

(In corso di stampa. Non citare né diffondere senza il permesso delle autrici)

Urbs Sacer. L'immaginario del sacro e della morte negli spazi urbani antichi e moderni

Emanuela Diodati, Mara Sverdrup

Abstract

IT: Dai rituali funebri all'uso rituale della morte, ogni società umana ha elaborato complessi sistemi per gestire e plasmare il fenomeno per antonomasia maggiormente in grado di spazzare via i significati ed il senso che si attribuisce alla vita. Le religioni possono essere interpretate come un risultato di tale elaborazione culturale della morte, ed a sua volta la morte diviene strumento per sacralizzare il mondo attraverso i sacrifici umani o animali (Girard, 1992, 2005). Qual è il posto che la società odierna riserva a tale fenomeno, e come questo si esplicita nella dimensione urbana? Nel presente saggio si cercherà di portare alla luce, ruotando attorno a tale tematica, le posizioni di diversi autori che hanno fatto la storia della sociologia e della filosofia – dai fondatori e membri del *Collège de Sociologie*, a Eliade, Weber e Marx – applicandone le teorie all'edificazione urbana della Roma antica sino alle immagini delle città post-capitaliste attuali.

Il fenomeno e la rappresentazione della morte, interpretabile come aspetto fondante della dimensione del sacro, hanno occupato posizioni rilevanti nei rituali di edificazione tradizionale presso innumerevoli società del passato (Eliade, 1943), lasciando il passo a città odierne che sembrano invece essere il risultato di una purificazione del lato sinistro (Hertz, 1978) della morte stessa.

Su tali basi, si argomenterà l'ipotesi di come il “regno dell'Aldilà” (Jesi, 1963) sia profondamente negato dalle società capitalistiche del presente, delle quali le strutture e le immagini urbane sono in questa sede analizzate come la manifestazione materiale più esplicita. In questo contesto, taluni aspetti della monumentalistica e l'immaginario della paura possono pertanto rappresentare una nuova modalità di presenza della morte nell'urbe: questa volta solamente estetizzata. Decostruito infatti il binomio di “puro” e “impuro” che la compongono, rimossa la parte repellente e sinistra da essa, la morte cessa di essere l'avvenimento sacro per eccellenza. E insieme a quest'ultimo, scompare.

Keywords: Morte, Sacro, Spazio urbano, Riti di fondazione, Sacrificio, Roma.

EN: From funeral rituals to the ritual use of death, every human society has developed complex systems to manage and shape the phenomenon that most epitomizes the ability to wipe away the meanings and sense attributed to life. Religions can be interpreted as a result of this cultural elaboration of death, and in turn, death becomes a tool to sanctify the world through human or animal sacrifices (Girard, 1992, 2005). What place does contemporary society reserve for this phenomenon, and how is it manifested in the urban dimension? This essay aims to bring to light, revolving around this theme, the positions of various authors who have made the history of sociology and philosophy -from the founders and members of the *Collège de Sociologie* to

Eliade, Weber, and Marx- applying their theories to the urban development of ancient Rome up to the images of contemporary post-capitalist cities.

The phenomenon and representation of death, interpretable as a fundamental aspect of the sacred dimension, have occupied significant positions in the traditional building rituals of countless past societies (Eliade, 1943), giving way to today's cities, which instead seem to be the result of a purification of the sinister side (Hertz, 1978) of death itself.

On these bases, the hypothesis will be argued that the “kingdom of the Afterlife” (Jesi, 1963) is profoundly denied by present-day capitalist societies, whose urban structures and images are analyzed here as the most explicit material manifestation of this denial. In this context, certain aspects of monumentalism and the imagery of fear can thus represent an aestheticized return of death in the city, within a context of generalized denial of the sacred.

Keywords: Death, Sacred, Urban space, Foundation rites, Rome.

1. Introduzione

Della morte e delle sue manifestazioni, in particolare nel contesto urbano, si sono occupati in modi diversi un enorme numero di autori tra psicologi, sociologi, antropologi, geografi e storici.¹ Il rapporto che gli esseri umani nel corso della storia hanno intrattenuto con tale fenomeno naturale può essere indicativo per la comprensione approfondita delle forme di cultura. Una visione esaltata da Bauman nell'affermare che “tutte le culture umane possono essere decodificate come ingegnosi congegni che rendono la vita vivibile, nonostante la consapevolezza della morte” (Bauman, 2017: 27).

Non sorprende quindi, che molti autori abbiano fatto di tale lente d'interpretazione il fulcro delle proprie teorie sociologiche e antropologiche. È il caso di René Girard che sarà a più riprese citato nel corso del presente saggio. Antropologo e critico letterario, Girard pone il sacrificio, e dunque il momento della morte a causa di violenza omicidiaria collettiva, alla base della costruzione dell'ordine sociale e dell'auto-definizione culturale delle più disparate società, attraverso un attento studio comparato delle mitologie.

“Il tipico mito eziologico racconta una storia di questo genere: uno straniero, invitato o non invitato, fa visita alla comunità. Più o meno volontariamente, provoca dei disordini e offende o minaccia la comunità [...] Per proteggere se stessa o ciò che possiede, l'intera comunità cerca di sbarazzarsi di questo ospite indesiderato e tipicamente lo caccia e/o lo uccide” (Girard, 2005: 19).

Guardando in special modo alle società da Girard considerate arcaiche, definite antecedenti all'insorgere delle “religioni superiori”, come il Cristianesimo, l'origine stessa del consorzio umano è trovata nella *ritualizzazione* di un simile proto-evento drammatico, la cui risoluzione è resa possibile dal sacrificio di un individuo considerato responsabile del dramma stesso: il “capro espiatorio” (Girard, 1992). La ritualizzazione è da intendersi come ripetizione ciclica del tragico evento mitologico, ovvero un “eterno ritorno del medesimo” (ibid.), che

¹ Per la presente analisi si farà soprattutto riferimento ai testi “classici”, che trattano della morte, del sacro e della città. Dal momento che si tratta di argomenti estremamente dibattuti, ci si concentrerà sull'incrocio teorico tra i principali contributi sui tre temi, senza entrare nel merito dei dibattiti più recenti.

riproponendo la memoria stilizzata della violenza elude il diffondersi della stessa in forma incontrollata e distruttiva.

La sacralizzazione della vittima sacrificale come martire è un tema comune a molte società antiche. È noto ad esempio che gli aztechi fossero soliti praticare sacrifici umani per il Sole, e particolari erano le attenzioni rivolte ai prigionieri da loro considerati più belli: essi venivano tenuti in vita per un anno intero prima di essere sacrificati, e nel corso di tale periodo venivano trattati come vere e proprie divinità (Bataille, 1992:100). Con chiaro riferimento alla dialettica servo-padrone di Hegel (2020), George Bataille descrive la funzione del sacrificio in rapporto alla riappropriazione del sacro nelle culture arcaiche:

“Il sacrificio restituisce al mondo sacro ciò che l’uso servile ha degradato, reso profano. L’uso servile ha reso cosa (oggetto) una realtà che, nel profondo è della stessa natura del soggetto [...]. Non è necessario che il sacrificio distrugga, propriamente, l’animale o la pianta che l’uomo dovette rendere cosa per il proprio uso. Basta che li distrugga in quanto cose, in quanto sono divenuti cose” (ivi: 104).

Attraverso la morte sacrificale si trova dunque il ponte per la sfera del sacro, in un contesto arcaico (contrario, secondo Bataille, a quello delle società industrializzate attuali) in cui l’uso esclusivamente servile della materia vivente arreca disagio ed è profondamente rigettato. Le dimensioni sociali e culturali sono dunque essenziali per comprendere appieno il ruolo della morte nella città. La morte, infatti, non è semplicemente una questione individuale, ma è anche il risultato delle interazioni tra gli individui, delle pratiche e delle credenze condivise.

Nella società odierna, come andremo di seguito delineando, sembra che la connessione con l’aspetto sacrale della morte, così fondante per le società umane passate, sia stata perduta. Seguendo Furio Jesi si potrebbe affermare che, se nelle società arcaiche esisteva una fusione del mondo dei vivi con quello dei morti, con lo scorrere della storia questo mondo mitico diviene sempre più distante ed inaccessibile (Jesi, 1963). Il mondo della morte, inteso come aldilà mitico, a cui si accede per mezzo della *commozione* (la perdita di sé e la fusione con il “tutto”) è per Jesi il mondo della conoscenza poetica, lo stesso a cui accedevano un tempo gli iniziati delle società cosiddette primitive:

“L’iniziazione è, per gli adolescenti, un’esperienza dell’extra-umano: essi penetrano nel regno della morte e ritornano poi nel regno dei viventi, carichi delle forze acquisite nel regno della morte” (ivi: 241).

Unica eco di tale mondo si manifesterebbe nelle fiabe, che timidamente vi fanno accesso riferendosi ad un tempo lontano con il classico “c’era una volta” (Propp, 1928):

“Il Propp ha provato con ampiezza di documenti illustrativi che il «regno lontano» (nel tempo e nello spazio) delle fiabe è un’ultima immagine alterata di quell’aldilà primitivo, il cui accesso era condizionato dall’iniziazione” (Jesi, 1963: 245).

Qual è quindi il posto di questo mondo nella società industrializzata moderna? Per rispondere a tale quesito ci soffermiamo sulla descrizione del rapporto tra edificazione e morte (cap.2), per approfondire in seguito la specificità della società moderna in riferimento ai contesti urbani (cap.4). Tenendo a mente l’idea che le credenze religiose influiscono sull’organizzazione spaziale della società (Papotti, 2007), prendiamo in esempio il caso di Roma in epoca antica e moderna per interrogarci infine sulla presenza desacralizzata della morte nelle metropoli contemporanee. La nostra linea guida sarà quindi il tema del sacro e la relazione che con essa intrattiene la morte, nei suoi lati impuri e puri.

2. La morte e il sacro: prospettive teoriche

Rudolf Otto (2010) definisce il sacro come *mysterium*, dal momento che si tratta di una categoria difficile da definire, e che si può solo esperire. Il numinoso, la forza divina, trae la sua capacità perturbante (Freud, 1993) da un duplice, intensissimo sentimento di attrazione e di repulsione, di terrificante paralisi delle forme che Otto arriva a definire demoniache. Queste proprietà, che quindi portano a conferire al sacro al contempo gli attributi opposti *tremendum* e *fascinans*, sono universali e possono manifestarsi in qualsiasi momento. Per la tradizione di studi che si rifà a Rudolf Otto, il sacro si sperimenta *in primis* sul corpo e nell'anima: egli lo vede apparire nei sentimenti di riverenza innescati da certi monumenti, edifici e strutture religiose. Esso può palesarsi ovunque.

Questa idea trova riscontro nel concetto di ierofania proposto da Mircea Eliade, secondo il quale qualsiasi cosa, dall'architettura ai giochi infantili, può diventare un'espressione del sacro. Esso è ubiquo, e si trova in ciò che gli uomini e le donne hanno amato, così come nei racconti mitologici che narrano di eroi uccisi a tradimento (Eliade, 1992). Ma se per Otto ed Eliade il sacro non è comprensibile o spiegabile, i fenomeni sacri lo sono. E se questo è tanto pervasivo nell'esperienza umana e come afferma lo stesso Eliade, qualsiasi cosa potrebbe essere stata ierofania in un certo momento storico, come è possibile riconoscere il sacro? E' proprio a partire dalla fuggevolezza di una tale categoria che si giunge a una definizione di sacro: esso viene spiegato tramite l'alterità (Fabris, 1993), ovvero in opposizione al profano. In particolare, la distinzione tra sacro e profano proposta da Émile Durkheim, riveste un carattere universale e costituisce il fondamento della comprensione sociologica della religione (Paoletti, 2017).

“Non esiste nella storia del pensiero umano un altro esempio di due categorie di cose tanto profondamente diverse, tanto radicalmente opposte l'una all'altra. L'opposizione tradizionale tra il bene e il male non è nulla in confronto. Il bene e il male sono due specie contrarie di uno stesso genere, cioè il morale, così come la salute e la malattia non sono che due aspetti diversi di uno stesso ordine di fatti (la vita), mentre il sacro e il profano sono stati sempre e ovunque concepiti dallo spirito umano come due generi separati, come due mondi tra cui non c'è nulla in comune.” (Durkheim, 2013: 90)

Se il sacro rappresenta ciò che è separato e considerato divino, il profano è tutto ciò che appartiene al mondo ordinario e quotidiano; gli oggetti o gli esseri sacri sono distinti dalla sfera profana e dunque diventano vietati all'esperienza quotidiana.

Eppure il sacro non è solo “di separazione” (Fabris, 1993): contrariamente alla tradizionale concezione della religione come qualcosa di soprannaturale, eccezionale o straordinario, Durkheim sostiene che essa si origina dagli aspetti costanti e regolari delle cose: come qualsiasi cosa può essere profana, qualsiasi cosa può essere sacra. Questo significa che di per sé la sacralità non aggiunge prerogative di straordinarietà o soprannaturalità alla quotidianità, ma piuttosto ne diventa una proprietà intrinseca, rappresentando il suo aspetto costante e la sua presenza nel corso normale della vita.

Inoltre, la concezione del sacro, definito come un contrasto marcato rispetto al profano, rivela un dualismo ulteriore nel concetto. È proprio nella netta distinzione tra questi due ambiti che si manifesta l'ampiezza del concetto sacro. Se il profano è ciò che si discosta dalla sacralità, il sacro non si limita a ciò che è consacrato o santo. Esso abbraccia anche ciò che è considerato maledetto, volgare e ripugnante

Nelle suddette prospettive, una presenza tanto diffusa del sacro offre uno spunto per una riflessione più approfondita sul suo significato e implicazioni all'interno dei contesti urbani. Infatti, a partire da questa panoramica sul sacro e la sacralità ci si può chiedere dove si trovi dunque la morte e quali siano i suoi territori.

“A tale proposito vale la pena ricordare che commentando il detto di Virgilio "*auri sacra fames*", Servio, nota giustamente che "*sacer*" può significare tanto ‘maledetto’ che ‘santo’. Eustazio nota il medesimo significato doppio di "*aghios*", che può esprimere contemporaneamente l'idea di ‘puro’ e di ‘contaminato’ (Eliade, 1992: 16)”.

Come già discusso in precedenza, il *mysterium tremendum et fascinans* introdotto da Otto contiene due categorie opposte di attrazione e repulsione, purezza e impurità, vita e morte, destra e sinistra (Hertz, 1978). In questa prospettiva, la morte stessa rappresenta un elemento centrale della sacralità, poiché evoca l'idea di qualcosa di incontrollabile, ma anche di coesione sociale e di costruzione della comunità.

Ciò potrebbe suggerire che la morte sia alla base stessa della sacralità. Si è visto infatti che tante caratteristiche del sacro possono essere trovate nella morte: l'idea di qualcosa di incontrollabile, tremendo, che irrompe nella vita della collettività, ma che al contempo è un elemento di coesione e costruzione della società stessa. L'elemento mortifero quindi non solo evoca il lato spaventoso, ripugnante del sacro, ma anche il puro e virtuoso. Il primo è rappresentato dal corpo del defunto, dal senso di inquietudine che esso crea, dal disgusto della putrefazione: al punto che la repulsività a esso associata crea un *tabù*² che non si limita solo al cadavere, ma si estende anche ai parenti del defunto. Le connotazioni negative legate alle "contaminazioni", come il contatto con i morti o i criminali, derivano da questa ambivalenza del sacro (Eliade, 1992).

Analogamente si può pensare alla memorialistica, ai monumenti, alle rappresentazioni artistiche di tipo religioso o politico in città come un modo per trasformare l'aspetto più degenerato della morte in puro, pulito, attraente, e capace di generare valori sociali. Queste manifestazioni servono a conferire valore sociale alla morte e a trasformare il suo aspetto più degenerato in qualcosa di attraente e significativo, come descritto da Bataille nel suo saggio sul villaggio francese, dove la morte diventa reliquia e fonte di trasformazione (Hollier, 1991). Nel contesto degli anni '30, all'interno della “Teoria del fascismo”, Bataille torna ad analizzare il sacro. Lo fa riprendendo le due proprietà di puro e impuro a esso attribuite e individuate da Durkheim. Al partito fascista Bataille l'autore recrimina la mancanza del “sacro impuro”: esso risultava del tutto escluso, dal momento che non era affiliato alle tematiche di pulizia, purificazione, salubrità politica (Bataille, 1933; Galletti, 2008).

Da questa prima analisi, e come andrà delineando in seguito, è possibile dedurre che ciò che rimane nelle città, così come oggi si sono costituite, sono i simboli, i monumenti, le tombe, i sacrari e le foto che servono a mantenere vivo il legame con i defunti e a preservare la loro memoria; ovverosia che ciò che scompare della morte sono gli elementi impuri e ripugnanti associati a essa, il suo lato sinistro.

3. La Morte nell'*urbe*: storie di fondazione e il caso *par excellence* di Roma antica.

3.1 I sacrifici di fondazione

Come è possibile comprendere l'intimo rapporto delle culture passate con la morte attraverso le pratiche edificazione urbana?

² Eliade, M. Il Tabù e l'ambivalenza del sacro. Trattato di storia delle religioni, ed. Universale Bollati Boringhieri, 17-18 "Il cosiddetto tabù - parola polinesiana adottata dagli etnologi - è precisamente la condizione delle persone, degli oggetti e delle azioni isolate e vietate per il pericolo rappresentato dal loro contatto. In generale, sono o diventano tabù tutti gli oggetti, azioni o persone che recano, in virtù del modo di essere loro proprio, o acquistano, per rottura di livello *ontologico*, una forza di natura più o meno incerta"

Per quanto riguarda il sacro, la risposta è immediata: Deffontaines è il primo ad affermare l'influenza essenziale del sacro nella fondazione urbana (1943; Febvre, 1950) e ciò viene ribadito nello stesso anno da Eliade. In particolare, nel saggio *Comentarii la legenda Meșterului Manole* (1943) Eliade analizza e interpreta un gran numero di sacrifici alla base della costruzione di opere architettoniche sacre, ponti o intere città, guardando a civiltà passate. Il caso studio al centro dell'argomentazione dell'autore è una ballata originaria del sud est europeo, che narra le azioni del personaggio mitico di un muratore, Mastro Manole. Eliade prende in esame le diverse versioni della leggenda balcanica, individuandone i punti in comune. In ogni versione Mastro Manole è l'eroe grazie al quale si compie l'edificazione di un monumento sacro (il ponte di Mostar nella versione erzegovese, la fortezza di Scutari nella versione serba, un ponte sull'Arta in quella greca, diverse chiese e monasteri anonimi) e che per far tanto è chiamato ed effettuare un sacrificio umano, murando la vittima viva all'interno della struttura in costruzione. La vittima è, nella maggior parte delle versioni, la moglie del Mastro o un bambino; sebbene in alcune varianti si tratti invece di un personaggio liminale o esterno alla comunità narrante, come nel racconto bosniaco in cui ad essere murata viva è una donna zingara. Seguendo l'analisi di Caracostea, Eliade si sofferma sulla versione romena, giudicata superiore alle altre per la centralità del ruolo del mastro. Infatti, in questa versione è lui a scegliere, in modo rituale, il luogo dove sarà eretto il monastero, contrariamente alle altre varianti nelle quali il Mastro interviene a riedificare un'opera architettonica che crolla continuamente. In secondo luogo per il comportamento della vittima sacrificale che in questa versione è sua moglie, che accetta la morte facendo così eco all'antico mito cosmologico della divinità che sacrifica sé stessa al fine di creare l'universo (Eliade, 1943: 154). Oltre a tale leggenda, sono innumerevoli gli esempi riportati nel saggio di Eliade riguardanti i sacrifici umani necessari all'edificazione di ponti, fortezze, castelli e città.

“Nel crollo di una parte delle mura della fortezza di Brema è stato trovato lo scheletro di un bambino. All'ingresso del monastero di Maulbronn è stato dissepolto lo scheletro di un uomo murato [...] In Oriente sono state raccolte numerosissime tradizioni di questo tipo. Non c'è monumento che non abbia, nella realtà o nella leggenda, la sua vittima sepolta nelle fondamenta” (ivi: 149-150).

Esistono diverse interpretazioni al fenomeno dei sacrifici di costruzione da parte di innumerevoli autori. Secondo la prospettiva particolare di Eliade, tali sacrifici avvengono al fine di *animare* la costruzione, donare a essa la forza che gli permetterà di durare nel tempo, contrariamente a costruzioni senza anima che sono destinate a crollare. Nel quadro teorico del pensiero mitico eliadiano, questo significa riportare in vita attraverso il rito il tempo mitico perduto. In altre parole, nulla può durare se non nella misura in cui ha vita ed anima, cioè nella misura in cui è stato fatto così come è stato fatto il Cosmo: per mezzo di un sacrificio. Così, la moglie di Mastro Manole, nella sua morte violenta anima il monastero, che diviene a tutti gli effetti il suo nuovo corpo, rendendolo longevo e protetto in quanto creato, così come fu creato il Cosmo. Con il passare del tempo, i sacrifici umani sarebbero stati sostituiti da sacrifici animali, per poi sparire definitivamente (Eliade, 2022; Girard, 1992). Accanto all'elemento mortifero del sacrificio, la scelta del luogo dove erigere il monastero, il ponte o la città è altrettanto fondamentale per l'aspetto rituale alla base dell'edificazione:

“All'inizio, la posizione strategica di una città significava la sua validità metafisica, la sua invulnerabilità di fronte a forze demoniache, caotiche, di fronte al male. Più tardi, la stessa posizione strategica viene verificata attraverso la sua resistenza di fronte all'avversario umano. Ma in un caso e nell'altro si trattava sempre di difesa contro la morte, in una parola, di *durata*” (ivi: 183).

Nel caso dell'antica Roma, che Eliade cita come esempio di città costruita per mezzo di un rituale, il primo punto scelto per la fondazione è rappresentato precisamente dal suo centro

fisico e spirituale, attorno al quale viene tracciato il solco. Tale centro è costituito dal *Mundus*: una fossa che si pensava mettesse in comunicazione il regno dei vivi con quello dei morti, ovvero il “regno dell’Aldilà” menzionato da Jesi. Ed effettivamente, quando si declina il tema del sacro in senso spaziale, la tendenza è quella di trascendere la dimensione solo puramente terrestre e concepire la città come un Cosmo, in cui ogni elemento e luogo hanno un senso e un ruolo (Papotti, 2007) e nel quale il centro, il tempio italico, diviene “zona di intersezione dei mondo superiore (divino) terrestre e sotterraneo” (Eliade, 2018: 29) Gianluca De Sanctis scrive a tal proposito:

“Sembra dunque che i Romani classificassero i loro dèi sulla base del «luogo di residenza» e che utilizzassero per ciascuna categoria divina degli appositi spazi sacrificali: gli altari (*altaria* o *arae*) per i dii superi, fuochi accesi a livello del terreno per i dii terrestres (Festo) o *medioxumi* (Servio), infine buche scavate nella terra (in *effossa terra*), che nella glossa serviana sono chiamate *mundi*, per i dii infernales” (De Sanctis, 2012: 109).

Il termine “mundi” per riferirsi alle fosse sacrificali per gli dei degli inferi proviene probabilmente dalla generalizzazione del nome del primo e vero *Mundus* di Roma (ibid.), ossia il centro della città stessa.

Proprio per questo, un caso *par excellence* di fondazione attraverso la morte sacrificale ci giunge proprio dall’antica Roma, alla base della fondazione della quale vi è il sacrificio di Remo. Questo avviene nel corso della creazione del *sulcus primigenius*, un rituale di origine etrusca, come spiega Varrone in *De Lingua Latina*. Il luogo da cui veniva estratta la terra è chiamato «fossa» (*fossam*) mentre «muro» (*murum*) è la terra gettata all’interno (ibid.). Scrive Plutarco:

“Romolo, dopo aver seppellito Remo a Remoria insieme con quelli che li avevano allevati, si mise a fondare la città avendo fatto venire dall’Etruria degli esperti che lo guidassero e insegnassero ogni cosa sulle leggi e i libri sacri, come in una cerimonia religiosa. Scavò dunque una fossa di forma circolare (βόθρος κυκλοτερής). Poi ciascun colono vi gettò una manciata (ὀλίγην μοῖραν) di terra presa dal luogo da cui proveniva, e le mescolarono insieme. Chiamano questa fossa mundus, cioè con lo stesso nome con cui chiamano il cielo (ὄλυμπον). [...] Dove hanno intenzione di costruire una porta, asportano il vomere, sollevano l’aratro e lasciano uno spazio; per questo motivo credono che tutto il muro sia sacro (ιερόν) tranne le porte; se infatti considerando sacre (ιεράς) anche le porte non sarebbe stato possibile senza timore religioso (ἄνευ δεισιδαιμονίας) far entrare alcune cose e farne uscire altre necessarie e tuttavia impure³” (Plutarco, XI).

Dalla testimonianza emerge una caratteristica fondamentale del sacro, riconosciuta da Eliade nell’*indisponibilità* (Eliade, 1967). Con questo termine, l’autore sottolinea come gli spazi sacri siano caratterizzati dal loro essere inviolabili, caratteristica in virtù della quale essi vengono sigillati ermeticamente, al fine di separarli in modo netto dagli spazi profani, tanto che nell’accedere ad un luogo sacro è richiesto un cambio di atteggiamento (togliersi le scarpe, coprire il capo, fare silenzio, eccetera). Il tentativo di Remo di attraversare lo spazio sacro lo trasforma immediatamente nella classica figura del *capro espiatorio* descritta da Girard. Ad una versione secondo la quale Remo cade nella fossa se ne affianca una, rimasta più impressa nell’immaginario collettivo, secondo la quale invece Remo ha successo nell’attraversamento, ma viene in seguito ucciso dal fratello Romolo. Scrive Plutarco in *Questioni Romane*:

³ Trad. ad opera di Gianluca De Sanctis (2012).

“Così si ritiene che anche Romolo abbia ucciso il fratello, perché aveva tentato di oltrepassare un luogo inviolabile e sacro e renderlo attraversabile e profano⁴. Secondo tale versione degli eventi, se Remo fosse rimasto impunito dopo l’atto dell’attraversamento, le mura avrebbero perduto il loro carattere di sacralità. Si può dunque affermare che Remo non muore perché ha violato la *sanctitas* delle mura, ma piuttosto la fonda morendo” (De Sanctis 2012: 119).

La morte restituisce dunque alla sfera del sacro un'entità profana, acquisendo un potere fondativo per un'opera collettiva.-Ed infatti dopo tale evento si erige il solco primigenio, con l'utilizzo di un aratro di bronzo, come nei riti arcaici, dando vita così al *pomerium*, confine sacro che determina l'inizio dell'*urbs*, varcato il quale l'*imperium militiae* deve avere fine, perché il contrario sarebbe una violazione del territorio di Roma.

“La rivalità o la fama dei re è stata diffusa in vario modo: ma ritengo non assurdo conoscere l'inizio della fondazione e il *pomerium* che Romolo ha stabilito. Perciò, dal Foro Boario, dove vediamo la statua di bronzo del toro, poiché questo tipo di animale viene sottomesso all'aratro, fu tracciato un solco per delimitare la città in modo che abbracciasse la grande ara di Ercole; da lì, seguendo determinati intervalli, si posero pietre lungo la base del Monte Palatino fino all'ara di Consus, poi alle antiche curie, quindi al sacello dei Lari, fino al Foro Romano; il Foro e il Campidoglio, non credettero che fossero aggiunti alla città da Romolo, ma da Tito Tazio. Poi il *pomerium* fu ampliato per fortuna. E quali limiti poi Claudio stabilì, facilmente conosciuti e descritti negli atti pubblici⁵” (Tacito, XII: 24).

Il *pomerium* determina così la città come entità sacra, inviolabile, sotto lo sguardo delle divinità *Dius Fidius*, a Marte e a Terminus, tramite l'immolazione di sacrifici animali privati e pubblici in cerimonie ripetute. Tale confine è segnato continuamente da cippi e tempietti agli incroci dei *limites* (Zanforlini, 2016), che peraltro rimandano proprio a quella caratteristica riproducibilità pervasiva del sacro che descrive già Durkheim. Un simile passaggio, dalla morte al sacro, è riscontrabile anche nel trapasso di Romolo: il re scompare nella turbolenza, nel corso di un uragano o nello smembramento rituale della folla, per poi essere accolto in cielo ed acclamato come un dio (Girard, 1992). Ma Serres, nel suo *Libro delle Fondazioni* (1987), scava ancora di più e giunge alla morte di Silva, la madre dei gemelli. La legge prevedeva, racconta Plutarco, che le vestali colpevoli di non aver rispettato il voto di castità fossero condotte in una cripta sotterranea, il cui ingresso veniva poi sommerso di terra. Prima che la terra accolga il cadavere del figlio, vi è dunque l'assassinio di una donna innocente: “fondazione della fondazione, tomba sotto tomba”, scrive Serres (2021: 27).

3.2 Guerre e feste come momenti sacri

Come sostenuto nel paragrafo precedente, a differenza di quanto sostenuto da Girard, secondo Serres non può esistere un momento fondativo, sacro e rituale, unico, in quanto ogni opera umana è in continuo logoramento e ricostruzione, “[...] come se non bastasse una fondazione per cominciare veramente. Come se ogni origine esigesse la sua propria origine” (Serres: p. 31).

Stando a un simile principio, si ipotizza che anche nella storia di Roma può essere ricercato più di un contatto con la morte, a rigenerare e risacralizzare la città. Anche la guerra, come evento mortifero per eccellenza, può essere interpretata come avvenimento sacro.

⁴ Trad. ad opera di Gianluca De Sanctis (2012).

⁵ Trad. ad opera delle autrici.

“Il fuoco sacro di Vesta si spense e la fiamma, simbolo della fine delle Ferie Latine, si divise in due parti che si innalzarono con una doppia punta, richiamando le immagini dei roghi di Tebe. Si racconta che gli dei locali piansero e i Lari, con il loro sudore, testimoniavano il disagio della città; doni votivi caddero dalle pareti dei templi, mentre orribili uccelli contaminavano la luce del giorno e bestie feroci, uscite dalle foreste, trovavano audacemente rifugio nel centro della città. (...) A causa di questi avvenimenti, fu deciso di chiamare gli aruspici etruschi, seguendo l'antica tradizione. Il più anziano tra di loro, Arrunte, che viveva sulle mura della desolata Lucca, esperto nell'interpretare i movimenti dei fulmini, i segni nelle viscere degli animali e i presagi degli uccelli, ordinò di eliminare i mostri nati contro natura, generati senza seme, e di bruciare con fiamme funeste i prodotti mostruosi di uteri sterili. Successivamente, ordinò ai cittadini spaventati di fare il giro dell'intera città e ai sacerdoti, responsabili dei sacrifici, di percorrere il lungo pomerio fino ai confini estremi dell'Urbe, purificando le mura con una solenne processione.

Arrunte iniziò a versare vino e a spargere farina con il coltello ricurvo sulla vittima, che, temendo il sacrificio, offriva il collo piegando le ginocchia, mentre gli assistenti la costringevano ad abbassare le minacciose corna. Ma anziché sgorgare il sangue atteso, dalla ferita aperta colò uno spaventoso marcume, al posto del sangue vivo. Arrunte impallidì, sconvolto dal funesto sacrificio, e afferrò le viscere della vittima per cercare l'ira degli dei.⁶ (Lucano, III: 34-40-41)

Così Lucano racconta le reazioni di scandalo suscitate a Roma e in tutta la penisola italica dopo che Giulio Cesare, il 10 Gennaio del 49 a.C., varca il *pomerium*. Il superamento del Rubicone, estremo confine dell'Urbe, è interpretato dalla cultura popolare come un atto di intraprendenza e coraggio, ma il valore di un tale gesto è conferito più di tutto dalla sua empietà. Cesare, più volte definito sacrilego da Lucano, turba l'ordine di Roma. In un primo momento, come descrive l'autore, figurano diversi tentativi di ri-santificare il confine violato. Così per purificare nuovamente il confine i suoi concittadini più volte offrono sacrifici agli dei, selezionati tra i turpi e gli anomali come insegna lo studio di Girard (Girard, 2005). Ma questi ultimi non valgono a nulla: al contrario, il *sacrificio* di cui più volte parla Lucano è quello dei soldati, concittadini romani. Un sacrificio ancora più grave considerato il legame di fratellanza tra essi, nella metafora del “legame sacro” di genero e suocero che connette Cesare e Pompeo tramite la figlia di Cesare, Giulia, data in sposa a Pompeo. Il sangue di romani che quasi, si potrebbe affermare pensando a Girard, sia alla base della fondazione del successivo impero. A ripristinare l'ordine, dopo la violazione del *pomerium*, c'è la guerra, e ad anticiparlo c'è il primo verso del paragrafo tratto dai *Pharsalia* qui citato. Per descrivere cosa lo spreco e le *ferie* romane rappresentino si può risalire al momento della festa descritto da Durkheim. Nelle civiltà tribali è essenziale opporre alla vita quotidiana un periodo di vertigine, frenesia, dissolutezza, chiasso e movimento estremo (Durkheim, 2013). In esso si realizza l'effervescenza collettiva, che altera la percezione dei partecipanti in un'intensità che può avere origine solo dalla comunità unita, dall'uscita da sé che solo innumerevoli menti ebbre e sincronizzate sono in grado di mettere in atto. In una simile situazione, la festa diviene il regno stesso del sacro che diviene contagioso ed entra nella vita sociale: lo si può trovare nell'agitazione, nell'esuberanza e nell'eccesso tipici di quei momenti. Questi non erano insoliti condurre al sacrificio in cui parimenti la morte è una presenza costante e vicina. Più avanti (si guardi cap. 5) si vedrà come l'assenza di tali fenomeni di effervescenza collettiva nella società attuale sia sintomo di un allontanamento del sacro, e delle conseguenze che questo comporta.

4. Il progressivo allontanamento della morte

⁶ Trad. ad opera delle autrici.

Volgendo lo sguardo alla modernità, il ruolo della morte in relazione al sacro sembrerebbe ormai aver perso ogni rilevanza. Le società pre-moderne erano intrinsecamente guidate e caratterizzate dal dualismo sacro-profano, che abbiamo visto ad esempio essere centrale nella "urbigonia" (De Sanctis, 2012) romana, così come in molte altre opere e città del passato. Con la modernità, al contrario si assiste all'eliminazione progressiva del lato sinistro della morte e dunque della componente impura, repellente ed inquietante. E ciò la porta a perdere anche le sue proprietà sacre, dal momento che la sua potenza originaria era conferita proprio dalla combinazione tra puro e impuro. Come afferma Hertz, entrambe, tali facce del sacro sono intrinsecamente legate alla morte: a un distacco dei primi corrisponde necessariamente l'allontanamento della seconda.

“Il sacro introduce una temporalità e una spazialità diverse e superiori rispetto a quelle del profano. Ossia quelle che la modernità, sempre più desacralizzando il mondo, tenderà a proclamare come le sole esistenti.” (Eliade, 1967: 87).

Secondo quanto argomentato da Eliade, la temporalità circolare tipica del pensiero sacro è stata sostituita dal tempo lineare moderno, costituito da un susseguirsi di momenti irripetibili e privi di significato. Unico momento di ricongiunzione col sacro, ricercato nell'ideale del Paradiso, dunque "realtà" successiva al momento della morte, è generalmente collocato alla fine di tale tempo lineare, in un aldilà imperscrutabile, lontano e misterioso. Stesso destino di annichilimento è riservato alla spazialità del sacro: se un tempo gli spazi sacri erano sigillati in virtù del loro essere *indisponibili*, ad oggi viviamo in contesti che rigettano la possibilità di tale indisponibilità. Ogni luogo del contesto urbano odierno deve essere utilizzabile per la volontà di potenza capitalistica, che equivale a dire che ogni spazio della città deve necessariamente essere profano (Eliade, 1967).

Dunque, come si è detto, l'allontanamento del lato impuro della morte corrisponde a una sua desacralizzazione. Ariès, nel suo volume "Storia della morte in Occidente", fornisce una prospettiva storica di tale processo di allontanamento progressivo della morte dal quotidiano, individuando come passaggio critico il tardo Medioevo. Prima di allora la morte era un evento familiare, e come tale era gestito: la figura presa da esempio da Ariès in tal senso è quella del moribondo sul letto di morte. Egli "sapeva", "sentiva" di dover morire sin da giorni prima, ed era lui stesso ad organizzare la propria cerimonia. Indicativo il fatto che alla cerimonia di visita del giaciglio di morte non fossero esclusi i bambini. La morte era gestita collettivamente ed in ambiente domestico, in un rapporto intimo e senza tabù. La morte non era un evento strano, eccezionale, in grado di paralizzare o di causare un terremoto emotivo nel quotidiano che portasse di conseguenza al cercare di nascondersela o negarla. L'intimità con essa permetteva al contrario di essere in grado di gestirla, di "addomesticarla":

L'antico atteggiamento in cui la morte era familiare e vicina, evocando né grande paura né reverenza, offre un contrasto marcato con quello attuale, dove la morte è così spaventosa che non osiamo neppure pronunciare il suo nome. Per questo ho chiamato questo tipo di morte domestica "morte addomesticata". Non intendo dire che la morte fosse una volta selvaggia e che abbia cessato di esserlo. Intendo, al contrario, che oggi è diventata selvaggia⁷ (Ariès, 1976:13).

Tale assenza di tabù nei confronti della morte si rispecchia anche nell'uso dei cimiteri, che ospitavano attività che trascendevano i funerali o i riti religiosi (danze, spettacoli, baratto di oggetti). La parola stessa cimitero, stando al lessicografo Charles Du Cange (1610-88), indica un luogo non necessariamente collegato alle sepolture ma semplicemente dedicato all'asilo. Ulteriore segno dell'approccio poco individualista alla morte sta nella constatazione che, nel

⁷ Trad. ad opera delle autrici.

corso dell'Alto Medioevo, le tombe singole e nominative erano unicamente dedicate a personaggi di spicco, mentre per la gente comune esistevano gli ossari, disposti a formare tre lati del quadrilatero costruito attorno alla Chiesa (il quarto lato era composto dalla Chiesa stessa). Le ossa erano qui disposte in maniera del tutto anonima, con alcuni teschi, anch'essi anonimi, a decorare le pareti (Aries, 1976: 20).

Rimane dunque una forma di contatto con la morte, ma essa è ora un avvenimento, come le ossa esposte a decorazione, pulite, allontanate ed esorcizzate. Ciò a maggior ragione dal momento in cui si iniziano a "istituzionalizzare" delle modalità per trattarla.

Come avviene nel 1231 nel Concilio di Rouen: in esso vi è la prima normativa a vietare le danze nei cimiteri. La promiscuità tra il mondo dei vivi ed il mondo dei morti va così diminuendo, assieme alla riscoperta dell'individualità nella morte (ibid.). Un punto fondamentale, secondo Ariès, è l'improvviso arrivo dell'ideologia secondo la quale il momento del giudizio è rimandato alla fine del mondo. Sarà con la seconda venuta di Cristo che le anime degli ormai defunti saranno chiamate di fronte a Dio per essere posizionate dove devono. La reale fine del proprio percorso spirituale non è più dunque quello della morte organica. La morte cessa di essere dissoluzione di identità, un'identità unica ed irripetibile, che si vuol continuare a mantenere: in linea con i *loculi* romani, tornano dunque ad essere utilizzate le tombe singole, con iscrizioni e ritratti del defunto. Ordinate e ufficializzate.

"Con poca difficoltà l'uomo delle società tradizionali, l'uomo del primo Medioevo che abbiamo studiato nella nostra precedente lezione, si è rassegnato all'idea che siamo tutti mortali. Finché l'uomo dell'Alto Medioevo occidentale ha cominciato a vedere se stesso nella propria morte: ha scoperto la *mort de soi*, ossia la propria stessa morte⁸"(ivi: 52).

Da questo primo allontanamento della morte, all'insegna di un'individualizzazione rimasta a lungo ignota, Ariès arriva a descrivere il rapporto conflittuale che intratteniamo con la morte ai giorni nostri, individuando nel puritanesimo americano una concausa rilevante nello svolgimento del processo. Oggi, il moribondo muore spesso solo in ospedale, i bambini ne sono tenuti all'oscuro, si cerca di rendere discrete le proprie reazioni emotive, si cerca di evitare la morte con tutte le proprie forze e di nascondersela dal quotidiano. Aries ha senza dubbio individuato un nervo scoperto del nostro rapporto con la morte, sebbene riteniamo opportuno notare che non vi è mai stata una promiscuità totale tra il mondo dei vivi e quello dei morti. In un gran numero di rituali funebri e pratiche sociali, emergono divieti e tabù che separano nettamente i morti dal resto della comunità (Eliade, 1992). Presso i Malgasci e in molte altre società, come osserva Eliade, è proibito toccare un morto, guardarlo o persino pronunciare il suo nome. Tali divieti sono spiegati dalla concentrazione di proprietà pericolose o impure in determinati individui o oggetti.

Un esempio emblematico di questa associazione può essere riscontrato nella figura liminale del boia, come nota Roger Caillois in un discorso del febbraio 1939 al *Collège de sociologie*. In Svevia il boia "era l'ultimo scabino eletto, in Franconia l'ultimo maritato", così come nel medioevo non gli era concesso abitare nelle mura della città.

Qualsiasi fosse il contesto storico o spaziale guardato da Caillois, il boia era una figura marginale, non perfettamente assimilata dal corpo sociale, ma proprio grazie a questo rappresentava la figura universale del sacro e della sua presenza costante. La marginalità del boia era in parte dovuta al suo prolungato contatto con la morte, un'esperienza contagiosa come il sacro stesso, che genera una repulsione diffusa nei suoi confronti da parte della società. Questa dinamica, come si è visto in precedenza con l'esempio dei cimiteri evidenziato da Ariès, si estende anche a certi luoghi, simboli e spazi presenti nelle città, che portano con sé un

⁸ Trad. ad opera delle autrici, corsivo della versione originale.

elemento mortifero e quindi sono sempre più emarginati o allontanati dalla vita quotidiana.

5. Il sacro nel contesto urbano capitalistico

Alla luce delle considerazioni fatte, ci si trova di fronte a un interrogativo: la società contemporanea tende effettivamente a rimuovere del tutto il lato impuro della morte dal suo tessuto sociale?

Per rispondere a tale interrogativo, sarà fondamentale introdurre la nozione di *dépense* nell'interpretazione che ne dà Bataille:

“L'attività umana non è interamente riducibile a processi di produzione e di conservazione, e il consumo deve essere diviso in due parti distinte. La prima, riducibile, è rappresentata dall'uso del minimo necessario, agli individui di una data società, per la conservazione della vita e per la continuazione dell'attività produttiva: si tratta dunque della condizione fondamentale di quest'ultima. La seconda parte è rappresentata dalle spese cosiddette improduttive. Il lusso, i lutti, le guerre, i culti, le costruzioni di monumenti sontuosi, i giochi, gli spettacoli, le arti, l'attività sessuale perversa (cioè deviata dalla finalità genitale) rappresentano altrettante attività che, almeno nelle condizioni primitive, hanno il loro fine in sé stesse. Orbene, è necessario riservare il nome di *dépense* a queste forme improduttive [...] esse costituiscono un insieme caratterizzato dal fatto che, in ciascun caso, l'accento viene posto sulla *perdita* che deve essere la più grande possibile affinché l'attività acquisti il suo vero senso” (Bataille 1992: 48).

In quest'ottica il punto focale è lo studio dell'energia eccedente, all'interno del quale ogni essere vivente, e così ogni società, dispone di un *surplus* di energie che si vede costretto in parte a dissipare, spendere. A partire dall'energia solare, che è infinita ed incondizionata, il primo dissipamento avviene nel mondo vegetale, che è in grado di trattenere solo una piccola percentuale di tale energia. Tuttavia, dell'energia che il mondo vegetale trattiene, pochissima viene dissipata (ad esempio, per il metabolismo), contrariamente alle specie animali e particolarmente a quelle carnivore, in cima alla catena alimentare.

L'essere umano, scrive Bataille, è la forma di vita che in assoluto dispone di più energia eccedente, e ad ogni società è spettato il compito di comprendere come spenderla. Un esempio sviscerato dall'autore è quello della civiltà azteca, ed il ruolo che i sacrifici umani ricoprivano al suo interno. Le sovrappiù conoscenze architettoniche di questa civiltà erano utilizzate per la costruzione di un gran numero di edifici sacri e piramidi devote all'uso esclusivo del sacrificio umano. Un tale utilizzo dell'eccedenza è indicativo di una società all'interno della quale la sfera del sacro ha un ruolo centrale, in quanto “I culti esigono uno spreco sanguinoso di uomini e di animali da *sacrificio*. Il sacrificio non è altro, nel senso etimologico della parola, che la produzione di cose *sacre*” (ivi: 45).

Contrariamente, la società capitalistica ripudia qualsiasi forma di dissipazione di energie che non sia in qualche misura devota ad un ritorno di tipo economico. L'uso dell'eccedente viene ad ogni costo piegato al profitto e al calcolo, e qualsiasi forma di utilizzo sfugga invece a tale incanalamento è generalmente ostracizzato e maledetto⁹. Toccando questo punto torniamo a quanto si è cercato in più riprese di argomentare: il sacro, la sua indisponibilità, la morte come perturbante, gli aspetti impuri di tale fenomeno sono ad oggi irreperibili, sottomessi al pensiero logico ed alle meccaniche del profitto.

Se volessimo tracciare un percorso per comprendere le origini di tale filosofia, potremmo concordare con Weber e guardare all'emergere in Europa dell'etica protestante (Weber, 1904).

⁹ Si noti come la morte, come fenomeno indomabile e assolutamente inutile al sistema del profitto, sia un esempio sovrappiù di tale parte maledetta.

Con l'insorgere del protestantesimo si inizia infatti a ricercare un'ascesi di tipo intramondano, diametralmente opposta alle pratiche ascetiche e monastiche tipiche del cattolicesimo esistite sino a quel momento. Nella corrente del cattolicesimo erano diffuse pratiche ascetiche quali la deprivazione dalle ricchezze e l'ozio contemplativo, il dono ai poveri e lo splendore delle cerimonie e delle chiese. Si tratta di usanze che si appropriano di quantità immense di ricchezze sottraendole al ciclo produttivo, o, nei termini della filosofia di Bataille, un impiego dell'energia eccedente lussuoso e non cumulativo.

L'ascesi intramondana protestante si basa invece sul rifiuto di tale dissipazione e su una marcata desacralizzazione del mondo, che diviene non più oggetto sacro da contemplare per raggiungere l'ascesi ma piuttosto teatro e strumento da adoperare. Una lontananza incolmabile si apre tra il fedele, atomizzato e solo, e un Dio onnipotente, irraggiungibile ed impalpabile. In tale contesto la salvezza non è più per tutti i giusti, ma va guadagnata attraverso il duro lavoro in un mondo logico ed a propria disposizione.

“Ciascuno dei popoli prevalentemente cattolici – così come l'antichità classica – non conosce un'espressione di tonalità analoga, per indicare quello che noi chiamiamo *Beruf* (nel senso di una posizione occupata nella vita, di un ambito di lavoro preciso e circoscritto, insomma di una professione), mentre esiste in tutti i popoli prevalentemente protestanti [...] Incondizionatamente nuova era [...] la convinzione che l'adempimento del proprio dovere nell'ambito delle professioni mondane fosse il contenuto supremo che potesse mai assumere la realizzazione della propria persona morale” (Weber, 1991: 101-102).

Al lavoro inteso come *Beruf* viene affidata l'elezione tramite grazia, che diviene l'unico metodo per ottenere la salvezza dell'anima. Col Calvinismo in particolar modo, il primo nemico della salvezza diviene dunque l'ozio – di cui venivano accusate in particolar modo le popolazioni indigene – il secondo il lusso, inteso come utilizzo non logico delle ricchezze, interpretate come prova della propria riuscita sul piano terreno.

Si assiste, dunque, a una vera e propria rivoluzione copernicana dei valori tradizionali: la ricchezza non viene più considerata come un semplice mezzo in funzione dei bisogni materiali della vita umana, ma diventa lo scopo stesso dell'esistenza dell'uomo, specchio del proprio comportamento retto in un mondo desacralizzato. Proprio in riferimento a Weber, Bataille scrive:

“La vera santità delle opere calviniste risiedeva nell'abbandono della santità, nella rinuncia a ogni vita che avesse in questo mondo un alone di splendore. La santificazione di Dio si legava così alla desacralizzazione della vita umana” (Bataille 1992:125).

Il sistema capitalistico, prosegue Weber, è il risultato naturale ed inevitabile di tale *etica dell'avarizia*, prolungamento ineludibile ed inarrestabile della desacralizzazione del mondo.

In tale contesto, quel che intendiamo ivi argomentare è che *la città può essere letta come luogo fisico all'interno del quale tale dinamica di manifesta con maggior chiarezza*. Ed è per altro ciò che anche Marx (2017) afferma, nei manoscritti economico-filosofici: la proprietà privata ha origine nelle città, perché in precedenza si godeva dell'*ager publicus*, ma con l'avvento della società germanica (le prime città) i singoli cittadini iniziano a mantenere per sé i prodotti della propria terra, ora frammentata. Si tratta di un primo embrione dell'accumulazione che però non è ancora spasmodicamente misurata come nel capitalismo: il *surplus* viene per il momento ancora redistribuito all'interno della comunità. Quest'ultimo “sfugge” all'economia ristretta del profitto e dell'accumulo per fini individuali: sprecato in feste, guerre che ostentino la gloria, dimostrazione di lusso e costruzione di monumenti nella città. In un modo che ricorda quella *dépense* illustrata da Bataille, che suggerisce uno sperpero improduttivo a rappresentare una necessità violenta di perdita, in contrasto con la tendenza a limitare lo spreco (Galletti, 2008).

Con il termine dell'economia di comunità e l'avvento della borghesia, i mezzi di produzione prima legati alla terra vengono sottratti al lavoratore e scambiati con il denaro, che acquisisce invece un valore in sé, che non consiste in nulla se non nella possibilità di essere scambiato. Assistiamo dunque ad una lettura alternativa di quello stesso avvenimento di cui si è vista l'interpretazione Weberiana, ossia il fenomeno della sacralizzazione della ricchezza a scapito della sacralizzazione del mondo e della vita umana.

“Il denaro infatti ha a che fare solo con ciò che è comune ad ogni cosa, il valore di scambio, che riduce tutte le qualità e le specificità al livello di domande che riguardano solo la quantità.” (Simmel, 1995:4)

E, come afferma Simmel (1995), un tale fenomeno trova il suo tripudio all'interno dell'ambiente metropolitano: la grandezza e la dispersività della grande città amplificano i fenomeni di allontanamento tra i loro abitanti all'estremo. Tanto che in esse non vi è più neppure la possibilità di conoscersi personalmente, e dunque ogni genere di interazione ha un carattere esclusivamente quantitativo, funzionale, veloce. E tali ritmi monetari che segue la metropoli determinano di conseguenza l'intelletto dei suoi abitanti. Essa si amplia a dismisura, cadenza costantemente il tempo, si fa cosmopolita e anonima, dunque i cittadini non sono più inclusi nella logica generativa delle lotte politiche e militari che invece si poteva trovare nell'antichità. Devono, piuttosto, trovare un proprio posto nella dimensione commerciale, cercando costantemente varietà, muovendosi nella vastità delle offerte, e trovandosi costretti a sviluppare atteggiamenti per proteggersi dagli innumerevoli stimoli che da ogni parte arrivano. L'indifferenza nei confronti dell'ambiente di riferimento nasce da questo (*blasè* e cinismo), e dall'estremo individualismo iniziato a partire dalla rivoluzione capitalista e sviluppatosi sempre di più. In questa prospettiva, sebbene vadano a scomparire fenomeni puramente comunitari come l'annullamento dell'identità, la marginalizzazione dei soggetti insoliti che, come si è visto, permetteva la catalizzazione contro i capri espiatori, si annullano altresì nella città gli elementi di spreco di cui parlano Marx, Weber e Bataille.

La domanda che resta è, a questo punto, se sia davvero possibile una società che non abbia lasciato alcuno spiraglio per la sfera del sacro e della morte nel suo “lato sinistro”. Tolte le condizioni che l'avevano generata, un'effervescenza collettiva non è più possibile, e rivolgendosi al *Collège de sociologie* in un discorso del 1939, Roger Caillois riflette che non potrebbe essere altrimenti, visto il nuovo ordine mondiale.

Tuttavia il quesito che l'intellettuale si pone orbita proprio intorno a questo: se una società priva di feste, e dunque senza momenti di collettività devoti alla sfera del sacro, non sia in realtà condannata a morire.

“Se, nella sorda oppressione che l'assenza di feste provoca confusamente in ogni individuo, il piacere effimero delle vacanze non sia tra quei benesserei menzogneri che dissimulano ai moribondi la loro agonia.” (Hollier, 1991:

La questione si conclude così, e il modo in cui la domanda viene lasciata aperta sembra esaurire automaticamente il suo corso. Eppure, appunto, terminata la Seconda guerra mondiale, ne “*L'homme et le sacré*” (2001) Caillois riscopre di avere qualcosa da aggiungere, e introduce una revisione alla sua Teoria della festa, proposta negli anni '50.

L'autore ritiene infatti che nelle società sue contemporanee si sia sostituita l'antica alternanza tra festa e lavoro con l'unico altro momento che, come si è visto in Lucano, è in grado di presentare una dimensione di unione, vicinanza con la morte: la guerra. Caillois sostituisce l'alternanza tra festa e vita profana con l'opposizione tra la pace e la guerra, e ritiene che sia questa a far rinascere, nei tempi suoi contemporanei, l'ordine dal caos.

6. L'estetizzazione della morte nella città

Si è mostrato come la morte, intesa come lato sinistro del sacro, abbia subito un costante allontanamento nelle sue manifestazioni culturali e simboliche: da società fondate sul sacrificio, (e quindi sull'azione sacralizzante della morte) elemento riscontrabile tanto nei miti d'origine quanto nella realtà quotidiana come rito volto all'edificazione di determinati monumenti o semplicemente alla connessione con la sfera del sacro, si passa ad una società che, negando la morte nei suoi aspetti sacrali e pervasivi, è arrivata a fare di un fenomeno naturale un vero e proprio tabù culturale.

Il contesto urbano nella società capitalistica è stato descritto come manifestazione fisica di tale processo. Lo spazio della città post-moderna non ammette zone sacre, e dunque *indisponibili* (Eliade, 1967) alla volontà di potenza del libero mercato, essendo il profitto economico l'unica forza giustificata ad esistere. Contrariamente a quanto avviene in società più arcaiche, caratterizzate dal dualismo sacro-profano, non è ammessa alcuna forma di *dépense* che sfugga a tale ritorno economico: il profano è destinato ad essere l'unico polo rimanente. Si è visto, attraverso il pensiero di Weber e Marx, come il sistema economico vigente, ed implicitamente l'etica su cui poggia le sue basi, sia stato complice, se non il principale mandante, di un tale annichilimento dell'aspetto sacrale dell'esistenza. Il tentativo di rimozione totalizzante della morte operato dalla cultura odierna è destinato tuttavia a fallire, considerato che la morte, in quanto fenomeno organico e naturale, resta inevitabilmente sotto gli occhi di tutti e "rientra dalla finestra" con nuove inedite modalità.

Innanzitutto ad oggi la morte viene estetizzata, sanificata, ripulita e santificata. Attraverso alcuni aspetti della monumentalistica urbana (come santuari, memoriali e altari secolari) emerge e si manifesta il riassetto del rapporto con una morte che è resa didattica, commemorativa, estetica; spoglia delle funzioni sociali, comunitarie e rigenerative e impure che era solita possedere presso le società del passato (Hertz, 1978).

Ritornando ancora all'esempio di Roma, questa volta in epoca moderna, un primo "ritorno della morte" nel tessuto cittadino può essere individuato nell'obelisco ai caduti di Dogali del 1887, il primo monumento a essere inaugurato nella città neo-capitale d'Italia. Quindi una prima, imponente modalità per introdurre un'impronta nazionalista e innovativa sulla trama urbana (Weststeijn, 2018) A rievocare in qualche modo le teorie del mito di fondazione di Girard (2005), per il quale ancora una volta la morte dei soldati simboleggia da un lato il sacrificio supremo per la nazione, ma dall'altro rivela un atto fondatore, nel senso mitico, della costruzione e dell'identità nazionale.

Ma il momento di esplosione del sacro per eccellenza, ovvero la Prima Guerra Mondiale, con il suo tripudio dell'impuro, dei corpi flagellati e del sangue, sembra compiere un passo ulteriore, nel tentativo di contrastare una simile visione repulsiva della morte, con la creazione per la prima volta di una rappresentazione estremamente pulita e idealizzata attraverso i monumenti ai caduti e i cimiteri commemorativi.

Questo si riflette in una nuova gestione delle sepolture, questa volta centralizzata, dell'Ufficio Centrale per la Cura e le Onoranze alle Salme dei Caduti (COSCG). Come rileva Pisani (2017), nel luglio del 1919 il periodico *Risorgimento* afferma che "i resti di cadaveri e carogne in decomposizione devono essere rimossi e sepolti" per dare una degna sepoltura ai soldati morti, nella rimozione dell'elemento impuro della morte che permea le conseguenze della guerra.

Un ulteriore esempio evocativo è rappresentato dal monumento al Milite Ignoto all'Altare della Patria, sito al centro di Roma, il quale è dedicato ai caduti in battaglia della Prima Guerra Mondiale. L'Altare della Patria, nel suo complesso, è un'opera architettonica grandiosa, in grado di porre l'osservatore in uno stato di ammirazione, ma al contempo fredda e vuota, non partecipata: ad una risposta collettiva e partecipata alla morte si sostituisce una contemplazione

da parte del singolo individuo, atto destinato a rimanere fine a sé stesso e non integrato nel tessuto sociale.

Nel contesto poi del regime fascista osserviamo peraltro una rielaborazione fondamentale della concezione della sacralità e della morte, evidente soprattutto nella trasformazione urbana di Roma e delle aree circostanti. Come si è visto nella teoria di Bataille, il fascismo ri-simbolizza la morte nella città di Roma in una presenza pulita ed estetica, eliminando il sinistro del sacro. Il fascismo opera infatti una manipolazione architettonica e simbolica del territorio, creando zone sacre ad hoc, come il Monte Pasubio, che si fa un esempio di istituzionalizzazione del sentimento del sacro. Non più spontaneo, generato da un particolare *mana* che un luogo aveva o che poteva generare nelle persone (Pisani, 2017).

In un simile contesto, Mussolini stesso interviene per dare una sua definizione del momento della morte, e dei significati che il fascismo *vuole* attribuirvi: non più di evocazione di tragedia e sacrificio, ma piuttosto come un'esaltazione della vittoria nazionale. Per il dittatore la monumentalistica deve rispecchiare una simile concezione: la morte deve essere espressa come un evento glorioso e onorevole, svincolata da qualsiasi aspetto umiliante o ripugnante. Questo tema si estende anche alla costruzione degli ossari, come quello sul Monte Pasubio, dove la concezione della morte viene radicalmente trasformata. Lontani dall'essere luoghi di decomposizione e disfacimento, essi esibiscono un'architettura simbolica che glorifica il sacrificio nazionale. Non più l'elemento putrefatto e impuro della carne, bensì il pulito simbolismo delle ossa lisce e pulite diviene la rappresentazione della sacralità.

L'aspetto purificato della morte e la sua monumentalizzazione urbana, non è tuttavia sufficiente ad esorcizzare tale fenomeno: così, nelle società moderne, la morte entra in città anche attraverso un immaginario dell'incidente (Baudrillard, 2015), che risponde esattamente a questa tensione da esorcizzare ad un livello che sia più profondo ed emotivo. In questo caso la morte è colta nel suo aspetto di evento occasionale e senza senso, quindi terribile nel suo essere grottesco. Si assiste ad una spettacolarizzazione di questi aspetti a livello mediatico, che con continui racconti di omicidi ed aggressioni mirano a colmare una richiesta emotiva diffusa nella popolazione, emergente proprio dalla lacuna che l'eliminazione del lato sinistro della morte ha provocato. La paura della disgrazia e dell'avvenimento incontrollabile – come può essere un'epidemia, un incendio o disastro naturale – emerge chiaramente attraverso le mitologie popolari e le leggende metropolitane (Brunvald, 2007).

7. Conclusioni

Potremmo forse concludere che la morte, nella sua imprevedibilità e nel suo lato sinistro, esiste nella cultura di massa esclusivamente in funzione del suo essere oggetto di consumo mass-mediatico, e contribuisce a quell'esercizio di esorcizzazione per scongiurare l'ansia della vita collettiva in contesti metropolitani caratterizzati dall'anonimato. Si potrebbe però aggiungere, seguendo l'analisi del già citato Jesi, che il regno dell'aldilà, originariamente visitato dagli iniziati delle società arcaiche, e con cui ognuno era pressoché in contatto, continua ad essere esplorato ad oggi da artisti e in particolar modo dai poeti, ai quali spetta il difficile compito di acquisirne la conoscenza e, facendo ritorno nel mondo dei vivi, essere in grado di comunicare con chi vorrà cogliere il messaggio (Jesi, 1980). Prendendo in prestito dall'analisi di Jesi, potremmo affermare che tale funzione si compia anche attraverso le forme meno auliche e più popolari delle culture urbane, quelle che in modo più spontaneo e diretto esprimono l'anima della metropoli. Ad esempio, attraverso il fenomeno della street art o della musica di strada, o nelle espressioni di comunicazione di massa più tipicamente urbane quali il fumetto o le subculture che sovvertono la logica profana (p.es. il Punk nei confronti dei codici pubblicitari).

Il destino che si è visto riservare alla morte nella società moderna è di uno svuotamento del suo “lato sinistro”. Ovvero di quegli aspetti repulsivi, ripugnanti, che fin dai tempi antichi la rendono l’avvenimento sacro per eccellenza: della morte non rimane che l’”involucro” del lato destro, costituito da funerali, illustri monumenti, e delle bellissime opere umane (artistiche, rituali) atte a scongiurarla. Come ricorda Benjamin (2014), il luogo per eccellenza in cui ciò avviene è la metropoli: il regno del capitalismo, in cui nulla può essere sprecato, tutto è appiattito dal denaro e “ogni cosa sacra”, disse Marx, “viene sconsacrata”.

Ma la metropoli, l’epoca in cui si cela, il susseguirsi di tutte le epoche, sono violente, così come lo è la morte: l’impuro è mascherato in tutte loro, ma può ancora apparire. Ciò avviene nell’arte, alle volte, nella poesia in grado di cogliere “la carogna, i passanti, gli *chiffoniers* che si ubriacano con cattivo vino, (...) il lavoro che all’alba si sveglia (non più artigiani, ma *le Travail*, lavoro astratto generale, indifferente alla qualità del suo prodotto” (Benjamin, 2014: 27), nel *flaneur* tanto *blasè* da incuriosirsi della morte, e, anche Benjamin ritiene, nella guerra. Poiché quest’ultima, come l’arte fine a se stessa nella città, irrompe, e ricorda che la macchina perfetta della produzione-riproducibilità-vendita, non basta all’umanità.

Ogni tanto infatti, c’è bisogno che l’impuro irrompa a dare un senso alle manifestazioni del capitalismo, così fortemente esplicitate nell’architettura urbana.

Concludiamo con una considerazione che resta aperta ad ulteriori indagini ed approfondimenti: in un contesto come quello delineato, è possibile interpretare le guerre come unico momento di esplosione del sacro negato nel quotidiano della socialità, e come momento di ricongiunzione con la morte nella sua natura sinistra e collettiva? Può la città, in quanto regno della modernità per eccellenza, essere una metafora fondamentale della rimozione dell’impuro e dello svuotamento dal sacro? E questi ultimi possono riemergere all’improvviso anche all’interno di essa?

Riferimenti bibliografici

Ariès, P., 1976, *Western attitude towards death*, Marion Boyars Publishers Ltd, London.

Bataille, G.,

1992, *La parte maledetta, preceduto da La nozione di dépense*, Bollati Boringhieri, Torino.

2007, *Lascaux. La nascita dell'arte*, Mimesis, Milano.

Baudrillard, J., 2015, *Lo scambio simbolico e la morte*, Feltrinelli, Milano.

Bauman, Z., 2017, *Paura liquida*, ed. Digitale Laterza, Roma.

Benjamin, W., 2014, *L'opera d'arte nell'era della sua riproducibilità tecnica*, Einaudi, Torino.

Brunvand, J., 2007, *Leggende metropolitane. Storie improbabili raccontate come vere*, Costa & Nolan, Genova

Caillois, R., 2001, *L'uomo e il sacro*, Bollati Boringhieri, Torino.

Caracostea, D., 1936, *Nouvelle Revue de Hongrie*, Societé de la Nouvelle Revue de Hongrie, Budapest.

Deffontaines, P., 1948, *Geographie et religions*, Gallimard, Parigi.

Durkheim, E., 2013, *Le forme elementari della vita religiosa. Il sistema totemico in Australia*, Mimesis, Sesto San Giovanni.

Eliade, M.,

1967, *Il sacro e il profano*, Bollati Boringhieri, Torino.

1983, *Lo sciamanismo e le tecniche dell'estasi*, Edizioni Mediterranee, Torino.

1992, *Trattato di storia delle religioni*, Bollati Boringhieri, Torino.

2022, *I riti del costruire*. In: Scagno, R. (Eds.), *Miti e Riti*, Rusconi Libri, Santarcangelo di Romagna, 101-235. Ed. or.: 1943, *Comentarii la legenda Meşterului Manole*, Editura Publicom, Bucarest.

Fabris, A., 1993, *Il sacro e l'alterità*, *Atque rivista*, 81-94.

Febvre, L., 1950, Defontaines, *Géographie et religion*, *Annales*, 5-4, 527-528

Freud, S., 1993, *Il perturbante*, Musatti, C. L. (a cura di), Theoria, Santarcangelo di Romagna.

Girard, R.,

1992, *La Violenza e il Sacro*, Adelphi, Milano.

2005, *Miti d'origine, e ordine culturale*, Feltrinelli, Milano.

2020, *Il capro espiatorio*, Adelphi, Milano.

Galletti, M., 2008, *La comunità impossibile di George Bataille*, Kaplan, Torino.

Hegel, V.G., 2020, *La dialettica*, Diakros, Penne.

Hertz, R., 1978, *Sulla rappresentazione collettiva della morte*, Savelli, Roma.

Hollier, D., 1991, *Il collegio di Sociologia (1937/1939)*, Bollati Boringhieri editore, Torino.

Jesi, F.,

1963, Bes bifronte e Bes ermafrodito, *Aegyptus*, 43, 3/4, 237–55.

1980, *Mito*, Arnoldo Mondadori Editore S.p.a., Milano.

Marx, K., 2017, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, Feltrinelli, Milano.

Otto, R., 2010. *Il sacro. L'irrazionale nella sua idea del divino e la sua relazione al razionale*, Feltrinelli, Milano.

Paoletti, G., 2017, Il sacro in Durkheim e le sue definizioni, *Società Mutamento Politica*, 8, 93-114.

Papotti, D., 2007, Geografie del “sacro. Riflessioni sul ruolo di spazio, territorio, paesaggio nella dimensione religiosa”, in *Topografie della santità : studi sulle simbolizzazioni religiose dei confini e sulla geografia politica delle tradizioni*, Casalini, Firenze.

Propp, V.,

1928, *Morfologija skazki*, Academia, Leningrad, trad. it.: Bravo, G.L. (a cura di), 2000, *Morfologia della fiaba*, Einaudi, Torino.

1949, *Le radici storiche dei racconti di fate*, Einaudi, Torino.

Riley, M.A., 1909, *Pharsalia oh Lucan*, George Bell & Sons, Londra

Serres, M., 2021, *Roma. Il Libro delle Fondazioni*, Roma: Mimesis. Ed. Or.: 1987, *Le Livre des Fondations*, Parigi: Grasset.

Simmel, G., 1995. *La metropoli e la vita dello spirito*, Armando Editore, Roma.

Weber, M., 1904, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik, vol. 20, n. 1, trad. it.: 1991, *L'Etica protestante e lo Spirito del Capitalismo*, Rizzoli, Milano.

consultazioni online

Pisani, D., 2017, From Italian Monuments to the Fallen of World War I to Fascist War Memorials, *RIHA Journal 0165*, 2017: Special Issue "War Graves/ Die Bauaufgabe Soldatenfriedhof, 1914-1989", <https://journals.ub.uni-heidelberg.de/index.php/rihajournal/article/view/70301> (ultima data di consultazione: 07/04/24)

Castaldi, N., Progetto Ovidio, *Database*,

<http://www.progettovidio.it/dettagli1.asp?id=2330&opera=Annali&libro=Libro%20XII> (ultima data di consultazione: 06/04/24)

Weststeijn, A., 2008, Egyptian Memorials in Modern Rome: The Dogali Obelisk and the Altar of the Fallen Fascists, *Utrecht University repository*, <https://dspace.library.uu.nl/handle/1874/383174> (ultima data di consultazione: 07/04/24)

Zanforlini, C., (2016), La nascita di una città. Riti di fondazione del mondo romano, *società friulana di archeologia, seguendo le tracce degli antichi*, <https://www.archeofriuli.it/chiara-zanforlini-la-nascita-di-una-citta-riti-di-fondazione-nel-mondo-romano/> (ultima data di consultazione: 10/04/24)