

Simone Borile

**DERIVE ANTROPOLOGICHE: UNA NUOVA COMUNICAZIONE
SOCIO – CULTURALE NELLA SOCIETÀ DELL'INCERTEZZA TRA
RELAZIONI E SPAZI *LIQUIDI***

ABSTRACT. Il mutamento della società, non solo tecnico-scientifico ma anche religioso-valoriale, ha creato nell'essere umano un sentimento di delusione nei confronti dell'altro, percepito come una minaccia e un pericolo.

Questa società caratterizzata da un pregnante individualismo e da rapporti liquidi si manifesta nello smarrimento, nella ricerca anche di nuovi culti spesso a carattere distruttivo. Il rito di iniziazione previsto in varie pratiche, tra cui quelle sataniste, è considerato un atto dal fascino misterioso, che comporta l'affiliazione ad un gruppo che condivide valori e norme culturali fondate sulla trasgressione e sull'aggressività.

La globalizzazione ha posto l'individuo in uno stato di smarrimento, dove l'incontro/scambio con le altre culture, anziché avere un risvolto di accrescimento qualitativo, positivo e stimolante, ha reso più visibile la piramide che si è creata tra la cultura occidentale e le culture *altre*.

1. Lo scisma sommerso

Di fronte alle innumerevoli testimonianze di una sacralità folle che sembra riproporre quotidianamente violenze inspiegabili, la nostra società resta sgomenta e, per utilizzare le parole dello scrittore Pier Paolo Pasolini in *Teorema*, «piena di una domanda a cui non sa rispondere»¹. Ma è forse possibile procedere con qualche riflessione, provare a individuare alcune possibili zolle del ‘terreno fertile’ in cui nascono e si diffondono le sette, quali luoghi di nuova comunicazione sociale.

Si potrebbe innanzitutto chiedere perché l’uomo contemporaneo smarrito e abbandonato a se stesso si rivolge alle nuove spiritualità piuttosto che alle religioni ufficiali? Le risposte sono molteplici, legate a differenti culture e a sistemi di credenze avvertiti come distanti, in contraddizione con le trasformazioni della storia o ridotti a strumenti di altri scopi anche aggressivi.

La riflessione del filosofo Pietro Prini nella sua opera del 1999, *Lo scisma sommerso*, si concentra in particolare sulla condizione del mondo cattolico. «Al di là degli apparenti trionfi, nella Chiesa è in atto uno ‘scisma sommerso’ perché si sta creando un divario profondo, forse irrecuperabile tra la dottrina ufficiale e

¹ P.P. Pasolini, *Teorema*, Garzanti, Milano 2012, p. 168.

la coscienza dei fedeli»². All'interno della stessa comunità dei credenti cattolici si percepisce infatti una profonda frattura tra la realtà e la fede percepita, tra i valori sentiti, le questioni etico-esistenziali che la contemporaneità pone e le risposte della Chiesa ufficiale, tra ciò che il magistero afferma su alcuni temi e ciò che la coscienza dei credenti recepisce. I fedeli, già sottoposti agli stimoli contraddittori della società, si trovano a vivere in una condizione non solo di incertezza ma di 'schizofrenia' tra il mondo presente e verità istituzionali che appaiono assolute (*ab-solutae*), ovvero sciolte dal legame con la storia e le sue trasformazioni, soprattutto inaccettabili per uomini che abbiano fatto esperienza del progresso tecnico-scientifico e della critica razionalista moderna.

Sono trascorsi ormai più di dieci anni dalla pubblicazione de *Lo scisma sommerso* ed è importante sottolineare che il nuovo papato ha già mostrato di voler intervenire in alcuni dei nodi fondamentali che hanno divaricato le distanze tra credenti e dogmi. Le parole di papa Francesco e i suoi primi provvedimenti, sembrano porsi proprio sulla direzione di un recupero dei propositi, sempre più disattesi, dell'eredità spirituale e culturale del Concilio Vaticano Secondo. Tuttavia, sono molti gli aspetti di cui discutere, molte le difficoltà con cui confrontarsi. Questioni insolute che toccano profondamente la

² P. Prini, *Lo scisma sommerso. Il messaggio cristiano, la società moderna e la Chiesa Cattolica*, Garzanti, Milano 1999, p. 8.

società e l'esistenza di ognuno, generando esclusioni, alimentando il rischio di aggressività. Fino a che punto il Magistero nella Chiesa post-conciliare ha tenuto conto degli importanti cambiamenti avvenuti specialmente nel campo dell'etica sessuale, dei rapporti coniugali, della stessa concezione della famiglia nelle cui trasformazioni attuali si annidano i pericoli che la cronaca quotidianamente sottopone alla nostra attenzione? Si pensi anche alla tanto discussa questione dell'eutanasia, alle considerazioni sui limiti e le possibilità della ricerca scientifica. O ancora alle problematiche che si celano nei rapporti con le altre religioni, con il diverso, l'omosessuale, lo straniero, persino il divorziato spesso semplicemente relegato al margine della comunità.

Non è possibile poi non considerare posizioni più strettamente teologiche che non soltanto appaiono lontane dalle acquisizioni della scienza ma risultano estranee rispetto all'interiorità dei credenti. Come l'idea di peccato originale, l'immagine di Satana, la teologia della dannazione eterna, l'intimidazione mediante la paura, i residui 'mitologizzanti' della 'vendetta di Dio'. Le riflessioni di Prini a tal proposito mostrano quanto alcuni di questi concetti possano aver nuociuto a un approfondimento delle genuine responsabilità della coscienza cristiana nella storia e quanto ancora oggi esse generino difficoltà, incomprensioni. Esse contribuiscono soprattutto a rendere più profonda la

distanza tra la dimensione sacra e l'uomo inducendo quest'ultimo cercare salvezza in altre forme di spiritualità apparentemente più rassicuranti.

Le ricerche sociologiche mostrano esplicitamente come in particolare in Italia circa la metà della popolazione non si accosti mai al sacramento della confessione. Come non pensare alla frattura che nel corso della storia si è creata tra gli insegnamenti evangelici e la tradizione che ha accompagnato la definizione di termini come “peccato”, “colpa” e “castigo”. Una lunga storia di imposizione autoritaria è seguita all'istituzione, nel 1215, per tutti i fedeli dell'obbligo della confessione auricolare dei *peccata mortalia*. «Fu come far entrare le coscienze in tribunali minacciosi di sanzioni eterne. [...] Gli elenchi più minuti dei peccati mortali dovevano, senza esclusione, essere confessati a coloro ai quali era stato trasmesso “il potere di sciogliere e di legare”»³. Si è così formalizzata un'idea di giustizia divina imposta dall'autorità ecclesiastica, fondata sulla paura, sull'idea e il sentimento della colpevolezza, su una codificazione contrattuale di peccato cui corrisponde l'esatta pena imposta da un Dio vendicatore.

³ Ivi, p. 63.

Quanti fedeli «hanno un'idea del peccato e soprattutto di Dio diversa dal giustiziere dagli occhi di lince?»⁴ In contrasto con tale posizione il teologo Giannino Piana ricorda che oltre il timore della vendetta divina e il rispetto formale di precetti imposti da un'autorità esterna, il peccato riguarda innanzitutto il rapporto dell'uomo con se stesso, con quel progetto di cui egli stesso è e dovrebbe sentirsi parte. «Il peccato è l'autodistruzione che l'uomo fa della sua libertà come capacità di costruire responsabilmente se stesso nell'apertura e nell'amore verso Dio e verso gli altri»⁵. E non è certo poco importante riflettere sul significato teologico ma soprattutto antropologico di tale concetto, così come su quello di pena. Non si tratta soltanto di una mera questione di definizione, ma di considerazioni che conducono a scelte che coinvolgono il destino stesso dell'umanità. «Non è possibile rifugiarsi dietro il comodo riparo dell'inconoscibilità di Dio e attribuirgli ciò che è profondamente immorale, cioè il concetto tribale della pena come vendetta e non come recupero del peccatore. Perché ad esempio la Chiesa ha tardato tanto a riconoscere l'immoralità profonda della pena di morte?»⁶

⁴ F. Garelli, *Credenze ed esperienze religiose*, in AA.VV., *La religiosità in Italia*, Milano 1995, p. 52.

⁵ G. Piana, "Peccato", in *Dizionario Teologico Interdisciplinare*, Torino 1977, II, p. 669.

⁶ P. Prini, *Oltre lo scandalo della pena*, in *Avvenire*, 22 gennaio 1999.

Ecco dunque una religione che nella sua veste istituzionale, lontana dal messaggio cristiano di libertà, speranza e realizzazione dell'uomo nella sua dimensione creaturale e relazionale, si sarebbe trasformata in autoritarismo e terrore. Gli ambiti sottoposti a tali condanne sono molteplici. Tra essi compare proprio la questione della sessualità. Sono tanti coloro che, pur professandosi credenti, hanno abbracciato «posizioni diverse dai pronunciamenti della gerarchia ecclesiastica in materia di etica familiare e sessuale, per quanto riguarda il divorzio, la libera convivenza, l'omosessualità, ma anche la contraccezione o l'aborto»⁷. Qui si comprende come lo scisma non sia prodotto soltanto da una frattura tra le attuali condizioni storiche e i precetti dogmatici, ma dalla percezione di una spiritualità che, oltre la valorizzazione del rapporto con sé, con gli altri, con Dio, si riduce alla sacralizzazione di «comandi imposti e che non convincono»⁸. Da ciò si genera la mancanza di risposte, l'“inquietudine del cuore” di agostiniana memoria che prende corpo in atteggiamenti e pensieri contraddittori, sempre in bilico tra il rischio della banalizzazione e l'adeguazione quasi cieca a norme e dogmi non avvertiti come propri.

⁷ C. Lanzetti, *Tra innovazione e conservazione: alcune questioni di fondo*, in *La religiosità in Italia*, Mondadori, Milano 1995, p. 272.

⁸ Cfr. P. Prini, *Lo scisma sommerso. Il messaggio cristiano, la società moderna e la Chiesa Cattolica*, cit., p. 69.

Si pensi al piacere sessuale, a ciò che lo psicanalista austriaco Sigmund Freud definisce «la regione più oscura della vita psichica»⁹ e che forse costituisce proprio uno degli aspetti in cui maggiormente si è insinuato il germe della colpevolezza. Esso appare esposto alle più evidenti contraddizioni. È nascosto negli angoli più bui delle nostre case come qualcosa di inconfessabile, ridotto a un puro strumento di procreazione e sottoposto al rigido controllo di un Dio giudice che, come affermava Lutero, «vigila dal buco della serratura». All'estremo opposto quello stesso desiderio è talmente illuminato dalla luce dei riflettori della nostra epoca di liberalismo sessuale da essersi appiattito a pura banalità. Si è persa la trascendenza dell'*eros* che riscopre nel corpo stesso l'accoglienza gratuita e bella dell'altro. «L'essere insieme come intersoggettività del desiderio d'essere in cui due totalità si rivelano l'una per l'altra in tutta la loro unicità per utilizzare le parole del poeta e scrittore spagnolo Miguel De Unamuno»¹⁰. È nella sessualità, e non solo nella sua finalità procreativa, che si manifesta l'incontro con l'*altro*, che può ridursi a mero consumo e possesso di corpi, ma può anche costituire l'atto primigenio della creatività umana. Se il desiderio sessuale è l'espressione del dialogo interumano in cui le parole si

⁹ S. Freud, *Opere*, Torino 1977, IX, p. 1933.

¹⁰ Cfr. P. Prini, *Lo scisma sommerso. Il messaggio cristiano, la società moderna e la Chiesa Cattolica*, cit., p. 81.

fanno gesti e gli stessi gesti carezze che risvegliano al mistero sacro dell'incontro¹¹, è chiaro che non è possibile trattare di esso unicamente all'interno di una dottrina del matrimonio. Esso diventa invece il nucleo centrale di un'etica dei rapporti. Per questo Prini conclude: «Colpevolizzare con giochi che non sono di Dio, incattivire le coscienze con inibizioni che ne distraggono l'attenzione dalle grandi responsabilità di carità e di giustizia del vivere insieme, è un pericolo e una tentazione diabolica»¹².

2. La società dell'incertezza. Relazioni e spazi liquidi

Si è già accennato seguendo le riflessioni di Benasayag e Schmit al “male” che affligge il nostro mondo. Un'insicurezza diffusa, un senso di impotenza tali da indurre l'uomo contemporaneo a erigere barriere che almeno apparentemente lo pongano al riparo dalla minaccia. Ma è importante soffermarsi anche sulle riflessioni del sociologo polacco Zygmunt Bauman per comprendere cosa si intenda con quella paura immobilizzante e al tempo stesso generatrice di

¹¹ Cfr. L. Irigaray, *Essere due*, Bollati Boringhieri, Torino 1994, p. 36.

¹² P. Prini, *Lo scisma sommerso. Il messaggio cristiano, la società moderna e la Chiesa Cattolica*, cit., p. 84

aggressività. Un'angoscia che non caratterizza soltanto le nuove generazioni, investe l'intero tessuto sociale, anzi si potrebbe giungere ad affermare che sia la società stessa a produrla e alimentarla costantemente.

«Il nome di questo terrore è “incertezza”, l'incapacità cioè di comprendere ciò che accade e il non sapere “come continuare”»¹³. Il concetto è ribadito e reso più inquietante nella *Solitudine del cittadino globale* in cui si utilizza un termine di difficile traduzione, “*Unsicherheit*”¹⁴, che designa il complesso delle esperienze definite nella lingua inglese *uncertainty* (incertezza), *insecurity* (insicurezza esistenziale) e *Unsafety* (precarità), a causa delle quali non si ha il coraggio di osare, né il tempo per immaginare modi alternativi di vivere insieme, di porre attenzione all'altro o a se stessi. Non si tratta dunque semplicemente di assenza di punti di riferimento, di direzione. “Il non sapere come continuare” è il risultato di un processo di liquefazione che coinvolge tutto riducendo al silenzio e al più assoluto non senso. Siamo sottoposti al rigido controllo di un'estetica del consumo ipertrofico che divora tutti gli aspetti dell'esistenza e rende l'individuo dipendente da un desiderio effimero che scompare prima ancora di soddisfarlo, ma che continuamente si riproduce rendendolo succube di un

¹³ Z. Bauman, *La società dell'incertezza*, Il Mulino, Bologna 1999, p. 51.

¹⁴ Z. Bauman, *La solitudine del cittadino globale*, Feltrinelli, Milano 2004, p. 13.

meccanismo perverso. La stessa libertà che l'uomo contemporaneo ha conquistato al prezzo della sua felicità e del benessere non è che un continuo passaggio dal dominio alla schiavitù, dalla solitudine al conflitto, dalla realizzazione di sé allo smarrimento.

Ecco l'insicurezza esistenziale, personale, sociale che regola ogni relazione ponendo l'uomo sempre al limite tra due estremi: la fuga o il bisogno di divorare per non esser divorato. L'uomo della "società liquida" è abbandonato a se stesso ma non è solo. Piuttosto è condannato a vivere in una rete di rapporti "fluidi", in bilico tra la disgregazione e il pericolo che questi stessi sfuggano al suo controllo trasformandosi in una ragnatela che minaccia di inghiottirlo. Non sono relazioni fragili, destinate irrimediabilmente a frammentarsi ma, come afferma lo stesso Bauman utilizzando le parole dello scrittore francese Jean Paul Sartre, "vischiose".

«Quando credo di possederle, per uno strano rovesciamento, sono loro che mi posseggono [...]. Se l'oggetto che tengo fra le mani è solido, lo posso lasciare quando voglio; la sua inerzia significa il mio potere totale [...]. Ma il carattere vischioso rovescia i termini della questione; la mia persona è all'improvviso coinvolta e compromessa; voglio allontanarmi ma esso rimane incollato, mi trascina, mi assorbe [...]. La sostanza vischiosa è come un liquido visto in un

incubo, dove ogni sua proprietà è animata da una specie di vita propria che si rivolta contro di me [...]. Entrare in contatto con il vischioso significa rischiare costantemente di dissolversi in esso»¹⁵.

Che senso ha discutere ancora di dimensione pubblica, di bene comune o anche solo di socialità in questo inferno dei rapporti “liquidi e vischiosi”? Il nostro è un mondo globalizzato in cui l’avvento dei radicali cambiamenti imposti dal rapido sviluppo dell’industria asseconda le nuove esigenze dell’economia orientate verso lo scioglimento della rete di ogni rapporto comunitario. Mutano radicalmente i ruoli sociali, le esperienze dell’appartenere e del condividere. Assistiamo inerti e impotenti all’implosione di ogni nucleo di potere politico e culturale, reso anonimo, minato ed eroso da una struttura economica sempre più volubile. Sembra impossibile recuperare l’armonia vitale, sociale e politica che caratterizzava la *polis* greca, quello spazio pubblico in cui bisogni, diritti e doveri degli individui si connettevano in modo significativo, in cui il cittadino stesso riscopriva la sua identità come «unico in una pluralità di unici»¹⁶. Ogni luogo di condivisione, cooperazione o mediazione è ridotto a un campo di

¹⁵ J.P. Sarte, *L’essere e il nulla*, Il Saggiatore, Milano 1997, p. 687. Cfr. Z. Bauman, *La società dell’incertezza*, cit., p. 68.

¹⁶ H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano 2008, p. 127.

battaglia lasciato a disposizione di qualunque avventuriero desideri invaderlo e renderlo strumento dei propri scopi privati.

Non c'è più spazio per alcuna azione collettiva, ma ciò che è più inquietante è che in quest'epoca dominata dall'assenza di ogni cura per la comunità e da un pericoloso narcisismo persino il singolo ha smarrito il suo valore. È divenuto il protagonista dell'«era dell'individualismo vuoto»¹⁷, un soggetto preda di angosce incolmabili e sempre risorgenti. Il suo volto è offuscato da mille identità fluttuanti e costruite *ad hoc* per soddisfare gli immediati bisogni del quotidiano. Solo maschere di un teatro surreale che compaiono per qualche breve istante sulla scena del mondo per poi scomparire senza lasciare alcuna traccia. Come accade a Roquentin, il protagonista della *Nausea* di Sartre, tutto ciò che resta è un'ombra riflessa sullo specchio. Una “cosa” insignificante perché «lo sguardo scende lentamente su di essa, non incontra nulla di fermo, scivola via»¹⁸.

La liquefazione della contemporaneità si riflette anche sui nostri spazi, quelli che l'antropologo francese Marc Augè definisce “non luoghi”, privi di ricordi, di identità, di relazione. «Sono incentrati solamente sul presente e sono altamente

¹⁷ Cfr. G. Lipovetsky, *L'Ere du vide*, Gallimard, Paris 1983.

¹⁸ J. P. Sartre, *La Nausea*, Einaudi, Torino 1990, p. 30.

rappresentativi della nostra epoca, che è caratterizzata dalla precarietà assoluta (non solo nel campo lavorativo), dalla provvisorietà, dal transito, dal passaggio e da un individualismo solitario»¹⁹. Si tratta di aeroporti, stazioni, infinite autostrade che dominano le nostre vite costringendole all'anonimato e all'insensatezza, come icone eloquenti di una mondializzazione omologante che azzerava le differenze. I non luoghi delle nostre città sono zone franche di mero attraversamento in cui l'incontro con l'altro perde profondità e valore diventando solo un incrocio. Sono il senza-luogo, il senza-volto, cemento privo di colore, solo un costruire per costruire, non per abitare. È quest'ultimo infatti che trasforma anche lo spazio più anonimo nella casa dell'uomo. Perché dimorare, come afferma il filosofo tedesco Martin Heidegger, significa «rispondere a un appello»²⁰, dunque entrare in relazione con gli altri ma soprattutto riunirsi alla propria interiorità, al luogo intimo in cui si avverte il respiro della sacralità.

Tuttavia nell'epoca delle relazioni liquide anche il rassicurante tepore delle nostre dimore, così come il calore misterioso del nostro spazio interiore si sono tramutati nella fredda indifferenza dei non luoghi. Sono anch'essi zone di

¹⁹ M. Augé, *Nonluoghi. Introduzione a un'antropologia della surmodernità*, Elèuthera, Milano 2009, p. 63.

²⁰ M. Heidegger, *Costruire abitare pensare*, Mursia, Milano 1991, p. 107.

confine disabitate che l'uomo attraversa, ma senza arrestarsi perché non esiste nulla in questi posti che gli sia familiare, nulla in grado di rispondere ai suoi inquieti interrogativi. Ecco la società dell'incertezza, un'eliotiana *Waste land* in cui tutto è arido e impedisce il fiorire della vita. Forse proprio questa terra desolata può indurre alla ricerca di luoghi fisici e spirituali differenti. Spazi che siano ancora identificanti, custodi della memoria collettiva e individuale, soprattutto luoghi che siano ancora volti o, forse, solo maschere occulte e sataniche.

3. Culti di oggi, culti dell'antichità

I disagi avvertiti nell'assoluto smarrimento, nei non luoghi e nella progressiva liquefazione dei rapporti potrebbero essere considerati come zolle di quell'*humus* di cui si alimentano le nuove religiosità e che conducono le frange estreme della popolazione a cercare rifugio persino in culti distruttivi come il satanismo. Questi costituiscono, come afferma Filoramo, alcuni dei segmenti di una galassia, la spiritualità alternativa, che si configura come possibile "luogo identitario" e risposta alle esigenze della contemporaneità perché promettono isole di certezza fondate su ideologie relativamente semplici e illusoriamente

rassicuranti. Al tempo stesso appaiono come resti di un passato mai definitivamente sepolto. «Quando oggi parliamo di religione nell'epoca della globalizzazione non ci viene più in mente prima di tutto la religione privata, ma il fatto che ritornino sulla scena dimensioni che sembravano appartenere a un tempo definitivamente tramontato»²¹. Come i culti dell'Atene del V secolo, ancor di più i Misteri dell'epoca della disgregazione della *polis*. Ecco dunque un ulteriore interrogativo: cosa insegue l'uomo, oggi come nell'antichità, rivolgendosi a questa religiosità alternativa?

Procedere con un confronto, individuare alcuni aspetti comuni non significa dimenticare le evidenti e profonde differenze storiche, sociali, politiche e persino religiose che si frappongono fra mondi così distanti. Piuttosto provare a esaminare più in profondità quelle esigenze di un'epoca lontana che si ripropongono “prepotentemente” nella società attuale.

Potremmo soffermarci innanzitutto su un aspetto: il tentativo di ricongiungimento al sacro attraverso pratiche iniziatiche che consentono l'accesso a una Verità protetta da ogni contaminazione e difesa da ogni attacco o incomprensione esterna. È questo uno dei caratteri che lo stesso Filoramo

²¹ G. Filoramo, *Le religioni di fronte alla sfida della globalizzazione*, in G. Filoramo, E. Gentile, G. Vattimo, *Che cos'è la religione oggi?*, Edizioni ETS, Pisa 2005, p.15.

attribuisce alle filosofie *New Age*, anche a quelle degenerazioni in cui la difesa del Segreto si spinge fino alla richiesta del sacrificio dei suoi seguaci. Pur con le opportune distinzioni, non è possibile non considerare la connessione tra queste ritualità e i Misteri dell'antichità. Come ricorda lo storico delle religioni e filologo tedesco Walter Burkert, questi ultimi erano culti iniziatici che miravano ad assicurare agli adepti un più diretto contatto col divino attraverso un'esperienza mistica capace di trasfigurare la loro esistenza. È importante porre attenzione al concetto di “iniziazione” attraverso cui si esprimeva una pratica *segreta e parallela* ai culti ufficiali, un cammino che conduceva alla “fonte oscura” della salvezza e della rinascita. Ecco dunque «un luogo dove chi giunge troverà riposo del cammino e *fine* del viaggio»²², una spiritualità intesa come accesso, “collegamento” a una certezza inconfutabile che guida in ogni aspetto della vita. Non si può dimenticare infatti che le verità rivelate non erano soltanto religiose, ma anche matematiche, mediche, politiche, sociali. Come una sapienza sommersa e invisibile che sosteneva l'ordine esteriore e visibile della città²³.

²² Platone, *Repubblica*, VII, 532 E 1-3.

²³ Cfr. W. Burkert, *Antichi culti misterici*, Laterza, Roma-Bari 1991, pp. 75-116. Cfr. anche gli studi di Giovanni Reale sulle Dottrine non scritte di Platone e i Segreti dell'antichità classica in G. Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone*, Vita e Pensiero, Milano 2003, pp. 315-361.

Il valore di tali messaggi e il loro fascino “incantatore” risiedevano proprio nel Mistero, ovvero nell’esser celati, nell’impossibilità e nel divieto di formalizzarli in un discorso pubblico, di “renderli parole al mondo”. La segretezza era un attributo essenziale degli antichi culti. Due aggettivi erano infatti attribuiti ai Misteri, *aporreta* (proibiti) e *arreta* (indicibili), come a sottolineare l’esistenza di un patto sacro il cui tradimento comportava la contaminazione della Verità e la trasformazione della sua potenza guaritrice in un veleno talvolta persino mortale. Un esempio di violenza legata alla profanazione del Mistero si trova nella poesia epica greca. Medea tradisce la Conoscenza rivelando a Giasone gli Arcani della Grande Opera perché egli possa impadronirsi facilmente del vello d’oro. Ciò che segue è noto ed è una lunga serie di omicidi, sventure e odio che conducono l’eroe alla morte in completa solitudine. La stessa ambientazione notturna e i luoghi della sacralità esprimevano questa indicibilità e sottolineavano il potere salvifico di una Verità raggiungibile soltanto attraverso un salto radicale, un superamento dei limiti del mondo ordinario. Si pensi alle mura dei templi, alla *kìste*, la cesta di legno ermeticamente chiusa da un coperchio in cui erano racchiusi i segreti, ai *telesteria*, i palazzi delle iniziazioni come il santuario per le celebrazioni dei Misteri eleusini²⁴.

²⁴ Cfr. W. Burkert, *Antichi culti misterici*, cit., p. 12.

Anche nella ricerca di un tessuto relazionale “sotterraneo”, nella costituzione di comunità legate da vincoli percepiti come “sacri” e consolidate da giuramenti estremi come alleanze sanguinarie, è possibile rinvenire l’eco degli antichi culti. L’obbligo della segretezza era un modo per sottolineare il confine tra il mondo esterno e i “fratelli”, limiti visibili e invisibili che rispondevano a esigenze di purezza e legittimavano esclusioni, emarginazioni. Il termine “*adelphos*” (fratello) è usato persino a Eleusi per coloro che ricevono l’iniziazione insieme e nei riti acquisiscono una nuova identità²⁵. La *Settima Lettera* di Platone pone attenzione proprio ai legami stretti che si creano attraverso la comune partecipazione ai Misteri. Vincoli resi riconoscibili dai *symbola*, da segni visibili e identificanti, ma ancor di più dai rituali attraverso cui «colui che aveva intrapreso la via della salvezza» adempiva al dovere verso la Verità e i suoi fedeli seguaci. Riti in cui non è semplice distinguere il potere vincolante del sacro dalla violenza delle sue richieste e del suo imporsi come potenza occulta e totalizzante.

Come non pensare inoltre all’“intreccio di sessualità, trasgressione e aggressività” che caratterizza molti dei segmenti della nuova spiritualità: dalle pratiche di possessione e ricongiungimento estatico alla divinità agli eccessi più

²⁵ Cfr. Platone, *Epistole VII* 333e; Plutarco, *Dione* 56.

violenti e accompagnati dall'utilizzo di stupefacenti del satanismo sesso-orgiastico. Così si esprime infatti Filoramo: «molti riti sono violenze sessuali legittimate proprio dall'esigenza di recuperare un collegamento con il sacro attraverso la dimensione carnale»²⁶. È nel contatto più intimo con il corpo, nella violazione di quella dimora che è fonte misteriosa di vita e verità che si compie la rivelazione del divino, la sua irruzione nel tempio umano. Il rapporto sessuale diviene così la via che permette il passaggio tra i due mondi. Un atto che passa attraverso l'inflizione di sofferenze "necessarie" e spesso si conclude con il sacrificio come momento che rende assoluta l'unione e consente la purificazione attraverso la violenza catartica di tutti coloro che partecipano al rito. Ecco anche la connessione inscindibile tra queste pratiche, il fascino della devianza e le esperienze del limite inteso in senso fisico, psicologico e spirituale. Nel rapporto estremo con la divinità si ritiene che la vittima e per mezzo di essa anche chi assiste alla sua "sacralizzazione" oltrepassi ogni confine e giunga al luogo in cui tutti gli opposti coincidono: divino e umano, vita e morte, bene e male, persino *eros* e *thanatos*.

La stessa violenza dei riti e delle unioni con le divinità si ritrova, secondo la testimonianza di Burkert, in alcuni culti della classicità. Nelle danze orgiastiche

²⁶ G. Filoramo, *Millenarismo e New Age. Apocalisse e religiosità alternativa*, cit., p. 61.

ed estatiche dei Misteri dionisiaci la fusione con il sacro era accompagnata dal digiuno, da sforzi fisici prolungati o dall'uso di allucinogeni. Tormentare gli adepti causando loro umiliazione, perfino gravi ferite era una pratica comune. L'esperienza sconvolgente aveva l'effetto di scuotere e preparare all'accettazione di una nuova identità pronta all'unione con il divino. Alcuni riti sanguinosi prevedevano l'evirazione dei sacerdoti e cerimonie di possessione che si spingevano fino alla ferocia delle pratiche descritte nella tragedia delle *Baccanti* di Euripide. Non dimentichiamo inoltre che i Misteri erano connessi alla categoria dei "*pathēa*" (le sofferenze). Dioniso, il dio che soffre presiedeva ai riti, quella stessa divinità che come sottolinea l'antropologo francese René Girard «incarna la più abominevole delle violenze e la loro suprema vittima»²⁷. È con lo smembramento del dio infatti, con il suo linciaggio che si restaura l'ordine della *polis* e si assicura il bene comune.

A tali "rituali del dolore" erano connesse speciali forme di iniziazione provviste di un significativo simbolismo sessuale. Si pensi ad esempio alla pratica che prevedeva che un serpente di metallo fosse fatto passare sotto le vesti dell'iniziando. In tal modo il corpo generava la verità, per mezzo del "Dio che passa attraverso il grembo", *Theous dià kolpou*. Il serpente era il segno visibile-

²⁷ R. Girard, *La violenza e il sacro*, Adelphi, Milano 1980, p. 179.

invisibile del fallo e dunque del ricongiungimento con il sacro. Un'esperienza in cui vita e morte, fusione sessuale e distruzione si intrecciavano seguendo il cammino tracciato da Dioniso, il dio del limite, la divinità che custodisce la *Zoé*²⁸, ovvero la vita che genera morte e da essa continuamente rinasce.

Sono molti dunque gli elementi che possono lasciar pensare a un recupero della spiritualità del V secolo nella nostra epoca. Tuttavia è importante riflettere su un aspetto. I culti misterici della *polis*, pur nascosti e ritenuti “paralleli” alla religione ufficiale e ai riti civili, sono ancora inscindibilmente connessi all'ordine della città. Si sviluppano all'interno di un tessuto sociale e politico stabile. Appaiono funzionali al consolidamento dei rapporti tra i cittadini. La violenza perpetrata in onore degli dèi, le trasgressioni, persino il massacro con cui si concludono i riti dionisiaci sono utili al bene comune, come un sacrificio che alla fine riconcilia tutti. Le differenze tra quest'epoca di armonia e il nostro mondo alla deriva sono evidenti. Per questo è opportuno volgere lo sguardo ai culti della disgregazione della *polis*. Essi conservano i caratteri della spiritualità classica ma li sviluppano in un contesto che appare molto più vicino alla nostra società frammentata, instabile e disorientata. Dopo la guerra del Peloponneso

²⁸ La lingua greca utilizza diversi sostantivi per rendere il significato della parola italiana “vita”. Se *Bios* indica il principio vitale ma anche l'esistenza organizzata politicamente e socialmente, *Zoé* esprime la *nuda vita*, inscindibile dalla morte come il caos dall'ordine, l'eros dalla distruzione.

infatti la struttura sociale, politica, religiosa delle città greche entra in una crisi irreversibile. Si smarrisce del tutto il concetto di “bene comune”, offuscato da lotte intestine e invasioni esterne che contribuiscono a destabilizzare l’ordine e a creare profonde lacerazioni tra i cittadini. Nessun dialogo, nessuna mediazione è più possibile tra individui isolati, privi di guide e sostegno. Il segno più evidente di questo individualismo è il progressivo rifiuto dei cittadini di combattere in guerra abbandonando il proprio lavoro e gli affari.

Questi sono solo alcuni degli aspetti che caratterizzano un periodo storico complesso ma che appare illuminante per l’analisi della nostra epoca. Ritroviamo qui lo stesso scetticismo diffuso, l’inquietudine, la perdita delle certezze. Ed ecco anche un personale e radicale distacco dai culti ufficiali. Non si tratta semplicemente di un’involuzione nel privato, piuttosto di un vero e proprio “scollamento” tra la spiritualità misterica e la città. La religiosità “alternativa” non si costituisce come ricerca di garanzie per la *polis*, ma come fuga e desiderio di risposte al disorientamento.

Si assiste così all’eclissi della religione tradizionale e all’esplosione dei culti della *tyche* (il fato, il destino). La ritualità con i suoi eccessi esprime l’esigenza di un rapporto con la divinità non soltanto più diretto e intimo, bensì *consolatorio*. In epoca ellenistica si intensifica il culto di Dioniso ma nella veste

di un dio “soccorrevole”, guaritore. Platone infatti nel *Fedro* pone il dio del limite a presiedere alla “follia telestetica” (*telein*, compiere, iniziare a, celebrare) e precisa che si tratta di riti eseguiti con cure, terapie psicosomatiche per “le sofferenze più gravi che si manifestano in ragione di una qualche antica causa di ira”. Purificazioni che, come sottolinea anche Aristotele, «recavano sollievo attraverso emozioni violente»²⁹. Molte sono inoltre le testimonianze di una connessione tra i misteri eleusini e le *teletai* (iniziazioni, celebrazioni) terapeutiche legate alla magia guaritrice egiziana, ai poteri purificatori del fuoco³⁰. Guarigioni del corpo (*sòma*) e dell’anima (*psyché*) in un connubio inscindibile di salute e salvezza che presenta molti aspetti simili alle pratiche della spiritualità *New Age*.

Ciò che forse avvicina ancor di più la nostra religiosità e le esigenze della contemporaneità all’ellenismo è il bisogno di recuperare significati etici e culturali condivisi. Qui la costituzione di comunità di adepti legati da vincoli sacri non si identifica con lo sviluppo di un “tessuto relazionale sotterraneo” e parallelo ai legami già consolidati nella *polis*. È piuttosto un tentativo di ripristinare un luogo identitario e comunitario che permetta di sfuggire alla crisi.

²⁹ Aristotele, *Politica* 1342 a 14 ss.

³⁰ Cfr. (culto di Demetra) in *Inno Omerico a Demetra* 219-274.

Una ricerca di certezze che non possono essere scovate in una religione ufficiale che rifletta ancora l'ordine del passato.

Bibliografia

Andreoli V., (2003), *Delitti*, Rizzoli, Milano.

Arendt H., (2001), *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, Feltrinelli, Milano.

Arendt H., (2008, p. 127), *Vita activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano, p. 127.

Aristotele *Politica* 1342 a 14 ss.

Augé M., (2009), *Nonluoghi. Introduzione a un'antropologia della surmodernità*, Elèuthera, Milano, p.63.

Barresi F., (2004), *Sette religiose criminali*, EdUP, Roma.

Bauman Z., (1999), *La società dell'incertezza*, Il Mulino, Bologna, p. 51.

Bauman Z., (2004), *La solitudine del cittadino globale*, Feltrinelli, Milano, p. 13.

Bello A., (1998), *La chiesa del grembiule*, San Paolo, Cinisello Balsamo, p. 103.

Benasayag M., Schmit G., (2011), *L'epoca delle passioni tristi*, Feltrinelli, Milano, p. 59.

Bianchi E., (2010), *Verae divitiae: la vera ricchezza*, in Bianchi E., Cacciari M., Canfora L., Debenedetti F., Dionigi I., Rossi G., Shiva V., *Il dio denaro*, Edizioni BUR Rizzoli, Milano, p. 20.

Brelich A., (1966), *Introduzione alla storia delle religioni*, Edizioni dell'Ateneo, Roma.

Burkert W., (1991), *Antichi culti misterici*, Laterza, Roma-Bari, pp. 75-116.

Calvino I., (1996), *Le Città invisibili*, III (*La città e gli scambi*), Mondadori, Roma, p. 51.

Cappelli P., (2009), *Lo scisma silenzioso. Dalla casta clericale alla profezia della fede*, Gabriele Editore, San Pietro in Caraiano (Vr), p. 8.

Capra F., (1990), *Il punto di svolta. Scienza, società e cultura emergente*, Feltrinelli, Milano.

Castoriadis C., (1996), *Le monde de l'insignifiance*, Seuil, Paris, p. 63.

Cayol C., (2008), *Sono cattolica e sto male*, Troina (EN), pp. 9-10.

Cipriani R., (1998), *La religione diffusa. Teoria e prassi*, Città aperta edizioni/Servitium, Roma, Borla. pp. 45-49; 127-130.

De Luca E., (2009), *Penultime notizie circa Ieshu/Gesù*, Edizioni Messaggero, Padova, p. 74.

De Martino E., (1977), *La fine del mondo: contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, Einaudi, Torino.

Dei F., (1998), *La discesa agli inferi: James G. Frazer e la cultura del Novecento*, Argo, Roma.

Dei F., (2012), *Antropologia Culturale*, Il Mulino, Bologna.

Del Re M., (1994), *Riti e crimini del Satanismo*, Jovene, Napoli.

Fabietti U., (2005), *Antropologia culturale. Le esperienze e le interpretazioni*, Laterza, Roma.

Fabietti U., (2011), *Storia dell'antropologia*, Zanichelli, Bologna.

Fabietti U., (2015), *Elementi di Antropologia culturale*, Mondadori, Milano.

Filorama G., (1999), *Millenarismo e New Age. Apocalisse e religiosità alternativa*, Edizioni Dedalo, Bari, p. 26.

Filorama G., (2005), *Le religioni di fronte alla sfida della globalizzazione*, in Filorama G., Gentile E., Vattimo G., *Che cos'è la religione oggi?* Edizioni ETS, Pisa, p. 15.

Fiumi C., (2011), *La feroce gioventù*, Dalai Editore, Milano, p. 10.

Flores D'Arcais P., (1999), *L'individuo libertario*, Einaudi, Torino, p. 8.

Foucault M., (1999), *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*, Edizioni BUR Rizzoli, Milano.

Frazer J.G., (1992), *Il ramo d'oro. Studio sulla magia e la religione*, New Compton, Roma.

Freud S. (1977), *Opere*, IX, Torino, p. 1933.

Gallo D., (2012), *Informazione e verità. Far conoscere per riconoscere*, Gruppo Editoriale Viator, Milano, p. 23.

Garelli F., (1995), *Credenze ed esperienze religiose*, in AA.VV. *La religiosità in Italia*, Milano, p. 52.

Girard R., (1980), *La violenza e il sacro*, Adelphi, Milano, p. 179.

Heidegger M., (1991), *Costruire abitare pensare*, Mursia, Milano, p. 107.

Introvigne M., (1989), *Studi scientifici sul satanismo*, Quadrivium, Genova, p. 37.

Irigaray L., (1994), *Essere due*, Bollati Boringhieri, Torino, p. 36.

Kant I., *Che cos'è l'Illuminismo?* 1784.

Lanzetti C., (1995), *Tra innovazione e conservazione: alcune questioni di fondo*, in *La religiosità in Italia*, Mondadori, Milano, p. 272.

Latouche S., (1992), *L'occidentalizzazione del mondo*, Bollati Boringhieri, Torino.

Latouche S., (2005), *Come sopravvivere allo sviluppo. Dalla decolonizzazione dell'immaginario economico alla costruzione di una società alternativa*, Bollati Boringhieri, Torino, p. 25.

Lipovetsky G., (1983), *L'Ere du vide*, Gallimard, Paris.

Marcel G., (2005), *Tu non morirai*, Valter Casini Editore, Roma, p. 111.

Mayer J.F., (1996), *Les mythe du Temple Solaire*, Georg, Ginevra.

Milton J., *Il Paradiso perduto*, IV, 73-75.

Otto R., (2009), *Il sacro*, SE Edizioni, Milano, p. 13.

Pace E., *Il carisma e la fede, la chiesa. Introduzione alla sociologia del cristianesimo*, p. 92. Cfr. P.L. Berger, *Il brusio degli angeli. Il sacro nella società contemporanea*, il Mulino, Bologna, 1995, p. 131.

Pace E., (1997), *Le sette*, Il Mulino, Bologna, p. 11.

Pasolini P.P., (2012), *Teorema*, Garzanti, Milano, p. 168.

Paz O., (1990), *Cruento de dos jardines*, in *Vento cardinale*, Mondadori, Milano, pp. 209-211.

Perrin J.M., Thibon G., (2000), *Simone Weil così come l'abbiamo conosciuta*, Ancora, Milano, p. 7.