro essere sacri, per definizione, li separa dal resto, li contraddistingue e li rende speciali, unici,

altro. Il “totalmente altro” è in diretto rapporto da una parte con il profano, la quotidianità, il livello umano, e dall’altra parte con una “realtà trascendente” incomprensibile, e per questo il sacro detiene la possibilità, la potenzialità di creare un collegamento, di fare da tramite.

L’“altro” è diverso e separato, anche se la sua natura di collegamento non lo rende un’entità a sé stante, anzi. Interferisce spesso con l’umano, con il profano. Sia in positivo che in negativo: il sacro può essere un attributo del divino, del cielo, ma anche del *tremendum*, del mondo ctonio. Contiene un paradosso, non è buono o cattivo, bene o male, i suoi valori sono confusi senza soluzione di continuità. Esso è al contempo *tremendum et fascinans*. Il mistero di questo duplice valore aggiunge fascino e curiosità verso il sacro, poiché «di fianco all’elemento che confonde, sorge quello che ammalia, rapisce, e stranamente, spesso cresce in intensità fino all’ebbrezza e allo smarrimento»⁵.

L’unico modo per spiegare il sacro, l’incomunicabile, tramite il linguaggio, è quello di riempirlo di contenuti etico-razionali. Ecco quindi che, per esempio, la religione cattolica razionalizza la componente terrificata del sacro filtrandola con ideali di giustizia, ed attribuendola alla “sacrosanta ira di Dio”, mentre la componente fascinosa, passando attraverso le idee di misericordia e bontà, diventa “grazia”. Portando un altro esempio di razionalizzazione, nei riti bramini di cultura vedica il sacrificio tramite *homa*, il rito del fuoco, era volto a divinità che potevano essere sia benigne che terrifiche, e da qui la spiegazione di un sacro che detiene costantemente entrambe le potenze, creatrici e distruttive, spiegate attribuendole a un dio che appare ai nostri occhi come capriccioso, ma è in realtà la personificazione di molteplici fenomeni, né spiegabili né gestibili. Tanto che lo scopo del rituale del fuoco, poi trasmessosi in altre forme e significati nel buddismo, spesso non era tanto quello di ingraziarsi un dio tramite il quale ottenere privilegi terreni, quanto evitare in toto le sue interferenze nella vita degli uomini.

Un fattore critico è quindi riuscire a bilanciare adeguatamente il razionale e l’irrazionale, senza che le spiegazioni razionali sommergano ed annullino la complessità del sacro, e l’irrazionalità che forma la sua essenza. Con le parole di Otto:

«Una religione si salva dal precipitare nel razionalismo mantenendo desti e vivi gli elementi irrazionali. D’altro canto saturandosi copiosamente di elementi razionali si preserva dal cadere o dal permanere nel fanatismo e nel misticismo, meritando solo in questa maniera di diventare religione di cultura e universalità»⁶

Già Durkheim aveva affrontato la tematica del sacro, concentrandosi sull’opposizione sacro/profano: «Non esiste nella storia del pensiero umano un altro esempio di due categorie di cose tanto profondamente diverse,

tanto radicalmente opposte l'una all'altra»⁷. Questa dicotomia costituisce per Durkheim l'ordinamento base per distinguere e classificare il reale, e la considera quindi l'elemento fondamentale per individuare l'ambito specifico del religioso. È una distinzione che si trova alla base della concezione del mondo dei popoli "primitivi", e quindi di quello che definisce pensiero religioso, il crogiolo all'interno del quale verranno elaborati, classificati e ordinati i concetti di tempo, spazio, causa, numero, genere ecc. che costituiscono l'«ossatura dell'intelligenza»⁸. Per il sociologo francese sacro e profano sono profondamente diversi tra loro, e i contatti, che pure ci sono, devono passare attraverso regole socialmente istituzionalizzate. Queste regole spesso sono costituite da rituali volti a cambiare temporaneamente le caratteristiche profane di una persona o di un oggetto, tramutando la loro identità per avvicinarle al sacro. È il caso di molti riti di passaggio o di iniziazione. Credenze e riti formano l'ossatura della religione, ovvero un sistema istituzionalizzato che regola e coordina i fenomeni e le cose sacre, poste all'interno di una rete di relazioni omogenee, e gestendone i rapporti di subordinazione. Questa definizione minima di religione fornita da Durkheim lascia intuire l'importanza attribuita alla religione come fenomeno sociale: è la collettività, infatti, a stabilire le regole per la gestione del sacro e del profano, ed è la stessa comunità a fare uso di riti e credenze per mettere in atto e gestire queste regole. Durkheim considera infatti la religione un collante sociale dall'effetto unificante, un'esperienza collettiva.

3. LO SPAZIO SACRO

Per Durkheim la religione, organizzando il mondo secondo la distinzione sacro/profano, crea una prima forma di concezione del mondo. Questo si applica anche a macrocategorie a cui il sacro è associato, come il tempo e lo spazio. In particolare, è la cultura di una società a organizzare lo spazio con regole precise, suddividendolo secondo modalità non presenti in natura. Uno spazio suddiviso è pertanto un prodotto culturale, la sua differenziazione è intesa e condivisa solo dai membri di una data società. Per Durkheim questa azione sullo spazio risponde a un'esigenza umana elementare, quella di dare un criterio d'ordine all'esperienza sensibile. Claude Lévi-Strauss, ne *Il pensiero selvaggio*, scritto nel 1962, considera questa esigenza di ordine alla base del pensiero primitivo. Lo spazio sacro, come quello profano, è dunque organizzato socialmente. Ma vi è una differenza sostanziale: l'organizzazione dello spazio sacro non è casuale, e non risponde a meri criteri utilitaristici, anzi. Ogni cosa sacra è posizionata e disposta in relazione con lo spazio sacro

e con gli altri oggetti, ed è «proprio questo che la rende sacra, perché se la si sopprimesse, sia pure col pensiero, tutto l'ordine dell'universo crollerebbe; essa contribuisce dunque a mantenerlo occupando il posto che le spetta»⁹. Lo spazio sacro è la rappresentazione microcosmica della visione del mondo, il suo ordine è l'ordine del cosmo, la sua realtà rappresenta il tutto, e non può essere cambiata. La sua immobilità è garanzia della continuità e sopravvivenza del mondo stesso. Per questo vi sono riti che sanciscono questo collegamento, rinforzando la realtà dello spazio sacro e il suo collegamento con la realtà ultima. Lo spazio sacro, ordinato, mantiene l'ordine. Levi-Strauss è dunque in accordo con Durkheim, e riconduce la sfera del sacro al piano delle funzioni sociali.

Mircea Eliade, sulle orme di Durkheim e Otto, eleverà a disciplina autonoma la storia delle religioni, e farà del sacro l'oggetto principale dello studio degli storici delle religioni. Lo studioso rumeno si concentrò sulla dicotomia sacro/profano e la sua applicazione alle concezioni del mondo che le società e le religioni usano per ordinare il cosmo, privilegiando due categorie di fonti: le grandi religioni dell'Asia e le tradizioni orali dei popoli privi di scrittura. Su queste fonti, e utilizzando trasversalmente le opere di antropologi, sociologi, etnografi e altri storici, operò una comparazione sistematica, sul modello di ciò che fece il suo collega e amico Charles Dumézil per le società indoeuropee. Eliade cercava le articolazioni fondamentali e le corrispondenze delle eterogenee manifestazioni del sacro, al fine di scoprire il comportamento, le strutture del pensiero, la logica simbolica e l'universo mentale di quello che chiama *homo religiosus*, ovvero colui che crede in una realtà assoluta, il sacro, contrapposto all'uomo areligioso, che invece rifiuta ogni trascendenza.

In particolare, proseguendo le ricerche dei suoi predecessori sulla dialettica sacro e profano, sviluppa ulteriormente le categorie di spazio sacro e tempo sacro: «Il sacro ed il profano sono due modi di essere nel mondo, due situazioni esistenziali assunte dall'uomo nel corso della storia»¹⁰, e l'uomo religioso divide lo spazio in base a questa distinzione. Lo spazio sacro è pieno di significato e di potenza, mentre quello profano è amorfo, privo di definizione e consistenza. Trasversalmente a civiltà e culture, sono innumerevoli i luoghi sacri sparsi per il mondo. Montagne intere sono considerate sacre, dalle Americhe all'Estremo Oriente, ma anche foreste, fiumi, radure, caverne, rocce. I motivi per cui un luogo è ritenuto unico e particolare rispetto all'ambiente che lo circonda possono variare. In alcuni casi è una particolare conformazione naturale, in altri è l'intervento dell'uomo che in passato lo ha modificato tanto da renderlo riconoscibile, distinguibile dal resto. Spesso

sono eventi passati avvenuti in un dato posto a determinarne la sacralità, ma c'è sempre un intervento umano che segna e delimita quel luogo particolare, per non confonderlo con altri e per sottolineare l'importanza dell'evento lì occorso, tanto significativo da cambiarne l'essenza stessa.

Un esempio eclatante è la grotta della natività a Betlemme: sul punto riconosciuto come luogo dove è nato Gesù di Nazareth è sorta nei secoli una basilica, condivisa ora da ben tre comunità religiose (armeni, ortodossi e cattolici). Non è un esempio isolato: altrove sono comunissime chiese e santuari sorti nei luoghi della vita e delle opere dei santi e dei profeti. Si veda l'albero della Bodhi a Bodhgaya, il ficus sotto le cui fronde il Buddha Śākyamuni, dice la tradizione, raggiunse l'illuminazione, e ora ritenuto sacro da buddisti, induisti e giainisti. In modo simile, molte chiese o templi sono state fondate da parte di personalità religiose di spicco, o sono sorte per consacrare il luogo dove questi personaggi carismatici hanno operato. Si pensi alla Mecca, tradizionalmente la città natale di Maometto e, per i musulmani, città santa per antonomasia, o al monte Koya e il monte Hiei in Giappone, dove rispettivamente il monaco Kūkai e il monaco Saichō, fondarono nell'VIII secolo i templi delle scuole buddiste da loro fondate, e che ancora oggi ne rappresentano il cuore spirituale.

L'esperienza della non-omogeneità del mondo è un'esperienza primordiale, parte della stessa fondazione del mondo. «L'uomo prende coscienza del sacro perché esso si manifesta, si mostra come qualcosa del tutto diverso dal profano»¹¹, e in quanto tale rivela un punto fisso, un centro all'interno dell'infinita distesa amorfa del mondo. È una manifestazione del sacro, una ierofania, una sacralità sensibile e percepibile che permette di potersi orientare. Lo spazio profano invece è indifferenziato qualitativamente. Nell'esperienza profana dello spazio, ogni vero orientamento scompare: l'assenza di un punto fisso che funga da riferimento rende il mondo come costituito da un'infinità di frammenti spezzati. Il caos è il nemico naturale dello spazio organizzato, un rischio sempre presente a cui attività rituali specifiche possono porre rimedio, riaffermando le qualità dello spazio sacro e la sua stabilità. Consacrare un luogo è ripetere la cosmogonia.

L' *homo religiosus* vede il sacro come mediatore con la realtà trascendente, e lo spazio sacro come un ingresso a questa realtà. Seguendo l'accezione di sacro come "totalmente altro", uno spazio sacro è nettamente separato dal resto, fa parte di un altro mondo, e la sua soglia è quindi una frontiera, una porta per il mondo altro, per gli dèi, per il trascendente.

Il trascendente, lo spazio sacro e lo spazio profano sono posizionati attorno all'*axis mundi*, l'asse del mondo, che li mette in comunicazione e con il quale formano un sistema mondo tipico di molte tradizioni: il cosmo si genera ed espande a partire da un asse centrale, in molte credenze una città santa, o delle "montagne cosmiche", fulcro dell'organizzazione del mondo. Si veda per esempio il monte Meru, asse centrale mitologico della cosmogonia induista e tibetana. Dal tema dell'*axis mundi* traspare evidente la connessione del luogo sacro con un ordinamento del mondo che va oltre la sfera dell'umano. L'asse del mondo è al centro del cosmo, come il tempio è al centro della città, e il focolare è al centro della casa. Tramite un gioco di corrispondenze lo sguardo si alza, dal piccolo e quotidiano al grande e incommensurabile. Secondo Eliade, per *l'homo religiosus* la logica del senso di un universo sacro si basa su un sistema di corrispondenze: corrispondenza tra macrocosmo e microcosmo, grande e piccolo, tra struttura del cosmo e vita umana, tra corpo, casa e mondo. L'abitazione è a tutti gli effetti *imago mundi*, e come tale rappresenta il centro della nostra realtà. L'abitazione più importante è il tempio, che presto assume anche la configurazione di archetipo celeste. Il tempio santifica costantemente il mondo perché lo rappresenta e lo contiene. Lo schema architettonico del tempio è un modello trascendente, ed in quanto tale incorruttibile.

4. INFLUSSI RECENTI

Gli autori di cui si è parlato, e in particolare Durkheim, Otto ed Eliade, sono pietre miliari nello studio delle religioni. Sulle loro opere si è sviluppata, come detto, un'intera disciplina di studi che ha proseguito le loro ricerche sul fenomeno religioso e sul sacro. Per quanto fondamentali, le loro conclusioni sono state spesso rivedute in tempi più recenti. La categoria di sacro è stata ampiamente criticata perché troppo soggetta a etnocentrismo, astoricismo o essenzialismo. Negli studi recenti, il sacro è una categoria prodotta socialmente o cognitivamente¹². Innanzitutto, il fenomeno religioso stesso è stato problematizzato ulteriormente: non è più sufficiente considerare religioso qualsiasi sistema che gestisca il rapporto dell'umano con il soprannaturale, ma la religione è piuttosto vista come un sistema di simboli¹³. Si mette poi in discussione l'assioma che voleva il sacro indissolubilmente legato al religioso. In altre parole, il sacro viene studiato e interpretato come innanzitutto attributo dato discorsivamente, frutto del comportamento umano, ed è in ultima analisi «a quality of discourse and not of the objects with which that discourse is concerned»¹⁴. Anche la categoria di spazio sacro è stata, negli ultimi anni, ulteriormente indagata, soprattutto a partire dal concetto stesso di spazio. Lo

spazio sacro di Durkheim ed Eliade è ordinato culturalmente, funge da punto di riferimento per mantenere la stabilità del cosmo, «è la dimensione in cui regna sovrano il principio dell'inamovibilità»¹⁵. Ma a partire dalla "svolta spaziale"¹⁶ iniziata da Henri Lefebvre, lo spazio ha iniziato a essere definito come un processo di produzione storico e politico. Non più un elemento fisso e immutabile, dato per scontato, ma un prodotto dell'attività umana su più livelli: fisico, mentale, sociale.¹⁷ Di conseguenza, anche lo spazio sacro è frutto di un processo di consacrazione o sacralizzazione, secondo motivazioni e fenomeni anche molto diversi tra loro, come si è visto dagli esempi riportati sopra. I luoghi sacri sono «produced and reproduced by means of a variety of discursive and spatial practices, and, as such, are historically contingent and particular rather than transhistorical and intrinsic»¹⁸.

In questi studi hanno iniziato a vedersi riflessioni sulle pratiche spaziali e politiche, sulla costruzione del *landscape* e soprattutto sulla produzione di spazio sacro. Per gli studiosi recenti la sacralizzazione di un luogo è considerata un processo di costruzione, una condizione non statica ma sempre in cambiamento. Consacrare un luogo è un atto temporaneo, anche se sul lungo periodo, non è mai permanente o completo e ripete un passaggio continuo tra le quattro categorie spaziali: corpo, casa, territorio, cosmo.¹⁹ Ritornano, come è evidente, le relazioni tra macrocosmo e microcosmo di cui si è già parlato. Rimane però un punto fermo: anche se la categoria di spazio sacro non è effettivamente statica, è percepita come tale. Non solo: la percezione comune è che il suo valore sia intrinseco e non negoziabile, ponendo lo spazio sacro al di fuori dei processi di trasformazione e negoziazione che in realtà lo percorrono. Lo spazio sacro è in realtà conteso, liminale, poiché è il confine che si genera in situazioni dove categorie opposte si trasformano.²⁰

5. CONFINI (IN)VISIBILI

La separazione tra spazio sacro e profano sottintende la necessità di un qualcosa che renda distinguibile l'ordinamento dello spazio. Questo nonostante lo spazio sacro sia spesso uno spazio conteso, e sia «per comodità e semplicità che, parlando di una qualsiasi delle modalità dello spazio, si sceglie di astrarla dalle altre; ma né l'una né l'altra cessano di influenzarsi e di concorrere a una sua determinata organizzazione»²¹. Per quanto spazio sacro e profano siano quindi in relazione e trasformazione costante, nonché parte, per l'*homo religiosus*, di un cosmo di senso, essi hanno bisogno di essere percepiti come separati. «Generalmente, esso [lo spazio assoluto] è limitato, definito

da un contorno, e riceve una forma precisa e significativa»²²: lungo la storia dell'umanità sono stati utilizzati molti mezzi per marcare questa divisione. Il luogo deve essere discernibile da ciò che lo circonda, e quando questo non è abbastanza evidente dalle caratteristiche intrinseche, l'uomo interviene per segnalare l'alterità, con diversi mezzi o metodi.

Gli strumenti materiali sono naturalmente i più evidenti, non dissimili da quelli usati per separare la proprietà privata. Gli edifici sacri hanno per loro definizione una separazione con il mondo esterno dettata dalle mura, dove la soglia rappresenta un portale di collegamento tra gli spazi non solo fisico, ma anche simbolico. Per citare un esempio si pensi alla Porta Santa, normalmente murata e aperta solo in occasione della festività del Giubileo, a rappresentare proprio un'apertura verso un percorso di salvezza privilegiato, facilitato durante quello specifico tempo sacro.

Se l'edificio non è presente, l'area sacra è contraddistinta spesso da altri mezzi materiali. Potrebbe essere un muretto, un'inferriata o un qualsiasi tipo di separazione materiale, mobile o immobile. In Giappone, per delimitare e contrassegnare alcuni luoghi eccezionali, si utilizza nello Shintō la *shimenawa*, una corda intrecciata a cui sono appesi delle decorazioni fatte di fogli di carta bianchi, come dei festoni. L'apparente transitorietà e mobilità di questo mezzo non è sfruttata se non di rado. Uno spazio sacro non può essere spostato con tanto facilità, e non è quindi raro in Giappone notare alcune di queste corde evidentemente segnate dal tempo. Ad ogni modo i confini materiali sono qualcosa a cui la nostra società, avvezza alla proprietà privata, è perfettamente abituata. La particolarità, nel caso dello spazio sacro, si intravede immediatamente fuori dai suoi limiti: come se ci fosse una sorta di tabù non detto, una regola non scritta, si nota spesso una zona fuori dai confini che potremmo definire "tampone". Una sorta di zona cuscinetto che permette di avere un distacco ulteriore tra lo spazio sacro e quello profano, come se i confini non potesse essere troppo netti, o come se il luogo sacro avesse bisogno di ulteriore spazio per respirare, per affermare la propria dignità e particolarità. Non è strano vedere case ed edifici a ridosso l'uno dell'altro, o staccate in comune tra due appezzamenti di terreno, ma è più difficile che questo avvenga per i luoghi sacri. Questo senza considerare le regole urbanistiche che vietano di costruire troppo a ridosso di un cimitero. Il cimitero è a sua volta uno spazio sacro delimitato a cui siamo familiari, presente capillarmente sull'intero territorio. I suoi confini sono significativi: sull'asse orizzontale è delimitato da mura alte che impediscono qualsiasi scambio interno/esterno. La soglia è invece tipicamente una cancellata, che permette una promiscuità di sguardi: anche se chiusa, attraverso la soglia il

cimitero è sempre in contatto con lo spazio profano, e quindi con la comunità di riferimento:

«il tempio, il cimitero, il villaggio, la casa sono collocati in modo coerente con l'insieme e in base a significati che trascendono quelli della loro funzione concreta. Spazio sacro e profano appartengono alla stessa logica culturale.»²³

La mancanza invece di un tetto ne sottolinea la verticalità e la comunicazione verso il trascendente, qualsiasi esso sia. Le lapidi creano un punto di contatto tra il sottoterra, spazio ctonio, e il cielo. Le lapidi chiamate *stupa*, in Giappone, particolarmente usate nel buddismo, portano le corrispondenze ad un livello successivo: oltre alla verticalità e alla connessione terra-cielo, lo *stupa* simboleggia l'intero cosmo, e le virtù necessarie a raggiungere l'illuminazione e quindi il nirvana, uscendo dal mondo. Nei cimiteri occidentali, come anche in realtà nei cimiteri moderni di tradizione buddista, ogni cimitero fa capo a una cappella (o un tempio) che fa da centro, fulcro di sacralità all'interno dello spazio sacro. Alcuni dei più antichi cimiteri giapponesi però non sono recintati, e queste lapidi rimarcano il messaggio buddista su ogni singola tomba, piuttosto che sullo spazio sacro del cimitero in generale. La mancanza di recinzioni non implica che manchi una demarcazione tra spazio sacro e profano: altri elementi contribuiscono a distinguere la realtà del luogo e il suo ordinamento. In fondo, il sacro è anche una sensazione di meraviglia e mistero e molti elementi concorrono a queste emozioni. Nel caso di molti luoghi sacri naturali, per esempio una radura o una grotta, ma anche sorgenti e cascate, è l'ambiente stesso a creare una distinzione. Il passaggio dal bosco al sottobosco, che permette di entrare gradualmente in uno spazio più ampio e aperto, permette di percepire un cambio di ambiente senza che ci sia un confine netto, una separazione precisa. Il profano sfuma gradualmente nel sacro, lo sguardo che si allarga permette di percepire un cambio di atmosfera chiaro, senza però trovare esattamente il punto in cui si sia verificata la transizione. Nel bosco sacro a ridosso del Santuario dell'Eremo delle Carceri, ad Assisi, San Francesco si ritirava in meditazione, preghiera e digiuno. Ora il sentiero che lo attraversa porta senza soluzione di continuità da una radura all'altra, aprendosi di volta in volta a spiazzi con altari improvvisati, croci, panche. Chiese naturali che si fondono con il paesaggio e se ne distaccano allo stesso tempo. Senza bisogno che ci siano porte o cancelli, è l'ambiente stesso a comunicare un cambio di atmosfera. Lo stesso potrebbe valere per le grotte dove i compagni di San Francesco erano soliti meditare, sempre poste lungo il sentiero, senonché cartelli segnaletici e inferriate rendono alcune di queste grotte più un'attrazione da ammirare, che un luogo sacro da vivere. Cartelli e indicazioni, anche se spesso necessari, sono di solito evitati o ridotti

al minimo, in molti luoghi sacri. Lo strumento comunicativo del sacro non è il linguaggio, non è una comunicazione verbale ma sensoriale, e come tale spesso influenzata dalla cultura di provenienza. L'incenso, utilizzato sin dall'antichità, è ampiamente diffuso nelle chiese cristiane, e al suo odore si associa direttamente all'interno di una chiesa, mentre nei templi buddisti è un legno profumato a evocare immagini di sacralità. Il suono dell'organo è associabile in questo senso all'odore dell'incenso. Anche i suoni, infatti, portando nell'aria un messaggio di tempo e spazio sacro, sottolineano come il luogo in cui ci si trova sia diverso dagli altri. Nella Basilica di Aquileia si diffonde musica religiosa nei momenti maggiormente concitati, per ricordare ai turisti distratti in quale luogo si trovano.

Negli studi moderni sul patrimonio culturale si stanno esplorando le sfide peculiari che i luoghi sacri dovranno affrontare. L'apertura al turismo culturale sarà in grado di preservare il senso di meraviglia, il senso del sacro legato alle emozioni e alle sensazioni?²⁴

Altre caratteristiche dello spazio possono contribuire a contraddistinguere il luogo sacro senza effettivamente delimitarlo. Studi sulla psicologia della percezione hanno dimostrato come

«throughout history, humans have exploited geometrical and environmental factors to convey a sense of spirituality, awe, and sacredness. These environmental factors can be connected to geometrical shapes, spatial property, inside shapes, location within landscapes, and the degree of spatial accessibility or seclusion.»²⁵

Ci sono infatti alcune caratteristiche intrinseche delle forme, alcune geometrie, che transculturalmente trasmettono determinati stimoli e sensazioni. La sfera e il cerchio sono infatti legati alla perfezione, mentre l'altezza e la verticalità sono solitamente associata al divino. Ci risulta naturale, vedendo una *ziggurat*, pensare che l'apice, proprio il punto più alto, sia dove è collocato l'altare: vicino alla divinità. «L'altezza e la verticalità ricevono un senso privilegiato, a volte totale»²⁶: all'interno di un paesaggio, è stato dimostrato che sono le cime a dare più spesso una sensazione di sacralità. In modo simile, una forma simmetrica è percepita come più completa, più vicina alla perfezione, ma se dispone di un vertice distinto sarà esattamente quel punto a essere considerato come speciale. Il triangolo è naturalmente l'esempio più lampante. Lo spazio sacro, quale prodotto dell'attività umana sul piano non solo fisico, ma anche mentale, spesso rispecchia queste priorità: viene dato grande risalto alla simmetria delle forme, alla verticalità, alla centralità.

Quest'ultima caratteristica è particolarmente rilevante, in uno spazio ordinato e complesso, ricco di opposizioni interne, come il luogo sacro. «Lo spazio sacro, sia esso la montagna o il perimetro del tempio, esprime sempre

un movimento, una progressione verso un centro segreto, intimo, nascosto: verso l'oku».²⁷ *Oku* in giapponese indica l'interno, il centro. Applicato al luogo sacro, indica il punto più importante, più interno, più nascosto.

«Il ricettacolo del dio è chiuso nei recessi più inaccessibili e puri dello spazio sacro e nessuno lo può vedere. Ma l'oggetto in sé non ha importanza; è ciò che lo delimita e lo nasconde a definirlo come valore sacrale, nella misura in cui ne accentua la distanza, la separazione ed il mistero»²⁸.

La presenza di un centro collocato su un ordine di importanza diverso rispetto all'ambiente circostante porta ad una naturale conclusione: anche lo spazio sacro ha al suo interno confini, evidenti o meno, di sacralità. Dal centro, il *sancta sanctorum*, si irradiano sfumature di importanza. Nel patrimonio culturale sacro, questo vuol dire gestire in modo accorto queste differenze, per fare in modo che anche il turista sia cosciente di ciò che per il pellegrino è fondamentale, il vero oggetto del suo viaggio.²⁹

Nella Basilica di San Francesco, ad Assisi, centro nevralgico del movimento francescano, il luogo più importante in assoluto è la cripta dove riposa il corpo del santo. A evidenziare il *fascinans* del luogo concorrono più livelli di sacralità, margini più o meno evidenti. Una volta che si è già entrati nella suggestiva Basilica Inferiore, bisogna scendere ulteriormente delle scale per arrivare alla cripta. Un paio di curve permettono di entrarci frontalmente, dall'estremità opposta alla tomba; l'ambiente è più basso, l'illuminazione controllata. Ulteriori scalini conducono attraverso una pesante cancellata in ferro battuto. Percorrendo una piccola navata, in fondo, al centro di un ambiente circolare, posto più in alto rispetto ai pellegrini, ulteriormente protetto da una grata, si trova il sarcofago di San Francesco, il vero *oku* della basilica.

Rimane un'ultima tipologia di confine dello spazio sacro: l'orizzonte stesso, un non-confine. È ciò che accade sulla sommità della montagna, dove il convergere dello spazio, arrivando al vertice, incontra la propria dissoluzione. La spazialità diventa astratta, invisibile, l'occhio non trova confini. Non è un caso se le vette delle montagne siano stati luoghi prediletti per l'asceti, lì dove lo spazio è dominio assoluto della natura. In modo simile l'orizzonte del mare è simbolico, un confine non tracciabile, che si sposta con chi lo osserva. Durante la cerimonia del Bon, gli spiriti dei defunti arrivano dalla cima della montagna, e quando, finito il tempo sacro della festa, essi ritornano nel mondo dei morti, è andando verso il mare aperto che lo fanno, senza che sia percepito dai fedeli alcun controsenso. Anche andare verso l'orizzonte del mare è un'esperienza mistica. Uno dei luoghi più famosi del Giappone è il Santuario di Itsukushima, dove un enorme *torii*, un portale in legno dipinto di rosso,

si staglia nel mare. Il *torii* è solitamente la soglia di ingresso in un santuario shintoista, separa lo spazio sacro del santuario dal resto. Regola l'ingresso delle persone, ma non della divinità. Infatti il santuario si apre, sul retro, su una montagna (o sul mare), uno spazio senza confini dove domina la natura, dove risiede la divinità e da dove essa discende nel ricettacolo preparato per lei nel santuario, senza uscire dai confini dello spazio sacro. La simbologia diventa materia: il santuario è uno spazio sacro di connessione tra il mondo divino e quello umano, l'unico punto di contatto possibile tra i due. Il *torii* di Itsukushima con la sua sola presenza segna il confine tra lo spazio dell'uomo e il regno del divino, il suo portale inquadra l'orizzonte del mare. È la distesa d'acqua il vero santuario, il vero spazio sacro.

6. CONCLUSIONI

In questo articolo, senza pretesa di esaustività, sono stati affrontati diversi modi con cui lo spazio sacro viene separato da quello profano. Lo spazio è il risultato di un dialogo reciproco tra le persone e il territorio, e lo spazio sacro non esula da questo processo di costruzione. Come nei giochi di corrispondenze simboliche usate da Eliade, ci si è mossi dal microcosmo al macrocosmo, dal semplice al complesso, dal tangibile e visibile all'astratto e invisibile. Con questi esempi si è sottolineato come l'interpretazione dello spazio sacro sia il risultato di questo dialogo bidirezionale, dal quale si stabilisce come esso sia definito, delineato, riconosciuto. Il luogo sacro non è creato dal nulla: si colloca all'interno di quel sistema di simboli chiamato religione, ed è creato e modellato secondo gli stati d'animo e le motivazioni dei soggetti che in quel sistema di simboli si riconoscono³⁰. I confini sono il risultato di questo processo di produzione, sono creati in modo da rispondere ai bisogni delle rispettive comunità di riferimento, integrati nel loro sistema di credenza, in accordo con la visione che hanno del sacro e con l'utilizzo che ne fanno, in una continua negoziazione, il cui risultato è statico solo in apparenza.

Note

- 1 H. Lefebvre, *The production of space*, Oxford, Blackwell Publishing, 1991, p.250.
- 2 C. Geertz, *Interpretazione di cultura*, Bologna, Il Mulino, 2007, p.144.
- 3 N. Söderblom, *Il Sacro*, Brescia, Morcelliana, 2019.
- 4 G. van der Leeuw, *Fenomenologia della religione*, Torino, Bollati Boringhieri, 1992, p.29.
- 5 O. Rudolf. 2011. *Il Sacro: sull'irrazionale nell'idea del divino e il suo rapporto con il razionale*, Brescia, Morcelliana, 2011, p.43.
- 6 Ivi, p.138.
- 7 E. Durkheim, *Le forme elementari della vita religiosa*, Milano, Edizioni di comunità, 1963, p.41.
- 8 Ivi, p.11.
- 9 C. Lévi-Strauss, *Il pensiero selvaggio*, Milano, Il saggiatore, 1968, p.23.
- 10 M. Eliade, *Il sacro e il profano*, Torino, Bollati Boringhieri, 1999, p.16.
- 11 Ivi, p.14.
- 12 G. Lynch, *The sacred in the modern world: a cultural sociological approach*, New York, Oxford University Press, 2012. N. J. Demerath, *Crossing the gods: world religions and worldly politics*, New Brunswick, Rutgers University Press, 2001. V. Anttonen, "Rethinking the Sacred: The Notions of 'Human Body' and 'Territory' in Conceptualizing Religion" In: *The sacred and its scholars: comparative methodologies for the study of primary religious data*, Leiden, Brill, 1996, pp.36–64.
- 13 C. Geertz, *Interpretazione di cultura*, Bologna, Il Mulino, 2007.
- 14 R. Rappaport, *Ecology, meaning, and religion*, Richmond, North Atlantic Books, 1979, p.209.
- 15 G. Filoramo, M. Massenzio, M. Raveri, P. Scarpi, *Manuale di storia delle religioni*, Bari, Laterza, 2008, p.510.
- 16 *The spatial turn: Interdisciplinary perspectives*, a cura di B. Warf, S. Arias, Londra, Routledge, 2009.
- 17 H. Lefebvre, *The Production of Space*, Oxford, Blackwell Publishing, 1991.
- 18 A. P. Rots, "The Rediscovery of 'Sacred Space' in contemporary Japan: Intrinsic Quality or Discursive Strategy?" In: *Rethinking "Japanese Studies" from Practices in the Nordic Region*, Kyoto, International Research Center for Japanese Studies, 2014, p.34.
- 19 T. A. Tweed, *Crossing and dwelling: a theory of religion*, Cambridge, Harvard University Press, 2006.
- 20 K. Knott, *Spatial Theory and the Study of Religion*, in: "Religion Compass", n.2(6), 2008, pp.1102-1116.
- 21 M. Raveri, *Itinerari Del Sacro: l'esperienza religiosa giapponese*, Venezia, Cafoscarina, 2006, p.11.
- 22 H. Lefebvre, *op.cit.*, p.239.
- 23 M. Raveri, *op.cit.*, p.11.
- 24 Levi, Daniel, and Sara Kocher. 2012. "Perception of Sacredness at Heritage Religious Sites." *Environment and Behavior* 45 (7).
- 25 M. Cošta, L. Bonetti, *Geometrical factors in the perception of sacredness*, in: "Perception", 2016, n.45(11), p.1260.
- 26 H. Lefebvre, *op.cit.*, p.235.
- 27 M. Raveri, *op.cit.*, p.33.
- 28 M. Raveri, *op.cit.*, p.31.
- 29 T. Duda, D. Doburzyński, *Religious tourism vs. sacred space experience: conflict or complementary interaction?*, in: "International Journal of Religious Tourism and Pilgrimage", 2019, n.7(5).
- 30 C. Geertz, *Interpretazione di cultura*, Bologna, Il Mulino, 2007.