



Utopia dell'ospitalità perduta: religione e luoghi sacri come roccaforti utopiche

José Eduardo Franco*

La religione e la genesi della cultura come espulsione

L'emergere dell'idea religiosa, così come del sentimento religioso da cui essa dipende, risulta da una percezione dell'ambiente umano in quanto situato dentro uno spazio determinato e in un tempo imperfetto, fragile, alla ricerca di un'armonia necessaria, oppure come risultato di una rottura, di una mancanza, o ancora come espressione di un'antica caduta o perdita. Sia quest'ultima la perdita del Paradiso che decorre da una mancanza primigenia, da una espulsione, da un peccato che ha rotto un'armonia primordiale tra Dio, la natura e il genere umano; sia quest'ultima la caduta da un mondo perfetto, di convivio pieno con il divino, verso un mondo di dolore, di dramma, di fragilità, di incompletezza.

Se poniamo come punto di riferimento significativo le narrative mitiche intorno alle origini dell'umanità, la storia della cultura inizia davvero solo dopo un processo di espulsione da un Paradiso o da uno stato iniziale perfetto, idillico, divino, nel quale, a somiglianza di ciò che accade nell'utero materno, tutto è dato all'essere umano senza sforzo, senza necessità di trasformazione del suo ambiente. In questo stadio primigenio, l'ambiente e l'essere umano si trovano in simbiosi perfetta, in equilibrio ideale. Non vi sarebbe pertanto cultura, ma semplicemente natura... La cultura, in quanto processo atto a rendere la terra abitabile, ospitale per gli esseri umani, è ciò che fa l'uomo semplicemente uomo, in attitudine di costante ricerca del Paradiso perduto, che è poi uno dei fini stessi dell'utopia, o della sua somiglianza come riferimento mitico e modello archetipico. Stando così le cose, la cultura è tutto ciò che l'azione creatrice e trasformatrice dell'uomo aggiunge di dati di natura.

Chiariamo quindi che l'espulsione dal "paradiso", in quanto narrativa eziologica, segna l'inizio fondatore della cultura e della civilizzazione, ovvero, nella sua definizione

* Traduzione dal portoghese di Gianfranco Ferraro.



migliore, la creazione, attraverso l'ingegno umano, di condizioni di adattamento all'ambiente selvaggio e la sua trasformazione in un ambiente minimamente ospitale, ovvero abitabile. La cultura e la civiltà si concretizzano, infatti, nella prima costruzione di un processo di creazione di ospitalità per una data comunità umana: rendere ospitale l'ambiente naturale ospitale. Questa è la prima nozione di cultura e il suo primo fine (Trousseau, 2001, pp. 7 ss.).

Nel frattempo, l'ospitalità si perfeziona e diventa più complessa attraverso la relazione con gli altri esseri umani e con tutti gli esseri viventi. Nella relazione tra tutti i membri della specie umana, l'ospitalità è il processo di umanizzazione per eccellenza, in quanto crea comunità segnate dall'accoglienza, dalla cura e dalla promozione dell'altro. Nella relazione con gli altri esseri viventi, l'ospitalità garantisce l'equilibrio ecologico che permette l'assunzione di una relazione cosmologica che non sia distruttiva, ma integrativa e distributiva, in cui tutti trovino posto e stiano nel luogo a loro dovuto.

In realtà, l'idea di cultura come espulsione permette di capire il senso creatore e trasformatore delle dinamiche fondatrici e trasformatrici della storia umana, segnata da una catena di espulsioni. Le fasi biologiche e d'età della vita umana, fin dall'utero materno, sono una buona metafora della catena di espulsioni che contrassegna la storia delle culture e delle civiltà umane. La vita nell'utero materno rappresenterebbe metaforicamente il Paradiso, la fase primigenia di non cultura e di semplice esistenza in relazione simbiotica con la natura, visto che la cultura inizia con l'espulsione del bebè umano dall'utero materno e con il suo processo di adattamento al mondo naturale e sociale durante l'infanzia, a cui fa seguito una vera catena di espulsioni: dall'infanzia all'adolescenza, alla gioventù; dalla gioventù fino all'ingresso nella vita adulta, professionale, con responsabilità familiari e sociali; dalla vita adulta alla vecchiaia, col pensionamento e il confronto con le fragilità derivanti dalla decadenza fisica; l'ultima esperienza di espulsione è la morte, questa grande e misteriosa porta verso un'altra dimensione, l'eternità o la metempsicosi, per chi ci crede, o il nulla, per chi non crede nella vita dell'oltretomba.

Allo stesso modo, la successione degli imperi, delle civiltà, delle colonizzazioni, delle migrazioni, implica catene complesse di espulsioni, siano esse espulsioni o autoespulsioni, e obbliga sempre a una evacuazione dallo spazio di conforto verso un'altra realtà. E questo spostamento, contrassegnato da una esperienza violenta in gradi differenti, suscita sempre un processo di metamorfosi o di ricreazione culturale, per



sostituzione e/o per simbiosi, che porta all'acculturazione attraverso scambi e influenze reciproche di dati culturali, e al limite può risultare in processi di fusione che danno origine a una inculturazione, a una mescolanza ibrida che conduce alla formazione di nuove culture.

La cultura come ospitalità e l'idea del sacro

Se questa nozione di cultura e di formazione culturale coinvolge necessariamente l'esperienza della violenza, essa implica anche il concetto di ospitalità e di esperienza dell'accoglienza, per quanto questa sia costruita artificialmente attraverso la natura stessa del processo. Solo quando si creano le condizioni di ospitalità, si realizza la funzione sublime della cultura. Questo è evidente in special modo per i movimenti migratori che hanno contrassegnato da sempre la storia umana. Così è accaduto con le migrazioni archetipiche, proprie della genesi, narrate, per esempio, nel primo libro della Bibbia, in cui il Patriarca Abramo è invitato da Dio a lasciare la sua terra e ad iniziare una lunga migrazione con i suoi discendenti verso una terra distante, la Terra Promessa, in cui fonderà una nuova religione e la base di nuove civiltà. Così accade oggi con le migrazioni contemporanee, sia per fuggire dalla povertà e andare alla ricerca di una vita migliore, sia per sfuggire alla guerra e incontrare la pace. Vi è sempre all'orizzonte del movimento di espulsione una "terra promessa", un appello utopico. Come Thomas De Koninck ha ben chiarito nel suo libro sul problema della cultura, "siamo fatti della stessa materia dei sogni e la nostra piccola vita è circondata, colmata, da un sogno. Un risveglio totale ci provocherebbe, probabilmente, la morte. Ma un risveglio progressivo ci consente di vivere e dare senso alla vita, e questo è il senso della cultura" (DE KONINCK 2003: 159). Osserviamo qui l'assunzione di un ulteriore livello, superiore alla dimensione materiale, che proviene dall'esperienza di espulsione, ovvero la richiesta di ospitalità di senso dell'esistenza nel piano più profondo in cui si radica la genesi della cultura, intimamente associata a un appello utopico.

Effettivamente, la cultura umana, sul piano più elevato, nasce con un processo di distinzione tra sacro e profano. L'arte, la scienza e il sapere si sviluppano a partire dalla consapevolezza per cui l'umanizzazione della natura implica un processo di distinzione, di definizione delle frontiere dei tempi e degli spazi, avendo come punto di riferimento un ideale di trasfigurazione, di superamento della condizione strettamente animale.



Questo processo di superamento eleva l'essere umano ad un orizzonte di senso che giustifica la percezione della sua differenza nel regno naturale. Non a caso, la radice etimologica del termine "cultura" è la stessa del vocabolo "culto". La sacralizzazione di determinati spazi naturali costituisce il primo atto di alta cultura e di civilizzazione umane, che, a loro volta, si relazionano con le manifestazioni primigenie della creazione artistica e letteraria, e di un pensiero sul cosmo. Queste prime espressioni di cultura umana rivelano una ricerca fondamentale che stabilisce l'esercizio della memoria legata alla possibilità di immaginare un futuro più perfetto, più felice.

L'emergere della coscienza del sacro è così intimamente legata alla comprensione della condizione umana come quella di un essere distinto nell'ambiente naturale, con una vocazione speciale in grado di legare l'ambiente umano al divino, o quella di essere questo nodo che ricongiunge, essendo questa ricongiunzione la garanzia di una vita felice, sia individuale che collettiva. Di fatto, l'idea religiosa porta con sé un orizzonte di utopia che finisce per rispondere, in grande misura, al desiderio di recupero di questa esperienza primordiale perduta, intesa come perfetta. Questa armonia primigenia è il modello dell'utopia che occorre affinché sia possibile una vita felice sulla Terra, il che implica una fondamentale ricongiunzione, appunto essenzialmente un recupero in vista di una preservazione. Gli spazi sacri che le varie religioni hanno disegnato finiscono per costruire una roccaforte utopica, una sorta di laboratorio, in cui questa utopia può iniziare ad accadere o accadere come una specie di esercizio performativo di una esperienza maggiore, più globale e più completa.

Ma l'idea di sacro e di cultura sacrale implica la sua comprensione e l'embricatura nelle coordinate di spazio e tempo. Lo spazio sacro, parallelamente al tempo sacro, fonda tipicamente la definizione e l'espressione fenomenica del sacro. È in un certo spazio e in un tempo determinato che il sacro si circonda, si rivela o si afferma. Come lo spazio sacro, l'idea di utopia associata alla nozione di ucronia implica una trasformazione, e finanche una trasfigurazione dello spazio e del tempo, ma sempre proiettando la sua realizzazione dentro e mai fuori da queste coordinate strutturanti. Possiamo così definire il luogo sacro come il luogo in cui per eccellenza (territorio naturale o costruzione edificata dalla mano umana) si manifesta il trascendente, o il luogo di comunicazione con il divino, o ancora come territorio riservato, speciale, circoscritto da una comunicazione con realtà cosiddette non profane. Il concetto di luogo sacro, così come quello di tempo sacro, è intimamente legato all'idea radice di sacro (*sacrum, sacri*), ciò che è circoscritto



per essere separato (santificato e purificato) dal contatto con il mondo profano, mondano, per diventare un luogo di elevazione nella relazione con una realtà intesa e accreditata come trascendente, sovrumana, o ancora senza luogo di trasfigurazione o di aiuto affinché gli esseri si trascendano, si trasfigurino, si salvino, incontrino una strada, un senso più alto o più profondo per la loro esistenza in relazione a una vita felice, da sperimentare già sulla terra o annunciando quindi una vita più perfetta in un'altra dimensione, fuori da questo spazio e da questo tempo, nell'eternità.

Il concetto teo-sacrale di luogo sacro si lega, in qualche modo, a un concetto storico culturale che possiamo definire attraverso la designazione di *luogo della memoria* (civile e politica), di cui Pierre Nora, in Francia, divenne lo storico di riferimento. Lo storico francese spiega che nei luoghi scelti per erigere la memoria collettiva, nulla è fatto spontaneamente, ma sempre in modo artificiale, con tutti i limiti che il loro carattere di rappresentazione comporta: «I luoghi di memoria nascono e vivono di sentimenti che non si generano nella memoria spontanea, ma che necessitano di creare Archivi, mantenere anniversari, organizzare celebrazioni, pronunciare elogi funebri, rendere note azioni, poiché le operazioni non sono naturali» (NORA 1984: XXIV). Questa tipologia di luoghi differisce in certo qual modo, da parte sua, da un'altra che è stata studiata da autori come Raymond Trousson, Alberto Manger e Umberto Eco: le terre e i luoghi immaginari. Questi ultimi, per quanto condividano aspetti comuni, presentano delle funzionalità e delle elaborazioni differenziati; sono, al fondo, fondamentali per la comprensione del potere dell'immaginario come motore della cosiddetta storia materiale. Questa tipologia differenziata di luoghi presenta una simile dimensione mitica e utopica. Mitica in quanto reinvia alla spiegazione dell'origine delle cose. Utopica nella misura in cui idealizza un territorio di felicità o di possibilità di una esistenza da svilupparsi in condizioni straordinarie.

Luogo sacro: mito e utopia

Il luogo sacro può essere inteso, in qualche modo, come un luogo mitico totale. È la circoscrizione spaziale (e speciale, separata, distinta), che tenta di fare la sintesi dello spazio e rompere la logica profana della spazialità e anche della temporalità. Il luogo sacro chiude in sé una costellazione di simboli nei quali il senso fondamentale si iscrive e si esprime. Se il mito comprende una narrativa che cerca di spiegare le origini delle



cose, ovvero, come tutto è iniziato, così come i fini, cioè, tutto finisce o si consuma, collocando la realtà terrena in relazione con l'idea di iperrealità trascendente, allora il luogo sacro è dove diventa possibile realizzare questa esperienza di trasfigurazione a cui aspirano lo spazio e il tempo che chiudono in sé l'esistenza umana alla ricerca di senso. Per questo, tutti i luoghi sacri rompono la logica dei luoghi e dei tempi umani in cui avviene la normalità del quotidiano. E rompe la logica del tempo cronologico per far accadere il *kairós*, che è cioè la sintesi del tempo, in un solo tempo, il tempo della grazia, in cui l'esperienza di eternità si dischiude, in molto poco tempo o senza tempo, all'ucronia e all'utopia.

Il luogo sacro, locale per eccellenza in cui si operano i gesti rituali che ricreano e attualizzano, con ricorso sistematico alla mimesi, gli avvenimenti fondatori di quel luogo, è dove si soddisfa periodicamente la fame di senso, la fame umana del trascendente, la fame ingente di straordinario che armonizza la minaccia costante dell'entropia, del logoramento, dell'erosione del tempo, “questo grande scultore” (YOURCENAR 2020), provocata dalla banalizzazione risultante dal passare monotono dei giorni. Il luogo sacro, luogo dell'ospitalità del “divino”, è una specie di balsamo utopico per attenuare l'esperienza drammatica e, a volte, tragica dell'ospitalità che risulta dalla mancanza di senso della vita.

Nella linea dell'ermeneutica della mitocritica di Mircea Eliade, i luoghi sacri diventano, per i suoi cultori, il “centro del mondo” e, diremmo noi, il “centro del tempo e della storia”: il punto di incontro o di possibilità di intersezione tra il Cielo e la Terra. Ci spiega, così, Eliade: «Il ‘Centro’ è, quindi, la zona del sacro per eccellenza, della realtà assoluta. Allo stesso modo, tutti i simboli della realtà assoluta (Albero della Vita e dell'Immortalità, Fonte della Gioventù, ecc.) si incontrano in un centro dell'universo, che può essere una formazione montagnosa, una valla chiusa, etc. Il percorso che conduce al centro è un ‘cammino difficile’ [...] e questo si verifica a tutti i livelli del reale. [...]. Si ripete l'atto divino della costruzione esemplare: la Creazione dei mondi e dell'uomo. Primo, la *realtà* del luogo è ottenuta attraverso la *consacrazione* del terreno, ovvero, attraverso la trasformazione in un centro. È chiaro che la consacrazione del centro avviene in uno spazio qualitativamente distinto dallo spazio profano. Attraverso il paradosso del rito, tutto lo spazio consacrato coincide con il Centro del Mondo, così come il tempo di qualunque rituale coincide con il tempo mitico del *principio*» (ELIADE 1978: 32 e 35).



Dal suo lato, la topografia sacra assume una dimensione più profonda, legata a una narrativa fondatrice di una esperienza di intercambio tra l'ambiente umano e l'ambiente divino, con la pretesa di essere attualizzata con la successione degli anni e delle generazioni, beneficiando degli effetti performativi in quanto luogo di benedizione e di armonia. Il luogo sacro è, pertanto, un luogo di memoria sacra. Ma si tratta di una comprensione memoriale con specificità e intensità. In certi aspetti, può coincidere con un luogo profano di riferimento simbolico, divergendo per altri aspetti. Il luogo sacro è, quindi, un luogo memoriale, non come una semplice funzione di ricordo, ma come memoria performativa che attualizza un' "azione sacra" e ricrea l'esperienza del sacro nel presente esperienziale così da trasfigurare coloro che la realizzano e la esperiscono. Il luogo sacro afferma utopicamente un contrasto differenziatore con la normalità dei luoghi e dei tempi profani, imperfetti, dolorosi, faticosi, in fondo, il territorio della crisi dell'umano. Per questo, i luoghi utopici offrono ai loro cultori un progetto di trasformazione in vista di una perfettibilità.

Ora, da qui sorge il concetto di religione o di idea religiosa, ovvero, di "religo", riconnettere, ripristinare il legame perduto tra la dimensione naturale e la dimensione spirituale o trascendente. La costituzione dei luoghi sacri riguarda questa ricerca umana dell'incontro di un territorio privilegiato per ristabilire questa armonia perduta, attraverso la quale si crede di garantire la stabilità e la prosperità della vita umana, individuale e collettiva. In questo senso, i luoghi sacri sono gravidi di utopia, o meglio, sono essi stessi l'utopia realizzata in miniatura, in laboratorio, come possibilità di una realizzazione maggiore. Religione e sacro sono, diremmo ancora di più, materia prima e matrice dell'utopia.

In questa concezione del luogo sacro come recupero e realizzazione piena di un ideale di umanità perfetto, ci sono territori, più vasti o più ristretti, che sono stati intesi come più propizi alla relazione con il trascendente o alla sua epifania. Ci sono paesi che hanno segni proprio più forti e più sistematici di sacro, ovvero, che hanno più abbondanza di luoghi sacri. In questo modo, potremo persino affermare che ci sono nazioni che si considerano più sacre di altre nella costruzione dell'immagine identitaria di se stesse. O ancora territori più suscettibili all'epifania del sacro, o, in altro modo, se vogliamo, più marcati dalle esperienze ierofaniche. Queste espressioni di una data geografia del sacro si ritrovano ai nostri occhi come circoscritte nei luoghi, in territori che si considerano privilegiati dall'epifania del divino o del sovraumano, o perché l'umano possa



approssimarsi in modo più privilegiato al trascendente. Sono presentati ancora come *locus* di espressione simbolica di realtà più profonde o più venerande della comune realtà detta profana, banale, senza elevazione al di sopra del vivere triviale e quotidiano. Vi sono paesi, città, territori che presentano come uno degli aspetti fondamentali e fondanti della propria identità il fatto di classificarsi come sacri, come luoghi per eccellenza di manifestazione del trascendente. Uno dei territori del mondo più emblematici nel presentare un eccesso trasbordante di identità sacra, riconfigurata lungo i secoli e disputata attraverso varie religioni, è oggi sotto la giurisdizione politica di Israele: è quella che è chiamata Terra Santa insieme alla sua capitale, Gerusalemme.

Ospitalità e sacralità in testi utopici paradigmatici

Se l'idea di luogo sacro si lega intimamente a un progetto di recupero di armonia perduta risultante dall'esperienza antropologica primigenia di espulsione, che riassume le narrative mitiche fondazionali delle religioni e delle civiltà, essa si associa inestricabilmente alla domanda di una ospitalità di senso che la riconnessione con una concezione del divino o del trascendente potrà garantire. Il motivo di fondo che suscita la creazione utopica, a sua volta, deriva dalla percezione della realtà presente come esperienza di espulsione, di decadenza, di crisi, di carenza di sufficiente ospitalità, materiale, psicologica, morale e, specialmente, spirituale, che restauri l'armonia perduta. Per questo, l'utopia è, in grande misura, un tentativo di risposta alla ricerca umana del disorientamento sperimentato nella vita presente e della sua mancanza dell'ospitalità di senso. L'utopia, in fondo, è un progetto di futuro in vista del superamento del disincanto del mondo e, in questo prisma, del suo stato di desacralizzazione, se intendiamo l'utopia come la richiesta di un luogo dell'ospitalità di senso per eccellenza, un luogo sacro, separato, protetto. I progetti utopici finiscono con l'aver come ideale il recupero dell'ospitalità perduta e la risacralizzazione dell'ambiente umano, tanto nella forma di una roccaforte, che nella prospettiva ampia da estendere alla globalità della Terra.

Alcuni testi di contenuto utopico possono essere avvocati per dimostrare dov'è che in modo chiarissimo si vede questo programma di costruzione di ospitalità e di risacralizzazione del mondo, che tenta di superare o di rispondere in modo profondo all'esperienza drammatica di espulsione da una zona di conforto, politica, sociale o di civiltà. Possiamo osservare questo orizzonte di realizzazione utopica già in un'opera



emblematica della cultura del mondo antico, quale *La Città di Dio* (*De Civitate Dei*), di Agostino di Ippona (354-430), redatta all'anticamera del Medioevo. Opera marcante di un fecondo pensiero utopico di segno religioso cristiano, ma che cerca di inglobare l'intera umanità nell'economia di salvezza del Dio biblico, fu scritta come risposta al clima di incertezza che ha contrassegnato la caduta dell'Impero Romano d'Occidente, tentando di mostrare come il cammino storico dell'umanità è contrassegnato da una lotta in tensione tra due città, quella celeste e quella terrena. Le due città sono pensate come interconnesse e ambedue compiono il piano divino per la storia che progredisce verso il conseguimento di una dimensione ultraterrena. Con quest'opera e con la sua lettura globale del percorso dell'umanità lungo la linea del tempo, che parte da una protologia in direzione di una escatologia, cioè, dalla fase della creazione del mondo, in cui ogni cosa era buona, passando attraverso l'esperienza di caduta e di necessità di redenzione, sino al compimento pieno dei tempi con l'apertura dell'eternità agli uomini di buona volontà, Agostino fonda una riflessione sistematica sulla filosofia e la teologia della storia e getta le basi filosofiche dell'idea di progresso e dell'utopia come di una possibilità in processo di concretizzazione qui e ora nella storia. L'utopia che avviene in modo progressivo in una complessa relazione con l'esperienza dell'entropia che l'accompagna, tra sacro e profano, tra grazia e peccato. L'utopia agostiniana evidente nella *Città di Dio* non si realizza mai sulla Terra come progetto di perfetta ospitalità, ma come un progetto in fieri che convive con l'ospitalità e con l'antitesi del sacro. L'utopia è un *già* e un *non ancora* che si realizza pienamente solo in un'altra dimensione, nell'eternità, compimento dell'utopia totale, in cui si verificherà l'annullamento dei limiti del tempo e dello spazio.

In pieno periodo medievale, emergono nella cultura occidentale la figura dell'abate calabrese Gioacchino da Fiore (1132-1202) e la sua influente elaborazione teologica di quella che possiamo chiamare l'utopia della Terza Età dello Spirito Santo. Questo monaco riformista della vita monastica di tradizione cistercense elaborò una peculiare teologia della storia, che avrebbe fecondato il pensiero utopico occidentale fino al giorno d'oggi. La sua esegesi profetico-utopica deriva dalla sua percezione acuta della vita della Chiesa e della società del suo tempo, considerata come decaduta, corrotta, moralmente e religiosamente. La Chiesa si era mondanizzata e aveva perduto la sua efficacia sacrale. La base della sua riflessione teologica si fonda su di una esegesi biblica che cerca di mettere d'accordo Antico e Nuovo Testamento, a partire da una particolare interpretazione della teologia trinitaria fondata nella sua relazione modellatrice



differenziata dalla storia umana. L'economia della salvezza di Dio contraddistingue il percorso umano nel tempo in linea evolutiva ascendente, tendente verso una maggiore perfettibilità che si compirebbe nell'ultimo stadio del tempo terreno per speciale grazia della Terza Persona della Trinità Divina. L'abate calabrese Gioacchino da Fiore immaginava il mondo in questa età finale della storia come un grande monastero, uno spazio globale consacrato in cui tutto gli uomini vivrebbero in preghiera e in piena comunione con il mondo divino, recuperando la sacralità perduta a causa degli eccessi che constatava nel mondo contemporaneo. L'utopia della Terza Età, quella dello Spirito Santo, realizzerebbe l'ideale della piena ospitalità, che andrebbe incontro all'ideale evangelico di pace, giustizia, fraternità, santità, relazione più intima con Dio, parità e indistinzione di razze, nazioni e statuti sociali. Ha modellato rituali popolari come le Feste dello Spirito Santo in Europa, in seguito ricreate nella modernità in vari continenti. Queste feste rituali attualizzano la promessa della nuova era di risacralizzazione del mondo profetizzata da Gioacchino da Fiore.

Superata quella era che designiamo come protoutopica, assistiamo, nel secolo XVI, alla nascita dell'era utopica, inaugurata dalla pubblicazione de *L'Utopia*, di Tommaso Moro (1477-1535). Tommaso Moro, cancelliere di Enrico VIII, cadde in disgrazia e fu condannato a morte, pubblicò una influente opera nel 1516, il cui titolo è responsabile della classificazione di un nuovo genere letterario, il genere utopico. *De optimo reipublicae statu deque nova insula UTOPIA*, scritta originariamente in latino, destinata ai suoi amici umanisti (Erasmus, Pierre Gilles, Guillaume Budé, Jérôme Buisleden), condivideva le preoccupazioni degli intellettuali cristiani del Rinascimento per la degenerazione morale delle società contemporanee, per la recrudescenza delle divisioni e delle guerre tra gli Stati cristiani e per la difficoltà di trovare un modello sociale di convivenza giusta e pacifica. La religione, che avrebbe dovuto essere uno strumento per realizzare l'ospitalità piena per l'umanità, stava diventando un territorio di conflitti, di disarmonia e di porte chiuse all'accoglienza salvifica della pluralità di quanti appoggiavano forme diverse di credere e vivere l'esperienza religiosa. Sulla linea di quanto avevano già idealizzato i filosofi greci che avevano immaginato la *polis* ideal, Moro crea il neologismo "utopia" a partire dalla lingua greca: "ou-topos", che può significare "non luogo", se accentuiamo il senso finzionale della parola, o "luogo ancora inesistente", se sottolineiamo la speranza di una possibile realizzazione. Entra in scena come personaggio principale il portoghese Rafael Itlodeo, il narratore con aria di buffone



Utopia dell'ospitalità perduta

di corte, che riferisce l'esistenza di una comunità organizzata politicamente altrove, su un'isola chiamata Utopia, con leggi sconosciute e persino con una lingua propria. La società alternativa, caratterizzata dalla libertà religiosa, proposta da quest'opera, è una forte critica al tipo di organizzazione politica degli emergenti stati moderni centralisti e autoritari in misura crescente (come stava per accadere in Inghilterra), e vi contrappone una società ideale pacifica, in cui i governanti sono eletti, le leggi sono decise in assemblee di rappresentanti, in cui vi è una ripartizione equanime dei beni in regime di uguaglianza. I principi organizzativi sono fondati sull'idea centrale della virtù vissuta come un piacere e non come un dovere impegnativo. Moro presenta come alternativa utopica alla rovina dell'ordine sociale e religioso coevo l'idealizzazione di un laboratorio di società tale da garantire la restaurazione dell'ospitalità perduta e in cui la pratica del sacro fosse fattore di unione e non di dissenso.

Più a sud, nella penisola italiana, troviamo un autore conosciutissimo per un'opera della letteratura utopica moderna, *La Città del Sole*. Tommaso Campanella (1568-1639) scrisse questo libro, in cui tenta di disegnare un progetto di società ideale in contrasto con le disillusioni del suo autore e di molti dei suoi contemporanei verso i modelli politico-sociali del suo tempo. Il domenicano rivoluzionario Campanella, che guidò una insurrezione in Calabria contro l'Impero Spagnolo, nella *Città del Sole* condivide il genere letterario dell'utopia di Moro, situando la possibilità di una società perfetta in una città dell'isola di Taprobana (Ceylon, nel sud dell'India), scoperta da un navigatore genovese di Colombo. Questa utopia antispagnola riproduce, nell'organizzazione della Città del Sole, la struttura teologica della divinità e riprende il tema greco della società governata da filosofi, qui guidata da un monarca metafisico chiamato Sole, assistito da tre principi che rappresentano il Potere, il Sapere, l'Amore, il quali riflettono la struttura dell'Universo. Essa idealizza una società astrologica che traccia la causalità ideale degli astri per garantire, nei dovuti tempi, la fruttificazione efficace del seme, dei raccolti, degli accoppiamenti. La vita umana, in sintonia con la vita degli astri, sarebbe orientata in questo microcosmo in forma di urbe dai sacerdoti astrologi che conoscono infine tutte le congiunzioni. Così, l'esercizio del potere e l'organizzazione sociale sarebbero costruiti e legittimati in stretta correlazione coi ritmi della natura, riproducendo i desideri del cosmo. La vita si sarebbe vissuta senza soprassalti, restaurando l'armonia perduta tra l'umano, il naturale e il divino, in perfetta ospitalità materiale e di senso verso gli esseri umani solariani contemplati attraverso l'appartenenza a questa città solare.



Lungo questa linea, un'altra opera rappresentativa di cui occorre fare menzione è quella che designiamo come l'utopia del progresso scientifico di Francis Bacon (1560-1626). Scontento dello *statu quo* dell'università del suo tempo e della forma con cui erano prodotti i saperi, ancora molto marcati dal peso delle autorità e da protocolli restrittivi, Bacon propose nel suo progetto *Instauratio magna* un nuovo metodo, quello della conoscenza induttiva, che governa una nuova epistemologia liberata dalla tutela del teologico e del sacro. I dati dei sensi dovrebbero essere trasformati in dati operativi attraverso la ragione, che produrrebbe un sapere nuovo. Bacon sostiene la fine delle frontiere tra le discipline tradizionali, e la revisione, basata sull'alleanza tra facoltà della ragione e facoltà dei sensi, delle nozioni cristallizzate dalla Scolastica. La nuova visione del mondo, che l'apertura del mondo globale ha permesso, deve portare a una rivoluzione e a una espansione della scienza, i cui risultati devono essere al servizio del miglioramento dei vari livelli delle società umane. La responsabilità civile della scienza è affermata attraverso l'assunzione della responsabilità dei poteri secolari nella produzione della conoscenza scientifica in discipline ogni volta più diversificate, riscontrando il ruolo della scienza nel miglioramento delle società umane. La sua utopia scientifica è illustrata nelle sue opere intitolate *Du progrès et de la promotion des savoirs* (1605) e *The new Atlantis* (1623). Per quanto la religione e l'esperienza del sacro continuino ad avere un luogo importante come fattori di unificazione della vita sociale e del senso della vita individuale in questa proiezione di un futuro ideale, la visione utopica di Bacon preannuncia l'elaborazione di prospettive utopiche più radicalmente secolarizzate, come quella del positivismo e dello scientismo del secolo XIX.

Nello stesso secolo, nell'Europa più occidentale, registriamo un altro tipo di elaborazione utopica che avrà fortuna nell'eredità culturale di diversi paesi: quella che si configura nella teleologia del Quinto Impero. Un esempio suggestivo di questa concezione si trova nei testi profetici del gesuita Padre António Vieira (1608-1697), le cui opere più rilevanti sono *História do Futuro* e *Clavis Prophetarum (A Chave dos Profetas)*. Vieira ci ha tramandato, come ritiene lo studioso francese Raymond Cantel, una delle utopie più generose della storia del pensiero universale. Nella sua opera profetica, ha idealizzato l'arrivo di un'era di pace e felicità sulla terra come realizzazione del Regno di Cristo, fondato sull'amore tra gli uomini assistiti dalla grazia di Dio e in armonia con la Natura. In questo tempo finale della storia chiamato Quinto Impero, il mondo sarebbe governato, in forma bicefala, da un papa angelico, sul piano spirituale, e



Utopia dell'ospitalità perduta

dal re del Portogallo, sul piano temporale, con la speciale assistenza divina data dalla venuta intermedia, in spirito, di Cristo, per riformare le società umane sulla Terra. Sarebbe questo un impero che corrisponderebbe alla realizzazione della profezia del profeta Daniele dell'Impero dei Santi dell'Altissimo e della profezia millenarista dei 1000 anni di vita felice goduta da cristiani nell'ultimo stadio della storia della salvezza. Il Quinto Impero di Vieira possiede la peculiarità di non essere concepito come un impero di dominazione, bensì di concordia e di inclusione della diversità di culture e di popoli così particolari come i giudei e gli indiani d'America. Per questo motivo, specialisti come Cantel fanno di questa utopia una precorritrice di progetti di autorità mondiali costruite con la finalità di stabilire la pace tra le nazioni, com'è il caso contemporaneo dell'ONU. Nella visione utopica che costituisce il nucleo del Quinto Impero, in contrasto con la diagnosi della crisi del presente che deriva da conflitti sociali e religiosi osservati nel secolo XVII su scala planetaria, tutta la Terra diventa il territorio globale della restaurazione dell'ospitalità dell'armonia primigenia perduta. A somiglianza della Terza Età di Gioacchino da Fiore, è il mondo intero ad essere oggetto di risacralizzazione, di reincantamento, per offrire all'umanità un tempo di grazia, di pace e di giustizia in una relazione religiosa perfetta con un ambiente naturale e divino.

È importante sottolineare come questa prospettiva più universalista del pensiero utopico occidentale ha conosciuto diverse metamorfosi nelle rielaborazioni fatte non solo in diversi paesi, ma anche in diverse correnti culturali, letterarie e ideologiche sino al secolo XX. Vale la pena evidenziare una delle sorprendenti metamorfosi nell'opera della scrittrice, nata nell'arcipelago delle Azzorre, Natália Correia (1923-1993), che attualizza antiche eredità utopiche che sognavano un mondo migliore, quale la generosa e globale utopia del Quinto Impero, idealizzata quattro secoli prima da Vieira e successivamente ricreata da grandi poeti e filosofi, tra i quali Fernando Pessoa e Agostinho da Silva. Natália Correia ha fatto, nei suoi studi, ricerche, indagini e manifesti in favore del Quinto Impero (che riteneva avere il suo punto di partenza simbolico sacrale nelle prime isole scoperte delle Azzorre con nomi sacri – São Miguel e Santa Maria), un sistema di prospettiva e di fondamento programmatico. Natália ha infatti conferito all'utopia del Quinto Impero una identità femminile nella sua radice e nella sua espressione. Nella sua radice perché essa sarebbe ispirata dallo Spirito Santo, avocando la tradizione profetica e utopica basata sulla teologia delle Tre Età di Gioacchino da Fiore, essendo il Paraclito il volto femminile del Dio Trino. Nella sua espressione e realizzazione piene, questa utopia



sarebbe femminile per mezzo dell'esperienza globale dei valori che rivendicava essere propri della condizione della donna: la tenerezza, la sensibilità, l'equità, la cura del più fragile, l'affetto, l'armonia, l'intimità. Riteneva in tal modo che solo l'assunzione dei valori femminili avrebbe potuto contrastare una lunga storia dell'umanità profondamente bellicosa, in quanto ispirata a ideali mascolinizzanti come la forza, la conquista e il dominio. Per questo, Natália Correia sostiene che l'antica fedeltà alla Patria deve dare luogo a un'adesione piena alla Matria genesiaca, che orienterà tutti verso la fusione trasfigurante dell'umanità in una *Fratria* universale, verso un emergere di un'era di fraternità sulla Terra tale da trasformare il nostro pianeta in un pianeta ospitale per l'intera umanità.

Occorre sottolineare come l'utopia sia concepita in questi autori e in queste opere, che corrispondono a prospettive differenziate sulle possibilità di esercizio prospettico che realizza questa letteratura, secondo due aspetti fondamentali: nella volontà di rottura radicale con il modello di società contemporanee e nell'accentuazione della categoria della *possibilità* di fronte alla categoria della *necessità*.

Ma in questo esercizio differenziato del metodo dell'utopia, consideriamo che il pensiero utopico può ispirare due dinamiche, messe in differente, e persino antagonista, prospettiva di perfezionamento umano: una nel senso del pluralismo, della libertà e della condivisione giusta dei ricorsi disponibili per la vita umana, nella sua diversità etnica; un'altra può invece consistere nella fondazione di progetti di segregazione ed esclusione. In questo senso, riteniamo che esistano due grandi tipi di utopia, che si aggregano in due insiemi differenziati: le utopie esclusiviste e le utopie inclusiviste. I progetti utopici come quello di Tommaso Moro, concretizzato nella sua Isola di Utopia, e quello di Tommaso Campanella, consacrato nella Città del Sole, concepiscono la possibilità di una società ideale, a condizione che essa sia separata da una educazione e da una selezione di esseri umani capaci di andare incontro ai requisiti delle società perfette che avevano immaginato. Definiamo queste e tutte le utopie succedanee come utopie esclusiviste, alle quali non è estraneo il pericolo di ispirare progetti eugenisti e segregazionisti, sulla base della costruzione di un mondo ideale, che elimina le differenze delle pluralità che l'umanità comporta. D'altro lato, i progetti utopici che ammettono i vari segmenti di umanità, nella sua diversità di razze, colori e religioni, nell'idealizzazione di un futuro di pace e armonia sulla terra, li classifichiamo come utopie inclusiviste, essendo il luogo della loro concretizzazione il pianeta nella sua interezza, o uno spazio aperto che può



Utopia dell'ospitalità perduta

sostituire la stessa terra. Sul piano europeo, abbiamo, tra gli altri, oltre all'idea precorritrice del Quinto Impero, riferita poco sopra, l'esempio emblematico del pensiero utopico di Kant. Nel pieno dell'affermazione della svolta del paradigma dei doveri umani nei confronti dei Diritti umani proclamati nel contesto della Rivoluzione Francese, il filosofo tedesco Kant concepisce la sua famosa utopia irenica nell'opera iconica intitolata *La pace perpetua* (1795). Preoccupato di trovare una strada per risolvere il problema della «realizzazione della pace civile che amministri il diritto universale», Kant sostiene che una pace perenne per l'umanità potrà essere conseguita solo attraverso la costituzione di uno Stato cosmopolita. Kant considera che la costruzione della pace universale è un imperativo che proviene dall'esercizio pieno della ragione umana. All'imperativo categorico egli associa così una visione pratica che punta a stabilire la pace globale e definitiva attraverso un ordinamento di tre livelli giuridici: diritto civile, diritti umani e diritto cosmopolita. Il dovere etico di costruzione della pace in armonia con la ragione sarà possibile attraverso la federazione di stati repubblicani che attuano il diritto fondamentale su cui si fonda una cittadinanza mondiale, ospitale verso l'intera umanità.

Luoghi sacri, utopia e palingenesia

Il pensiero utopico preconizza, in fondo, il ritorno del mondo e dell'umanità a se stessi, la riconciliazione con se stessi, con la natura, con il divino, alla luce di una determinata idea di trascendenza. Su questo punto, si identifica con il senso profondo dei luoghi sacri.

Il luogo sacro come utopia religiosa e culturale di riconversione del mondo implica la sua comprensione temporale in prospettiva tridimensionale, ovvero, l'esperienza dolorosa del presente come tempo della mancanza di armonia con il divino, la nostalgia di un passato primigenio idealizzato come Paradiso perduto e la proiezione di un futuro ideale, che sarebbe, in qualche modo, il rifacimento delle caratteristiche di questo tempo iniziale immaginato come perfetto. In qualche modo, ritornare al luogo sacro (o rifarlo), nonostante le differenti tradizioni religiose, mitiche, mistiche o spirituali, è come realizzare l'esperienza di tornare all'utero materno da dove siamo stati espulsi, all'utero delle origini primordiali dell'accadere cosmico, e, allo stesso tempo, proiettarci verso una destinazione che ancora dovrà essere. Stando così le cose, il luogo sacro non si costituisce tra mere parentesi nel grande spazio e nel grande tempo. Il luogo sacro è la

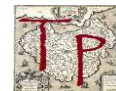


possibilità di pienezza dello spazio e del tempo, sarà l'interruzione sacra e necessaria al fine rendere possibile la *renovatio temporum* (rinnovamento del tempo) e la *renovatio mundi* (rinnovamento del mondo). È un progetto utopico propriamente in marcia.

Forse la metafora del luogo sacro come l'oasi nel deserto arido della vita potrebbe avere qualche pertinenza se pensiamo che in esso vi è il luogo della possibilità di incontro con le origini, con il principio della vita, con il legame verso il senso più profondo della realtà, che possiamo designare con la nozione di iperrealità o di transrealtà. Nel luogo sacro vi è la possibilità di realizzazione dell'esperienza della grazia, del rinascimento e della riparazione di quello che la banalizzazione della vita rende fragile: la "forza debole" del senso della vita. Il luogo sacro è, alla fine, laddove si esperisce il tutto "sembrare come nuovo", l'ospitalità perduta o degradata, che si desidera, in alcuni tipi di elaborazione utopica, come si è visto prima, estendere a una scala globale.

È importante sottolineare ancora come i luoghi sacri siano luoghi-fonti di vita. Sono luoghi atti a rifare gesti primordiali attraverso la teatralità mimetica che conferisce loro potere performativo, sono cioè gesti che hanno cercato di realizzare quel che dicono attraverso le liturgie che sono loro associate. Come luoghi di palingenesi, ovvero, di rigenerazione e fortificazione interiore, possono essere sia ambienti di silenzio come di festa, ambienti di orazione nascosta così come di allegria espansiva. Qui si iscrive la possibilità della comprensione del luogo sacro come roccaforta utopica e, in alcuni casi, di riconfigurazione utopica del mondo nella sua interezza attraverso il suo reincantamento in quanto paradiso perduto globale. Alla base della dimensione utopica del luogo sacro vi è la ricerca di concretizzazione *hic et nunc* e, nella sua versione ridotta a tentativo, il sogno di un luogo felice, l'*eutopia*, che si desidera allargata a tutto il genere umano e a tutta la Terra.

Insomma, i luoghi sacri sono, quindi, i "centri", o spazi di ricentrimento, in cui ci alimentiamo del fascino sempre rinnovato delle origini e in cui si trovano le nostalgie indefinite del futuro o dell'eterno ritorno al luogo in cui lo stesso futuro ha origine. I luoghi sacri e l'esperienza del religioso che essi rendono possibile sono la patria più antica dell'utopia, che essa attualizza nelle sue successive rielaborazioni.



BIBLIOGRAFIA

- AGOSTINHO DE HIPONA. *A Cidade de Deus*. 3 Vols. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1991-1995.
- ANDERSON, Benedict. *As comunidades imaginadas*. 3.^a ed., Lisboa: Edições 70, 2005.
- BACON, Francis. *Nova Atlântida e a grande restauração*. Lisboa: Edições 70, 2008.
- BURKET, Walter. *A criação do sagrado*. Lisboa: Edições 70, 2001.
- CAMPANELLA, Tomás. *A Cidade do Sol*. Lisboa: Ed. Guimarães, 1990.
- CANTEL, Raymond. *Prophétisme et messianisme dans l'oeuvre de Antonio Vieira*. Paris: Hispano-Americanas, 1960.
- DE KONINCK, Thomas. *A nova ignorância e o problema da cultura*. Lisboa: Edições 70, 2003.
- DELUMEAU, Jean. *Uma história do paraíso*. Lisboa: Terramar, 1994.
- DURAND, Gilbert. *Campos do imaginário*. Lisboa: Instituto Piaget, 1998.
- ECO, Umberto. *História das terras e dos lugares lendários*. Lisboa: Gradiva, 2015.
- ELIADE, Mircea. *O mito do Eterno Retorno*. Lisboa: Edições 70, 1978.
- ELIADE, Mircea, *Aspectos do mito*. Lisboa: Edições 70, 1986.
- FRANCO, José Eduardo (Dir.), *Lugares sagrados de Portugal*, 2 Vols. Lisboa: Círculo de Leitores, 2016.
- FRANCO, José Eduardo. «A ideia de cultura como expulsão: A morte como a última expulsão e o fim da cultura. Algumas notas para uma teoria da cultura». In Paulo Alves *et al.*, *A morte: Leituras da humana condição*, Vol. II. Lisboa: Paulinas, 2019, pp. 249-261.
- FRANCO, José Eduardo. «Quando a 'pátria latina' se reconfigura nas periferias: Cultura como expulsão e a mundividência insular madeirense». In Fernando Cristóvão (Dir.), *A minha outra pátria é a latina*. Lisboa-Porto-Viseu-Aveiro: Edições Esgotas/CLEPUL – Centro de Literaturas e Culturas Lusófonas e Europeias da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 2019, pp. 263-276.
- FRANCO, José Eduardo. «Giacchino da Fiore e la sua influenza nella cultura portoghese». In Marco Bruni e Alfredo Gatto (Eds.). *Il maestro dell'Apocalisse. Eredità e posterità di Giacchino da Fiore (XIII-XX secolo)*. Milano: Mimesis, 2020, pp. 127-164.



- FRANCO, José Eduardo e MOURÃO, José Augusto. *Influência de Joaquim de Flora em Portugal e na Europa. Escritos de Natália Correia sobre a utopia da idade feminina do Espírito Santo*. Prefácio de Luís Machado de Abreu, Lisboa: Roma Editora, 2005.
- FRANCO, José Eduardo e REBELO, António Manuel Ribeiro (Coord. científica). *Utopia global do Espírito Santo*, 3 Vols., Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2021.
- GIRARD, René. *Coisas ocultas desde a fundação do mundo: A revelação destruidora do complexo vitimário*, São Paulo: Editora Paz e Terra, 2009.
- GODELIER, Maurice. *L'imaginé, l'imaginaire & le symbolique*, Paris: CNRS Éditions, 2015.
- HOLM, Jean e BOWKER, John. *Lugares sagrados*, Lisboa: Pub. Europa-América, 1999.
- LOURENÇO, Eduardo. *Nós como futuro*, Lisboa: Assírio & Alvim, 1997.
- LUBAC, Henry de. *La postérité spirituelle de Joachim de Flore*, Paris-Namur: Lethielleux, 1979.
- MORO, Tomás. *A utopia*. Lisboa: Ed. Guimarães, 1960.
- MOURÃO, José Augusto. *Obra seleta*. Coord. de José Eduardo Franco e Cristina C. Gomes, Lisboa: INCM, 2016.
- MULLER, Friedrich Max. *Introduction to the science of religion*. London: Longmans, Green, and Co., 1893.
- MUXEL, Anne. *Temps et politique: Les recompositions de l'identité*. Paris: Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 2016.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Escritos sobre a história*. São Paulo: Edições Loyola, 2005.
- NORA, Pierre. *Les lieux de memoire*. Tomo 1, Paris: Gallimard, 1984.
- TROUSSON, Raymond. *Religions d'utopie*. Bruxelles: Éd. Ousia, 2001.
- VIEIRA, Padre António. «História do Futuro» e «A Chave dos Profetas». In: *Obra completa*, Dir. de José Eduardo Franco e Pedro Calafate, Tomo III, Vols. I, V e VI, Lisboa: Círculo de Leitores, 2013.
- YOURCENAR, Marguerite. *O Tempo, esse grande escultor*. Lisboa: Relógio d'Água, 2020.