

L'ANGOSCIA TERRITORIALE E LA TANA DEI MODERNI

Virgilio Cesarone

Abstract

Starting from the habit of a tribe in Australia, the contribution illustrates the characteristics of the organisation of space, public and private, in use in populations characterised by a religious vision. Juxtaposed to this attitude of living, the description of the burrow in Kafka's short story is taken as a modern paradigm. To the openness between the various levels of the spatial realms of religious man, modern man contrasts his enclosure in a securitarian isolation. And yet the passivity of such a subject could provide a liberating way out.

Keywords: Anguish, Sacred, Burrow, Danger, Listening

Assumiamo da Ernesto De Martino il sintagma “angoscia territoriale”, utilizzato in un saggio pubblicato nel 1951, in cui si racconta della consuetudine della tribù Aranda del gruppo totemico degli Achilpa (gatto selvatico), una popolazione nomade di cacciatori-raccoglitori dell'Australia, di piantare, durante la migrazione annuale verso nord, un palo totemico (*kauwa-auwa*) nel momento della sosta. Questo palo era stato reso sacro, ossia “cosmizzato” come vedremo in seguito, dal Dio Nambakulla, a cui si attribuivano gesti fondativi, quali l'istituzione delle specie animali e vegetali, e la costituzione di diversi centri totemici locali. Il mito narra che, dopo aver portato a termine la sua opera di cosmizzazione del territorio e aver bagnato con il suo sangue il *kauwa-auwa*, Nambakulla si arrampicò sul palo e sparì. Vani furono i tentativi di seguirlo perché il suo sangue aveva reso scivoloso il *kauwa-auwa*.

Da questa succinta narrazione appare evidente che il *kauwa-auwa* rappresentava per gli indigeni un vero e proprio *Axis mundi*, un centro e un luogo di comunicazione tra i vari piani cosmici, simboleggiato presso altri popoli anche da montagne e alberi. Per gli Achilpa la migrazione verso nord, con l'abbandono di villaggi e luoghi familiari, era la ciclica origine di una minacciosa destabilizzazione dell'ordine comunitario, che metteva

in pericolo la sopravvivenza nello stare al mondo. Da qui la necessità di piantare un palo che garantisse la prossimità al proprio centro. De Martino spiega il significato di questo atto rituale, tuttavia, non con l'utilizzo di diagnosi "mitologiche", ossia non ritenendo che la causa principale del legame che gli aborigeni hanno con la propria patria tribale sia l'efficacia della mitologia nel fornire al territorio una forma, bensì concentra la sua attenzione sulla eziologia della risposta, e quindi sulla necessità di un riscatto culturale dall'angoscia territoriale che provava una comunità di cacciatori-raccoglitori:

Questa angoscia territoriale è una forma particolare di quell'angoscia esistenziale che altrove definimmo come una situazione storicamente individuata in cui la presenza non è decisa e garantita, ma fragile e labile, e quindi continuamente esposta al rischio di non mantenersi di fronte al divenire, e soggiacente per ciò stesso all'angoscia.¹

De Martino interpreta il rito del palo *kauwa-auwa* grazie a due strumenti ermeneutici utilizzati in *Il mondo magico*: crisi della presenza e riscatto, ossia reintegrazione culturale. Entro questa cornice interpretativa il palo totemico rappresentava per quella comunità lo stabile centro del mondo rispetto agli sconvolgimenti del cambiamento che il tempo porta continuamente con sé. Inoltre piantare il palo totemico reiterava il mito di fondazione di quelle popolazioni, l'*engwura*, connettendo il peregrinare con qualcosa di metastorico, che assume il compito di sostenere l'intera compagine culturale in cui la popolazione è inserita.

Questi elementi che il mito ci fornisce, ci indicano il palo *kauwa-auwa* nella sua funzione di riscattare dall'angoscia territoriale un'umanità peregrinante: piantare il palo *kauwa-auwa* in ogni luogo di soggiorno e celebrare l'*engwura*, significa iterare il centro del mondo, e rinnovare, attraverso la cerimonia, l'atto di fondazione compiuto in *illo tempore*. Con ciò il luogo "nuovo" è sottratto alla sua angosciante storicità, alla sua rischiosa caoticità, e diventa una iterazione dello stesso luogo assoluto, del centro, nel quale una volta, che è la volta per eccellenza, il mondo fu garantito. Nella marcia da sud verso nord delle comitive Achilpa il palo *kauwa-auwa* assolveva dunque il compito di destoricizzare la peregrinazione: gli Achilpa, in virtù del loro palo, camminavano mantenendosi sempre al centro.²

1 E. de Martino, *Angoscia territoriale e riscatto culturale nel mito achilpa delle origini. Contributo allo studio della mitologia degli Aranda*, in *Il mondo magico. Prolegomeni a uno studio del magismo*, Bollati Boringhieri, Torino 1973, p. 363.

2 Ivi, p. 270.

L'angoscia sorgerebbe, dunque, dall'impossibilità di stare di fronte al mondo e alla sua storia, dalla necessità di autotrascendersi nella propria finitezza, potremmo dire, tanto che lo stesso de Martino racconta di un episodio occorso ad alcuni membri della tribù, i quali, una volta che un vecchio capo spezzò inavvertitamente il *kauwa-auwa* – destinando la comunità a una sorta di regressione nel caos, e quindi decretando la fine del mondo – si lasciarono morire. Quella comunità, priva del proprio palo totemico, si sentì destinata a una peregrinazione senza centro, e quindi in balia di un'angoscia inestinguibile. In seguito alla malaccortezza del loro capo i membri della comunità vagabondarono per un po' di tempo, per poi infine, prostrati, sedersi a terra e abbandonarsi alla morte. Dunque il palo totemico rappresenterebbe l'unico riscatto mitico al cospetto di questa angoscia territoriale che investe l'uomo nella sua presenza di fronte al mondo.

Ciò che ci ha sorpresi nel leggere questo saggio di De Martino, è la riduzione di tale usanza a un'operazione di prassi condivisa, volta a creare un *ethos* comunitario, da cui è espunto quasi ogni riferimento alla dimensione sacrale³. Su tale atteggiamento appare senza dubbio illuminante e dirimente quanto scritto da Marco M. Olivetti nel suo lavoro sul tempio come simbolo cosmico. Ebbene il tempio – luogo nascente dall'atto del *temnein*, del tagliare, del separare – non è un *luogo sacro*, bensì un *luogo del sacro*. Se assumiamo il sacro, infatti, come l'orizzonte entro cui appaiono i singoli contenuti sacri, le singole ierofanie, da una parte si rende ragione del presentarsi del tempio come simbolo cosmico, e nel contempo si impedisce l'interpretazione “funzionalista”, volta a rendere il pensiero mitico-religioso una determinata funzione o struttura del pensiero, come ci sembra ponga in atto nella sua interpretazione de Martino⁴.

3 Sulla difficoltà di de Martino a prendere congedo dalle posizioni storicistiche crociane *de iure*, quando in realtà lo aveva già compiuto *de facto*, si veda C. Pasquinelli, *Quel nomade di de Martino*, in “La Ricerca Folklorica”, Ernesto de Martino. La ricerca e i suoi percorsi, n.13, Apr. 1986, pp. 57-59. Per una collocazione di questo saggio di de Martino entro la sua grammatica ermeneutica si veda: F. Frascogna, *Relazione di commento al testo di Ernesto de Martino: “Angoscia territoriale e riscatto culturale nel mito achilpa delle origini. Contributo allo studio della mitologia degli Aranda”*, in “Antrocom”, vol. 4, n. 2, 2008, pp. 165-168.

4 Cfr. M.M. Olivetti, *Il tempio simbolo cosmico. La trasformazione dell'orizzonte del sacro nell'età della tecnica*, Abete, Roma 1967, p. 17. Evitiamo qui di esporre le critiche e le obiezioni sollevate contro la metodologia demartiniana da Benedetto Croce ed Enzo Paci sul versante filosofico, e da Raffaele Pettazzoni e Mircea Eliade da quello della storia e della fenomenologia delle religioni, che pur sarebbero importanti da citare, ma che ci porterebbero su sentieri non centrali ai fini della presente trattazione. Lo stesso De Martino le include come appendici all'edizione del '73 del suo *Il mondo magico*.

1. *Nei pressi del sacro*

Prendendo spunto dall'aspetto "spaziale" del mito trattato da de Martino, cerchiamo di interpretarlo invece a partire da quanto scrive Mircea Eliade, nel suo classico *Il sacro e il profano*, e quindi da una prospettiva non funzionalistica, ma di fenomenologia della religione. È necessario premettere, innanzitutto, quale sia lo *ou eveka* di Eliade, ciò che rappresenta il ricercato per mezzo delle interrogazioni dei miti riportati nella sua opera. L'intento dichiarato è quello di aiutare il lettore moderno a comprendere la pienezza di senso dei sistemi religiosi arcaici, che, lungi dall'essere il frutto fantastico di ingenui popoli semi-selvaggi, rappresentano il prodotto di una costruzione significativa che risponde a una propria logica e a una validità fondantesi sulla decisione umana, declinantesi in un mondo organizzato attorno a simboli.

La prima fondamentale affermazione, che dobbiamo prendere in considerazione adesso, è quella secondo la quale per l'uomo religioso lo spazio non è omogeneo. Questo significa che ci sono dei settori, delle differenziazioni, delle difformità qualitative all'interno di quello che noi moderni siamo abituati a chiamare "spazio", e che per l'uomo religioso questa disomogeneità esprime soprattutto una fondamentale contrapposizione tra lo spazio sacro, che è l'unico veramente "esistente", vale a dire l'unica realtà, e tutta la restante distesa "informe" che lo circonda. Inoltre l'aspetto su cui soffermare l'attenzione è quello della divisione qualitativa dello spazio, che deve essere intesa come una vera e propria creazione, una fondazione del mondo. Chiaramente tutto ciò non va inteso come una speculazione teorica, ma si attesta piuttosto come un'esperienza fondamentale anteriore a qualsiasi riflessione sul mondo. È proprio questo, quindi, l'autentico significato del rinvenimento del punto fisso che possa fungere da orientamento rispetto allo svolgersi degli eventi della vita quotidiana. Ma questo posizionamento del centro, che non è affatto arbitrario, è tale grazie a una ierofania, a una manifestazione del sacro. Con la ierofania non viene solo interrotta l'omogeneità dello spazio, ma si dà la creazione, o quantomeno la rivelazione di una realtà assoluta rispetto alla non realtà, rispetto alle effimere manifestazioni del quotidiano, per cui la manifestazione del sacro crea il mondo nel suo essere, vale a dire la ierofania rivela un punto fisso assoluto, un centro. L'uomo religioso, conseguentemente, fa di tutto per stare vicino al centro, ossia per trovare protezione e per vivere nel mondo organizzato come cosmo.

È opportuno qui ricordare quale sia il metodo che Eliade ritiene adeguato per riuscire a trovare un accesso comprensivo nei confronti di esperienze

vissute dei popoli religiosi. In un saggio, che avremo modo di esaminare a fondo più avanti, egli ricorda che il simbolismo architettonico, come quello del palo spostato durante la migrazione, non può essere adeguatamente compreso a partire da modelli esplicativi fondantisi sui principi delle scienze empiriche, che procedono sostanzialmente attraverso un metodo riduttivo⁵. L'affermazione di un indù, per esempio, secondo cui la sua casa si trova al centro del mondo, nel momento in cui la si sottomette alla prova della riduzione scientifica, con il sostanziale intento di demistificarla, evidentemente si mostrerà assurda, poiché tutte le case pretendono di essere centro del mondo; ma la stessa affermazione può essere accettata a partire dalla sua credenza, ossia dalla sua esperienza di fede come una verità vissuta e quindi come una realtà spirituale effettiva. Dobbiamo senza esitare allontanare l'idea che la tribù degli Achilpa, conficcando il palo, avessero l'idea di rimanere immobili nel centro; al contrario dobbiamo cercare di cogliere il sostrato ontologico-esistenziale che sottostà a questa condotta, in virtù della formazione di una significatività cosmica che accompagna l'azione sacralizzante di reiterazione del rito. Rispetto a questa realtà spirituale, frutto di un'esperienza vissuta, lo studioso dei fenomeni religiosi si trova di fronte alla necessità di mettere da parte la considerazione scientifica dello spazio, orientato sulla geometria, per cercare di comprendere il darsi dello spazio in virtù di un'esperienza di altro genere.

Stare entro uno spazio sacro significa, allora, situarsi all'interno di una condizione in cui il lasciar essere, l'affidarsi alla ierofania, diviene fondante di ogni intenzionalità vissuta entro la quotidianità dell'essere-nel-mondo al cospetto degli enti utilizzabili intramondani, per utilizzare il linguaggio dell'analitica esistenziale heideggeriana. L'aver spazio entro un luogo sacro vuol dire abbandonarsi alla contemplazione attraverso lo sforzo dell'attenzione che fonda, nella passività della ricezione, tutte le attività intenzionali del mondo profano. Nel luogo sacro sono presenti e si manifestano simboli che delimitano lo spazio e lo aprono a significati che rimandano a un senso infinito e incondizionato, il quale fa sì che si dia lo spazio del quotidiano. Questa lunga citazione di Bernhard Casper enuncia magistralmente la posta in gioco:

Il fatto che il luogo sacro, visto a partire dall'intenzionalità dell'esserci che apre lo spazio, *si eventualizzi*, accade grazie al fatto che diviene manifesto l'*essere-limitato* di ciò che è spaziale a causa del venir interessati da qualcosa che è *più di qualcosa di spaziale*. Tutto questo può essere portato al linguaggio

5 M. Eliade, *Centre du monde, temple, maison*, in G. Tucci (a cura di), *Le symbolisme cosmique des monuments religieux*, Is.M.E.O., Roma 1957, p. 58.

nell'esserci e nell'esserci-l'uno-con-l'altro, spaziale per mezzo del suo essere-nel-mondo, della sua corporeità e della sua mortalità, per mezzo di se stesso, solo grazie al fatto che un *delimitare* abbia luogo all'interno della stessa spazialità. Lo spazio delimitato nello spazio, o il luogo delimitato dallo spazio, divengono simboli del trovarsi coinvolti dallo spazio inteso come qualcosa di più che spaziale. Il posto sacro come il non-luogo diviene simbolo, in vista del quale il nostro esserci e l'esserci-l'uno-con-l'altro, che trascende se stesso, può accadere come corpo vivente sul fondamento che ci lascia essere, ossia che ci dà spazio. Questo accade in un movimento dell'oltrepassarsi, di andare oltre se stessi da ciò che è innanzitutto abituale, ma nella sua pura immanenza di spazialità senza ordine e senza senso.⁶

Cerchiamo di "urbanizzare" quanto testé citato. L'evento dello spazio sacro accade grazie al *temnein*, a un gesto di limitazione, a un confine tracciato. Tale confine, che è da intendere come soglia o porta, è ammissibile a partire dalla possibilità di lasciarsi coinvolgere da qualcosa che non è una mera spazialità, ma qualcosa di qualitativamente differente dalla presenza nella spazialità ordinaria. E questo differente viene a manifestarsi in un mondo abitato da un essere umano che ha una lingua, un corpo mortale e condivide il suo destino con altri esseri umani. Entro questo orizzonte di senso il luogo sacro è ciò che permette a una natura finita di aprirsi a qualcosa che va oltre se stesso, di aprirsi a una significatività satura d'essere rispetto all'abituale indifferenza dei posti quotidiani.

Tracce evidenti di questa concezione, che possiamo ormai ritenere abbandonata nel nostro moderno mondo desacralizzato, la troviamo nella presenza delle chiese e delle cattedrali nei centri delle città. Appare evidente che stare al cospetto di un simile monumento oggi non sembra più necessario per lo svolgimento della normale e consueta vita civile, ma dobbiamo tener presente che per l'uomo religioso la chiesa o il tempio stabilivano una soluzione di continuità: con la sua soglia si indicava la distanza tra due modi d'essere, tra il profano e il religioso. La soglia rappresenta, come detto, il limite, la frontiera che separa e contrappone due mondi ed è il punto del paradosso, è la comunicazione tra questi mondi eterogenei. Come vedremo anche la soglia dell'abitazione rivestiva il medesimo ruolo. In alcune culture la soglia è addirittura il luogo del giudizio, il luogo del vero nei confronti di ciò che ha invece l'aspetto dell'effimero, il luogo in cui è possibile comunicare con gli dèi rispetto al luogo degli affari quoti-

6 B. Casper, *Raum und heiliger Raum. Zur Phänomenologie des heiligen Ortes*, in G. Riße, H. Sonnemans, B. Theß (a cura di), *Wege der Theologie: an der Schwelle zum dritten Jahrtausend*, Bonifatius, Paderborn 1996, p. 266.

diani⁷. Il tempio dunque è soprattutto un'apertura verso l'alto che assicura la comunicazione con un mondo ulteriore. La delimitazione dello spazio sacro presenta un'irruzione all'interno del mondo profano di una porzione di territorio che diventa qualitativamente diverso rispetto a quello profano. Per questo motivo il tempio la chiesa la moschea sono la casa di Dio e anche la porta del cielo. Un ulteriore aspetto da rimarcare è che la costruzione di questo tempio non è lasciata all'arbitrio dell'uomo, ma rispetta determinati segni evocativi. Per esempio l'apparire di un animale da sacrificare, o un evento causato da una manifestazione, rendono una pietra una testata d'angolo. In ogni caso gli uomini non sono liberi di scegliere il posto sacro, ma lo devono individuare attraverso una ricerca, un'ermeneutica di segni misteriosi. D'altro canto lo stesso spazio, una volta individuato, deve essere consacrato. Il rituale che porta alla consacrazione dello spazio risulta efficiente ed efficace nel momento in cui riproduce l'opera degli dèi. Quindi non è e non può essere il santuario a consacrare un luogo, ma è la sacralità del luogo dov'è avvenuta la ierofania a determinare la costruzione del santuario. Proprio per tale motivo abbiamo la necessità di prendere in considerazione la differenza qualitativa presente all'interno di un territorio che stabilisce un centro cosmico all'interno dello spazio profano⁸.

Zona caotica non-organizzata, zona infida perché non si conoscono i suoi limiti e la sua struttura, lo spazio profano si oppone nettamente allo spazio sacro poiché quest'ultimo, che ha confini netti, è perfettamente strutturato ed è centro, ossia è concentrato. Il sacro è qualcosa di completamente altro rispetto al profano, conseguentemente non appartiene al mondo profano e viene da altrove, trascendendo questo mondo qui. È per tale motivo che il sacro rappresenta il reale per eccellenza, e una manifestazione del sacro è sempre un'apparizione dell'essere. In questo senso ogni spazio consacrato rappresenta un'apertura verso l'aldilà, verso il trascendente ed è palese che in una determinata epoca l'uomo non poteva vivere senza queste aperture verso il trascendente, senza una via sicura di comunicazione con l'altro mondo, ritenuto reale perché sacro, ossia abitato dagli dèi. Vedremo che ciò portava a una declinazione edificativa concreta, per esempio sotto la forma di un foro nel corpo del santuario o dell'abitazione. Certamente non è demandato all'umano arbitrio la costituzione di luoghi del sacro, ma è l'uomo che dimensiona lo spazio sacro, che può ordinarlo in seguito a ierofanie e a condizione di celebrare riti specifici. Chiaramente non c'è bisogno

7 *Unten den Linden wird es recht gesprochen!* dicevano i Germani, presentandosi sotto i tigli per prestare giuramento.

8 M. Eliade, *Centre du monde, temple, maison*, cit., p. 60.

sempre di una teofania o di una ierofania propriamente detta, un segno qualunque basta per indicare la sacralità di un luogo: l'inseguimento di un animale selvatico e la sua successiva cattura può portare all'elevazione di un santuario, o un toro liberato, trovato dopo qualche giorno e sacrificato sullo stesso posto, indurrà a innalzare un altare che sarà il centro del villaggio da costruire⁹.

Se lo spazio sacro è il luogo in cui la comunicazione tra questo mondo e l'altro, tra il basso e l'alto, tra il mondo degli uomini e quello degli dèi si rende possibile, allora i luoghi sacri richiamano una rappresentazione del cosmo strutturata in tre zone cosmiche, il cielo la terra e la regione sotterranea. Ora se il luogo consacrato rappresenta la soglia, il passaggio da una zona a un'altra, ciò che è qui simboleggiato, a ben vedere, non è tanto un passaggio, quanto una rottura, perché il passaggio dalla terra al cielo rappresenta chiaramente una interruzione dell'ordine ontologico. Nel considerare questa simbologia di rottura, e le immagini a essa riferite, Eliade indica come chiarificatore il significato dei nomi delle città reali mesopotamiche: il senso del nome Babilonia, *Bâb-ilâni*, è quello di "porta degli dèi", poiché era lì che essi discendevano sulla terra. Al contempo queste città arcaiche erano il luogo in cui insisteva il legame con le regioni sotterranee: sempre Babilonia era costruita sulla *bâb-apsî*, la porta di Apsû, ossia la porta sulle acque del caos precedenti la creazione¹⁰. Questo essere punto di intersezione tra le diverse zone cosmiche, rendeva i templi o le città consacrate il centro del mondo, poiché era qui che passava l'asse dell'universo. Eliade elenca diversi esempi in cui si dà una omologazione del tempio o della città reale con la montagna cosmica, intesa come il punto più "vecchio" del mondo, poiché è lì che è cominciata la creazione. Molto spesso il centro del mondo viene stabilito per mezzo dell'innalzamento di una colonna cosmica e della disposizione attorno a essa di tutto il mondo abitabile. Accanto a questa idea di asse del mondo e di centro del mondo si sviluppano in tutte le religioni molte immagini cosmologiche, rappresentate da montagne cosmiche, città sante, santuari venerati¹¹.

9 Ivi, p. 62.

10 Ivi, p. 63.

11 Il grande fenomenologo della religione Geo Widengren evidenzia il significato simbolico del santuario: la torre del più noto tempio assiro-babilonese si chiamava *Etemenanki*, che significava "la casa che costituisce il fondamento del cielo e della terra"; inoltre egli ricorda che il complesso del tempio, è-*kur*, conteneva un'alta torre, *siqurat*, e che i due termini nella lingua sumerica significavano anche montagna e vetta della medesima (cfr. G. Widengren, *Fenomenologia della religione*, tr. it. L. Tosti e G. Pascal Gandolfo, EDB, Bologna 2020, pp. 465-466).

Il centro è dunque il luogo di un grande significato cosmogonico, poiché è lì che ogni creazione ha avuto luogo, sia che si tratti di cosmogonia sia che si tratti di antropogonia. Il centro, lo abbiamo accennato, è il luogo in cui si effettua una rottura di livelli, dove lo spazio diventa sacro e quindi reale per eccellenza. Una creazione si dà, infatti, solo lì dove c'è una sovrabbondanza di realtà, detto altrimenti una irruzione del sacro all'interno del mondo. La stretta conseguenza è che ogni costruzione e fabbricazione deve avere come modello esemplare la cosmogonia: la creazione del mondo diviene l'archetipo di ogni gesto creatore umano, quale che sia il suo piano di riferimento. Il mondo va governato attraverso una precisa sistematizzazione, consistente nell'opposizione tra una parte ordinata, deputata a essere abitata, ossia quella del cosmo, e quella circostante, che può essere sconosciuta o semplicemente indeterminata, abitata da demoni o stranieri, che rappresenta il caos. La parte caotica, non abitata, può essere sempre trasformata grazie alla sacralizzazione e resa cosmo grazie alla ripetizione rituale della cosmogonia. In fondo questo atteggiamento lo adottavano anche i primi conquistatori spagnoli e portoghesi, allorché si impadronivano in nome di Cristo dei territori che avevano scoperto e conquistato: piantare una croce in quel territorio significava una nuova nascita di quelle terre. La consacrazione del luogo significa allora, a tutti gli effetti, una ripetizione della cosmogonia. Ecco perché gli Scandinavi, quando si impossessarono dell'Islanda, non considerarono quell'atto un'opera originale e nemmeno un lavoro umano e profano, dato che la loro impresa non era altro che una ripetizione di un atto primordiale, ossia la trasformazione del caos in cosmo per mezzo dell'atto divino della creazione. Anche nell'India vedica un territorio era legalmente acquisito solo in seguito all'erezione di un altare del fuoco dedicato ad Agnis.

Ma l'aspetto più interessante per il nostro discorso riguarda il simbolismo che incontriamo nel momento in cui si intende costruire una casa. In India, prima di posare la prima pietra, l'astrologo indica il punto di fondazione, che si trova al di sopra del serpente che sostiene il mondo. Il mastro muratore taglia un palo e lo introduce nel suolo esattamente nel punto designato, al fine di conficcare bene la punta nella testa del serpente. In seguito una pietra d'angolo è posta al di sopra del palo, così che si trovi esattamente al centro del mondo¹². Ebbene questo atto di fondazione non fa nient'altro che ripetere l'atto cosmogonico: il serpente simbolizza il caos, l'amorfo e il non-manifesto, per cui decapitarlo equivale a un atto di creazione, il passaggio dal virtuale, dall'amorfo al formale.

12 M. Eliade, *Centre du monde, temple, maison*, cit., p 66.

Va tenuto a mente che quest'ultimo esempio indica non solamente la modalità di costruzione di un tempio o di una città sacra, ma quello di una semplice casa. Ciò vuol dire che la ripetizione della cosmogonia e il simbolismo del centro non sono simboli significativi esclusivamente per l'architettura sacra, ma anche quando si tratta di costruire una dimora comune, atto che per noi moderni è esclusivamente profano. Per l'uomo delle società arcaiche, o tradizionali come dice Eliade, la costruzione di una casa, e quindi la dimora per la vita quotidiana, non è un atto profano. La casa è consacrata nella sua struttura architettonica così come lo è un tempio. Del medesimo avviso è un altro illustre fenomenologo della religione come Gerardus van der Leeuw, il quale a proposito dello spazio sacro afferma:

È quel luogo che diventa località quando l'effetto della potenza vi si riproduce o viene rinnovato dall'uomo. È la località del culto; non importa se casa o tempio; infatti la vita domestica è anch'essa una celebrazione che sempre si ripete, nel corso regolare dei pasti, del lavoro, delle purificazioni, eccetera. Questo spiega perché l'uomo si attacchi con ostinata persistenza ai luoghi ove ha preso posizione una volta.¹³

Dobbiamo quindi cercare di esercitare una necessaria *epoché*, mettendo tra parentesi le nostre predeterminazioni naturali riguardo il senso e il significato della costruzione di una casa, se vogliamo davvero comprendere la *Lebenswelt*, che sorregge col suo orizzonte di senso l'edificare in quelle società.

Lasciamo per ora da parte una questione fondamentale che qui emerge, vale a dire se sia il simbolismo dell'abitazione umana a derivare da quello del santuario oppure il contrario, e concentriamoci su di un altro aspetto molto importante ed enigmatico, riguardante l'origine di tutti questi simbolismi cosmologico-architettonici concernenti il centro del mondo sia per i santuari che per le abitazioni. Come accade per i fatti culturali (mitologie, strutture sociali ed economiche, civilizzazione materiale), e per le concezioni cosmologiche, le loro applicazioni all'interno di un simbolismo culturale architettonico hanno una storia, ossia sono trasmesse da una cultura all'altra e non necessariamente hanno subito delle alterazioni, degli arricchimenti e degli impoverimenti. C'è sicuramente da tener conto del fatto che l'utilizzo di forme e tecniche architettoniche consolida molto spesso un simbolismo già presente all'interno di una cultura; in al-

13 G. van der Leeuw, *Fenomenologia della religione*, tr. it. V. Vacca, Bollati Boringhieri, Torino 1975, p. 309.

tre parole un apporto esteriore veicolato storicamente si sovrappone a un fondo di credenze autoctone, dando luogo a nuove espressioni architettoniche¹⁴. Ci si potrebbe a buon diritto chiedere per quale motivo si debba pensare a una reiterazione di gesti sacralizzanti per una costruzione che in fondo è dedicata alla vita quotidiana, ossia che si pone certamente in relazione, e tuttavia distinta rispetto ai luoghi religiosi. Bisogna però partire dall'assunto che l'uomo religioso è consapevole di vivere entro un cosmo aperto, che significa fondamentalmente due cose: che egli è in comunicazione con gli dèi; che egli partecipa alla santità del mondo. In questo senso l'uomo religioso sente sempre di abitare il centro di uno spazio sacro, un centro che non è fine a se stesso, ma è sempre aperto a una comunicazione ulteriore.

In tale orizzonte Eliade indica una continuità tra centri simbolici, che investono interamente l'essere e l'autocomprensione dell'uomo religioso: il corpo, la casa e il cosmo sono strettamente connessi in un rimando continuo alla pienezza dell'essere chiamata sacro. Il passaggio dal corpo alla casa e al cosmo ha una funzione fondamentale nelle religioni arcaiche, e ha attecchito nelle religioni più sviluppate per inserirsi infine all'interno della civiltà odierna. Il corpo per la religione indiana è una situazione che si assume, ossia un pensiero condizionato. La colonna vertebrale è il pilastro cosmico, i respiri sono i venti e l'ombelico il cuore e il centro del mondo. Questo vuol dire che l'uomo si cosmizza, ossia si inserisce all'interno di una situazione esemplare a cui è destinato dalla sua creazione, riproducendo su scala umana tutto quel sistema di condizionamenti propri del cosmo e anche i suoi ritmi. Ma il passaggio deve essere inteso anche in senso contrario: il tempio e la casa sono considerate anche come un corpo umano. Ecco, allora, che in molte tradizioni architettoniche si parla dell'occhio del duomo. Inoltre un elemento fondamentale che collega la casa e il corpo umano è l'apertura superiore, per la casa quella del camino, per il corpo umano l'apertura che si trova in cima al cranio da cui

14 M. Eliade, *Centre du monde, temple, maison*, cit, pp. 70-71. Molto interessante a questo riguardo è il saggio dell'antropologo Wilhelm Schmidt, *Der heilige Mittelpfahl des Hauses*, in "Anthropos", vol. 35/36, n. 4/6, Jul.-Dec., 1940/1941, pp. 966-969, che si concentra sulla struttura architettonica di costruzioni presenti in culture arcaiche agro-pastorali, aventi al centro un palo con funzione sacrale: "Questo palo centrale è di solito in relazione, in parte aperta e in parte nascosta, con il mitico albero del mondo che, partendo dalla terra, arriva fino al cielo sommo o addirittura in alcuni casi con le sue radici arriva fino agli inferi. Il rapporto degli uomini con esso è in alcune culture amichevole, in altre, come spesso nella cultura matriarcale, meno amichevole, quasi ostile. Questo conferisce al sacro palo centrale della casa un nuovo significato profondo e alto", p. 969.

esce l'anima nel momento della morte. Questo è il motivo per cui in molti riti, per accelerare il momento del trapasso, si tolgono le tegole dal tetto, affinché l'anima si separi più velocemente dal corpo. Chiaramente tutte queste esperienze dell'uomo religioso sono lontane dalla nostra capacità comprensiva, non solo perché la morte è stata desacralizzata, ma perché non si vive più all'interno di un cosmo e in questa maniera non ci si rende più conto di avere un corpo, o meglio, non ci si rende conto che avere un corpo e stabilirsi in una casa equivale ad assumere una situazione esistenziale all'interno del cosmo. Per l'uomo religioso, secondo Eliade, si abita il corpo come si abita una casa o il cosmo, per cui un territorio abitato, un tempio, una casa, un corpo sono dei cosmi, ma tutti conservano un'apertura per il passaggio, comunicando con qualcosa che lo trascende. Tutto ciò porta in una religione acosmica come la religione indiana a considerare l'apertura verso l'alto non più un passaggio, ma la trascendenza, ossia l'abolizione del cosmo, la libertà assoluta, per cui il superamento della condizione umana si traduce in senso figurato nell'abbandono della casa, ossia del corpo personale deputato a essere dimora. "L'immagine dello spiazzamento del tetto significa l'abolizione di qualsiasi situazione, la scelta della libertà assoluta anziché dell'insegnamento del mondo, il che implica, per il pensiero indiano, l'annullamento del mondo condizionato"¹⁵. Appare evidente che tutto questo non ha alcun riscontro all'interno della visione profana della vita: il corpo è spogliato di qualsiasi significato religioso e spirituale, così come la casa. Il cosmo per gli uomini moderni privi di religiosità è diventato inerte e muto, ossia non trasmette più alcun messaggio, non è portatore di alcun mistero. Eliade fa riferimento anche al cristianesimo delle società industriali, soprattutto delle città, in cui i valori cosmici che erano ancora presenti all'interno del medioevo sono ormai andati perduti. Solamente nelle culture contadine è possibile avere questi riferimenti cosmici, mentre per i cristiani delle città moderne la liturgia cosmica, il mistero della partecipazione della natura al dramma cristologico, restano fenomeni inaccessibili. L'esperienza religiosa non ha più alcuna apertura cosmica in quanto è divenuta strettamente privata: la salvezza è un problema che investe solamente la relazione tra l'uomo e il suo Dio, nel migliore dei casi l'uomo è responsabile oltre che davanti a Dio al cospetto della storia. In questa relazione il cosmo non ha più alcun posto. E questo ci fa ritenere che il mondo, anche per un cristiano autentico, non è più considerato opera di Dio.

15 M. Eliade, *Il sacro e il profano*, tr. it. E. Fadini, Bollati Boringhieri, Torino 2013, p. 112.

2. *La tana dei moderni*

Dopo aver esposto, per quanto succintamente, la necessità per l'uomo religioso di collocarsi entro uno spazio, urbano e privato, che abbia continuamente un legame di prossimità con il centro cosmico, prendiamo come emblema dell'abitare moderno quanto Kafka ci narra nel suo racconto *La tana*. Come esplicita anche il titolo in tedesco – *Der Bau*, da *bauen*, costruire – la tana pensata da Kafka non è qualcosa di scoperto casualmente dall'essere che la abita, bensì è una costruzione, ossia frutto dell'ingegno del suo abitatore. Nel racconto l'arte profusa nel dissimulare il reale ingresso e nel costruire il reticolo di cunicoli che collegano le varie piazzeforti, sono motivo di orgoglio e di vanto del progettista; e tuttavia ogni orgoglio non può che risuonare esclusivamente nell'isolamento in cui si confina l'abitante della tana, impossibilitato a condividere con un suo simile l'architettata *securitas* del suo nascondiglio¹⁶. In quanto costruzione, opera d'ingegno e non frutto di rinvenimento fortuito, alla tana possono essere applicate le considerazioni di un teorico dell'architettura come Joseph Rykwert, il quale, entro la cornice concettuale che rimarca la necessità dell'artificio, scrive che ogni artefatto costruito rappresenta un commento all'istituzione sociale a cui esso dà alloggio¹⁷. Detto altrimenti, l'ipotesi che proponiamo è che la tana rappresenti la forma e lo stile dell'abitare della modernità. L'anonimità del costruttore/abitante della tana – elemento che accomuna il protagonista del racconto a tanti altri nella produzione letteraria kafkiana – risponde infatti a una delle caratteristiche preminenti dell'abitante della città secolare, quella dell'anonimità, così come descritta dal teologo battista Harvey Cox nel suo *The secular city*¹⁸. Detto ciò, le questioni che vogliamo conclusivamente porre sono le seguenti: chi è che alberga la tana, in quale contesto sociale è costruito questo artificio, e che cosa la differenzia dalla casa eretta dopo aver infilzato la testa del serpente, che abbiamo descritto precedentemente?

16 “Tutti questi sono calcoli molto faticosi, e la gioia che il cervello intelligente ha di se stesso è talvolta l'unico motivo perché si continui a calcolare” (F. Kafka, *La tana* [1923-1924], in *Racconti*, a cura di E. Pocar, Meridiani Mondadori, Milano 1970, p. 510).

17 J. Rykwert, *La necessità dell'artificio*, tr. it. di R. Pedio, Mondadori, Milano 1995, p. 5.

18 Si vedano soprattutto il capitolo II, *La forma della città secolare*, e il capitolo III, *Lo stile della città secolare*, di H. Cox, *La città secolare*, tr. it. A. Sorsaja, Vallecchi, Firenze 1968. Cox inoltre afferma che, nella moderna società secolarizzata, l'essere umano si trova a poter fare a meno di sostegni sacro-religiosi, affidandosi esclusivamente a se stesso.

Abbiamo surrettiziamente introdotto un concetto, quello di secolarizzazione, senza aver fornito la necessaria giustificazione del suo utilizzo. Possiamo parzialmente rispondere a tale questione, affermando che la secolarizzazione può essere ritenuta (anche) una soggettivizzazione ontologica, o meglio una ipseizzazione, in cui la pienezza dell'essere non è da cercare nell'oltre che delimita la dimensione profana, ma nell'interiorità della propria capacità di autoaccertamento, che in ultima istanza fuga ogni dubbio di *insecuritas*¹⁹. Ecco una prima risposta al triplice quesito: alberga la tana colui che cerca in un rintanamento la certezza della propria sopravvivenza, e quindi vede il proprio isolamento come condizione preliminare di ogni possibile salvezza. E tuttavia, la certezza che il soggetto raggiunge non può mai essere quella concessa dal *pleroma* del sacro, ossia la certezza dell'essenza del reale, ma solo l'accertamento di sé, della propria essenza, con una connessa difficoltà a trovare ragione della realtà fuori di sé. Qui l'abitare la tana – che in maniera illuminante, sgombrando il campo da ogni suggestione etologica, Pietro Citati riporta alla coscienza profonda di Kafka e al rapporto con la propria scrittura²⁰

19 Olivetti è dell'avviso che “La filosofia moderna che ha scoperto il soggetto e insieme ha scoperto il tempo, trova l'estremo sviluppo dei suoi presupposti nell'identificazione di temporalità e soggetto, ma non riesce, anzi proprio per questo non riesce a raggiungere il divenire, lo sviluppo” (M.M. Olivetti, *op. cit.*, p. 48). Questa essenziale differenza della concezione temporale, che “informa” lo spazializzarsi dei luoghi, traccia il *discrimen* fondamentale tra il tempo sacrale e quello proprio alla modernità. In quest'ottica appare paradigmatico l'atteggiamento di mancata (ri-)soluzione della propria situazione da parte del costruttore/abitante della tana, che non ritiene il suo artefatto in grado di poter opporsi alle traversie a cui sarà costretto nel tempo: “Ad almeno mille passi di distanza da questo buco si trova, coperto da uno strato spostabile di musco, il vero accesso alla tana che è sicuro come può essere sicura qualcosa al mondo; si sa, qualcuno potrebbe montare sul musco o urtarlo e allora la mia tana sarebbe aperta, e chiunque ne abbia voglia [...] può penetrarvi e distruggere tutto per sempre”. (F. Kafka, *La tana*, cit., p. 509).

20 Cfr. P. Citati, *Kafka*, Adelphi, Milano 1987, soprattutto il capitolo XII, «La tana», «Indagini di un cane», p. 321 ss. Anche Silvano Petrosino sottolinea questa elezione di Kafka della letteratura a propria “casa” (cfr. S. Petrosino, *Capovolgimenti. La casa non è una tana, l'economia non è il business*, Jaca Book, Milano 2007, p. 109 ss). Una ulteriore precisazione la dobbiamo a Giuliano Baioni, il quale riporta questo illuminante passo da una lettera di Kafka: «Io scrivo per me, soltanto per me, così come fumo o come dormo. È una funzione quasi animale, tanto è intima e personale» (G. Baioni, *Kafka. Letteratura e ebraismo*, Einaudi, Torino 2008, p. 185). Roberto Calasso invece ritiene il racconto una sorta di testamento, che va letto come una “catena deduttiva” che discende da un enunciato contenuto nei suoi diari: “La mia cella di prigionie-

– è metafora dell'impossibilità di trovar conforto nell'incontro con altri esseri, che si manifestano solo come minaccia o nutrimento, ossia qualcosa che trova la propria ragione nella mia soggettività. Ecco il motivo fondamentale per cui il protagonista di *La tana* non riesce ad allontanarsi dal suo centro: immobilizzato dalla sua storia individuale, rimane incapace di trovare appigli e ausili per allontanarsi dalla tana. Il centro è la coscienza dei moderni, l'unico "luogo" dove è possibile rimanere isolati al cospetto delle proprie certezze cogitate. Non vi è una chiamata da uno spazio ulteriore che possa far pensare di dare senso al dare spazio frutto di un ingegno architettonico che scava continuamente gallerie, costantemente in pericolo di crollare. Al di là dell'eventuale pericolo che può portare, l'altro non trova alcuna considerazione significativa all'interno del mondo di colui che scava la propria tana. L'altro non è mai un *socius*, tantomeno un amico, tutt'al più un nemico.

Se, dunque, la casa, così come il corpo e il tempio, per l'uomo religioso era delimitata non tanto da mura, ma da soglie, che rendevano possibile l'attraversamento, perché aprivano un costante passaggio di livelli, la tana, con i suoi cunicoli intercomunicanti, non è altro che un reticolo chiuso in sé, che rimane sospeso in una dimensione irrelata con il resto del mondo. In altri termini, la tana non può mai divenire un luogo cosmizzato, perché incapsulato entro la propria dimensione. Eppure, in questa costruzione letteraria di Kafka che rispecchia la costruzione abitativa, irrompe l'estremo pericolo, che si avvicina in maniera non prevista, ossia non avvertita in lontananza, dall'abitante della tana: il rumore è uno dei sensi che indicano la passività del soggetto, lo privano del controllo della fonte e rimandano la ricezione a un'alterità che può anche rimanere non percepibile visivamente e quindi incontrollata e incontrollabile²¹.

ro – la mia fortezza”, riferendosi alla scrittura (cfr. R. Calasso, *K., Adelphi*, Milano 2002, pp. 179-180).

21 Kafka aveva già trattato questo aspetto peculiare dell'udito, quando, narrando dell'astuzia di Ulisse che voleva ascoltare il canto delle Sirene legato all'albero della sua nave dai propri compagni di avventura. L'eroe della civiltà occidentale, che grazie al suo "multiforme ingegno" aveva ingannato il ciclope Polifemo, accecandolo e fuggendo dal suo antro, vide delusa la sua aspettativa, perché le Sirene al suo passaggio tacquero: "Le sirene possiedono un'arma ancora più temibile del canto, cioè il loro silenzio. Non è avvenuto, no, ma si potrebbe pensare che qualcuno si sia salvato dal loro canto, ma non certo da loro silenzio. Nessun mortale può resistere al sentimento di averle sconfitte con la propria forza e al travolgente orgoglio che ne deriva" (F. Kafka, *Il silenzio delle sirene* [1917], in *Racconti*, cit., p. 428). Su questo tema si veda il volume di G. Baioni, *op. cit.*, p. 235 ss.

Ma forse, come scriveva il poeta dei poeti, “dove c’è pericolo cresce anche ciò che salva”²². È all’interno di questa prospettiva che vogliamo leggere un passo famoso e nello stesso tempo sovente trascurato di *Sein und Zeit*, lì dove Heidegger nomina, del tutto inaspettatamente, la voce dell’amico:

La connessione del discorso con la comprensione e la comprensibilità di viene chiara da una possibilità esistenziale che appartiene al discorrere stesso, cioè dall’ascolto [...] L’ascoltare è costitutivo per il discorrere. E come la fonetizzazione linguistica ha il suo fondamento nel discorso, così la percezione acustica si fonda sull’ascolto. Ascoltare, per l’esserci in quanto con-essere, è l’essere esistenzialmente aperti per l’altro. L’ascolto costituisce anzi l’apertura primaria e propriamente detta dell’esserci per il suo più proprio poter-essere, come l’ascolto della voce dell’amico che ogni esserci porta presso di sé.²³

Pur non volendo, né potendo, entrare qui nelle pieghe di una ponderazione critica intorno al passo citato, sorprende che questo esplicito tributo al poter essere pienamente se stesso avvenga per mezzo della caratterizzazione ontologico esistenziale dell’ente che noi siamo grazie all’ascolto, inteso come apertura primaria; e inoltre che tale ascolto abbia la propria continua scansione, diurna e notturna potremmo dire, nell’eco della voce dell’amico che ciascuno, in quanto esserci, porta con sé. Ciò che qui maggiormente sorprende non è tanto il riferimento all’amicizia, virtù da sempre prediletta dai filosofi, quanto il fatto che a riferirsi a tale coesistenziale apertura sia il filosofo che, nonostante il rifiuto della centralità del soggetto e della sua priorità teoretica nel rapporto col mondo, rimane per molta critica il cantore della solitudine nullificante dell’angoscia come momento disvelativo dell’essere del *Dasein*, e che ha anche descritto la morte come la possibilità più propria, incondizionata e insuperabile di tale ente. Per utilizzare le parole di uno studioso già citato, Heidegger è colui che non è riuscito a concepire fondamentalmente una storia come divenire, ma che identifica tempo e sé, attraverso le reiterazioni delle estasi, rimanendo quindi anch’egli irretito dal dogma della modernità della identificazione di soggetto e

22 “*Wo aber Gefahr ist,/ wächst Das Rettende auch*”, F. Hölderlin, *Patmos*, in *Le liriche*, a cura di E. Mandruzzato, Adelphi, Milano 1977, p. 666.

23 M. Heidegger, *Sein und Zeit, Gesamtausgabe* vol. 2, a cura di W.-F. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a.M. 1977, p. 217. Su questo passo di Heidegger si vedano gli studi di H. Zaborowski, *La voce dell’amico e il suo silenzio. Verso la dimensione etica di Essere e tempo*, tr. it. M.A. Colluto, “Idee”, n. 55 (2004), pp. 97-126; F. Fédier, *La voce dell’amico. Sul prodigio dell’ascolto*, tr. it. C. Greppi, Marinotti, Milano 2009.

tempo²⁴. Invece questo passo ci indica una breccia sempre aperta nel fondo di questa chiusura nel sé: l'esserci deve a una ricezione passiva la sua stessa possibilità di articolare la propria dizione del mondo, la sua partizione. Ritroviamo qui *mutatis mutandis*, quanto riportato nel passaggio di Casper: è il darsi di qualcosa che trascende il mio dominio che mi dà la possibilità del *temnein*, e quindi di organizzare la mia quotidianità. Qui è grazie alla voce che io percepisco – quella che porto con me quotidianamente, quella dell'amico – che il *Dasein*, questo ente che è pura possibilità, che si dà l'occasione di giungere a se stesso. È quindi ancora una volta un foro, un passaggio, che permette la comunicazione tra diversi livelli.

È noto che il racconto di Kafka è giunto a noi incompleto. Non sappiamo che cosa si celava dietro quel rumore percepito dall'abitante della tana, non sappiamo se la situazione ontica dell'esposizione alla propria passività avrebbe condotto alla scoperta del più proprio poter essere, ossia se quel rumore, in fondo, più che l'approssimarsi di un nemico, non si sarebbe rivelato essere appunto la voce dell'amico (non di *un* amico, si badi bene, ma *dell'*amico), ossia una voce che cerca di stanare l'essere incapsulato nella tana, per aprirlo al suo proprio poter essere.

24 M.M. Olivetti, *op. cit.*, pp. 47-49.