

## SPECIAL ISSUE

# PROSPETTIVE FILOSOFICHE NELLA FILOSOFIA DEL DIRITTO

Editor: Paolo Heritier

Ishvarananda Cucco

**Il soprannaturale dei luoghi  
come orizzonte accomunante della *civiltà mediterranea*  
Una prospettiva antropologico-filosofica  
e antropologico-giuridica a partire da Simone Weil**

### Abstract

The paper draws inspiration from an insight by Simone Weil, based on a reflection on the crusade against the Cathars between the 11th and 13th centuries. According to the philosopher, this historical event constitutes a little-studied but decisive watershed between opposing conceptions of man, society, and law, which resolve themselves into a single dichotomy centered on the relationship of the individual with the sacred in his irrepressible search for meaning: on the one hand, an idea of an intimate, immediate, and uncompromising relationship with the supernatural; on the other hand, a vision based on the need for institutional (political and/or religious) mediation. The outcome of this dispute, which was metaphysical rather than cultural and theological, was a precise genesis of the self-awareness of modern Europe, a result that would have stifled, or at least obscured, another line of cultural development that could have led instead to a *Mediterranean civilization*. This article aims to investigate the conditions of possibility of such a hypothesis, starting from the theoretical resources raised by Weil, but developing them in an empirical direction, focused on the residual forms of the type of religiosity highlighted by Weil: authentic, immediate, unofficial; forms that can still be found today in various shrines shared in the Mediterranean context. In this dispute between personal religiosity and official religions, what emerges as decisive is the possession and control of the symbolic resources that the supernatural brings with it, and which the political sphere has proven capable of successfully requisitioning and manipulating. For this reason, the empirical part of the study aims to focus on *sacred places* as spaces of symbolic aggregation, in which the power of symbols manifests itself in terms of supernatural efficacy and magnetism. The method

employed aims to bring together the philosophical-metaphysical dimension opened by Weil with the relevant legal-political areas of study. Given the complexity of this framework, an interdisciplinary approach anchored in anthropology was favored, as it is a gnoseological tool open in both theoretical and empirical directions, and capable of bringing together the issues of the relationship with the sacred, authority, power, and the sense of law within the prism of a single fundamental question concerning the human subject and its symbolic status, capable of dominating the power of symbols as well as succumbing to it.

**Keywords:** Simone Weil, Mediterranean, interreligious dialogue, interculturalism, place, symbolic efficacy.

### Abstract

Il contributo prende spunto da un'intuizione di Simone Weil formulata a partire da una riflessione sulla crociata mossa contro i Catari fra l'XI e il XIII secolo. Secondo la filosofa, tale evento storico si costituisce come spartiacque, poco studiato ma decisivo, fra opposte concezioni dell'uomo, della società e del diritto, che si risolvono in un'unica dicotomia centrata sul rapporto dell'individuo col sacro nella sua insopprimibile ricerca di senso: da una parte, un'idea di relazione intima, immediata e intransigente con il soprannaturale; dall'altra, una visione fondata sulla necessità della mediazione istituzionale (politica e/o religiosa). Esito di questa contesa, metafisica prima che culturale e teologica, è una precisa genesi dell'autocoscienza dell'Europa moderna; un risultato che avrebbe soffocato, o almeno offuscato, un'altra linea di sviluppo culturale che avrebbe potuto condurre invece a una *civiltà mediterranea*. Questo articolo mira a indagare le condizioni di possibilità di una simile ipotesi a partire dalle risorse teoretiche sollevate da Weil, ma sviluppandole in una direzione empirica, focalizzata sulle residuali forme del tipo di religiosità messa in luce da Weil: autentica, immediata, non ufficiale; forme ancora oggi rinvenibili in diversi santuari condivisi nel contesto mediterraneo. In questa contesa fra religiosità personale e religioni ufficiali, ciò che emerge come davvero decisivo è il possesso e il controllo delle risorse simboliche che il soprannaturale reca in sé, e che la sfera politica ha dimostrato di poter requisire e manipolare con successo, per questa ragione la parte empirica dello studio mira a concentrarsi sui *luoghi sacri* in quanto spazi di aggregazione simbolica, in cui la forza dei simboli si manifesta in termini di efficacia e magnetismo soprannaturale. Il metodo impiegato mira a tenere assieme la dimensione filosofico-metafisica aperta da Weil con gli itinerari di approfondimento di carattere giuridico-politico interessati. Data la complessità di tale impianto, è stata favorita una postura interdisciplinare ancorata all'antropologia in quanto dispositivo gnoseologico aperto in direzione teoretica come in direzione empirica, e in grado di tenere assieme il problema della relazione col sacro, dell'autorità, del potere, del senso del diritto nel prisma di un'unica questione fondamentale concernente il soggetto umano e il suo statuto simbolico, suscettibile di dominare la forza dei simboli come di soccombere ad essa.

**Keywords:** Simone Weil, Mediterraneo, interreligiosità, interculturalità, luogo, efficacia simbolica.

## 1. Il dilemma dell'atto di nascita della civiltà moderna

Quando si parla di *civiltà<sup>1</sup> europea* si fa implicitamente riferimento a un'importante tradizione culturale che ha influenzato l'Europa medievale e poi moderna, plasmando nei suoi tratti essenziali quello che

<sup>1</sup> In questa sede si intende assumere un significato minimale del termine *civiltà*, intesa cioè come “la forma particolare con cui si manifesta la vita materiale, sociale e spirituale d'un popolo (eventualmente di più popoli uniti in stretta relazione) – sia in tutta la durata della sua esistenza sia in un particolare periodo della sua evoluzione storica – o anche la vita di un'età, di un'epoca”; <https://www.treccani.it/vocabolario/civiltà/>.

oggi chiamiamo, con una certa approssimazione, Occidente<sup>2</sup>. Questa ricca tradizione, pur soggetta a significative contaminazioni<sup>3</sup>, si articola attraverso alcune direttrici convergenti, quali la filosofia greca, la cultura giuridica del mondo romano e la religione cristiana<sup>4</sup>. Almeno in superficie, tale orizzonte sembra presentarsi come un mosaico coerente, i cui tasselli collimano senza troppi resti e si combinano secondo una cronologia e una logica che lasciano supporre una sovrapposizione perfetta fra questa Europa culturale e l'Europa geografica, andando però anche a rinforzare in tal modo le convinzioni etnocentriche del soggetto europeo, che alimentano il proselitismo universalista (politico, giuridico, religioso) che ha segnato gli ultimi sei secoli. Alla luce di tali premesse, e dell'apparente compattezza e congruenza di un simile contesto, sorge la domanda se sia possibile pensare anche (o piuttosto) a una *civiltà mediterranea*. E, se si propende per una risposta positiva: in quali espressioni riconoscerla e sulla base di quali tracce storiche o di quali sedimenti culturali?

L'idea stessa di una *civiltà mediterranea* appare controintuitiva. Non soltanto la pluralità di costumi che caratterizza il Mediterraneo si pone come un ostacolo non facile da superare se si è alla ricerca di quel livello di omogeneità sotteso alla nozione di *civiltà*, ma anche la lunga serie di conflitti che ha caratterizzato i rapporti fra popoli che si affacciano in tale bacino<sup>5</sup> – una conflittualità, tra l'altro, recentemente rinforzata dal potente 'carburante' religioso – rende assai difficoltoso allineare i punti di confluenza necessari perché si possa parlare di una *civiltà comune* del Mediterraneo. Eppure, in un breve saggio del 1942<sup>6</sup> – una data significativa e non estranea alle intenzioni della stessa opera<sup>7</sup> – Simone Weil impiega convintamente l'espressione *civiltà mediterranea*, e in modo alternativo proprio al contesto che qui si è definito *civiltà europea* (o, che è lo stesso, *occidentale*). Weil rintraccia in un fatto storico specifico il crocevia decisivo fra due traiettorie culturali, ossia quella della modernità in cui siamo inseriti ancora oggi, e quella che avrebbe potuto affermarsi ma è rimasta in gran parte nel campo delle possibilità, soppiantata dalla prima. Questa seconda traiettoria ha avuto solo una parziale affermazione, rimanendo per lo più celata fra le pieghe poco visibili e apparentemente meno significative della genesi della società moderna, quelle cioè della *religiosità popolare*<sup>8</sup>, un ambito che verrà esaminato più

<sup>2</sup> Per una prospettiva critica su questo concetto, cfr. Carrier (1992). Cfr. anche la prospettiva che ne dà Huntington in Id. (2000).

<sup>3</sup> Si pensi al ruolo del mondo arabo, anche in epoca preislamica, nella diffusione di conoscenze dall'Oriente all'Europa, oppure nella conservazione e trasmissione di parte dell'antico patrimonio filosofico greco, come nel caso dei testi aristotelici.

<sup>4</sup> Cfr. Gadamer (1991); Reale (2003); De Giovanni (2004).

<sup>5</sup> Di ciò è testimone una storiografia imponente. Solo a titolo d'esempio, cfr. Guidetti (2000); Braudel (2017); Canfora (2017).

<sup>6</sup> Pubblicato, assieme a un altro breve saggio sullo stesso argomento, un anno dopo. Entrambi i saggi sono stati tradotti in italiano e ripubblicati in Weil (2021).

<sup>7</sup> Come scrive Giancarlo Gaeta (2021:9), "gli scritti di Simone Weil sulla civiltà d'Oc sono parte di un progetto ambizioso voluto da Jean Ballard, fondatore dei 'Cahiers du Sud', negli anni più oscuri della Francia di Pétain: ridare coscienza di sé a una civiltà un tempo luminosa, da secoli emarginata e ridotta spesso ad ambigua celebrazione di antiche virtù o, nei casi migliori, a orgogliosa riaffermazione individuale di una diversità impotente. Ne nacque un numero unico dal titolo significativo: *Le Génie d'Oc et l'homme méditerranéen*, denso di contributi che ripercorrono i grandi filoni della poesia trobadorica e della spiritualità catara sullo sfondo di una remota cultura mediterranea. Tra questi, i due saggi di Simone Weil sono il vero centro ispiratore. Poiché è soprattutto lei a dar ragione di una continuità profonda tra le grandi civiltà mediterranee dell'antichità e il Rinascimento romanico, ma ancor più perché indica nella crociata albigese una svolta decisiva per la storia d'Occidente, le cui conseguenze estreme essa poteva misurare negli orrori della guerra in corso".

<sup>8</sup> Ernesto De Martino (2013: 13-14) scriveva che, "nei vari indirizzi di quest'epoca, per quanto diversi fra di loro per metodi e risultati, si palesa l'innegabile comune tendenza a non riconoscere al rapporto religioso una sua specifica e permanente

dettagliatamente nel prosieguo. Ora, questo fatto storico decisivo, di cui “Tolosa [...] è il centro”, sarebbe “raffigurat[o] negli ultimi palpiti dell’agonia” in “un frammento epico composto nel medioevo in lingua d’Oc, e che costituisce la seconda parte del testo noto come *Chanson de la croisade contre les albigeois*”<sup>9</sup>. Questo evento cruciale, secondo la filosofa francese, è la repressione dei Catari avvenuta fra l’XI e il XIII secolo, in Provenza, culminata con la sanguinosa crociata albigese; episodi che Weil (ri)mette a fuoco, facendone emergere in controluce la filigrana politica e giuridica prendendo spunto proprio dalla *Chanson*.

A questo punto, “chi aveva finora pensato che civiltà mediterranea significasse in primo luogo civiltà romana deve ricredersi”, avverte Gian Luca Potestà<sup>10</sup> nel suo commento allo scritto weiliano. Infatti, l’operazione di Weil consiste in un disallineamento del consolidato asse genealogico della cultura europea, disarticolando, con un gesto teorico apparentemente marginale ma dagli effetti dirompenti, la continuità storico-culturale fra: la nascita del cristianesimo in Terra Santa, l’eredità della Grecia classica, il mondo romano, l’Europa moderna; laddove tali segmenti geo-culturali sottintendono altrettanti passaggi chiave che conferiscono profondità e complessità alla seguente sequenza, formativa dell’identità europea: la fede religiosa; il pensiero filosofico; la tradizione giuridica; e, infine, l’orizzonte in cui questi elementi, convergendo e fondendosi, generano dinamicità storica e plasmano il resto del mondo a partire almeno dalle grandi scoperte geografiche. Secondo la prospettiva weiliana, i momenti appena menzionati andrebbero innanzitutto rimessi a fuoco in una successione non tanto sequenziale quanto gerarchica, in base alla quale il primo elemento – la religione cristiana –, in virtù d’una forza metafisica di grado superiore, poiché ‘radicata nel cielo’ (dunque *a-storica*), influenza e ‘trascina’ i successivi, di grado metafisico inferiore in quanto in varia misura ‘gettati’<sup>11</sup> o dispiegati sul mondo (quindi storici e, in quanto tali, *transitori*). Nella prospettiva di Weil, del resto, la trascendenza assume una rilevanza primaria; essa, per nulla confinata alla sfera spirituale personale, è piuttosto concepita come un orizzonte dinamico e attivo, suscettibile di determinare effetti sul piano concreto (giuridico, culturale, storico, sociale)<sup>12</sup>. Di qui l’importanza dirimente di quel crocevia – più che storico, essendo la dimensione storica per Weil solo un effetto d’una ‘contesa’ di carattere metafisico – che vede consumarsi la guerra mossa dalla Chiesa e dai nobili del Nord della Francia contro i Catari.

---

funzione nella storia culturale dell’umanità. In generale, consapevoli o no che ne fossero i singoli autori, la religione e il mito venivano ricondotti ad altro, erano ‘maschera’ di qualche cosa d’altro: di esigenze filosofiche, scientifiche, estetiche, morali, di mondani bisogni proiettati nel sopramondo e nel sopramondo illusoriamente soddisfatti, di strutture economico-sociali o addirittura della sessualità”. In ciò De Martino ravvisava, già negli anni Sessanta, l’esigenza scientifica di un reinquadramento della fenomenologia del religioso entro una lente analitica capace di arrestare quella “crisi decisiva” (*ibidem*) che, a suo avviso, aveva colpito varie discipline coinvolte (filosofia, storia, etnologia, tipologia, sociologia, psicologia), e di riconoscere “l’autonomia della religione [...] nel quadro di una tematica esistenzialistica alimentata da un continuo riferimento alla concreta varietà dei fenomeni religiosi della storia umana” (ivi: 14).

<sup>9</sup> Weil (2021: 17).

<sup>10</sup> Potestà (2021: 79).

<sup>11</sup> Utilizzo il termine in una accezione heideggeriana (*Geworfenheit*).

<sup>12</sup> “In tutti gli straziati problemi dell’esistenza umana – scrive Simone Weil –, la sola scelta possibile è tra il bene soprannaturale e il male”, suggerendo con ciò una ricapitolazione di tutti i laceranti dualismi della vita – anche quelli che informano la vita associata, come quelli politici, giuridici e sociali – in una dicotomia metafisica definitiva bene/male, laddove tali nozioni sono “capaci di incidere sulla terra” solo se “hanno il luogo d’origine nel cielo”; Weil (2012: 35-36; cfr. anche ivi: 28 e 54). La medesima prospettiva viene espressa dall’autrice anche attraverso una illuminante metafora: “solo la luce che ininterrottamente discende dal cielo fornisce a un albero l’energia che fa penetrare a fondo nel terreno le possenti radici”, perciò, “in verità l’albero è radicato nel cielo” (ivi: 36).

Il nome Catari deriva dalla parola greca καθαρός, cioè ‘puro’, ‘limpido’. Senza entrare nel merito di questioni teologiche e dottrinali, in questa sede è sufficiente sottolineare come tale purezza, per l’autrice, si esprima in termini di *autenticità* nel rapporto fra l’individuo e il sacro, e che sia proprio questo tipo relazione, trascurata dalla filosofia, a dover essere adeguatamente tematizzata. Tale carattere si sostanzia in una prossimità col divino verace e intransigente allo stesso tempo, una prossimità possibile a ogni uomo e a ogni donna, impermeabile e refrattaria alle mediazioni ‘istituzionali’ della Chiesa e dello Stato. Proprio in ciò, sembra suggerire Weil, è necessario cogliere le ragioni di fondo di quella crisi interna al mondo cristiano capace di protrarsi per duecento anni, fra l’XI e il XIII secolo, e letta dalla filosofa come spartiacque decisivo fra due mondi, quindi fra due modalità di concepire e di organizzare il mondo, ma anche il proprio posto nel mondo e la propria azione nel e sul mondo. Tale autenticità renderebbe conto *da sola* della (necessaria) mediazione fra terra e cielo, essa non esigerebbe quindi interventi istituzionali, d’altronde, scrive la filosofa, “i migliori tra i Greci sono stati posseduti dall’idea di mediazione tra Dio e l’uomo, di mediazione nel movimento discendente per il quale Dio va in cerca dell’uomo”<sup>13</sup>; una sorta di *immediata mediazione*, si potrebbe quindi dire, in virtù della quale l’uomo, questo è ciò che suggerisce Weil, *sa ascoltare da sé* questa chiamata e *può* rispondervi in maniera più autentica e sincera di quanto possa fare avvalendosi della mediazione del culto amministrato. Tale immediata mediazione può esser colta nella universale sete umana di trascendenza e dall’altrettanto universale facilità con cui gli uomini e le donne di ogni epoca e in ogni società instaurano relazioni col sacro. Ciò poiché, è questa la convinzione weiliana, le premesse di questa relazione sono di ordine *ontologico*, esse risultano già date nell’ordine delle cose, nell’ordine metafisico che precede e plasma l’ordine sociale nelle sue molteplici forme: politiche, giuridiche, sociali. Questa idea, infatti, presso i Greci – gli unici a essersi posti la questione dell’*essere* – “trovava espressione nella loro nozione di armonia, di proporzione, che è al centro di tutto il loro pensiero, di tutta la loro arte, di tutta la loro scienza, di tutta la loro concezione della vita”<sup>14</sup>. Nel mondo greco – perciò così significativo nella ricostruzione weiliana – la perfezione della forma era ricercata in quanto espressione d’una verità ontologica, portatrice di un contenuto *più che estetico*, laddove l’estetica era essa stessa una traccia metafisica e una matrice politica e giuridica. “Quando Roma prese a brandire la sua spada, la Grecia aveva appena cominciato a realizzare la sua vocazione di costruttrice di ponti”<sup>15</sup> fra, si potrebbe aggiungere, le diverse sponde del Mediterraneo, collegando “tradizioni millenarie che oggi noi tentiamo di riscoprire a fatica, quelle dell’India, della Persia, dell’Egitto, della Grecia, e forse di altre ancora”<sup>16</sup>; una vocazione all’incontro e alla comunicazione tra entità culturali diverse che raggiunse “la sua perfezione diventando la vocazione cristiana”<sup>17</sup>.

Il mondo romano, e qui Weil introduce una prima significativa rottura con la genealogia consolidata della civiltà europea, si sarebbe reso colpevole d’aver individuato la *forza* come basilare ‘ingrediente’ giuridico-politico, il quale, da questo momento, andrà a plasmare (e inquinare) in profondità la storia del diritto e dello Stato occidentali<sup>18</sup>. Ecco che, allora, “il diritto appare fin

<sup>13</sup> Weil (2021: 29).

<sup>14</sup> *Ibidem*.

<sup>15</sup> *Ibidem*.

<sup>16</sup> Ivi (31).

<sup>17</sup> Ivi (30).

<sup>18</sup> Cfr. Weil (2012: 29 e ss.). In tal modo si spiega il fatto che “i Greci non possedevano la nozione di diritto. Non avevano vocaboli per esprimerla. Si accontentavano del nome della giustizia”; ivi (29-30).

dall'origine contaminato dalla forza, e dunque non redimibile, non recuperabile a una funzione positiva"<sup>19</sup>. Dall'altro lato, invece, "il rifiuto della forza" ha caratterizzato il "paese d'Oc"<sup>20</sup> e ha alimentato la sua resistenza alla teologia ufficiale come al potere dello Stato che, per Weil, è per natura "centralizzatore, sradicante e tendenzialmente totalitario"<sup>21</sup>, rivelandosi, in fondo, come "una 'maschera' della forza stessa"<sup>22</sup>. Ecco perché lo spartiacque storico, l'atto di nascita della civiltà moderna, "il crimine decisivo è forse stata l'uccisione di questo paese occitano"<sup>23</sup>. D'altra parte, osserva Weil, da questo momento, "a partire dal XIII secolo l'Europa si ripiegò su se stessa e presto non uscì più dal territorio del suo continente se non per distruggere"<sup>24</sup>. Insomma, nel lungo e tortuoso tragitto che connette la parabola di Roma alla Provenza del XIII secolo sarebbero disseminati "i germi di quel che noi chiamiamo oggi la nostra civiltà"<sup>25</sup>, e che Simone Weil raccoglie e riassume entro un quadro d'insieme capace di ridisegnare *in profondità* – si potrebbe dire, per usare un'espressione cara alla filosofa francese, *nell'anima* – l'infanzia dell'Europa, offrendo su di essa una prospettiva 'laterale', impensata e per diversi aspetti provocatoria.

Si vanno delineando gli elementi che faranno da architrave al prosieguo di questa breve indagine: la purezza immediata e spontanea del rapporto fra individuo e sacro; l'autorità politica e religiosa come elemento disturbante di questo rapporto, nella sua azione d'accentramento e di disciplinamento di tale relazione; il contesto mediterraneo come laboratorio storico-sociale di questa fenomenologia, uno spazio geografico e culturale allo stesso tempo in cui, grazie alla mediazione illuminata del mondo greco, diverse manifestazioni di autenticità nella relazione umano-trascendente hanno trovato espressione e si sono incontrate, intrecciate, reciprocamente influenzate, convergendo nelle loro manifestazioni forse più articolate, ricche e complesse: le tre religioni monoteiste. L'analisi che segue mira a rintracciare quanto accennato da Simone Weil attraverso uno scavo nell'unico contesto empirico praticabile a questo fine: la religiosità popolare, in quelle forme di relazione col sacro cioè che, ai margini dei culti ufficiali organizzati, sfuggono all'accentramento, al controllo e alla mediazione istituzionale.

Ma c'è un ultimo aspetto che occorre inquadrare per poter dare un indirizzo più mirato e concreto a questa indagine. Tale aspetto può essere formulato con una domanda: qual è il *nesso oggettivo* fra la trascendenza del sacro e l'immanente esperienza che se ne fa nel campo sociale? In altri termini, come e dove rintracciare in forma manifesta e tangibile quel legame immediato e genuino che si instaura fra individuo e sacro che Weil ritrovava nell'eresia catara prima del suo annientamento? Rispondere a questa domanda consentirà all'analisi di restringere il campo d'indagine evitando inutili dispersioni, escludendo quindi le infinite forme in cui si manifesta il desiderio di contatto con la trascendenza, di ricerca di significati ultimi che eccedono l'ordine causale e che, a ben guardare, sono

<sup>19</sup> Greco (2013: 10).

<sup>20</sup> Weil (2021: 32).

<sup>21</sup> Greco (2013: 10). Una posizione comprensibile se, come spiega Tommaso Greco, "la si mette in relazione con la condizione della scienza giuridica europea tra le due guerre. È come se anche la nostra autrice si sia resa conto che il connubio tra diritto e Stato, tipico della modernità, era giunto a un punto estremo, del quale si poteva dare una lettura solo attraverso lo strumento concettuale dello 'stato di eccezione'; una figura che serviva paradossalmente solo per descrivere (e affermare) la negazione del diritto e il suo totale assorbimento nella sfera del potere, come avviene chiaramente nelle teorie di Carl Schmitt, il massimo rappresentante di questa dottrina", *ibidem*.

<sup>22</sup> Ivi (11).

<sup>23</sup> Weil (2021: 31).

<sup>24</sup> *Ibidem*.

<sup>25</sup> *Ibidem*.

in gioco nella magia come nella superstizione, nella religiosità privata dell'individuo secolarizzato come nelle 'liturgie' secolari dell'uomo moderno. L'ipotesi che si cercherà di vagliare nel prosieguo è che tale fenomenologia sia chiaramente rintracciabile in contesti spaziali circoscritti: i luoghi di culto. *Il luogo*, infatti, è uno spazio organizzato, 'abitato' da simboli ed esso stesso dotato di una specifica *densità simbolica*; a sua volta, esso è oggetto di investimento simbolico da parte di coloro che lo frequentano, dunque è fatto oggetto di un costante flusso di significati che, a maggior ragione nel caso di un *luogo sacro*, risulta impermeabile a ciò che non vi fa parte, filtra ciò che gli è estraneo, e quindi, di contro, condensa intenzioni e aspettative simili che si raccolgono all'ombra del soprannaturale. L'idea che si cercherà di vagliare, attraverso un'analisi che terrà al centro l'efficacia simbolica<sup>26</sup> del luogo, è che la relazione di prossimità immediata fra individuo e sacro intravista da Weil nei risvolti meta-storici della drammatica vicenda dei Catari non sia del tutto scomparsa, ma si sia rifugiata sottotraccia, coagulandosi in comportamenti e consuetudini stratificati ai margini della storia e concentrati in luoghi collocati ai confini della religiosità ufficiale<sup>27</sup>, luoghi il cui 'magnetismo soprannaturale' risulta capace di creare connessioni insolite, e meritevoli di attenzione, fra mito e religione, e fra diverse religioni. In ciò, questa è l'idea di fondo di questa indagine, tratteggiando i contorni di una *civiltà mediterranea* che, proprio come aveva intuito Weil, si dà come eredità di un modo di *sentire e cercare* il soprannaturale nelle forme di relazione spontanea col sacro che – questo il passaggio decisivo di tale ipotesi – rimane vivo nel vissuto delle persone a dispetto delle compartimentazioni e delle divisioni dei culti ufficiali, e, scomparendo dalle cronache della Storia, si palesa nella micro-storia delle comunità locali del Mediterraneo.

Questo tipo di analisi rende necessario una rimessa a fuoco epistemologica: occorre infatti transitare da un approccio filosofico, imposto dalla prospettiva weiliana riassunta in questa prima parte, a uno sguardo antropologico-culturale, con una particolare attenzione per la ricostruzione etnografica, al fine di far risaltare nella loro espressività propria le forme di religiosità che si rendono manifeste in vari luoghi sacri del contesto mediterraneo, e che sono capaci di sfidare i confini tra fedi accostando, nella comune esigenza di fare *esperienza immediata e personale* del sacro, individui e comunità di diverse confessioni.

## 2. Il 'magnetismo soprannaturale' dei luoghi sacri

Benveniste, nella sua analisi del concetto di *sacro*<sup>28</sup>, rileva che nella parola latina *sacer* vi è l'idea "di un'area distinta che è attribuita al divino"<sup>29</sup>. Difatti, aggiunge l'autore, il senso di questa nozione "si chiarisce per opposizione a *profanus* 'al di fuori del *fanum*'. L'area del *sacer* è un'area *separata* dalla disposizione stessa dei luoghi. Rendere *sacer* consiste in una specie di separazione, di esclusione dall'area dell'umano a causa di una dedica al divino"<sup>30</sup>. Si tratta di una circostanza del tutto singolare nel contesto

<sup>26</sup> Si tratta di un concetto lévi-straussiano, cfr. Lévi-Strauss (2015: 163 e ss.), qui impiegato nel quadro di un'analisi del ritualismo religioso come in De Martino (2013: 31 e ss.).

<sup>27</sup> Per la distinzione fra *religiosità popolare* e *religiosità ufficiale* impiegata in questa sede, cfr. Couroucli (2013: 11).

<sup>28</sup> Benveniste (2001: 419 e ss.).

<sup>29</sup> Ivi (434, corsivo mio).

<sup>30</sup> *Ibidem*, corsivo nel testo.

indoeuropeo<sup>31</sup>, in cui i termini delle diverse lingue che esprimono *il sacro* non rinviano a questa idea netta di *separazione*. Dunque, cosa avevano intuito i Romani del sacro che altri popoli hanno trascurato? Si potrebbe supporre che la civiltà romana abbia colto con particolare perspicacia ciò che qui è stato definito ‘magnetismo sovranaturale’, riferito ai luoghi deputati alla relazione col divino. Un magnetismo, del resto, che i Romani esprimevano, sospinti da presupposti linguistico-culturali, attraverso categorie a loro congeniali, ossia *spaziali* e *giuridiche* (dentro/fuori; lecito/proibito<sup>32</sup>), in ciò palesando quella natura metagiuridica del *nomos*<sup>33</sup> in virtù della quale lo stesso gesto leggendario con cui Romolo divide lo spazio dell’*Urbs* dal ‘fuori’ anomico era, allo stesso tempo, un atto di fondazione giuridico-politica e un atto di fondazione religiosa<sup>34</sup>, determinando per la civiltà romana un destino intrecciato fra gli ordini civile e soprannaturale.

Il concetto di *magnetismo sovranaturale*, di per sé, non è in grado di dire molto in un’indagine antropologica sui luoghi di culto se non si dà conto di cosa si intenda con esattezza per ‘magnetismo’ in questo contesto. Ora, in antropologia sono note le proprietà simbolico-performative degli oggetti<sup>35</sup> che si esprimono in forme di agentività<sup>36</sup> capaci di affermare solidi legami di credenza<sup>37</sup> operando sul contesto relazionale<sup>38</sup> e cognitivo<sup>39</sup> degli individui. Questo ‘agire’ degli oggetti è reputato tale non tanto in ragione di un antropomorfismo, ma in quanto le cose stesse, attraverso manipolazioni rituali compiute su di esse presso numerose società, diventano capaci di organizzare la soggettività, parziale o carente<sup>40</sup>, di un gruppo di individui attorno alle “identità complesse” acquisite da questi stessi oggetti<sup>41</sup>. Queste *proprietà chimeriche*<sup>42</sup> delle cose permettono di perimetrare *spazi simbolici* in cui “si ritiene che le identità degli agenti e dei ‘ricettori’ cambino o, in ogni caso, operino delle trasformazioni”<sup>43</sup>. Ora, tali proprietà degli *oggetti simbolici*, risultano amplificate quando invece di cose abbiamo a che fare con *luoghi*, intesi come *spazi simbolici*. Infatti, come accennato in precedenza, il luogo si presenta come uno spazio *ordinato* secondo certe logiche o finalità e, che sia naturale o costruito, risulta in ogni caso ‘popolato’ da oggetti simbolici (naturali e/o manufatti) che risultano – ed è ciò che rafforza il potenziale simbolico del luogo – distribuiti in uno spazio fisico, permettendo a quest’ultimo di acquisire a sua volta proprietà simboliche. Si tratta di proprietà che, in quanto simboliche, risultano *significanti*, le quali non soltanto sono suscettibili di ridisegnare lo statuto degli oggetti e le relazioni fra le cose e le persone che vi si trovano all’interno, ma anche, addirittura, di riconfigurare l’identità stessa delle persone.

<sup>31</sup> Cfr. *ivi*.

<sup>32</sup> Cfr. *ivi* (426-429).

<sup>33</sup> Il riferimento è, in particolare, all’analisi schmittiana del concetto di *nomos*; Cfr. Schmitt (2011).

<sup>34</sup> Com’è noto, la *Urbs* era per i suoi abitanti ben più di uno spazio urbano, dotata com’era di un nome e di una divinità protettrice segreti.

<sup>35</sup> Cfr. Severi (2018).

<sup>36</sup> *Ivi* (7); (111-112).

<sup>37</sup> *Ivi* (190).

<sup>38</sup> *Ivi* (192).

<sup>39</sup> In particolare, sulla memoria; cfr. *ivi* (263).

<sup>40</sup> De Martino (2007).

<sup>41</sup> Cfr. Severi (119-120).

<sup>42</sup> Mi ispiro al concetto di *spazio chimerico* o *immagine chimerica* impiegato da Carlo Severi: “è chimerica qualsiasi immagine [o spazio, in cui quanto di seguito descritto avviene; cfr. *ivi*: 194] che, designando attraverso una singola rappresentazione un essere plurale, attiva, mediante mezzi puramente ottici o con una serie di inferenze, le sue parti invisibili”, *ivi* (247-248).

<sup>43</sup> *Ivi* (115, corsivo nel testo).

Ciò su cui è necessario porre l'attenzione a questo punto è lo *statuto simbolico* degli oggetti e dei luoghi, dietro al quale si cela una specifica *efficacia* di tipo *performativo*. Il significato contenuto nei simboli, infatti, è dotato della capacità di trascinare dalla dimensione meramente 'funzionale' del linguaggio e di filtrare nella ben più complessa e ricca sfera emotiva; quando quest'ultima è saturata, l'individuo è mosso all'azione, e anche a forme d'azione apparentemente non razionali o difficilmente razionalizzabili<sup>44</sup>, rendendosi in ciò palese la proprietà performativa di questi oggetti o luoghi simbolici. La capacità del significato di oscillare fra tali piani (linguistico-comunicativo e concreto-performativo) è data dal *quantum* di *valore* che l'individuo (o, e tanto più, una comunità di individui) attribuisce ai significati contenuti in uno o più simboli, o in uno o più luoghi simbolici. Il *valore*, dunque, si configura per così dire come una 'cinghia di trasmissione' tra la sfera del significato (cognitiva ed emotiva) e la sfera pratica (attiva), tra la dimensione del mito e della religione e la dimensione della vita associata organizzata; esso risulta quindi capace di scavalcare le mediazioni istituzionali<sup>45</sup> e mettere direttamente in contatto gli individui con l'entità simbolica, quindi anche con l'elemento sacro che eventualmente vi si trova a monte, definendo quel contesto di immediatezza di rapporto esaltato da Simone Weil nell'esperienza catara. In tal modo il *magnetismo* dei luoghi si chiarisce come quella *forza* – di grande interesse per l'ambito antropologico – che attrae, agisce e manipola attraverso giochi di inferenze<sup>46</sup>, tecniche mnemoniche<sup>47</sup>, oppure catene di identificazioni parziali<sup>48</sup> capaci di tracciare universi di verità<sup>49</sup> che articolano e organizzano i diversi livelli ontologici<sup>50</sup> nei quali gli individui si trovano a valicare i confini causali della logica formale, sperimentando tecniche mentali<sup>51</sup> capaci perfino di interferire con la fisiologia umana<sup>52</sup> in forme che ancora oggi sfuggono alla comprensione della medicina (la fenomenologia del miracolo), e dunque alla ben più nota e scientificamente rassicurante causalità naturale, rinviando a 'causalità' di tipo *soprannaturale*. Così, il *magnetismo soprannaturale* dei luoghi di culto, nella sua capacità di generare nessi fra i piani metafisico e sociale, si presenta come un tema antropologico-culturale che è possibile indagare nella sua concretezza solamente attraverso percorsi etnografici, attraverso resoconti di esperienze sul campo. Sulla scia di tale convinzione, nel prosieguo si esamineranno tre casi di studio, nel contesto mediterraneo, in cui il soprannaturale dei luoghi palesemente esonda le compartimentazioni religiose, e in cui il luogo sembra esercitare un magnetismo capace di attrarre persone di diverse confessioni in direzione d'una comune esperienza del sacro aperta alla condivisione.

---

<sup>44</sup> Cfr. Boudon (2021).

<sup>45</sup> In questo quadro, la funzione delle entità politiche può anche essere interpretata come quella di accentrare e governare, per scopi di potere, il *quantum* di valore presente nei simboli.

<sup>46</sup> Cfr. Severi (2018: 220 e ss.).

<sup>47</sup> Cfr. *ivi* (74-75).

<sup>48</sup> Cfr. *ivi* (119).

<sup>49</sup> *Ivi* (315).

<sup>50</sup> Cfr. *ivi* (347).

<sup>51</sup> *Ivi* (62).

<sup>52</sup> Cfr. Lévi-Strauss (2015). Cfr. anche Severi (2018) e Albera, Couroucli (2013).

### 3. I luoghi del soprannaturale come avamposti di una civiltà comune del Mediterraneo

La Turchia costituisce un campo di ricerche particolarmente interessante. Diversi luoghi di culto, prevalentemente cristiani, risultano capaci, con modalità che di seguito verranno precisate, di attrarre persone di diverse confessioni sbriciolando i confini religiosi nonostante i conflitti e le persecuzioni che si sono susseguiti prima nella fase del nazionalismo e poi in quella del fondamentalismo religioso.

Un primo esempio, riportato da Albera e Fliche<sup>53</sup>, riguarda la chiesa dei Pesci di Istanbul. Questo luogo sacro è meta di pellegrinaggi che, alla fine del XIX secolo, poteva raccogliere fino a 40.000 persone di diverse confessioni non solo cristiane, come greci, armeni e turchi di fede musulmana<sup>54</sup>. L'epicentro soprannaturale del luogo pare sia una *ayazama*, ossia una fonte d'acqua ritenuta miracolosa<sup>55</sup>. La fenomenologia del miracolo assume un'importanza primaria in questa frequentazione interconfessionale, in quanto collegata con "pratiche religiose eterodosse"<sup>56</sup>, come le *ziyârât* ("visite") fatte ai santi per sollecitare un intervento soprannaturale, o a credenze meta-religiose come gli *hoca* compiuti contro il malocchio. Un altro luogo che presenta caratteristiche simili (la presenza di una fonte, a cui sono attribuite proprietà soprannaturali, che richiama persone di diverse confessioni) è la chiesa armena degli Arcangeli. Anche qui la *ayazama* attira persone di ogni credo, le quali convergono nell'esecuzione di pratiche eterodosse disapprovate dalle autorità religiose, se non esplicitamente condannate come "superstiziose"<sup>57</sup>. Di queste pratiche fa parte, per esempio, il riempimento di una ampolla con l'acqua della fonte miracolosa situata nella cappella di san Gregorio l'Illuminatore, da cui le persone si aspettano effetti benefici. Tale credenza è maturata in seguito a episodi di guarigioni miracolose avvenuti nel sito, che, e ciò è interessante poiché si connette a prassi molto antiche, addirittura di epoca pagana<sup>58</sup>, sarebbero anche correlate a pratiche di incubazione: in tal modo il luogo non solo attrae gli oranti in quanto 'dimora' del santo cui si chiede intercessione o protezione, ma guarisce esso stesso, in quanto intriso, in virtù della presenza sacra, di proprietà soprannaturali. Un ulteriore esempio è il complesso di sant'Antonio da Padova, la cui chiesa è una delle più grandi fra quelle cattoliche presenti in Turchia. La distribuzione del pane da parte dei frati francescani alle persone indigenti, soprattutto iracheni<sup>59</sup>, che avviene ogni martedì, le celebrazioni ecumeniche che coinvolgono le comunità cristiane ortodossa, armena e siriana, la sua attrattiva turistica, e il suo magnetismo soprannaturale che attira persone di diverse confessioni, come cattolici, ortodossi e musulmani sunniti e aleviti, che vi compiono addirittura atti di devozione, mostra una "mescolanza devozionale"<sup>60</sup> inconsueta e sorprendente. Anche in questo caso, non è il rito o la liturgia a essere dominante, sebbene anche molti musulmani vi assistano, ma la ricerca di un *rapporto immediato* col sacro che si *sostanzia* nel fatto miracoloso, ossia nell'*effetto* esperito sul proprio corpo dalla persona stessa che si misura, da sola, con la fonte soprannaturale del luogo; miracolo invocato (e, evidentemente, dispensato), a prescindere dall'appartenenza religiosa. Come precisato in un articolo del *Messaggero di S. Antonio* citato dagli etnologi Albera e Fliche, "i musulmani [...] attraversano la basilica come se si

<sup>53</sup> In Albera, Fliche (2013).

<sup>54</sup> Ivi (102-103).

<sup>55</sup> Ivi (101).

<sup>56</sup> Ivi (102).

<sup>57</sup> Cfr. ivi (103).

<sup>58</sup> Cfr. Luck (1994).

<sup>59</sup> Albera, Fliche (2013: 109).

<sup>60</sup> Ivi (110).

trattasse di un pellegrinaggio, per chiedere la protezione di sant'Antonio, un aiuto e grazie particolari per sé e per le loro famiglie”<sup>61</sup>. Il giorno della settimana in cui si concentrano questi pellegrinaggi è il martedì, giorno in cui da qualche tempo è stato predisposto un “quaderno” in cui gli oranti possono scrivere le proprie intenzioni e richieste. Un fatto interessante è che tale registro, inizialmente collocato nel contesto della funzione religiosa, è stato successivamente spostato in luogo separato, in quanto “troppe persone si precipitavano per scrivere durante la messa, formando una fila e costringendo quasi a strappare il quaderno alla folla. Quindi ora il registro continua a essere posto vicino alla statua di sant'Antonio, ma non fa più parte del dispositivo della messa”<sup>62</sup>; eppure, “benché ormai venga utilizzato a margine del tempo e dello spazio della liturgia, il suo successo non è stato scalfito”<sup>63</sup>. Rispetto a tale registro, molto interessante è quanto emerge dall'analisi compiuta dai due etnologi su un campione che copre il mese di dicembre 2003, il quale conta 107 messaggi: “la prima constatazione è che si trovano poche dichiarazioni di fede esplicitamente musulmane (1,8%) o cristiane (3,7%). Gli oranti si rivolgono principalmente a Dio e sotto tre denominazioni che non lasciano facilmente indovinare se a scrivere è un musulmano o un cristiano: Allah (46% dei casi) viene in prima posizione, poi Tanri (22%) – un termine più neutro per indicare la divinità ma che anche i cattolici utilizzano – e infine Rabbi (18%), un nome più mistico usato allo stesso modo dalle diverse confessioni”<sup>64</sup>. Le invocazioni scritte dagli oranti rivelano due cose: 1) ciò che essi cercano attraverso questo mezzo è un contatto diretto con il sacro situato *dietro* la rappresentazione religiosa del santo che dà nome alla chiesa, ossia con quel Dio che queste persone riconoscono come entità suprema, unica e comune alle diverse fedi, infatti, sottolineano Albera e Fliche, “solo l'8% delle richieste è rivolto a sant'Antonio, il 5% a Gesù (Isa o Mesih [il Messia] e l'1% a Maria (Meryem)”<sup>65</sup>; 2) “la preponderanza di Allah rispetto alle invocazioni propriamente cristiane fornisce un indizio sull'importanza dell'uso del registro da parte dei musulmani”<sup>66</sup>, esplicitando una situazione che contrasta con la concezione diffusa di una impermeabilità del mondo islamico all'incontro e all'esperienza interreligiosi<sup>67</sup>. Quanto alle motivazioni che spingono le persone a rivolgersi alla fonte soprannaturale che ‘alimenta’ il luogo sacro, anche in questo caso è l'efficacia a essere cercata e sollecitata: si chiede protezione o guarigione da una malattia, denaro o lavoro per sé o per altri<sup>68</sup>. Ora, come sottolineano Albera e Fliche, la rilevanza quantitativa di questi fenomeni è tutt'altro che trascurabile<sup>69</sup>. Gli autori scrivono che “la pratica votiva

<sup>61</sup> Cit. *ivi* (111).

<sup>62</sup> *Ivi* (119).

<sup>63</sup> *Ibidem*.

<sup>64</sup> *Ivi* (119-120).

<sup>65</sup> *Ivi* (120).

<sup>66</sup> *Ibidem*.

<sup>67</sup> Da questo punto di vista, come scrive Ricca (2017: 16-17), “the idea that religion [...] can only produce thoughtless instruments of division and exclusion [...] is often wielded using as evidence the alleged univocity, precisely in this sense, provided by historical experience”; eppure “historical research has done very little investigation, so far, into the flow of contaminations and mutual learning that the three monotheistic religions have produced over the course of their history. It is a vast field of inquiry, although much less striking than the history of religious wars, persecutions, conquests and slaughters perpetrated in the name of one or another faith”. Questa differente e in gran parte negletta linea storiografica risulta “composed of tiny stories, diffusively and noiselessly disseminated from a humanity out of the limelight, through the ant-like daily work of actors who have remained, for the most part, anonymous”, il che è precisamente ciò che si sta tentando di contribuire a illuminare in questa sede.

<sup>68</sup> Cfr. Albera, Fliche (2013: 120).

<sup>69</sup> *Ivi* (122).

delinea una sorta di frontiera intorno a ciascuno dei fedeli, immerso nella sua intimità e assorbito dall'atteggiamento che tende al soprannaturale e dagli oggetti che ne assicurano la mediazione"<sup>70</sup>; su questo punto chi scrive è più propenso a ritenere che la pluralità garantita dalla possibilità di colmare lo spazio<sup>71</sup> sacro del luogo di culto si costituisca essa stessa come frontiera (dunque, non individuale, ma comune e aperta, o porosa), che sbriciola i confini confessionali ridisegnando (allargandolo a dismisura) il perimetro orizzontale dell'appartenenza religiosa, e accentuandone la profondità verticale nel rapporto con il trascendente, rapporto percepito dagli oranti come primario rispetto alle compartimentazioni etniche, religiose, politiche, nazionali, etc. È all'interno di questa frontiera comune che ciascun orante esperisce l'intimità e l'assorbimento con la sorgente soprannaturale di cui gli oggetti simbolici garantiscono la mediazione. In tutto ciò, la chiesa cessa di essere esclusivamente il luogo del culto amministrato, per trasformarsi in "un'oasi di silenzio – e [perciò] di contatto con il soprannaturale – nel cuore della città"<sup>72</sup>. Il secondo caso di studio servirà a rendere più espliciti questi aspetti.

È paradossale che san Giorgio, *signore delle frontiere*<sup>73</sup> morali e spirituali in virtù della sua iconografia di guerriero valoroso che, se invocato, può fare argine contro il male, i veleni e le malattie, si costituisca probabilmente come il più emblematico esempio di frantumazione delle frontiere culturali e religiose. Indizi di superficie lo testimoniano: il suo sepolcro è a Lydda, nell'attuale Stato di Israele, inoltre la sua venerazione si è diffusa in tutta Europa e, valicando persino i confini tra fedi, unisce le diverse confessioni presenti nel Mediterraneo. Insomma, figura della mescolanza<sup>74</sup> per eccellenza, san Giorgio si presenta come "un conglomerato di personaggi transreligiosi, ampiamente intercambiabili, dai contorni biografici abbastanza evanescenti, ma dotati di pregnanza culturale molto sviluppata"<sup>75</sup>. La sua immagine tradizionale non assimila soltanto il santo del cristianesimo nato in Cappadocia nel 280 circa, ma anche quella coranica di Al-Kadir, "il verde", ossia il Servo di Dio che, secondo la tradizione islamica, accompagnò Mosè, come riportato in un passaggio della sura XVIII, 59-63<sup>76</sup>. In Anatolia San Giorgio coagula ulteriori figure delle tradizioni regionali, come Hidrellez, a sua volta una sovrapposizione del culto preislamico di Hidr, o Hidir, denominazione riferita a un profeta islamico "il cui nome arabo (dalla radice *h-d-r*) esprime l'idea di vegetazione"<sup>77</sup>, e il quale difatti "evoca la primavera e il rinnovamento"<sup>78</sup>, e la figura biblica di Elia, il cui nome arabo è Ílias e che nella tradizione popolare turca viene confuso con Hidr, o Hizir in turco<sup>79</sup>.

Ora, la bella stagione in Anatolia e nei Balcani ha inizio il 23 aprile (il 6 maggio per il calendario gregoriano), quando vi è la ripresa delle attività di navigazione e la transumanza verso gli altipiani, data indicata appunto col nome di *Hidrellez* e corrispondente alla festa cristiana di san Giorgio. Come fa notare Couroucli, "il nome greco Georgios (Giorgio) è omonimo di *georgos*, il coltivatore della terra",

<sup>70</sup> Ivi (123).

<sup>71</sup> Cfr. ivi (112).

<sup>72</sup> Ivi (124).

<sup>73</sup> Si riprende l'espressione presente nel titolo del contributo di Maria Couroucli in Albera, Couroucli (2013).

<sup>74</sup> È un'espressione di Dionigi Albera, in ivi (243).

<sup>75</sup> Ivi (245).

<sup>76</sup> Cfr. *ibidem*.

<sup>77</sup> "Questo personaggio deriverebbe da una 'divinità preislamica della rinascita della vegetazione', che la tradizione arabo-cristiana assocerebbe a san Giorgio", ivi (145).

<sup>78</sup> Ivi (144).

<sup>79</sup> Cfr. ivi (145).

ed è per questo che “san Giorgio è considerato il protettore dei pastori”<sup>80</sup>. Non solo. Negli stessi luoghi, la stagione fredda, periodo opposto a *Hidrellez*, ha inizio il 26 ottobre secondo il calendario giuliano (l’8 novembre per il calendario gregoriano), e proprio in questa data si colloca la festa cristiana di san Demetrio, che “segna l’inizio dei lavori agricoli invernali, il ritorno delle greggi transumanti verso le pianure e la fine della stagione della pesca”<sup>81</sup>. In tal modo, questo culto cristiano recupera, attraverso un’inversione del carattere sessuale<sup>82</sup>, il culto precristiano di Demetra, “dea della terra e dell’agricoltura, la cui figlia Persefone si eclissava per una parte dell’anno per vivere con suo marito, Ade, il re degli inferi, proprio nella stagione in cui, dal Mediterraneo, si possono vedere le Pleiadi”<sup>83</sup>, costellazione la cui visibilità o invisibilità nel cielo notturno<sup>84</sup> marca l’alternanza delle due stagioni introdotte dalle festività di san Demetrio e di san Giorgio. Da questa sintetica disamina dovrebbe apparire più nettamente l’importanza transculturale, transreligiosa e perfino trans-storica del culto di san Giorgio in area mediterranea, e in particolare anatolica.

Ora, sulla sommità dell’isola di Prinkipo, a largo di Istanbul, è situato un monastero ortodosso dedicato al santo, in cui, complice la data della festività nazionale turca istituita nel 1929 per commemorare l’ascesa al potere di Kemal Atatürk, vi si recano migliaia di persone ogni anno<sup>85</sup>, quasi tutte di fede musulmana e, oramai, come sottolinea Couroucli<sup>86</sup>, provenienti quasi esclusivamente dalle classi agiate urbane e sempre meno dai ceti popolari, progressivamente emarginati nelle periferie dall’espansione e dalla ‘gentrificazione’ di Istanbul. Dall’indagine sul campo svolta da Couroucli risulta che “i visitatori abituali di questi luoghi sacri sono donne turcofone di tradizione musulmana, che appartengono alle classi medie istruite della città; non indossano foulard, in ogni caso, non quello islamico. Nate a Istanbul, conoscono la mappa sacra della città, che include altri santuari e fonti miracolose, luoghi sacri cristiani o musulmani dove ci si reca per guarire malattie fisiche e psicologiche”.<sup>87</sup> Del resto, il pellegrinaggio al santuario di san Giorgio prevede non soltanto una visita alla chiesa con la richiesta ai preti ortodossi di una benedizione<sup>88</sup>, ma anche manipolazioni rituali<sup>89</sup>,

<sup>80</sup> Ivi (145).

<sup>81</sup> Ivi (144).

<sup>82</sup> Si tratta di una operazione di trasformazione strutturale per mezzo di un’inversione, sulla quale non è possibile dilungarsi in questa sede; cfr. Lévi-Strauss (2016).

<sup>83</sup> Couroucli (2013: 145).

<sup>84</sup> Il ciclo delle Pleiadi è una fenomenologia astronomica che è possibile ritrovare in numerose culture, non solo del Mediterraneo, come testimoniano gli approfonditi studi lévi-straussiani sui popoli tradizionali dell’America del Sud, cfr. Lévi-Strauss (2008).

<sup>85</sup> Couroucli (2013: 135).

<sup>86</sup> Ivi, (136-137).

<sup>87</sup> Ivi (138).

<sup>88</sup> “Secondo il prete che accoglieva i pellegrini nel 1992 [...] ‘Gli Ottomani [...] vengono con fede. Se mi rifiuto di pronunciare delle preghiere per loro (per la salute, il lavoro, la casa), sono io a commettere un peccato e una blasfemia. [...] Quando vengono con fede, non si possono respingere. E loro [i pellegrini] hanno fede’”; cit. ivi (137).

<sup>89</sup> All’esterno del monastero, i pellegrini “attaccano dei fili, preferibilmente bianchi, su alberi e cespugli ai piedi della collina e li tirano verso la cima, il più possibile vicino al santuario, lungo il sentiero. Appendono delle strisce di tessuto sugli alberi, per fissare la malattia e sbarazzarsene. Accendono delle candele all’esterno della chiesa e sfregano delle monete contro i muri (contro gli affreschi se si può): se restano attaccate, le monete garantiscono la concessione di una grazia. Realizzano anche delle piccole costruzioni in pietra, un tempo in mattoni, per evocare la casa e il matrimonio. In effetti, lungo il sentiero che conduce in cima alla collina dove si trova il monastero, si vedono strane costruzioni minuscole fatte con pietre sovrapposte, in equilibrio instabile, che raffigurano la casa, talvolta perfino il focolare, perché sulle pietre sono stati posati dei rami incrociati”, ivi (140).

scambi rituali<sup>90</sup> e perfino, almeno in passato, pratiche di incubazione con la finalità di provocare apparizioni del santo come presupposto per la guarigione invocata. Anche in questo caso, l'acqua assume un valore simbolico e rituale centrale, in quanto, come riferisce Millas<sup>91</sup>, i pellegrinaggi, compiuti almeno una volta all'anno, prevedevano l'aspersione col fluido benedetto che veniva anche raccolto in bottiglie messe poi da parte dalle famiglie per ricorrervi in caso di necessità. Ora, quello che anche nel caso del monastero di Prinkipo è in gioco non è la fenomenologia del miracolo in sé, bensì l'efficacia – incontestata – attribuita dai pellegrini di diverse fedi all'azione soprannaturale del santo, e che trova nel luogo e nei suoi arredi (il pavimento dove si pratica l'incubazione; l'acqua benedetta; i muri e gli affreschi su cui si sfregano le monete; perfino gli alberi e il terreno circostante che ospitano i frammenti di tessuto e le minuscole costruzioni simboliche) una *mediazione fondamentale* per generare una *relazione immediata* (che scavalca cioè il culto istituito: i numerosi fedeli musulmani non partecipano alla messa, e si accontentano tutt'al più delle benedizioni dei preti) fra orante e santo, ossia fra la persona interessata e la fonte soprannaturale del beneficio invocato.

Come si è avuto modo di osservare, la figura di san Giorgio si presenta come una formazione mista<sup>92</sup> che raccoglie e somma su di sé iconografie del passato e del presente, come anche di diverse culture religiose e tradizioni; figura fisicamente 'vivente' nei luoghi del culto a lui dedicato che, a loro volta, sono suscettibili di costituire, ad avviso di Couroucli, che in ciò si ispira a Victor Turner<sup>93</sup>, delle *communitas* in cui gli individui, "a dispetto delle regole dell'organizzazione della società, oppure trovandosi al di fuori della struttura sociale stabilita, tessono legami comunitari attorno a pratiche di culto"<sup>94</sup>. Questa ipotesi di Turner, fa notare Couroucli, benché "criticata da diversi ricercatori, si rivela molto più convincente quando viene messa in rapporto con i dati etnologici sui luoghi di culto cristiani d'Oriente, in aree in cui cristiani e musulmani convivono da secoli"<sup>95</sup>. La formazione di queste *communitas* frantuma le frontiere religiose, nazionali e perfino di classe, e ridefinisce i confini fra: comunità religiose/comunità sociali in: comunità devozionali/istituzioni politico-religiose. Queste ultime, scavalcate da simili attività sincretiche, autonomamente svolte dalle persone, possono tollerare il fenomeno, come nel caso dei sacerdoti cristiani che custodiscono i santuari, oppure opporvisi per esigenze prevalentemente politiche.

Qual è, si chiedono Albera e Fliche per quanto concerne la Turchia, "la situazione ai giorni nostri? Si può ancora individuare la stessa plasticità nelle forme e nelle pratiche della fede" registrata in passato? "Diversi fattori sembrano prendere una direzione opposta. Con il passaggio alla repubblica, infatti, l'influenza del controllo statale sull'ortodossia delle popolazioni si è paradossalmente rafforzata"<sup>96</sup>.

<sup>90</sup> In ricordo di antiche pratiche (cfr. ivi: 139), i preti ortodossi offrono gratuitamente una campanella ai pellegrini, la quale "presuppone uno scambio e perfino un negoziato con il santo, attraverso il sacerdote: si recita una preghiera, o piuttosto ci si fa leggere una preghiera, e facendo questo ci si mette sotto la protezione del santo. Accettando la campanella, poi, si firma un patto con lui: quando il voto sarà esaudito, si dovrà venire a restituire la campanella, accompagnata da un dono, la cui importanza varierà a seconda delle possibilità del donatore e della cosa promessa", ivi (140).

<sup>91</sup> Millas (1988), cit. in Couroucli (2013: 137).

<sup>92</sup> Si fa riferimento alla nozione *persona collettiva*, o *persona mista*, impiegata da Freud nell'*Interpretazione dei sogni*, Id. (2011a: 282), per designare le immagini oniriche di persone che, sebbene appaiano note all'interno del sogno, a un'analisi da svegli risultano del tutto incomprensibili, in quanto coagulo, elaborato dall'inconscio per determinate ragioni e seguendo certi meccanismi, di caratteristiche appartenenti a persone diverse.

<sup>93</sup> Turner (2001).

<sup>94</sup> Couroucli (2013: 129).

<sup>95</sup> *Ibidem*.

<sup>96</sup> Albera, Fliche (2013: 102).

“Lungi dall’aver tagliato i ponti con la religione, la repubblica laica la organizza e la insegna, anzi la controlla più di quanto non facesse l’Impero. Produttore di norme religiose che cerca di imporre alla società, lo Stato turco si ritiene l’autorità religiosa suprema e titolare esclusivo degli affari religiosi”<sup>97</sup>. La questione, come si può facilmente intuire, non riguarda solo la Turchia, che pure reca nella sua storia recente un travagliato rapporto fra Stato e fedi. La questione è più profonda e più generale del rapporto fra un singolo Stato e una o più fedi religiose, essa concerne la complessa relazione fra autorità e sacro, fra religione e religiosità: un rapporto in cui si inserisce prepotentemente il potere, il quale tende a voler controllare la dimensione – seppur astratta, dotata di una sua efficacia (simbolica) – del sacro, proprio in quanto spazio di energie primordiali capaci, da una parte, di guarire il singolo individuo come, dall’altra, di generare rivoluzioni, se sapientemente controllate e manipolate<sup>98</sup>. Ma questo argomento può qui essere solo introdotto, essendo materia che verrà trattata più avanti. Resta da analizzare l’ultimo caso di studio, riguardante il luogo di una singolare forma di sovrapposizione fra ebraismo e islam.

Quando si cercano luoghi condivisi fra le religioni islamica ed ebraica, il pensiero corre immediatamente a Gerusalemme, dove, però, la condivisione si rovescia sovente in contesa, e la prossimità in attrito e manifestazioni di odio. È come se il potere spirituale dei grandi luoghi del culto esercitasse una forza d’attrazione a cui il potere (politico e/o religioso) non è capace di sottrarsi, determinato a conquistarli per trasformarli in simboli di appartenenza, in avamposti territoriali della legittimità di un popolo e/o di un credo. Anche in questo caso, e a maggior ragione, i luoghi più minuti e marginali rispetto alle grandi mete religiose sembrano capaci di conservare con maggior esito la loro ricca storia di intersezione e condivisione pacifica fra diverse fedi. Fra questi luoghi, vi è un santuario nel nord del Marocco in cui l’antica e diffusa ostilità fra ebraismo e islam si dissolve e si rovescia in una mescolanza di frequentazione carica di fede e di devozione. Come scrive Henk Driessen, “nel Marocco precoloniale e coloniale la condivisione di santuari da parte di ebrei e musulmani, principalmente berberi, era abbastanza diffusa, oltre a una certa mescolanza o sovrapposizione di pratiche rituali”<sup>99</sup>, si tratta di quelli che l’etnografo Luis Voinot definiva *santuari doppi*<sup>100</sup>. Fra le componenti caratterizzanti di questi luoghi considerate da Voinot vi era la presenza di certi elementi naturali, la cui funzione risulta essere in tutta evidenza simbolica: “pozzi, rocce, grotte, cime montuose, falesie, alberi straordinari o boschetti”<sup>101</sup>. Ebbene, “la tomba del rabbino Saadia è localizzata nelle vicinanze di una falesia ed è contraddistinta da un’enorme roccia e da un carrubo”<sup>102</sup>. “La leggenda del rabbino Saadia appartiene alla tradizione degli ebrei di Melilla i cui antenati fondarono le piccole comunità ebraiche del Rif orientale”<sup>103</sup>.

La vicenda leggendaria del rabbino Saadia si iscrive nel quadro delle persecuzioni del XV secolo, quando, espulsi dalla Spagna, molti ebrei si rifugiarono nel vicino Marocco. Saadia ed-Dati, “rabbino colto e pio”<sup>104</sup>, era uno di costoro, e, dopo essere scampato a un naufragio, trovò riparo presso il villaggio berbero di Farkat. Inizialmente, offrì i suoi servizi religiosi alle comunità ebraiche della vicina Melilla,

<sup>97</sup> *Ibidem.*

<sup>98</sup> Si consideri la ancora attualissima opera di Georges Sorel *Considerazioni sulla violenza*; Sorel (2024).

<sup>99</sup> Driessen (2013: 154).

<sup>100</sup> Cfr. Voinot (1948).

<sup>101</sup> Driessen (2013: 154).

<sup>102</sup> *Ibidem.*

<sup>103</sup> Ivi (154-155).

<sup>104</sup> Ivi (155).

ma esse rifiutarono, quindi, tornato a Farkat, si ammalò a causa di un'epidemia. L'uomo, narra la leggenda, si preparò con distacco stoico alla propria morte: "dopo il bagno rituale, il rabbino Saadia si avvolse nel lenzuolo funebre rituale e si stese nella tomba"<sup>105</sup>; quindi, annunciò l'arrivo di una tempesta agli abitanti berberi ed ebrei dei villaggi limitrofi e dichiarò che un'enorme roccia avrebbe coperto il suo sepolcro dopo la sua dipartita, come poi avvenne. Da quel momento il rabbino fu venerato come un santo sia dagli ebrei del Rif orientale e di Melilla, sia dai berberi musulmani che attualmente hanno in custodia il santuario, infatti "il *muqaddim* musulmano, che agisce come servitore del rabbino, ha ereditato l'incarico assunto dalla sua stirpe dopo la morte miracolosa del rabbino, oltre alla proprietà del lotto di terreno sul quale è situata la tomba"<sup>106</sup>.

Come nei casi precedenti, anche i pellegrini in visita al santuario del rabbino Saadia sono attirati dalla forza taumaturgica del santo trasmessa al luogo e ai suoi elementi. Essi vengono anche da molto lontano per affidarsi alla protezione del rabbino. Gli ebrei "si inginocchia[no] davanti alla roccia, la bacia[no], accend[ono] delle candele, legg[ono] brani del Talmud e offr[ono] regali al *muqaddim*"<sup>107</sup>; mentre i musulmani "sono per lo più attirati verso il santuario dalla reputazione di guaritore del rabbino, soprattutto quella di far sparire la febbre, sia degli uomini, sia degli animali"; costoro "per materializzare le loro preghiere, annoda[no] dei pezzi di tessuto ai rami del carrubo". Ci troviamo dunque di fronte allo stesso tipo di manipolazioni che si è avuto modo di registrare nel caso del santuario ortodosso di san Giorgio, nell'isola di Prinkipo a Istanbul<sup>108</sup>. Anche in questo caso, l'elemento astratto concernente la guarigione invocata si salda all'elemento materiale intermedio, in questo caso un pezzo di tessuto (che, nel suo fluttuare al vento, non fa che rendere simbolicamente visibile questo punto mediano e di passaggio fra astratto e concreto), a sua volta agganciato attraverso la manipolazione simbolicamente eloquente del *nodo* (ricerca di unione) a un oggetto del luogo sacro dotato di un suo preciso statuto simbolico (l'albero: mediatore fra terra e cielo; anche alla luce del contesto, si tenga presente l'Albero della Vita della tradizione cabalistica).

#### 4. Governare i luoghi del soprannaturale per requisirne e controllarne la forza simbolica

Come scrive Mario Ricca, "law is not a self-generating phenomenon. Its existence germinates from socio-cultural pre-conditions"<sup>109</sup>. Parafrasando il seguito dell'enunciato, si potrebbe dire che lo strato istituzionale e normativo di un sistema giuridico-politico è solo la parte visibile di una fenomenologia socio-culturale più nascosta e complessa<sup>110</sup>, fatta di convinzioni filosofiche, dogmi religiosi, abitudini e credenze condivise, esperienze passate, lotte e, come si è avuto modo di osservare con Simone Weil, di snodi cruciali, spesso dimenticati ai margini della Storia che tiene conto delle vicende costitutive di un popolo o di una famiglia di popoli<sup>111</sup>. In breve, "this visible portion [che chiamiamo diritto] leans on

<sup>105</sup> *Ibidem*.

<sup>106</sup> Ivi (156).

<sup>107</sup> *Ibidem*.

<sup>108</sup> Cfr. *supra*, nota 85.

<sup>109</sup> Ricca (2023: 1).

<sup>110</sup> Al riguardo, cfr. l'esemplare sguardo sul diritto di Paolo Grossi, Id. (2003; 2007).

<sup>111</sup> Prendendo spunto da Franco Cassano (2005: VI), si potrebbe aggiungere che tali passaggi risultano davvero cruciali in quanto vi risultano massimamente acute quelle "dissonanze" e quegli "scarti" fra visioni del mondo e sensibilità metafisiche

the semiotic landscapes hosting the network of experiential habits and meaning that communities share”<sup>112</sup>.

Vi sono casi, dunque, in cui è essenziale affrontare il giuridico e il politico non come costrutti immutabili e lisci, da analizzare nella loro perfetta e simmetrica datità, ma come prodotti frastagliati, come conseguenze instabili e mutevoli di circostanze meta-giuridiche e meta-politiche. I fatti messi in luce da Simone Weil sullo sfondo di una ricostruzione antropologico-filosofica, e confermati dall’etnografia contemporanea, suggeriscono che il caso che si sta esaminando in questa sede, ossia la relazione fra sacro e società, si presti bene a questo approccio di ricostruzione critica della vicenda europea moderna.

Come accennato nell’analisi sin qui svolta, “il tipo di religiosità che caratterizza le forme di mescolanza devozionale”, e che ritroviamo nei *luoghi* del Mediterraneo in cui individui di diverse confessioni sperimentano un comune magnetismo soprannaturale, “non è fatto per piacere ai garanti dell’ortodossia e l’indeterminatezza confessionale che può derivarne contrasta con l’esigenza di delimitare chiaramente i territori religiosi degli uni e degli altri”<sup>113</sup>. Non è un caso che le tracce diffuse di questa “*koiné* transreligiosa”<sup>114</sup> tipicamente mediterranea si siano (sebbene non del tutto<sup>115</sup>) progressivamente cancellate proprio in seguito all’affermazione dei nazionalismi e dei processi di omogenizzazione religiosa e di riformismo religioso con tendenze rigoriste e scritturali<sup>116</sup>. Così, “nel corso degli ultimi decenni, di fronte alle aggressività congiunte dei nazionalismi e dei fondamentalismi, i fenomeni di mescolanza devozionale appaiono generalmente in regresso”<sup>117</sup>. Appare pertanto evidente che vi siano certe dinamiche in grado di alimentare l’interesse delle istituzioni religiose e politiche per i piccoli luoghi sacri della frequentazione interreligiosa, dinamiche che contribuiscono a gettare nuova luce anche sulla crociata mossa contro i Catari, una luce sotto la quale tale evento appare sempre meno come un fatto circoscritto ed estemporaneo. Per indagare tali dinamiche occorre tornare a seguire Simone Weil.

Il rapporto che la persona instaura col sacro può essere esperito individualmente nella misura in cui ciascuno partecipa di una radice soprannaturale impersonale, poiché “ciò che è sacro, lungi dall’essere la persona, è quello che in un essere umano è impersonale”<sup>118</sup>. Prendendo spunto da uno scavo di Tommaso Greco sul pensiero di Weil, si potrebbe dire che questa impersonalità è la figura che “ci invita a ripetere il gesto di *riduzione del proprio io* che è all’origine dell’atto con cui Dio ha creato il mondo”<sup>119</sup>. È questa radice impersonale, e, come tale, davvero universale, a esprimersi nel mondo come

---

che “la ragione dominante”, nel suo ‘assemblare’ teleologicamente la Storia (cfr. Lévi-Strauss 2015: 255-278), “nasconde sotto il tappeto per rimuovere la possibilità stessa di altre forme di vita e di esperienza”. Del resto, osserva ancora Cassano (2005: VI), “i vincitori [...] sanno bene come imporre le loro ragioni, come sottrarre l’immagine ufficiale della storia a quell’ambiguità che l’attraversa in profondità e che solo in rari momenti affiora in superficie”, perché “Il dominio simbolico si gioca intorno all’imposizione di una determinata concezione del tempo storico”, *ivi* (XIII).

<sup>112</sup> Ricca (2023: 1).

<sup>113</sup> Albera (2013: 255).

<sup>114</sup> *Ivi* (260).

<sup>115</sup> Cfr. *ibidem*.

<sup>116</sup> *Ivi* (256).

<sup>117</sup> *Ibidem*.

<sup>118</sup> Weil (2012: 17).

<sup>119</sup> Greco (2023: 18, corsivo nel testo).

bene<sup>120</sup>, verità<sup>121</sup>, bellezza<sup>122</sup>, ma, soprattutto, *giustizia*<sup>123</sup>. La persona, però, non ha dischiuso di fronte a sé solamente il canale della trascendenza, attraverso il quale abbandona l'ego e sperimenta la soprannaturale impersonalità del sacro e del divino. Rimanendo nell'ego, l'individuo può sperimentare un altro tipo di scioglimento del sé, quello che termina nel *collettivo*. Ora, se tra persona e impersonale, pur nella loro incompatibilità<sup>124</sup>, vi è passaggio<sup>125</sup>, fra collettivo e impersonale tale passaggio non si dà<sup>126</sup>. L'impersonale rappresentato dal collettivo, che lo si chiami *folla* o *massa*<sup>127</sup>, non ha nulla a che vedere con l'impersonale soprannaturale esperibile nei luoghi della fede, e in particolare in quelli della religiosità popolare. Una volta assorbita dal collettivo, alla persona è precluso l'accesso al sacro, almeno in quella forma autentica e immediata che Weil ha in mente quando riesamina la vicenda dei Catari ('i puri').

Ora, certamente il collettivo, per rispondere alle esigenze organizzative dell'esistenza sociale, deve necessariamente strutturarsi in istituzioni politiche, giuridiche, religiose. Ma queste istituzioni, consapevoli della forza, dell'*efficacia simbolica* che reca il sacro, tendono ad appropriarsi di quest'ultimo: innanzitutto spazialmente, ossia perimetrando i luoghi sacri e sottoponendoli al proprio controllo, anche simbolico, poi disciplinandolo attraverso i criteri di lecito/illecito<sup>128</sup> nelle diverse 'zone' normative che vanno dal giuridico al religioso. Non può mai venir meno l'interesse dell'autorità per il sacro, e dunque per i luoghi di culto e per il loro statuto simbolico. Da ciò si può anche comprendere, da una parte, il motivo per cui l'efficacia simbolica sussunta e manipolata dal politico è solo un sottoprodotto dell'efficacia simbolica serbata dal sacro, infatti, scrivono Albera e Couroucli, "i luoghi [sacri] condivisi sembrerebbero più 'efficaci' quando sono lontani dalle autorità"<sup>129</sup>; e, dall'altro lato, si può comprendere anche la precarietà cui è sottoposta la mescolanza interreligiosa che si manifesta in taluni di questi luoghi: spontanea e feconda, se osservata in relazione al singolo e come funzionale alla sua istintiva ricerca di senso, ma minacciosa nella sua universale impoliticità se osservata con lo sguardo dell'autorità che intende invece controllare e guidare il collettivo come tale.

Ora, fa notare Weil, "il pericolo maggiore non risiede nella tendenza del collettivo a soffocare la persona" – come si potrebbe ritenere sulla scia degli studi psicologici di Le Bon e di Freud –, bensì nella naturale tendenza "della persona a precipitarsi, a sprofondare nel collettivo. O forse il primo pericolo non è che l'aspetto apparente e ingannevole del secondo"<sup>130</sup>. Che sia per ragioni inerenti all'aristotelica, naturale socievolezza dell'uomo, o per una istintiva, freudiana, attrazione del soggetto umano nei confronti del 'branco', sta di fatto che l'individuo non può sfuggire facilmente al richiamo del gruppo. Una persistenza, quella del collettivo sull'esistenza umana, che è alla base dell'organizzazione di tipo

<sup>120</sup> Weil (2012: 13).

<sup>121</sup> Cfr. *ivi* (19).

<sup>122</sup> Cfr. *ibidem*.

<sup>123</sup> "Giustizia, verità, bellezza sono sorelle e alleate", *ivi* (47).

<sup>124</sup> Infatti, "la perfezione è impersonale. La persona in noi corrisponde alla parte che in noi è errore e peccato. Tutti gli sforzi dei mistici hanno sempre mirato a ottenere che nella loro anima non vi fosse più neppure una parte che dicesse 'io'", *ivi* (19).

<sup>125</sup> "Il personale si oppone all'impersonale, eppure dall'uno all'altro vi è passaggio", *ivi* (20).

<sup>126</sup> "Non vi è invece passaggio dal collettivo all'impersonale", *ibidem*.

<sup>127</sup> Celebre al riguardo lo studio, sulla scia di Gustave Le Bon, condotto da Sigmund Freud: *Psicologia delle masse e analisi dell'io*; oggi in Freud (2011b).

<sup>128</sup> Cfr. Albera (2013: 255).

<sup>129</sup> Albera, Couroucli (2013: 12).

<sup>130</sup> Weil (2012: 23).

giuridico che le società si sono date: da qui, *il diritto*<sup>131</sup>; ma esso, sottolinea Weil, pur necessario è sempre insufficiente, a causa del suo fondarsi sulla dimensione della spartizione, dello scambio, della quantità<sup>132</sup>. Nozione europea e moderna per eccellenza<sup>133</sup>, quella di *diritto* non può che nascere, sembra suggerire Weil, solo *dopo* essersi lasciati alle spalle il decisivo spartiacque metafisico del XIII secolo tra eresia catara e ortodossia clericale, quando cioè la *forza*, come già avevano sperimentato con successo i Romani<sup>134</sup>, riesce a imporsi come strumento politico e giuridico decisivo, l'unico in grado di sostenere la logica rivendicativa del diritto<sup>135</sup>. Se il diritto è una questione di spartizione di quantità – e non di qualità, cioè di *virtù* –, esso non abbisogna che di una forza adeguata per imporsi. È, in fondo, la logica della modernità, da Machiavelli a Hobbes, e che trova il suo apice nella Rivoluzione del 1789: nel suo “appello gridato in faccia al mondo”<sup>136</sup> sostenuto perfino con l’“argomento” del Terrore. Una logica che non risparmia la *democrazia*<sup>137</sup>, trascinando così dalla sfera giuridica a quella politica. La limitatezza del diritto, dovuta al suo stazionamento immanentistico, ripiegato cioè alla mondana contesa-spartizione di beni materiali, si rispecchia nel governo del popolo, il quale, al di là delle retoriche, si risolve in contesa per il potere e in affermazione del potere, dimenticando il bene (comune) come metro e misura. Del resto, secondo Weil entrambe le nozioni – diritto e democrazia – “non hanno il luogo d’origine nel cielo, sono sospese nell’aria, e per questo [...] sono incapaci di incidere sulla terra”, ossia la loro gestazione risente della moderna separazione dal sacro invocata da Alberico Gentili, un distacco che, a dispetto delle aspettative, anziché produrre maggiore giustizia ha allontanato sempre di più da essa, fino a portare al punto in cui ci troviamo oggi, in cui, soprattutto sul piano internazionale, sperimentiamo la massima degenerazione delle nozioni di *diritto* e di *democrazia* a fronte di un loro impiego mai così diffuso e martellante. Tutto ciò avviene perché “le parole della regione mediana [diritto e democrazia] sono correnti nella loro regione, quella delle istituzioni mediane. L’ispirazione da cui tutte le istituzioni procedono, di cui sono come la proiezione, esige un altro linguaggio”<sup>138</sup>. Soltanto *la giustizia* ha la sua radice nel cielo, in quanto recante una eccedenza che si sperimenta nell’amore<sup>139</sup> e nella carità<sup>140</sup>, dal momento che risente di e rinvia al “bene superiore, che è impersonale e non ha relazione con alcuna forma politica”<sup>141</sup>. La giustizia, riassumibile secondo Weil nella formula “vigilare che non sia fatto del male agli uomini”<sup>142</sup>, si esprime, nel giuridico, nelle forme del diritto umanitario e, nel politico, nelle figure dell’emancipazione sociale e personale. In ciò si rende manifesta quella lunga radice metafisica

<sup>131</sup> Cfr. Cotta (1991).

<sup>132</sup> Weil (2012: 27).

<sup>133</sup> Cfr. Bobbio (1997).

<sup>134</sup> Weil (2012: 29).

<sup>135</sup> Cfr. *ivi* (27). Da ciò il fatto che, come osserva Greco (2023: 34), un “momento cruciale della filosofia giuridica weiliana” è quello della “critica dei diritti”, ma questo perché l’ambizione della filosofa francese “è di capovolgere completamente la direzione del linguaggio politico e giuridico moderno: al linguaggio della rivendicazione e dell’*affermazione di sé* attraverso i diritti bisogna sostituire il linguaggio della *spoliazione di sé* e dell’assunzione dell’obbligo nei confronti degli altri”, *ivi* (36, corsivi nel testo). Pertanto, il vero fine perseguito da Weil è l’affermazione di una *logica* “differente e opposta rispetto a quella implicita nei diritti”, *ivi* (37).

<sup>136</sup> Weil (2012: 27).

<sup>137</sup> Le nozioni di *diritto*, di *persona*, di *democrazia*, asserisce Weil, appartengono alla stessa categoria, cfr. *ivi* (28).

<sup>138</sup> *Ivi* (54).

<sup>139</sup> Cfr. *ivi* (31).

<sup>140</sup> Cfr. *ivi* (32).

<sup>141</sup><sup>141</sup> *Ivi*, (55).

<sup>142</sup> *Ivi* (47).

che ‘dal cielo’ alimenta le forme immanenti della coesistenza e che ha per nome, in un contesto sia giuridico sia politico, *giustizia*.

Il pensiero politico del Novecento, si pensi a Gramsci, ha effettivamente colto le rilevanti implicazioni fra politica e religione<sup>143</sup>. Come sottolinea Preterossi analizzando la lezione di Gramsci, la religione è un “ambito nel quale si generano risorse di senso e mobilitazione irrinunciabili, anche quando quell’ambito non è più occupato confessionalmente”<sup>144</sup>, come accade nei contesti di mescolanza religiosa precedentemente esaminati, dove il sacro sembra potersi esprimere in maniera più immediata ed efficace. “Nella religione, afferma Gramsci, c’è un nucleo utopico, cioè politico e filosofico, che rinvia oltre l’ordine dato, di cui pure è di norma sostegno”<sup>145</sup>. “L’istituzione dell’ordine sociale [...] non può prescindere da un’eccedenza egemonica, il cui ambito di elaborazione pertiene al medesimo ambito del religioso e del metafisico”<sup>146</sup>, per questa ragione il sacro, una volta sottratto all’immediatezza della relazione personale col divino e riassorbito nell’orbita del collettivo, viene per così dire ‘confiscato’ dall’autorità, politica e/o religiosa, che, così facendo, si appropria delle sue risorse simboliche, a loro volta formidabili dispositivi di investimento emotivo per la soggettività individuale, poiché capaci di portarla oltre se stessa<sup>147</sup>. In ciò, l’eliminazione della religione, nella sua dimensione di immediata mediazione fra persona e soprannaturale, e la sua sostituzione con simulacri non ‘radicati nel cielo’ che tentano di farne le veci<sup>148</sup>, non può che portare a un’organizzazione della vita sociale solo in apparenza “spontanea” e “aconflittuale”, ma che in realtà necessita di una “rigida struttura di controllo”, in cui “l’apparato dottrinale che dovrebbe costituire il ‘senso’ di una forma di vita libera da ipoteche di classe e ipostasi metafisiche facilmente si tramuta in dogma”<sup>149</sup>.

## 5. I lineamenti di una *civiltà mediterranea*

Se il collettivo organizzato, pur nella sua necessità per la vita associata, tende a requisire e perturbare il piano metafisico sostituendosi al religioso per impadronirsi delle sue risorse simboliche, e metterle al lavoro sul piano del potere, diventa tanto più essenziale, affinché non sia ostruito il canale che mette in relazione il soggetto con la trascendenza, che alle persone sia consentito di conservare la possibilità di ritrovare questa relazione con la fondamentale. Occorre da un lato quindi “che ogni persona abbia intorno a sé dello spazio, disponga di una certa quantità di tempo libero, di diverse possibilità di passare a gradi di attenzione sempre più elevati di solitudine, di silenzio. Dall’altro, bisogna che sia avvolta dal calore, affinché l’afflizione non la costringa a sprofondare nel collettivo”<sup>150</sup>. Tale quantità minima, ma necessaria, di spazio, di tempo, di silenzio e di calore spirituale sono dispensate ininterrottamente nei luoghi del soprannaturale di cui il Mediterraneo è ricco e che la frequentazione interconfessionale, purtroppo sempre più minacciata da rigurgiti nazionalistici e fondamentalistici, attesta essere un carattere fondamentale inscritto nel Dna stesso delle religioni del Libro. Tali luoghi risultano essere “lo

<sup>143</sup> Cfr. Preterossi 2022 (145).

<sup>144</sup> Ivi (146).

<sup>145</sup> *Ibidem*.

<sup>146</sup> Ivi (143).

<sup>147</sup> Cfr. ivi (142).

<sup>148</sup> Ivi (139).

<sup>149</sup> Ivi (139-140).

<sup>150</sup> Weil (2012: 24-25).

‘spazio’ più idoneo in cui l’individuo possa uscire da se stesso; ma non per annullarsi in un *noi* collettivo, sempre aborrito da Weil, ma per acquistare coscienza della propria *incompletezza*, e conseguentemente prendere atto dell’esistenza di una realtà al di fuori di lui e superiore a lui”<sup>151</sup>. Ciò lascia trasparire un singolare e misterioso rapporto fra questi luoghi e le (o *la?*) civiltà del Mediterraneo. Un rapporto che, prima ancora di essere indagato, merita di essere adeguatamente protetto cura, innanzitutto attraverso una particolare cura e un particolare riguardo per questi luoghi, non soltanto nella loro dimensione materiale, ma anche e soprattutto nella loro dimensione simbolica di snodi interreligiosi, e dunque di articolazioni fra culture, fedi, nazioni, etnie capaci di rendere *tangibile* l’idea tanto invocata del dialogo e della multiculturalità come tradizioni mediterranee.

Come scrive Franco Cassano, “riguardare i luoghi significa[...] in primo luogo riguardare la carta geografica, dilatare lo sguardo al di là dei confini nazionali” e, nel nostro caso, anche religiosi; quindi “scorgere connessioni nuove, nuovi vicini e nuovi lontani. Si tratta[...] in altri termini di provare a dare più respiro al modo in cui si discute del sud europeo e di quello italiano, tentando di collocarlo nell’ambito del dibattito teorico internazionale”<sup>152</sup>, inquadrandolo, si potrebbe aggiungere, non più come questo o quel Paese, o come questa o quella coalizione fra Paesi omogenei etnicamente e politicamente, ma come *Mediterraneo*. Non solo, “riguardare i luoghi significa[...] anche trasformare il rapporto cognitivo con essi”, un rapporto che, come si è avuto modo di osservare, le pratiche miste di religiosità popolare sollecitano in maniera significativa. Ciò con la consapevolezza che “nessuno sviluppo può avvenire sulla base del disprezzo dei luoghi, della loro vendita all’incanto, dagli stupri industriali della modernità a quelli turistici della postmodernità”<sup>153</sup>, un atteggiamento che, coerentemente con lo spirito divenuto egemone a partire dalla soglia storica additata da Weil, ha visto nei luoghi di culto non più la densità simbolica capace di mettere in relazione le persone col sacro, ma uno spazio suscettibile d’essere *messo a profitto*, che fosse di un’ideologia politica o di una religione, in ogni caso con finalità di dominazione. In breve, “guardare i luoghi significa averne cura, riguardo, ricostruire, attraverso la *pietas*, i beni pubblici, quei beni che appartengono a tutti e che sono insieme veicolo di identità, solidarietà e sviluppo”<sup>154</sup>.

Ora, “l’Europa, se non vuole perdersi e aspira seriamente a costruire una figura autonoma di sé, ha molto da imparare dal sud”<sup>155</sup> e proprio da quel “sud in generale”<sup>156</sup>, che si chiama *Mediterraneo*. Ma occorre “riformare lo sguardo”<sup>157</sup>, il nostro sguardo sulla storia, sui popoli che l’hanno disegnata e sulle società del presente, per arrivare, attraverso questo disallineamento e riallineamento, a “mettere al centro il Mediterraneo” e “pensarlo come una connessione [...] capace di varcare l’epoca degli stati nazionali, quella che molti chiamano ‘prima modernità’”. Come appare chiaro, “questo sguardo nuovo sfida l’inerzia mentale dei luoghi comuni, che spesso sono seduti in braccio alla madre di tutte le

<sup>151</sup> Greco (2023: 46, corsivi nel testo).

<sup>152</sup> Cassano (2005: X).

<sup>153</sup> *Ibidem*.

<sup>154</sup> *Ibidem*.

<sup>155</sup> Cassano (2005: XXIII). Mediterraneo, ossia “il mare che sta tra le terre [...] Un mare che, pur essendo molto antico, entra a fatica nelle carte geografiche, perché viene spinto verso il margine dalla centralità dei continenti e compare solo sui loro confini, a sud dell’Europa, a nord dell’Africa, ad ovest dell’Asia Minore. Nello sguardo degli atlanti esso occupa quasi sempre solo il ruolo di bordo e fondale, di frontiera azzurra che separa una terra dalle altre, che allude ad esse e alla loro distanza”.

<sup>156</sup> *Ibidem*.

<sup>157</sup> Cassano (2005: XXIII).

ovvietà: i rapporti di forza”. Perché, come si è avuto modo di osservare in precedenza, “la lunga deriva del Mediterraneo verso il margine è stata a suo tempo il contraccolpo cartografico dell’ascesa di nuove forme di forza e di potere, di una modernità imperiosa, settentrionale ed atlantica, lanciata verso gli oceani che strappava il mondo dal passato delle sue vecchie centralità”, una potenza che è difficile da immaginare “senza gli imperi, le colonie e le sottomissioni di altri popoli, dei sud del mondo”<sup>158</sup>.

## Bibliografia

- Albera, Dionigi, Fliche, Benoît 2013. “Le pratiche devozionali dei musulmani nei santuari cristiani. Il caso Istanbul”, in D. Albera, M. Couroucli (eds.), *I luoghi sacri comuni ai monoteismi. Tra cristianesimo, ebraismo e islam*. Brescia: Morcelliana, 101-126.
- Benveniste, Émile 2001. *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee. Volume secondo. Potere, diritto, religione*. Torino: Einaudi.
- Bobbio, Norberto 1997. *L’età dei diritti*. Torino: Einaudi.
- Boudon, Raymond 2021. *Credere e sapere. Pensare il politico, il morale e il religioso*. Milano: Franco Angeli.
- Braudel, Fernand 2017. *Il mediterraneo. Lo spazio, la storia, gli uomini, le tradizioni*. Milano: Bompiani.
- Canfora, Luciano 2017. *Mediterraneo, una storia di conflitti*. Roma: Castelvecchi.
- Carrier, James G. 1992. *Occidentalism: The World Turned Upside-down*, in *American Ethnologist*, Vol. 19, No. 2: 195-212.
- Cassano, Franco 2005. *Il pensiero meridiano*. Bari-Roma: Laterza.
- Cotta, Sergio 1991. *Il diritto nell’esistenza*. Milano: Giuffrè.
- Couroucli, Maria 2013. “La condivisione dei luoghi sacri. Una tradizione mediterranea”, in D. Albera, M. Couroucli (eds.), *I luoghi sacri comuni ai monoteismi. Tra cristianesimo, ebraismo e islam*. Brescia: Morcelliana, 7-14.
- Couroucli, Maria 2013. “San Giorgio l’anatolico, signore delle frontiere”, in D. Albera, M. Couroucli (eds.), *I luoghi sacri comuni ai monoteismi. Tra cristianesimo, ebraismo e islam*. Brescia: Morcelliana, 127-152.
- De Giovanni, Biagio 2004. *La filosofia e l’Europa moderna*. Bologna: Il Mulino.
- De Martino, Ernesto 2007. *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*. Torino: Bollati Boringhieri.
- De Martino, Ernesto 2013. *Furore, simbolo, valore*. Milano, IL Saggiatore.
- Driessen, Henk 2013. “Un Santuario ebreo e musulmano nel nord del Marocco. Echi di un passaggio ambiguo”, in D. Albera, M. Couroucli (eds.), *I luoghi sacri comuni ai monoteismi. Tra cristianesimo, ebraismo e islam*. Brescia: Morcelliana, 152-160.
- Freud, Sigmund 2011a. *L’interpretazione dei sogni*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Freud, Sigmund 2011b. *Psicologia delle masse e analisi dell’Io*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Gadamer, Hans G. 1991. *L’eredità dell’Europa*. Torino: Einaudi.
- Gaeta, Giancarlo 2021. “L’altra città”, in S. Weil, *I Catari e la civiltà mediterranea*. Bologna: Marietti. 9-13.
- Greco, Tommaso 2023. *Curare il mondo con Simone Weil*. Bari-Roma: Laterza.
- Grossi, Paolo 2003. *Prima lezione di diritto*. Bari-Roma: Laterza.
- Grossi, Paolo 2007. *Mitologie giuridiche della modernità*. Milano: Giuffrè.
- Guidetti, Massimo 2000. *Il Mediterraneo e la formazione dei popoli europei (V-X secolo)*. Milano: Jaca Book.
- Huntington, Samuel P. 2000. *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale*. Milano: Garzanti.
- Lévi-Strauss, Claude 2008. *Dal miele alle ceneri*. Milano: Il Saggiatore.
- Lévi-Strauss, Claude 2015. *Antropologia strutturale*. Milano, Il Saggiatore.
- Luck, Georg 1994. *Il magico nella cultura antica*. Milano: Mursia.
- Potestà, Gian Luca 2021. “Nota”, in S. Weil, *I Catari e la civiltà mediterranea*. Bologna: Marietti. 75-94.

<sup>158</sup> *Ibidem*.

- Preterossi, Geminello 2022. *Teologia politica e diritto*. Bari-Roma: Laterza.
- Reale, Giovanni 2003. *Radici culturali e spirituali dell'Europa*. Milano: Raffaello Cortina.
- Ricca, Mario 2017. *The Ambivalent Roots of Charity and Their Consequences in a Secularized World A Survey Across the Three Monotheistic Religions of the Abrahamic Strain*, in *Calumet - Intercultural law and humanities review*: 1-23.
- Ricca, Mario 2023. *Intercultural Spaces of Law. Translating Invisibilities*. Cham, Switzerland: Springer.
- Severi, Carlo 2018. *L'oggetto-persona*. Torino: Einaudi.
- Schmitt, Carl 2011. *Il nomos della terra*. Milano: Adelphi.
- Turner, Victor 2001. *Il processo rituale. Struttura e antistruttura*. Brescia: Morcelliana.
- Voinot, Louis 1948. *Pèlerinages judéo-musulmans du Maroc*. Paris: Larose.
- Weil, Simone 2021. *I Catari e la civiltà mediterranea*. Bologna: Marietti.
- Weil, Simone 2012. *La persona e il sacro*. Milano, Adelphi.

ishva.cucco@gmail.com

Pubblicato online il 14 agosto 2025