www.ec-aiss.it
Testata registrata presso il
Tribunale di Palermo
n. 2 del 17 gennaio 2005
ISSN 1970-7452 (on-line)
© EIC · tutti i diritti riservati
gli articoli possono essere riprodotti a
condizione che venga evidenziato che
sono tratti da www.ec-aiss.it

Genius Loci nello spazio terzo. La sacralità come processo culturale[1]

Patrick J. Coppock

1. Incipit: l'ambiguità nelle rappresentazioni culturali della realtà

Con questo saggio, vorrei proporre un modello di analisi semiotica che si basa su una concezione storica e *processuale*[2] della cultura, che cerco di applicare al fenomeno dello statuto di sacralità dei luoghi culturali. Non ho nessun intenzione di proporre questo modello semiotico processuale come il solo, o il migliore, modo per affrontare questo problema di ovvio interesse comune, particolarmente oggi nell'era della globalizzazione, ma spero che questa discussione possa servire per stimolare alcune riflessioni su come potremmo cercare di concepire e descrivere la sacralità dei luoghi in termini di meccanismi di mutamento culturale, in una prospettiva storico/processuale di più ampio respiro possibile. Il punto di partenza per la mia discussione sarà la presenza o assenza in certi periodi storici delle forme di rappresentazione e delle pratiche culturali connesse

[1] Comunicazione presentata al XXXV Congresso dell'Associazione Italiana di Studi Semiotici, *Destini del sacro*, Reggio Emilia, 23-25 novembre 2007.

[2] In altri sedi (Coppock, 2005, in corso di stampa) ho sostenuto e difeso la tesi che la *semiotica generale*, che Eco fin dall'inizio negli anni sessanta ha definito come un progetto *filosofico* (Eco 1979, 1984, 1991, 1994, 2000), può essere vista come un ottimo esempio di un lavoro sistematico nella tradizione della *filosofia del processo* (Whitehead, 1967a, 1967b, 1968, 1978). Una chiave di lettura centrale in questo ragionamento è, tra altro, il fatto che la semiotica generale è costruita intorno alla concezione processuale e relazionale della *semiosi* sviluppata da C.S. Peirce (CP 5.484; CP 5.485; CP 5.488; CP 5.489). Per Peirce (e anche per Eco) la semiosi è concepita in termini evolutivi (Hausman 1993, Coppock 1997) come il motore principale che dà vita a tutti i processi di significazione (e di comunicazione) che emergono in continuazione a causa dell'operazione inferenziale di una *funzione segnica* che porta in relazione un segno, il suo oggetto e un interpretante, il quale è un altro segno. L'interpretante è spesso, ma non solo (CP 5.475), una rappresentazione mentale o pensiero (CP 2.315). Il ruolo centrale della semiosi e dell'inferenza riporta ad una concezione del segno fondamentalmente *dinamica*, e, come dice Eco: "indissolubilmente legata al processo di interpretazione" (Eco 1984, p. XV).

all'attribuzione, alla riattribuzione o all'eventuale cancellazione di uno statuto di sacralità di certi luoghi culturali, e non di altri.
Uno sguardo storico e processuale sullo statuto di sacralità dei luoghi culturali implica tra altro che nessuno spazio fisico, biologico o culturale debba essere concepito, né identificato in partenza come luogo sacro. Cerchiamo invece con questo modello di concepire e descrivere la sacralità dei luoghi culturali, che appare e scompare nel corso della storia, come fenomeno dinamico e, prima di tutto, *temporaneo*. Quindi, qui parliamo di uno statuto di sacralità "precaria", o a "tempo determinato", se vogliamo. Al cuore dell'argomento è una concezione dello statuto di sacralità, in principio attribuibile *intenzionalmente* ad ogni luogo culturale, che è sempre *culturalmente costruito*, e la cui relativa presenza o assenza nel tempo e nello spazio dipende dai diversi modi di *sentire, pensare ed agire* delle persone che frequentano e utilizzano questi luoghi regolarmente per scopi *identitari,* e che quindi li vedono come luoghi sacri *"propri"*.
La postulata "effimerità temporale" dello statuto della sacralità dei luoghi culturali richiede che il modello incorpori alcune concezioni connesse ad almeno tre fasi processuali di: i) *sacralizzazione*, ii) *risacralizzazione* e iii) *desacralizzazione*. Questi concetti stanno per tre configurazioni di rappresentazioni e pratiche sociali che sono connesse all'*attribuzione*, alla *trasformazione* o alla *cancellazione* di un statuto di "sacralità" relativo ad un certo luogo culturale. Rimando in questo contesto ad un lavoro piuttosto interessante e rilevante dell'antropologo inglese Jack R. Goody, ora professore emerito al dipartimento di antropologia a Kings College, Cambridge, che nel suo libro del 1997, "Representations and Contradictions: Ambivalence Towards Images, Theatre, Fiction, Relics and Sexuality", documenta e descrive come nel corso della storia delle culture umane c'è sempre stato un certo grado di ambivalenza, obiezioni e conflittualità connesse alla rappresentazione di aspetti centrali della realtà in tutte le modalità semiotiche: nell'immagine, nel teatro, nella fiction, nelle reliquie, e nelle diverse pratiche connesse alla sessualità umana. Secondo Goody, queste ambivalenze creano tensioni emotive e cognitive, in base a contraddizioni inerenti alle varie forme tradizionali di rappresentazione culturale, che si prestano a obiezioni, disaccordi e conflitti di interesse in certi momenti storici riguardo alla relativa accettabilità o funzionalità di alcuni dei nostri modi di concepire e rappresentare la nostra cultura in confronto con quella degli altri. Queste ambivalenze e tensioni motivano costantemente processi di mutazione negli atteggiamenti e comportamenti delle persone e delle comunità rispetto alla relativa valorizzazione o accettazione di certe forme di rappresentazione e pratiche culturali. Questa onnipresente possibilità di dubbio, ambiguità e contraddizione sulle rappresentazioni culturali avrà anche conseguenze per quanto riguarda l'attribuzione (o meno) dello statuto culturale di *sacralità* a certi luoghi culturali. E quindi, questa forma specifica di rappresentazione culturale, insieme alle varie pratiche e protocolli che la accompagnano, deve essere considerata qualcosa di *negoziabile*, conforme a processi di transizione e di trasformazione nel corso di tempo
Un altro aspetto centrale di uno sguardo processuale-storico sulla cultura, come quello rappresentato da questo lavoro di Goody, è l'idea che i nostri "modi comuni" di sentire, pensare ed agire nella vita quotidiana non possano mai essere considerati propriamente "comuni", nel senso di essere condivisi da *tutti* membri di una società o comunità in ogni dato momento storico. In realtà, c'è sempre molto maggiore varietà, contraddizioni ed ambivalenza nei nostri modi di concepire e di relazionarsi con la realtà culturalmente costruita, di quanto possiamo riuscire a comprendere. In secondo luogo, questa pluralità di modi di sentire, pensare ed agire culturalmente dimostra sempre tracce di mutazione e cambiamento, forse più facilmente visibili nel caso dei nostri diversi modi di comunicare o

nei processi di produzione e consumo della ricchezza ed di altri beni culturali (Goody 1997, p. 16).
La costante presenza di processi paralleli di mutazione culturale, motivati e spinti dall'ambivalenza emotiva e cognitiva, può sempre fare sorgere dubbi, ambiguità e contraddizioni intorno alle nostre rappresentazioni "vigenti" della realtà, mettendo in difficoltà ogni illusione di staticità o di continuità. Una continua mutazione culturale e sociale è per Goody la norma, una caratteristica principale di ogni cultura umana, e lui sostiene, in fatti, che "[a]ny adequate theory of cultural transmission must include an account of the mechanisms of change, not simply those of continuity which occupy the attention of most theories, especially of oral cultures." (*ibid*, p. 270).
In parte queste tensioni emotive e cognitive, e il profondo senso di ambivalenza che le accompagna, derivano del fatto che ogni profondo investimento personale o comunitario relativo ai modi di sentire, pensare e agire relativamente ad aspetti centrali della realtà non è incompatibile con lo sviluppo, in altri momenti, di un investimento ugualmente profondo in modi di sentire, pensare e agire alternativi, quando non diametralmente opposti ai precedenti, rispetto agli stessi aspetti della realtà. I nostri modi "abituali" di sentire, pensare ed agire nella vita quotidiana sono normalmente legittimati ed articolati da meccanismi concettuali e pratici di carattere ideologico, religioso o scientifico, e spesso da una miscela di tutti questi tre tipi di meccanismi. In certi periodi storici alcuni di questi meccanismi vengano concepiti e diffusi come la versione privilegiata della "verità", per esempio riguardo ai nostri rapporti personali e comunitari con l'essere, col mondo, con la vita e così via. Ma la ormai onnipresente possibilità di inerenti contraddizioni e ambivalenza all'interno di ogni sistema sociale di carattere ideologico, religioso o scientifico può facilmente sollevare dubbi quanto alla relativa efficacia o utilità di questi modi "prescritti" di sentire, pensare ed agire, particolarmente di fronte a problemi pragmatici più vicini a noi nella vita quotidiana che possono sembrare irrisolvibili, e che dimostrano facilmente le debolezze inerenti in ogni versione privilegiata "della verità" – e la sua relativa *effimerità* e mancanza di "universalità". Infatti, come sappiamo bene della storia, le nostre concezione della "verità" non rimangano mai costanti nel tempo, perché abbiamo sempre la possibilità di pensare e di provare modi alternativi di sentire, pensare ed agire rispetto al mondo e alla realtà.
Di questi modi alternativi, alcuni possono emergere in certi momenti storici come più funzionali e desiderabili, conquistando così uno nuovo terreno di "privilegio" e porsi come possibili varianti della "verità" nel successivo periodo storico. Un esempio interessante presentato da Goody, e particolarmente rilevante in questo contesto, è il fatto che i primi cristiani erano ambivalenti nei confronti dell'accettazione (e dell'uso) del tempio – o altro artificio o luogo costruito dell'uomo – come un "vero" luogo sacro.
Secondo Goody:

> "The earliest Christians had rejected the notion of *loca sancta*, even of a temple. It was for that reason they attacked the Jews and were in their turn attacked. It ran against the notion of the omnipresence of God, who was of the sky and the earth and did not inhabit temples built by the hand of man." (*ibid.*, p. 76).

E infatti, in questa versione privilegiata della verità di stampo panteista, non era solo il tempio come luogo costruito dall'uomo ad essere malvisto dai fondatori del cristianesimo come possibile "contenitore" della sacralità. Anche quella zona tormentata e turbolenta della costa mediterranea al confine del medio oriente, a cui facciamo oggi ancora riferimento come "la Terra Santa", è stato oggetto di ambivalenza e disaccordo nel periodo fondatore del cristianesimo.

In quest'ultimo caso l'ambivalenza e la criticità dei credenti era connessa prima di tutto alla sua desiderabilità come meta per il pellegrinaggio.
Sentiamo Goody di nuovo:

> "Pilgrimages were not always seen as unmitigated blessings. From the earliest times some eminent Church Fathers scoffed at the mania for travelling to the Holy Land because, to a true believer, 'God is everywhere'. Pantheism demanded no site" (*ibid*, p. 78).

E ancora:

> "In the fifteenth and sixteenth centuries the Catholic Church forbade pilgrims to go to the Holy Land without official permission, on pain of excommunication, while Erasmus was scathing about pilgrimages on the grounds that the participants often lost sight of their objectives. As a result of these objections and those of the Protestants, there were fewer voyages and the costs mounted. From the end of the Renaissance onwards, mass travel disappeared, voyagers went as individuals until the latter part of the nineteenth century." (*ibid: 78*)

Infine, alla conclusione del suo lavoro, Goody cerca di identificare e elencare una selezione dei possibili "motori" culturali che tengono vivi i vari processi di cambiamento culturale nei seguenti termini:

> "There is a number of ways in which cultures acquire new knowledge and change endogenously, quite apart from exogeneous inputs. There is the recognition that some forms of communication (writing, though its advent is usually exogeneous) or technology are superior to others, that one has a comparative advantage. There is also a kind of cultural drift comparable to genetic or linguistic drift. There are the generative aspects of linguistic communication, which is cultural creation, the invention of tradition, which is difficult to restrain. Finally, there is the mechanism to which I have drawn attention, the canker in the rose, the grit in the oyster: that inherent contradictions of a cognitive kind may give rise to ambivalence in the actor's mind, especially in relation to certain kinds of representation. As a consequence, forms such as those which we have been examining, and of which images can stand as the case in point, are differentially distributed in human societies over time and over space." (*ibid*, p. 270)

Tra queste forme di rappresentazione per cui l'ambivalenza emotiva e cognitiva può creare una "distribuzione differenziata" nelle società umane nel tempo e nello spazio, vi sono anche quelle forme connesse al fenomeno che vogliamo cercare di spiegare con il nostro modello semiotico: tutti quei luoghi culturali a cui è stato attribuito, da qualcuno o qualcuna in un dato momento storico, lo statuto di "luogo sacro". Ora passiamo ad un'analisi più dettaglia del concetto di "luogo", ed in seguito, al suo rapporto con i due concetti di "santità" e di "sacralità".

2. Il *Genius Loci*: abitare e relazionarsi con i luoghi

Ci sono vari modi di definire il concetto di "luogo", a differenza, per esempio, del concetto generale di "ambiente", o di un termine ancora più generale come "spazio". Una definizione del luogo (*place* in inglese) che sembra particolarmente rilevante in questo contesto è stata proposta dall'architetto norvegese Christian Norberg-Schulz nel suo libro "*Genius Loci*. Towards a phenomenology of Architecture" (1980), che parla, tra altro, in

termini fenomenologici del rapporto (inter)soggettivo che si crea tra l'essere umano e il suo *spazio abitato*, ovvero, la sua *abitazione* (*dwelling* in inglese). L'emergere di un senso umano dell'abitare un certo luogo, che fa parte di un ambiente più ampio, è così spiegato da Norberg-Schulz:

> "Man dwells when he can orientate himself within and identify himself with an environment, or, in short, when he experiences the environment as meaningful. Dwelling therefore implies something more than 'shelter'. It implies that the spaces where life occurs are places, in the true sense of the word." (*ibid*, p. 5)

Uno spazio ambientale può diventare un luogo abitabile, un'abitazione – e quindi anche un luogo che significa di più per l'essere umano di un mero riparo o rifugio – nel momento in cui questo spazio ambientale diventa facilmente orientabile per lui o lei, offrendo la possibilità di costituire una *relazione identitaria* che dà senso a questo luogo, tramite la partecipazione alle varie forme di vita che lì possono aver luogo.

3. *Genius Loci*: la realtà culturalmente costituita

Per lo studioso norvegese il termine "*genius loci*" si collega in modo particolare al concetto di "abitare" un luogo, ed è inteso come una "realtà concreta" di carattere ambientale, intersoggettiva e culturale, con cui l'essere umano è costretto a confrontarsi, e in qualche modo ad adattarsi, nella conduzione della sua vita quotidiana che lì si svolge. Secondo Norberg-Schultz, lo scopo principale – il *significato* – dell'architettura è di cogliere e rendere visibile e concepibile per l'essere umano la capacità di un certo spazio ambientale di diventare un luogo abitabile, in quanto capace di sostenere una possibile *realtà concreta* – il *genius loci* – e così facendo, di facilitare l'attribuzione da parte dell'essere umano di un proprio "senso del luogo". Un *luogo* è in altre parole uno *spazio* che possiede un certo carattere particolare che lo rende capace di "partecipare" ai processi di produzione del senso tramite una relazione intima con le varie forme di vita quotidiana degli esseri umani che lo abitano:

> "A place is a space which has a distinct character. Since ancient times the *genius loci*, or 'spirit of place', has been recognized as the concrete reality man has to face and come to terms with in his daily life. Architecture means to visualize the *genius loci*, and the task of the architect is to create meaningful places, whereby he helps man to dwell." (*ibid*, p. 5)

4. Costruzione della santità e della sacralità nei luoghi culturali

Se prendiamo come punto di partenza che la sacralità di un luogo sacro è sempre qualcosa di culturalmente costruito, che dipende sia del carattere particolare del luogo, sia della sua capacità di relazionarsi in modo sensato con l'essere umano e la sua realtà concreta, questo vuol dire che nella vita di ogni singolo luogo sacro c'è necessariamente un momento storico più o meno preciso in cui qualcuno, o qualcuna, decide di denominare, ed in seguito qualificare e legittimare, *questo* luogo come luogo sacro. Dalla storia delle religioni sappiamo bene che la qualificazione e legittimazione di uno statuto di sacralità concesso ai luoghi sacri è spesso rappresentata, sia simbolicamente sia fisicamente, nella forma di narrazioni canoniche di carattere epico e/o religioso. Queste narrative possono essere realizzate sia come testi scritti, sia come dipinti, sia come sculture, e prendono spesso come punto di

partenza uno specifico "evento" significante fondamentale come per esempio la creazione dell'universo o della terra, l'emergere o la nascita del uomo stesso, la nascita o la morte di un certo personaggio mitologico o reale, come Gesù Cristo, Il Buddha, Il Profeta Mohammed, e così via. Nei luoghi sacri, una parte centrale della qualificazione e legittimazione della loro "sacralità" consiste nella presenza (o alcune volte nell'assenza) di aspetti o frammenti simbolici e materiali che fanno riferimento a questi personaggi, episodi, luoghi ed oggetti che sono parte della narrativa epica.
Un'altra importante caratteristica simbolica e materiale del luogo sacro è normalmente il suo relativo *distacco*, o *distanziamento,* dalla profanità, confusione e stress della vita quotidiana; il luogo sacro si costituisce come una specie di "santuario"; un luogo ristretto e anche protetto, che deve facilitare il singolo o la comunità in cui è eventualmente inserito a riflettere sull'assoluto, sull'infinito, sul mistero della vita, sull'inevitabilità della morte, sul rapporto con gli altri esseri umani e così via, e magari anche sul rapporto con altre divinità.
E' importante sottolineare che c'è una sottile distinzione negli usi semantici delle due parole "sacralità" e "santità". La versione inglese di Wikipedia fornisce per esempio una definizione del concetto "santità" (*sanctity* in inglese), che include un riferimento sia al concetto "sacro" (*sacred* in inglese) e al concetto "sacralità" (*holiness*, o *sacredness* in inglese): "Holiness, or sanctity, is the state of being holy or sacred, that is, set apart for the worship or service of God or gods. It could also mean being set apart to pursue (or to already have achieved) a sacred state or goal, such as Nirvana. It is often ascribed to people, objects, times, or places."[3] Di queste due parole, "santità" sembra fare più riferimento alla funzione di separazione o distacco del luogo sacro dalla vita quotidiana, mentre "sacralità" fa riferimento in modo più generale allo statuto del luogo come luogo sacro.
E' anche interessante notare che nella pagina dedicata al concetto "sacro" della versione italiana di Wikipedia si aggiunge un riferimento ad un "[a]mpliamento del significato del termine" che sostiene che "[q]uesto concetto oggi viene utilizzato in maniera più generale ed in contesti diversi da quello religioso: ad esempio una nazione può definire 'sacro' il proprio territorio, una società può considerare 'sacri' alcuni dei suoi valori fondanti etc."
Esiste quindi è un relativo distacco o distanziamento *del luogo sacro dalla presunta profanità della vita quotidiana; la sua "santità" – in combinazione con tutte le sue altre caratteristiche materiali, relazionali e simboliche, la somma del poter fare del suo* genius loci *– lo rende capace di partecipare "attivamente" alla generazione di processi di produzione di senso per i suoi "utenti", facilitando così la loro mobilizzazione dei "giusti" modi di sentire, di pensare e di relazionarsi necessari per la gestione delle loro proprie esperienze identitarie del sacro, che sono intimamente congiunti sia con la santità e sia con la sacralità di questo specifico luogo.*

5. Limiti concettuali e reali della sacralità dei luoghi culturali

Credo che sia utile, e anche doveroso in questo contesto, cercare di affrontare la questione dei relativi "limiti" concettuali di un eventuale statuto simbolico e materiale della sacralità, e la sua applicabilità ai diversi generi di luoghi culturali. Abbiamo in fatti già visto, nella versione italiana di Wikipedia, un breve accenno all'idea di un possibile ampliamento del significato della parola "sacro" ai beni culturali materiali non consacrati, come per esempio il territorio di una nazione. Ma non solo, anche beni culturali immateriali, come alcuni dei

[3] Vede [http://en.wikipedia.org/wiki/Sacred] per una definizione e discussione del concetto di 'santità' e quello di 'sacro'; e anche [http://en.wikipedia.org/wiki/Deity] per una definizione e discussione del concetto di 'divinità'. In italiano: [http://it.wikipedia.org/wiki/Dio]

valori fondanti di una società, possono ben essere oggetto di relativi processi di sacralizzazione, ri- e desacralizzazione; basti pensare al dibattito in corso in Turchia oggi intorno alla questione dell'uso o meno del foulard da parte delle donne, che tocca non solo la storia e la costituzione del paese nei tempi moderni, ma anche altri aspetti dell'identità nazionale in generale, e quella delle donne in particolare.
E' mia convinzione che in realtà esistano già numerosi e riconoscibili processi di sacralizzazione, risacralizzazione e desacralizzazione che riguardano luoghi culturali materiali ed immateriali di carattere "laico" – intesi come forme specifiche di operazioni culturali, consensualmente istituzionalizzate e sanzionate da una comunità *glocale*[4] di "credenti" (anche questo è una termine da definire più in dettaglio in seguito). La comunità attribuisce, materialmente e simbolicamente, a certi luoghi di grande importanza storica e culturale uno statuto sia di santità sia di sacralità "laica", e cerca di garantire a questi luoghi un relativo distacco e distanza dal "caos" di una quotidianità "profana", senza che questi luoghi siano esplicitamente dichiarati, o consacrati, da qualche autorità o comunità religiosa come "luoghi sacri".
Questo non vuol dire, naturalmente, che le autorità e le comunità religiose non possano partecipare ai processi di sacralizzazione e risacralizzazione laici di luoghi culturali, solo che la loro partecipazione al processo sarà da considerare di carattere *preferenziale* – una scelta magari strategica da parte loro, ma non obbligatoria per l'attribuzione di questo tipo di statuto di santità/ sacralità a questi luoghi. La cosa fondamentale che caratterizza questo particolare statuto è che i luoghi culturali così sacralizzati devono essere "messi da parte" da alcuni membri della *comunità civile* nel senso più ampio possibile del termine, per il presunto beneficio comune (almeno in linea di principio) di tutti i cittadini interessati nel mondo. E' anche fondamentale assicurare che il processo formale di sacralizzazione (o risacralizzazione) dei luoghi in questione imponga esplicitamente a chi gestisce il progetto di seguire in un codice etico istituzionale che comporterà tra altro una responsabilità ben definita e sanzionabile, per svolgere nel modo migliore funzioni generali e specifiche di carattere gestionale, socializzante, divulgativo e/o didattico per mantenere l'acquisita santità e sacralità del luogo in questione.
Quanto a chi possa essere considerato tra i membri costituenti di questa comunità civile, necessariamente di carattere *glocale*, penso che, oltre alle autorità religiose interessate, questi possano per esempio essere, almeno in parte, varie organizzazioni di carattere sopranazionale (e non) interessate allo sviluppo culturale sia a livello locale che globale come per esempio le Nazioni Uniti, l'UNESCO, l'Unione Europea, i singoli stati nazionali, una regione, una provincia, un comune, un'associazione no-profit, ed altri tipi di organizzazioni, associazioni e fondazioni con scopi ideali ecc.. Nella prossima sezione cercherò di spiegare e esemplificare meglio questo punto di vista sulla sacralità laica dei luoghi.

6. La diversità dei luoghi sacri possibili nelle culture contemporanee

Una questione particolarmente rilevante da discutere in questo contesto riguarda la relativa "estendibilità" di un eventuale statuto culturale di "sacralità laica", che deve essere secondo me sviluppata all'interno di un'inquadratura ontologica più generale possibile, cioè in una

[4] Vede [http://en.wikipedia.org/wiki/Glocal] dove leggiamo: "By definition, the term 'glocal' refers to the individual, group, division, unit, organisation, and community which is willing and is able to 'think globally and act locally'. The term has been used to show the human capacity to bridge scales (from local to global) and to help overcome meso-scale, bounded, 'little-box' thinking."

prospettiva storico-processuale che prenda come punto di partenza una narrativa "epica" con un'impronta di fondo *evoluzionista*. Il mondo possibile di questa narrativa deve considerare il fenomeno della sacralità non solo all'interno di ogni singola cultura in un dato momento storico, ma anche attraverso culture diverse nello stesso momento storico, e infine all'interno di ogni singola cultura nonché delle varie culture diverse in una prospettiva evoluzionista di più ampio respiro temporale possibile.
Al livello della particolarità qualitativa e quantitativa delle culture, potremmo chiedere, per esempio, quali e quante sono le "unità culturali" (Eco 1979, pp. 66ss, 73-83): i soggetti reali e finzionali, le risorse e gli oggetti materiali ed immateriali, gli artefatti tecnologici, i luoghi ecc. suscettibili di essere coinvolti in processi di sacralizzazione, risacralizzazione, e desacralizzazione. E' sostenibile, per esempio, considerare *tutto* quello che è culturalmente costituito come "sacralizzabile" in questo modo laico? O esistono categorie di unità culturali che sono ostinatamente destinate a rimanere "non sacralizzabili" nonostante ogni sforzo in questa direzione? Poi, se riusciremo eventualmente ad isolare una lista limitata delle possibili unità culturali che sono in linea di principio passibili di processi di sacralizzazione, risacralizzazione, e desacralizzazione (laici o non), potremo anche chiederci se tutte queste unità culturali sono sempre state ugualmente suscettibili di partecipare a questi processi nel corso della storia. Se la risposta all'ultima domanda è no, possiamo anche chiederci il perché di queste eventuali differenze nel corso del tempo rispetto alla relativa "sacralizzabilità" delle unità culturali, sia all'interno della singola cultura, sia tra culture diverse.
Interessante in questo contesto specifico è un recente lavoro di Fabio Rambelli, ora docente di Comparative Religions and Cultural Semiotics all'University of Sapporo, Giappone, dal titolo "Buddhist Materiality: A Cultural History of Objects in Japanese Buddhism" (2007). Una delle conclusioni fosse più interessanti di questo lavoro impegnativo e solidamente documentato è – almeno per quanto riguarda il buddhismo si nella società contemporanea giapponese – che lo statuto di sacralità attribuito agli oggetti sacri di ogni genere è sempre il prodotto di un *processo storico di dialogo e scambio* tra la religione, l'economia, la rappresentazione simbolica ed il potere. Per gli utenti/consumatori degli oggetti sacri, l'effetto visibile di questo dialogo è un collegamento simbolico tra il presente e il passato in termini valoriali, che "incorpora" negli oggetti un senso di tradizione che permette ai loro utenti/ consumatori di sentirsi portatori viventi degli stessi valori tradizionali. Per citare Rambelli (2007, p. 273): "[…] sacred objects point to an incessant dialogue between religion, economics, representation and power.". E ancora: "In modern times, when most of the historical background has been forgotten or ignored, religious objects serve to display and reproduce a sense of tradition and to transmit to the individual a feeling of embodiment of traditional values." (*ibid)*. Infatti, secondo Rambelli, è possibile parlare del sistema di oggetti sacri buddhisti in termini di una riformata forma di *feticismo dei beni di consumo* (*commodity fetishism* in inglese)[5] :

> "The system of Buddhist objects seems to constitute a peculiar case of commodity fetishism that reverses Marx's definition. For Marx, commodities become fetishes when

[5] Sembra che il concetto inglese "commodity" ancora non ha trovato la sua traduzione precisa in italiano. Vede, per esempio, la discussione di questo concetto su Wikipedia: [http://it.wikipedia.org/wiki/Commodity], che parla di "commodity" come "materie prime o altri beni assolutamente standardizzati, tali da potere essere prodotti ovunque con standard qualitativi equivalenti e commercializzati senza che sia necessario l'apporto di ulteriore valore aggiunto. Una commodity deve essere facilmente stoccabile e conservabile nel tempo, cioè non perdere le caratteristiche originarie."

> they hide the actual social relations of production and domination of which they are the outcome; in the case of Buddhist sacred objects, in contrast, relations between an object and its users, producers, and actual processes involved tend to be emphasized, displayed and sacralized. It is in this sense that sacred objects function as interfaces, and the realm of materiality in general can be defined as a space of interplay between the secular, the sacred, and their respective economies (systems of production, exchange and representation). This fact is represented in philosophical terms by the continuous oscillations in Buddhist doctrines between definitions of objects as nonsientient objects and animate beings, and between emphasis on their 'physical' aspects and their 'spiritual' properties. Also because of these fundamental ambiguities, interactions with objects are an important way for Buddhism, and Japanese religion in general, to intervene in the realm of the profane, in the everyday life of the Japanese." (*ibid)*

Penso che molte delle stesse considerazioni generali – particolarmente per quanto riguarda la concezione del ruolo dell'oggetto sacro buddhista come *interfaccia*, e lo spazio della *materialità* (o se vogliamo, delle *unità culturali materiali*) come uno *spazio di interscambio immateriale* che facilità un gioco comune valoriale tra le *economie di produzione, scambi e rappresentazione* operativi sia negli ambiti culturali secolari (o laici) sia negli ambiti culturali sacri – possano essere utili come modi di pensare creativamente intorno alla questione della modellizzazione semiotica dei processi di de-/ri-/sacralizzazione nei luoghi culturali contemporanei. Passiamo ora, nella prossima sezione, ad un ulteriore approfondimento di quest'ultimo tema.

7. Modellizzazione dei processi di sacralizzazione, desacralizzazione e risacralizzazione nei luoghi culturali contemporanei

Nella sezione che segue presenterò, in modo necessariamente telegrafico e schematico, uno schizzo di un modello semiotico processuale che può essere applicabile al fenomeno della sacralità di luoghi culturali diversi, relativo a tre principali spazi che nel corso della storia dell'umanità sono stati valorizzati, e sacralizzati culturalmente in periodi diversi e in modi diversi: lo *Spazio Cosmico*, lo *Spazio Ambientale* e lo *Spazio Culturale*. Infine, a conclusione di questo lavoro, introdurrò un'ulteriore sezione che contiene una sequenza di Case Studies basati su alcune immagini di luoghi culturali concreti, per cercare di esemplificare (pur se in modo assolutamente non esaustivo) come alcuni strumenti concettuali di un modello semiotico d'impronta storico-processuale possano servire ad evidenziare alcune caratteristiche chiave dei processi di sacralizzazione, risacralizzazione e desacralizzazione dei luoghi culturali attivi in *questo* momento storico.

8 I tre spazi principali aperti alla ri-de-sacralizzazione

Nel corso della storia delle culture umane, ci sono sempre stati tre grandi spazi generali che hanno suscitato una costante curiosità, perplessità e numerose speculazioni di carattere filosofico, religioso e scientifico da parte degli esseri umani. Secondo il nostro modello semiotico processuale, tutti questi tre spazi nel corso della storia umana sono stati oggetti di processi intenzionali di sacralizzazione, risacralizzazione e desacralizzazione. Questi processi sono spesso stati motivati e perpetuati da ragionamenti ed argomenti sviluppati da filosofi, autorità religiose e scienziati – le tre aree principali di sviluppo della conoscenza umana che nel corso del tempo hanno acquisito rilevanza ed autorevolezza culturale. Fra questi si trovano o singoli individui (ad esempio figure come Aristotele, Guglielmo di Ockham, o

Ruggiero Bacone) o più spesso comunità costituite all'interno di pratiche istituzionalizzate, come gli ambiti universitari di studi umanistici, le varie chiese nel mondo, e la comunità scientifica internazionale. In realtà la combinazione di tutti questi tipi di autorevolezza in un singolo individuo è sempre più l'eccezione che la norma, tra altro per la difficoltà, se non impossibilità oggi, di conciliare e integrare fra loro il modo filosofico, il modo religioso e il modo scientifico di sentire, pensare ed agire culturalmente. Infatti lo sviluppo della conoscenza umana in generale e in particolare dell'universo scientifico, la costante crescita della diversificazione, complessificazione e specializzazione in ognuno di questi campi culturali, rende impraticabile la possibilità di combinare felicemente tutte queste competenze ad un livello autorevole e serio in un singolo individuo.
Non è sicuramente casuale che ci siano spesso stati (e ci sono ancora oggi, come abbiamo appena visto nei mass media per l'invito del Pontefice a parlare all'apertura dell'anno accademico dell'Università Roma "La Sapienza") periodi storici di grandi controversie e conflitti tra filosofi, autorità religiose e scienziati, precisamente a proposito della relativa legittimità e autorevolezza dei modelli di "verità" offerti alla società dai proponenti di questi tre ambiti, che implicano differenti modi di sentire, pensare e relazionarsi con la nostra realtà culturale e con il mondo naturale, per non parlare del nostro rapporto con la trascendenza. Ma in ogni caso, in termini storici e processuali, tutte e tre i "livelli" della realtà, quello cosmico, quello ambientale e quello culturale, sono intimamente coinvolti in un solo processo molte più grande, a cui facciamo spesso riferimento, per abitudini culturali e linguistici, come "*l'evoluzione*".
Tale processo, per quello cha sappiamo oggi, è assolutamente *autonomo*, nel senso che non dipende da noi, e neanche dai vari modi in cui possiamo sentire, pensare e agire nei suoi confronti, e consiste in un *stato costante di mutamento*. Per i nostri scopi, è sufficiente decidere che lo spazio primo, che possiamo denominare *Spazio Cosmico* (*Cosmic Space*, in inglese), è oggetto di processi di de-/ri-/sacralizzazione che riguardano le origine dell'universo, il cosmo, l'infinito – tutto quello che sta oltre, e che è in un certo senso "*evoluzionarmente precedente*" alla materialità del nostro *mondo naturale*, che costituisce – assieme a tutti gli elementi naturali, le piante e gli animali (noi inclusi, naturalmente) che lo costituiscono e popolano – lo spazio secondo. Questo spazio secondo può essere denominato *Spazio Ambientale* (*Environmental Space*, in inglese). Il terzo spazio, che possiamo denominare lo *Spazio Culturale* (*Cultural Space* in inglese) è l'oggetto di processi di de-/ri-/sacralizzazione che riguardano tutto ciò che dipende dalla significazione e comunicazione umana: le nostre culture, con tutte le loro istituzioni e luoghi comuni culturalmente costituiti, che producono, distribuiscono e consumano ogni tipo di *unità culturali*, sia quelle *materiali* (*tangibile artefacts*, in inglese), e sia quelle *immmateriali* (*intangibile artefacts* in inglese).
Possiamo provare a riassumere schematicamente nel modo seguente i rapporti fra questi tre spazi ed i loro oggetti rispettivi nei processi di de-/ri-/sacralizzazione:

1. *Lo Spazio Primo (*Cosmic Space*)*
    a. *Oggetti di processi di de-/ri-/sacralizzazione: l'infinito, il cosmo, luogo di origine dell'universo, del mondo materiale*

2. *Lo Spazio Secondo (*Environmental Space*)*
    a. *Oggetti di processi di de-/ri-/sacralizzazione: il mondo, la "madre terra", "Gaia"*

3. *Lo Spazio Terzo (*Cultural Space*)*
    a. *Oggetti di processi di de-/ri-/sacralizzazione: la mente/vita umana "esternalizzata", la cultura, la società, gli artefatti materiali e immateriali, lo spazio della conoscenza e dell'informazione*

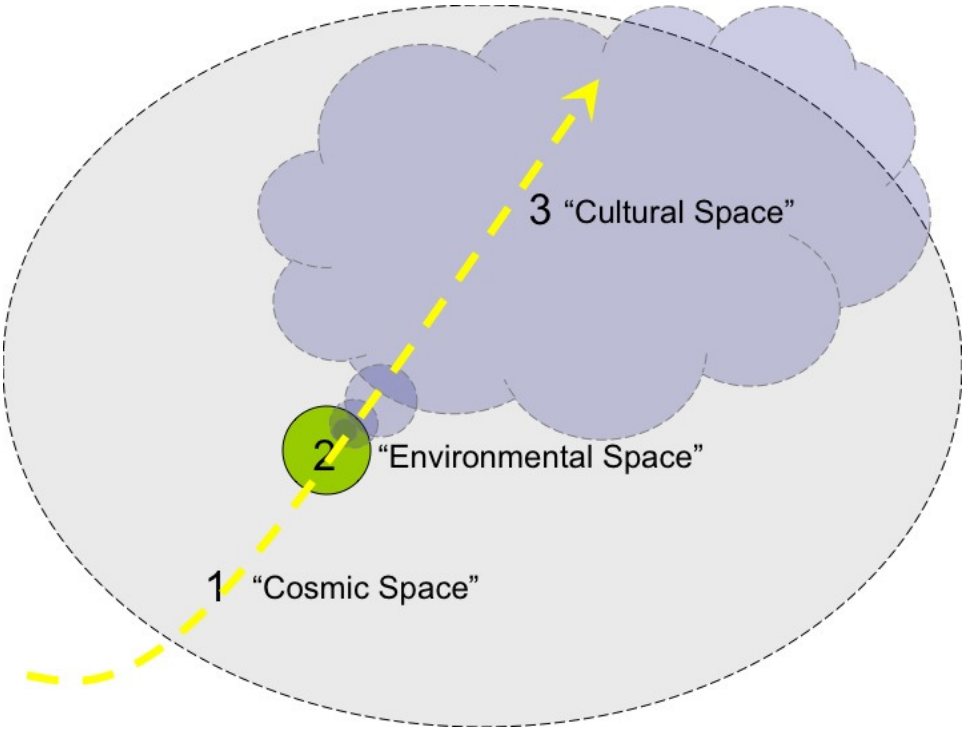

Fig.1 – Il percorso evolutivo [⟶] e lo sviluppo dello Spazio Terzo

Penso che in seguito sarà anche utile suggerire che ognuno di questi tre spazi generali può essere concepito nei termini dei modi specifici in cui verrà sedimentata o "ricordata" la *memoria* del *suo* proprio sviluppo, consolidazione e mutamento nel corso del percorso evolutivo. La proposta che intendiamo qui avanzare è che la memoria dello *Spazio Cosmico* è sedimentata e "ricordata" nelle varie caratteristiche dei comportamenti dei processi naturali – fisici, chimici e biologici – che tengono in funzione il cosmo/universo, e di conseguenza anche il nostro mondo e le nostre culture. Inoltre le tracce della memoria dello *Spazio Ambientale* e dello *Spazio Culturale* sono entrambe inevitabilmente sedimentate e intimamente intrecciate con la storia dei nostri rapporti umani sia con l'ambiente naturale sia con quello culturale, e sono espressi, rispettivamente, nella forma di unità/artefatti culturali *materali*, e di unità/artefatti *immateriali*, come ho cercato di indicare schematicamente nel seguente elenco:

1. *Spazio del Cosmo:* Cosmic Memory
    a. *Memoria dell'essere, del cosmo, dell'evoluzione*
    b. *Processi naturali: fisici, chimici, biologici*

2. *Spazio del Mondo:* Environmental Memory
    a. *Memoria della cultura umana materiale*
    b. *Unità/ Artefatti* Materiali

3. *Spazio della Cultura:* Cultural Memory
    a. *Memoria della cultura umana immateriale*
    b. *Unità/ Artefatti* Immateriali

Nelle culture contemporanee, con lo sviluppo e l'uso diffuso delle nuove tecnologie di comunicazione digitali ed in rete a livello globale – che riguardano anche, tra altro, la gestione delle risorse naturali del nostro pianeta – penso sia necessario inserire una terza categoria di unità culturali di carattere *mediato*. Si tratterà di una forma *ibrida* di unità culturali, una specie di "via di mezzo" tra le unità culturali di carattere prevalentemente *materiale* – gli spazi urbani, l'architettura, le macchine e le tecnologie, la scultura, l'arte, il corpo umano e cosi via – e le unità culturali di carattere prevalentemente *immateriale*. Con queste ultime intendiamo i nostri diversi *modi di sentire, pensare ed agire*, connessi alla produzione e sviluppo delle forme di conoscenza umana nelle sue varie forme: intellettuale/ filosofica, scientifica e religiosa, oltre alle competenze e pratiche culturali da esse derivate, come la formazione politica, il commercio, le arti e spettacoli, il lavoro, il gioco ed altri forme di attività culturale.
Essenzialmente parliamo qui di una distinzione binaria iniziale tra le *forme materiali culturizzate* e le *forme di pratiche culturali*, che possono essere mediate tramite la terza categoria delle *forme ibride culturalizzanti*. Abbiamo cercato di visualizzare una possibile mappa della distribuzione concettuale e relazionale tra queste tre diverse categorie nella seguente figura:

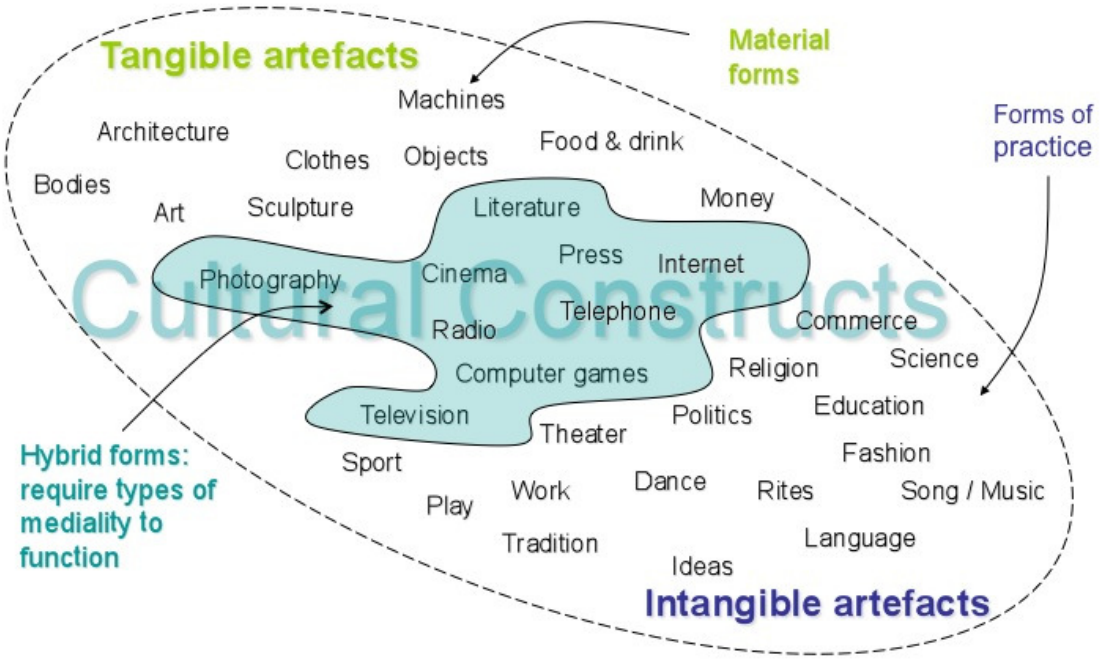

Fig. 2 – Un campione di possibili unità culturali *materiali, immateriali* e *mediate*, viste in una distribuzione concettuale e relazionale.

La caratteristica specifica che forse distingue maggiormente la terza categoria di *unità culturali mediate* rispetto alle altre due categorie è che le unità mediate dipendono, per la loro esistenza e il loro funzionamento, da qualche supporto materiale, in particolare da specifici dispositivi tecnologici e spesso anche da una connessione ad una rete digitale di comunicazione globale. Solo così le unità mediate potranno giocare un ruolo culturale specifico nello sviluppo, nella trasmissione e nella diffusione di quei contenuti che riguardano e caratterizzano le altre due categorie di unità culturali.
Come abbiamo cercato di mostrare in precedenza nella Fig. 2, i rappresentanti tipici per la categoria delle unità culturali mediate sono la letteratura, la televisione, la stampa, e altri strumenti dei "media di massa" in generale: la fotografia, il cinema, la telefonia, data base ed archivi online, a cui dobbiamo anche aggiungere oggi le varie forme di simulazioni e mondi finzionali interattivi in rete: videogiochi multi utenti, Second Life e così via. In generale, credo si possa sostenere che nel corso della storia i luoghi culturali tradizionalmente oggetti di un'attribuzione dello statuto culturale di *sacralità* – soggetti a *processi di de-/ri-/sacralizzazione* – sono stati le unità naturali e culturali di carattere prevalente *materiale*. In seguito, i processi di de-/ri-/sacralizzazione hanno investito i luoghi culturali di carattere prevalentemente *immmateriale*, con alcuni aspetti *materiali* relativi alla fattualità della loro costruzione fisica, restauro ed eventuale distruzione. Infine si può ipotizzare che oggi sia in atto una nuova tendenza, un mutamento culturale che cercheremo di mettere in evidenza in alcuni dei Case Studies che seguono. In questi Case Studies troviamo una prima manifestazione di tentativi di trasformare e spostare nello spazio culturale della terza categoria *ibrida* di unità culturale *mediata*, appena introdotta in precedenza, alcuni aspetti centrali non solo dei luoghi *de-/ri-/sacralizzati*, ma anche dei *processi* di de-/ri-sacralizzazione.
La tabella che segue propone alcune possibili componenti delle fasi processuali di *sacralizzazione*, *risacralizzazione* e *desacralizzazione* dei luoghi culturali, viste in termini delle operazione specifiche relative alle tre categorie di unità culturali materiali, mediate ed immateriali.

1. *Processi* materiali
    a. Costituzione/ costruzione del luogo sacro
    b. Ricostituzione/ riformazione/ ricostruzione del luogo sacro
    c. Distruzione/ abbandono del luogo sacro

2. *Processi* mediati
    a. Costituzione dell'immagine/ identità comunitaria del luogo sacro
    b. Ricostituzione dell'immagine/ identità comunitaria del luogo sacro
    c. Scomparsa dell'immagine/ identità comunitaria del luogo sacro

3. *Processi* immateriali
    a. Conversione, internalizzazione, sacralizzazione
    b. Oggettivazione, esternalizzazione, risacralizzazione
    c. Rifiuto, satirizzazione, desacralizzazione

La Fig. 3 è un primo tentativo di sintetizzare e modellizzare graficamente il modo in cui i processi di sacralizzazione, risacralizzazione e desacralizzazione dei luoghi culturali possono essere concepiti come *processi paralleli*, operativi in certi momenti storici e non in altri, in diversi tempi e spazi culturalmente valorizzati, ed in relazione ad una diversità di combinazioni di unità culturali materiali, mediate ed immateriali. Si noti che questo modello non prevede una progressione lineare tra uno statuto iniziale di non sacralità, una prima fase di sacralizzazione, seguita da una seconda fase di desacralizzazione, e infine una terza

fase di eventuale risacralizzazione. E' invece lasciata aperta non solo la possibilità di un passaggio da una fase iniziale di sacralizzazione ad una o più fasi di risacralizzazione (sia religiosa che laica), ma anche di passaggi a ripetute fasi ulteriori di ri-/ o desacralizzazione in qualunque ordine possibile. Il modello prevede anche la possibilità di variazioni nell'ordine di inizio e nella relativa centralità o predominanza dei processi di de-/ri-/sacralizzazione riguardo ad unità culturali di tutti tipi: materiali, mediate e immateriali.
Possiamo per esempio ipotizzare che in un certo periodo storico, e rispetto ad un certo luogo culturale, si dia una predominanza di processi de-/re-/sacralizzanti prevalentemente a livello, o tramite, le unità *materali* e *immateriali*, mentre in un altro periodo storico possono diventare dominanti i processi che implicano le unità culturali *mediate*, rispetto alle altre due tipologie di unità, e così via.

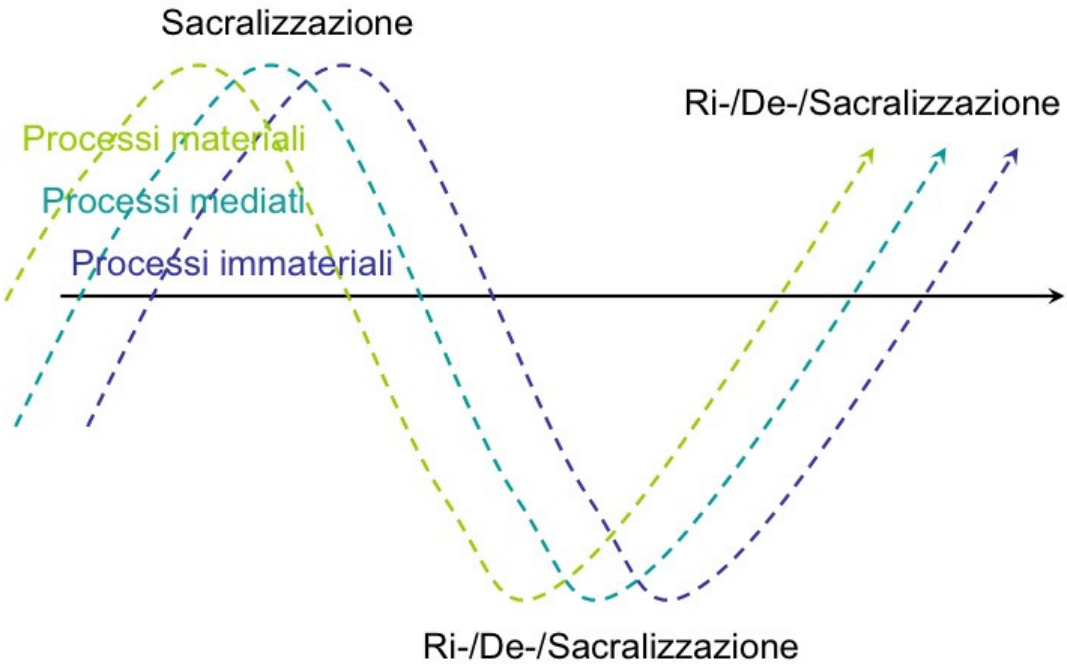

Fig. 3 – Una rappresentazione grafica di una delle possibili combinazioni di relazioni temporali e spaziali tra i tre processi paralleli di sacralizzazione, risacralizzazione e desacralizzazione in relazione alle tre tipologie di unità culturali: materiali, mediate ed immateriali.

Nelle pagine che seguono presenteremo un campione di immagini di vario tipo che, essendo tutte scaricate da Internet, sono da considerare in questo contesto principalmente come unità culturali *mediate*. Esse costituiscono in primo luogo una gamma di rappresentazioni di *luoghi fisici/ naturali e virtuali*; vi sono poi configurazioni di altri tipi di unità culturali di carattere sia *materiale*, sia *mediato*, sia *immateriale*: si tratta di oggetti, artefatti, e anche di persone che frequentano regolarmente questi luoghi, dei loro rispettivi comportamenti e ruoli culturali in qualche modo associati con questi luoghi, e che possano essere interpretati come componenti/partecipanti nelle varie fasi dei processi di sacralizzazione, risacralizzazione e desacralizzzione in atto in questi luoghi culturali in un contesto contemporaneo e globalizzante.
Vorrei infine sottolineare come sia le osservazioni di carattere teorico che le proposte di classificazione che avanzo per ognuno degli esempi che seguono non pretendono in nessun modo di essere esaustive; esse devono piuttosto essere considerate come suggerimenti

iniziali per l'applicazione concreta, in alcune situazioni campione, del modello teorico proposto.

9. Dossier. Alcuni *Case Studies*

Fig. 4 – Incisioni rupestri (dette anche petroglifi o graffiti) di possibile significato religioso[6], a Tadrart Acacus, Repubblica di Libia. Dopo un lungo periodo di relativo abbandono, interpretabile some una fase di desacralizzazione, questi siti sono ora in fase di risacralizzazione laica, come parte del patrimonio dell'umanità. Tra le principali unità culturali materiali, mediate e immateriali in gioco in questo processo vi sono, oltre al luogo fisico stesso, varie forme di azione, di legislazione, documentazione e protezione da parte dall'UNESCO, della Repubblica di Libia, e della Missione Archeologica Italo-Libica nell'Acacus e nel Messak all'Università degli Studi di Roma "La Sapienza", Italia [7].

[6] [http://en.wikipedia.org/wiki/Petroglyph]
[7] [http://www.acacus.it/ita/ricter_arte_ru1.htm]

Fig. 5 – Le statue Moai di possibile significato memoriale o religioso[8] costruite nel periodo tra 1250 e 1500 d. C sull'Isola di Pasqua (Rapa Nui). Anche queste figure monumentali sono da tempo entrate in un processo di risacralizzazione laica come parte del patrimonio dell'umanità. Tra le principali unità culturali materiali, mediate e immateriali in gioco in questo processo sono, oltre al luogo fisico stesso, di nuovo varie forme di azione di documentazione, legislazione e di protezione da parte dall'UNESCO, in cooperazione con La Repubblica di Cile, e la Regione di Valparaiso, Cile.

[8][http://it.wikipedia.org/wiki/Isola_di_Pasqua]; [http://whc.unesco.org/en/list/715]

Fig. 6 – Stonehenge, sito neolitico di probabile significato religioso, costruito tra il 2500 a.C. e il 2000 a.C. Situato vicino ad Amesbury nello Wiltshire, Inghilterra. La fotografia, recente, mostra anche, con la presenza di un gruppo di turisti davanti al luogo di culto, che questo monumento gode lo statuto culturale risacralizzante e laico di patrimonio dell'umanità. Le principali unità culturali materiali, mediate e immateriali in gioco in questo processo sono, oltre al luogo fisico stesso, di nuovo varie forme di azione di documentazione, legislazione e di protezione da parte dall'UNESCO, in cooperazione con lo Stato del Regno Unito, English Heritage, The National Trust, e altri enti locali della zona. Allo stesso tempo Stonehenge è anche soggetto a periodici tentativi di promuovere alternative forme di risacralizzazione come luogo di culto e di pellegrinaggio per seguaci del Celtismo, della Wicca e di altre religioni neopagane.

Fig. 7 – Il Sanctuario Shiite, Al-Askariya in Samarra, Iraq. Questo è uno dei siti più sacri per gli sciiti iracheni, dove sono custodite le tombe di due dei dodici imam più venerati, Ali al-Hadi e il figlio di questi Hassan Al-Askari, detto "l'integerrimo", morto nell'873. La cupola del santuario è stata gravemente danneggiata da un attentato il 22 febbraio 2006. I due minareti, già fortemente compromessi, sono crollati nel giugno del 2007 (vedi anche Fig. 12). Per questa ragione il sito può essere considerato temporaneamente oggetto di un processo di desacralizzazione di carattere prevalentemente materiale, ma con la possibilità di un eventuale avvio di processi di ricostruzione e risacralizzazione materiali, mediati e immateriali, o come luogo sacro religioso come era la sua funzione precedente, o eventualmente come museo e luogo di memoria culturale, nelle forma di un monumento per ricordare l'attentato del 2007, cioè un momento di desacralizzazione materiale e immateriale.

Fig. 8 – Il Monte del Tempio, con la Cupola della Roccia al centro storico di Gerusalemme, Israele. Questo sito religioso è di grande importanza per l'ebraismo, il cristianesimo e l'islamismo ed è ancora usato quotidianamente per scopi religiosi dai praticanti di tutte e tre queste religioni. Può essere letto come esempio interessante di compromesso interreligioso e interculturale nella forma di un costantemente negoziato e parziale processo di risacralizzazione "compartimentale" di un luogo sacro che sta al centro di una situazione culturale e sociale potenzialmente molto conflittuale.

Fig. 9 – Hagia Sophia, Istanbul, Turchia. Iniziata da Costantino come cattedrale, consacrata nel 330, e riconsacrata dopo un incendio nel 415. Incendiata di nuovo nel 532, e ricostruita in forme ancora più grandiose da Giustiniano. Saccheggiata durante la Quarta crociata, nel 1203. Convertita in luogo di culto cattolico, fino alla riconquista nel 1261 dei Bizantini. Con la conquista di Costantinopoli dei Turchi (1453), venne trasformata in moschea e vi furono aggiunti i minareti, che sono ancora agli angoli. Furono allo stesso tempo tolti l'altare e le immagini sacre, e i mosaici parietali furono intonacati. Nel 1849 fu effettuato un restauro, e infine adibita a museo nel 1934, su decisione del primo Presidente della Repubblica turca Mustafa Kemal Atatürk. Un esempio particolarmente interessante di un luogo sacro che ha attraversato varie fasi di de-/ri-/sacralizzazione, sia materiali che immateriali, a seconda delle esigenze particolari di comunità religiosi diversi, e che alla fine ha subito un'ulteriore fase di risacralizzazione laica per diventare museo. Gode anche dello statuto di patrimonio dell'umanità che è stato attribuito dall'UNESCO a tutta la parte monumentale più importante di Istanbul.

Fig.10 – L'Ex Chiesa Santa Maria della Neve, Bologna, Italia. Una piccola chiesa eretta nel 1661 per la confraternita romana del Gonfalone, fu chiusa al culto dopo il 1796. Questo costituisce, quindi, una prima fase di desacralizzazione, anche se al piano superiore si conserva un oratorio ricco di stucchi barocchi. L'ornamento dell'altare si deve a Paolo Reggiani e le decorazioni murali ai fratelli Rolli e a G. B. Caccioli. L'edificio è passato in seguito ad una fase di parziale risacralizzazione laica, essendo riconosciuto come parte del patrimonio culturale della città di Bologna, e ha oggi raggiunto lo statuto culturale laica di galleria d'arte.

Fig. 11 – L'Ex-Chiesa di San Barbaziano, Bologna, Italia. Di antiche origini medioevali, fu ricostruito su disegno di Pietro Fiorini tra il 1608 e il 1618 dai monaci Girolamini, titolari della chiesa e dell'annesso convento. Nel 1797, in base alle leggi napoleoniche, venne soppresso il convento, e poi, nel 1806, la chiesa. Questa rappresenta una prima fase di desacralizzazione. In seguito il complesso fu spogliato del suo corredo artistico, tra cui una pala d'altare di Giacomo Francia, ed ora la struttura è completamente chiusa e in un stato di degrado notevole. Soggetto solo negli ultimi anni di un minimale processo di risacralizzazione laica come parte del patrimonio culturale della città di Bologna, è ora infatti segnalato come curiosità in alcuni dei percorsi turistici gestiti del Comune di Bologna.

Fig. 12 – Il santuario sciito, Al-Askariya in Samarra, Iraq, che è ancora uno dei siti più sacri per gli sciiti, in questo fotografia visto dopo l'attentato del 22 febbraio 2006. I due minareti visibili nella fotografia, già fortemente compromessi, sono crollati nel giugno del 2007. Per questa ragione, come già notato, questo sito può essere considerato temporaneamente oggetto di un processo di desacralizzazione di carattere prevalentemente materiale, ma con la possibilità di un eventuale avvio di processi di ricostruzione e risacralizzazione materiali, mediati e immateriali, o come luogo sacro religioso come era la sua funzione precedente, o eventualmente come museo e luogo di memoria culturale, nelle forma di un monumento per ricordare l'attentato del 2007, cioè un momento di desacralizzazione materiale e immateriale.

Fig. 13 – La scuola di Barbiana[9], un progetto educativo avviato negli anni 50 da Don Lorenzo Milani (a sinistra nell'immagine). Il progetto stesso può essere interpretato come una forma innovativa di parziale risacralizzazione di alcuni aspetti della formazione pubblica in Italia, che già verso la fine del settecento è stata progressivamente desacralizzata in più aspetti, secondo un progetto rivoluzionario e laico, dopo il suo inizio nel medioevo come scuola ecclesiastica non obbligatoria. La scuola di Barbiana parte da un principio sintetizzato nel motto della scuola, "I care", da contrapporre al fascista "me ne frego". Da questo motto deriva il principio per cui la scuola è fatta nelle ore più impensate dopo i lavori nei campi, impegnando i ragazzi praticamente tutto il giorno e sette giorni la settimana. E' una scuola aperta, e il programma è condiviso dagli allievi. Le idee proposte dal maestro erano spesso rivoluzionarie e per l'epoca erano ritenute pericolose. La scuola di Barbiana sconcertò e stimolò il dibattito pedagogico degli anni 60, e in conseguenza a ciò alcuni dei valori di base del progetto di Don Milani sono ancora vivi per lo meno in certi settori della scuola pubblica in Italia.

[9][http://it.wikipedia.org/wiki/Scuola_di_Barbiana];[http://www.barbiana.it/laboratorio.html]

Fig. 14 – l'ingresso dell'Istituto Tecnico Statale per Geometri Pacinotti, Vicolo Stradellaccio, 2 – Bologna, ripreso fuori delle ore di apertura, 2007. Questa è un'immagine che può essere letta materialmente e simbolicamente come una tendenza contemporanea desacralizzante della scuola pubblica; in controtendenza dunque rispetto al principio sostenuto da don Milani di una scuola aperta per tutti, anche fuori delle ore tradizionali di lavoro, un principio che potremmo considerare (parzialmente) risacralizzante nella sua epoca. Le principali unità culturali materiali, mediate e immateriali in gioco in questo processo sono, oltre al luogo fisico stesso di questa scuola, varie forme di azione di legislazione e di regolazione gestionale da parte del Parlamento e Senato Italiano, il Ministero della Pubblica Istruzione, il Capo e Consiglio d'Istituto, le Organizzazioni Sindacali, e di vari enti connessi alla formazione pubblica nella Provincia di Bologna e la Regione di Emilia Romagna.

Fig. 15 – Graffitti di impronta politico-sociale sul muro dell'Istituto Tecnico Statale per Geometri Pacinotti, Vicolo Stradellaccio, 2 – Bologna, 2007. Il messaggio può essere letto come l'espressione di un più o meno diffuso e condiviso senso di frustrazione con rispetto alla contemporanea politica di riforma della pubblica formazione in Italia, che sembra di essere concepita in questo caso come desacralizzante con rispetto ad alcuni periodi storici precedenti caratterizzati di una lieve crescita degli investimenti nel settore dell'educazione pubblica, e probabilmente anche, di processi materiali, mediati e immateriali intorno al progetto culturale che creavano, e mantenevano, un senso comune di relativo idealismo ed ottimismo.

Fig. 16 – Immagine da un videoregistratore dal sistema di sicurezza all'interno di Columbine High School[10] nel stato di Colorado negli Stati Uniti. Come vediamo dalla scritta digitale temporale, la registrazione della scena nella mensa della scuola è stata presa durante una strage effettuata il 20 aprile 1999 da due alunni della scuola, Dylan Klebold, Erik Harris, che vediamo con le loro armi nell'angolo in fondo a sinistra dell'immagine. Al termine della sparatoria rimasero uccisi 13 studenti della scuola e un insegnante, mentre 24 furono feriti, inclusi 3 che erano riusciti a fuggire all'esterno dell'edificio. I due autori della strage morirono suicidi a loro volta, asserragliati all'interno della scuola dopo che la polizia era intervenuta a circondare la zona. L'immagine, un'unità culturale mediata, e la strage sanguinosa e apparentemente insensata che la rappresenta e che coinvolgeva numerosi unità culturali materiali (persone, luoghi oggetti) e immateriali (la formazione, la famiglia, la società civile), possono essere interpretate simbolicamente in tanti modi diversi. Questo tragico evento è tra altro stato preso come un'esemplificazione di un progressivo processo di degrado generale, e quindi di desacralizzazione, di alcuni settori della cultura giovanile in America, incluso quello della scuola, forse a causa di effetti collaterali tardivi del traumatico coinvolgimento del paese nelle campagne militari in Vietnam, Iraq ed in altri luoghi del mondo. Inoltre esso testimonia della relativa facilità con cui giovani con ben documentati disagiati psichiatrici possono ottenere oggi, sia illegalmente che legalmente, potenti armi da fuoco. Un altro effetto collaterale della strage trasposto su un differente campo culturale di unità immateriali è stata la critica rivolta ad alcuni artisti rappresentanti della musica *gothic*, nonché di film e videogiochi con contenuti particolarmente violenti, in quanto possibili fonti di ispirazione per gli autori della strage.

[10] [http://it.wikipedia.org/wiki/Massacro_della_Columbine_High_School]

Fig. 17 – L'Ex Presidente del Consiglio Italiano, Romano Prodi e il suo Ministro degli Esteri, Massimo D'Alema in una strada di New York, fuori dalla sede delle Nazione Unite. L'immagine è stata scattata in occasione dell'intervento di Prodi alla 62esima sessione dell'Assemblea Generale delle Nazioni Unite. Ricordando la sua recente lettera aperta ai 55 Premi Nobel, dal Dalai Lama a Mikhail Gorbachev, da Desmond Tutu a Lech Walesa, Prodi rilancia dalle colonne di Repubblica il progetto di risoluzione Onu sulla moratoria universale della pena di morte, in vista della sua abolizione.[11] In questo contesto pragmatico, e in particolare prendendo in considerazione i valori culturali apparentemente "universali" in gioco qui, l'articolo apparso sul sito del RAI 24, insieme con questa immagine ivi contenuta, possono essere interpretati come una combinazione di varie unità culturali mediate che mettono a fuoco un passaggio importante della mossa politica di Prodi. Egli intende infatti avviare un esplicito processo programmatico di risacralizzazione della politica in Italia, valorizzandola come qualcosa di "serio"; in questo senso il suo progetto di risacralizzione riguarda sia l'immagine della politica in generale, sia le figure istituzionali del Primo Ministro e del Ministro degli Esteri.

[11] Da un articolo del 17 settembre 2007, intitolato "Prodi: all' Onu per proseguire la battaglia contro la pena di morte" sul sito di RAI 24 [http://www.rainews24.rai.it/notizia.asp?newsid=74085].

Fig. 18 – Un fotomontaggio d'impronta satirico/umoristica trovato nella rete all'inizio di gennaio 2007[12], che sovrappone due immagini delle teste di Massimo D'Alema e Romano Prodi ad un'immagine delle statue Moai all'Isola di Pasqua (vedi Fig. 6). L'immagine composta complessiva può essere letta come un esempio di una controtendenza desacralizzante rispetto al progetto politico di Prodi di risacralizzare lo spazio culturale della politica in Italia tramite l'insistenza della sua "serietà" (vedi anche Fig. 17). L'immagine costituisce un intervento di manipolazione digitale (una forma di azione pratica che può essere classificata come unità culturale *immateriale*) dell'immagine pubblica di alcuni unità culturali *materiali* (Prodi, D'Alema e le statue Moai) in un ambito del terzo spazio caratterizzato dalla predominanza delle unità culturali *mediate*.

[12] Esposto sul weblog "imitidicthulhu"[http://imitidicthulhu.blogspot.com/2007_04_01_archive.html], il 04 gennaio 2007

Fig. 19 – Il leader del partito politico Italia dei Valori, Antonio Di Pietro partecipa tramite un microfono, e davanti ad un computer connesso ad Internet nel suo ufficio a Roma, ad una conferenza stampa "virtuale" sull'isola cibernetica del partito in Second Life[13]: "Never Land". Questa immagine, e l'intervento politico di Di Pietro durante la conferenza stampa (vedi anche Fig. 20), su contenuti prevalentemente riformatori e valoriali intorno alla potenzialità democratica di Internet possono essere interpretati come una combinazione di unità culturali mediate che fanno parte di un progetto strategico di azione politica/ ideologica sulla gestione e rinnovo dell'immagine pubblica di Di Pietro ed il suo partito, avviando un tentativo di sacralizzazione (laica/ ideologica) di Second Life come nuovo spazio terzo culturale innovativo, particolarmente adatto allo svolgimento e allo sviluppo di nuove forme di interazione e partecipazione politiche più "etiche" e "democratiche".

[13] [http://secondlife.com]. Immagine fissa recuperata da un montaggio animazione/ video esposto su YouTube, registrato il 12 luglio 2007 [http://video.google.com/videoplay?docid=5094819393855949410&q=antonio+di+pietro+second+life&total=5&start=0&num=10&so=0&type=search&plindex=2]

Fig. 20 – L'avatar di Antonio Di Pietro fa un gesto "magico-simbolico" verso una specie di "altare" contenente il simbolo del suo partito politico "Italia dei Valori", durante la sua partecipazione ad una conferenza stampa sull'isola cibernetica del partito in Second Life: "Never Land".[14] Il gesto dell'avatar, che è controllato da Roma da Di Pietro o da uno dei suoi collaboratori, unitamente all'immagine che lo rappresenta, possono essere interpretati come unità culturali mediate che fanno parte di una strategia ideologica e politica per rendere più interessante ed attraente per un pubblico popolare e giovanile il progetto *techno-ideologico* di Di Pietro, mirando a sacralizzare (laicamente e ideologicamente) la zona dello terzo spazio culturale rappresentata da Second Life, intesa come nuovo spazio culturale per lo sviluppo e lo svolgimento di nuove forme di partecipazione ed interazione politica più "etiche" e "democratiche".

[14] Immagine fissa da Second Life [http://secondlife.com], recuperata da un videoanimazione promozionale esposto da sostenitori di Italia dei Valori su YouTube, registrato il 12 luglio 2007.

Fig. 21 – Immagine scaricata da una sequenza di video-animazione promozionale per il videogioco "Sacred 2: Fallen Angel".[15] Vediamo a distanza una figura animata tridimensionale di una Serafina ("l'angelo decaduto" del titolo del gioco) davanti a una specie di rovina che sembra un angolo di una chiesa gotica con una vetrata colorata. La figura della Serafina è *decisamente* femminile (vedi anche l'inquadratura ravvicinata in Fig. 22) e porta nella mano destra una spada. Essa è descritta in una presentazione del gioco come "estremamente agile nel combattimento ed abile nell' uso della magia, il suo equipaggiamento consiste di armi futuristiche a sfondo mistico: queste doti ne fanno l' eroina per eccellenza, nonché uno dei personaggi chiave". Nel cristianesimo medievale invece, il Serafino[16] è una delle nature angeliche, o spiriti celesti. Normalmente in gruppo, i Serafini si situano nella prima gerarchia angelica e in quanto tali sono nominati da Dante nel Canto XXVIII (v. 99) del Paradiso: vengono appellati "*fuochi pii*" perché il nome deriva da un termine ebraico che significa "ardente". La figura nel gioco, categorizzabile in questo contesto come unità culturale mediata, è interpretabile come una forma contemporanea di risacralizzazione laica (e finzionale) della figura del Serafino medievale, reincarnata in una forma più "engendered" e combattente, rispetto alle figure tradizionale, mantenendo al tempo stesso il ruolo tradizionale di protettore degli esseri meno potenti.

[15] Esposto sul sito del producente, Ascaron Entertainment GmbH [http://www.sacred2.com], 2007
[16] Vede per esempio [http://it.wikipedia.org/wiki/Gerarchia_degli_angeli#Serafini]; [http://it.wikipedia.org/wiki/Serafino]

Fig. 22 – Immagine fissa da un video-animazione promozionale per il videogioco "Sacred 2: Fallen Angel".[17]

[17] Esposto sul sito del produttore, Ascaron Entertainment GmbH [http://www.sacred2.com], 2007

Fig. 23 – Una fotografia del noto filosofo e mass mediologo francese Jean Baudrillard – scomparso nel 2007 – ad un seminario al European Graduate School, Saas Fe, Svizzera, nel 2004. Questa immagine è stata scaricata dal sito web dell'European Graduate School, e nel suo contesto complessivo è potenzialmente classificabile come unità ibrida culturale di carattere *mediato*, che rappresenta alcune unità culturali sia di carattere *materiale* (il filosofo stesso, il luogo in cui è seduto ecc.), sia di carattere *immaterale* (l'alta formazione e la ricerca filosofica/mediologica). L'immagine può essere letta come un tentativo istituzionalizzato (o anche privato) di avviare nel terzo spazio culturale telematico di Internet un processo di sacralizzazione (laica) dell'immagine pubblica del mediologo e del suo luogo di lavoro, come protagonisti importanti nell'esplorazione filosofica sulle potenzialità, le consequenze, ed il ruolo socioculturale delle tecnologie digitali di comunicazione, e nella costituzione di un terzo spazio culturale di carattere mediato e "globalizzante".

Fig. 24 – Una figura tridimensionale interattiva grafica, modellizzata in Second Life, che rappresenta il noto filosofo e mass mediologo francese, Jean Baudrillard. Questa figura è stata creata da alcuni giovani studiosi italiani nell'anno della scomparsa di Baudrillard – 2007. I visitatori di questo luogo virtuale possono interagire con questa figura, ricevendo come risposta messaggi di testo sullo schermo contenenti alcune delle sue parole e frasi filosofiche più conosciute. Sia la figura interattiva del filosofo che il luogo virtuale a cui è stata "ancorata" dalle sue catene sono entrambi unità culturali *mediate* che fanno riferimento e rappresentano (metaforicamente/simbolicamente) unità culturali *materiali* (un luogo naturale, il corpo – gonfiato/disteso – del filosofo), e *immateriali* (la filosofia e mediologia come discorsi/pratiche culturali). L'immagine comporta un certo grado di ambivalenza, a seconda della sua interpretazione. Il luogo virtuale, e la figura gonfiata del filosofo, possono infatti essere letti come un tentativo, in parte anche affettuoso, di risacralizzazione del virtuale come luogo di memoria del filosofo da poco scomparso, e quindi come luogo di "culto" filosofico/laico. In alternativa, possono anche essere letti come un tentativo ironizzante/satirizzante della figura stessa del filosofo. Questa lettura contribuirebbe ad un processo di contestazione e desacralizzazione laico contrario a quello già indicato compiuto invece da Di Pietro e dal suo utilizzo di Second Life (vedi Figura 19 e 20). Se Di Pietro vuole sottolineare il potenziale innovativo dell'ambiente virtuale, operando così in direzione di una certa sua sacralizzazione, gli autori dell'immagine di Baudrillard tendono invece a demitizzare e desacralizzare il virtuale stesso.

Fig. 25 – Simulazione grafica, visibile e navigabile in tre dimensioni, della Piazza del Duomo, Milano, Italia, progettata e costruita in Second Life, 2007. Commento e domanda teorica: è questo un primo passo in un potenziale processo di sacralizzazione (questa volta in termini *cattolici*) di questo settore dello terzo spazio, o qualcos'altro?

Fig. 26 – Simulazione grafica, navigabile in tre dimensioni, di una moschea islamica, progettata e costruita in Second Life, 2007. Commento e domanda teorica: è questo un primo passo in un potenziale processo di sacralizzazione (questa volta in termini *islamici*) di questo settore dello terzo spazio, o qualcos'altro?

pubblicato in rete il 20 marzo 2008

Bibliografia

Berge, K. L., Maagerø, E., 2005, *Semiotics from the North: Nordic approaches to systemic functional linguistics*. Oslo, Novus Press.

Coppock, P. J. (in corso di stampa). "Alfred North Whitehead, Pragmaticism and Semiotics" in Weber M. et al. *Handbook of Whiteheadian Process Thought*, Frankfurt / Lancaster: Ontos Verlag

Coppock, P. J., 2005, "Systemic Functional Linguistics, Semiotics and Philosophy of Organism: Part of the same project?" in Berge e Maagerø, a cura, 2005, pp. 23-34.

Coppock, P. J. 1997, "Grammar, Logic and community in science: Charles Sanders Peirce and his presuppositional classification of the sciences.", in Leirfall e Sandmel, a cura,1997, pp. 27-82.

Eco, U., 1976, *A Theory of Semiotics*, Bloomington: Indiana U.P.

Eco, U., 1979, *The Role of the Reader*, Bloomington, Indianapolis, Indiana University Press.

Eco, U., 1984, *Semiotica e filosofia del linguaggio*, Torino, Einaudi; trad. ingl. *Semiotics and the Philosophy of Language*, London, Macmillan, 1991.

Eco, U., 1990, *I limiti dell'interpretazione*, Milano, Bompiani; trad. ingl., *The Limits of Interpretation*, Bloomington, Indianapolis, Indiana University Press, 1994.

Eco, U., 1997, *Kant e l'ornitorico*, Milano, Bompiani; trad. ingl. *Kant and the Platypus. Essays on Language and Cognition*, London, Random House, Vintage, 2000.

Eco, U., Santambrogio, M., Violi P., a cura, 1988, *Meaning and Mental Representations*. Bloomington, Indianapolis, Indiana University Press.

Goody, J.R., 1997, *Representations and Contradictions: Ambivalence Towards Images, Theatre, Fiction, Relics and Sexuality*, Oxford, Blackwell Publishers.

Hausman, C. R., 1993, *Charles S. Peirce's Evolutionary Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press.

Houser, N., Kloesel, C., a cura, 1992, *The Essential Peirce. Selected Philosophical Writings. Volume 1 (1867-1893)*, Bloomington, Indianapolis, Indiana University Press.

Houser, N., Kloesel C., a cura, 1992, *The Essential Peirce. Selected Philosophical Writings. Volume 2 (1867-1893)*, Bloomington, Indianapolis, Indiana University Press.

Leirfall, A., Sandmel, T., a cura, 1997. *Festschrift til Johan Arnt Myrstad i anledning 50 Aarsdagen*, Trondheim, Tapir.

Norberg-Schulz, C., 1980, *Genius Loci. Towards a Phenomenology of Architecture*, Academy Editions, London

Peirce, Ch. S., *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, voll. 1–6, Hartshorne Ch., Weiss, P., a cura, voll. 7–8, Burks A. W., a cura, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1931–1935, 1958

Rambelli, F. 2007, *Buddhist Materiality: A Cultural History of Objects in Japanese Buddhism*, Stanford California, Stanford University Press.

Whitehead, A. N, 1929, *Process and Reality*, New York, Macmillan; *Process and Reality. An Essay in Cosmology*, edizione rivisitata, 1978, D. R. Griffin, D. W. Sherburne, a cura, New York/London, The Free Press.

Whitehead, A. N., 1938, *Modes of Thought*, New York, Macmillan; *Modes of Thought*, edizione rivisitata, New York, The Free Press.

Whitehead, A. N., 1925, *Science and the Modern World*, Cambridge, Cambridge University Press; *Science and the Modern World* , edizione rivisitata, 1967a, New York, The Free Press.

Whitehead, A. N., 1933, *Adventures of Ideas*, New York, New American; *Adventures of Ideas*, ed. rivisitata, 1967b, New York, The Free Press.