

Mircea Eliade, *Il Sacro e il profano*

di Valeria Cafarelli

Scheda di lettura

Mircea Eliade, *Le sacré et le profane*, Gallimard, Paris 1965, trad. it. a cura di E. Fadini, *Il sacro e il profano*, Universale Bollati Boringhieri, Torino 2008.

Mircea Eliade concepì questo libretto come introduzione generale allo studio fenomenologico e storico dei fenomeni religiosi.

Sin dalle prime pagine si percepisce come l'intento dell'autore sia quello di mostrare il profondo significato di un'esistenza religiosa di tipo arcaico e soprattutto di riconoscerne la validità in termini di decisione umana.

Ciò che preme maggiormente al pensatore è mostrare la logica e la grandezza della concezione del Mondo e dei simbolismi dei sistemi religiosi di tutte quelle popolazioni che, a torto, sono state definite semiselvagge da un'antropologia non troppo indulgente, di circa un secolo fa: non ha alcuna rilevanza il demistificare valori prettamente esotici, bisognerebbe piuttosto comprenderli.

Proprio sui valori religiosi si incentrerà l'intera trattazione, rintracciabili sia all'interno di una sacralità arcaica sia in seno a una concezione profana del mondo, che rispecchia il volto della società odierna, che teologicamente fonda la sua sfera assiologica sulla morte di Dio.

Il sacro dunque come oggetto d'analisi, nella sua totalità; il *sacro* definito in virtù dal suo opporsi al *profano*: queste le tematiche che accompagneranno la lettura di questo interessante scritto.

Il primo aspetto della sacralità, del sacro come ierofania, che ci viene mostrato è quello relativo alla spazialità.

Per l'uomo religioso lo spazio non è omogeneo, ma vi sono delle spaccature, delle fratture, che lo definiscono in maniera qualitativa. La non-omogeneità dello spazio si manifesta tramite una distinzione tra lo spazio reale, il sacro, e tutto ciò che è estraneo ad esso, l'informe. E' la manifestazione del sacro a fondare ontologicamente il Mondo.

Per l'esperienza profana lo spazio è invece neutro, omogeneo, non vi è alcuna frattura che stabilisca distinzioni qualitative. Tuttavia, sottolinea Eliade, qualunque sia il grado di desacralizzazione a cui è giunto l'uomo profano, mai riuscirà ad estromettere totalmente dalla sua realtà l'aspetto religioso.

Ciò che caratterizza le società tradizionali è la distinzione tra i luoghi che esse abitano, ovvero il Mondo (“il nostro mondo”), il Cosmo e tutto il resto, che costituisce una sorta di altro mondo, uno spazio straniero, dominato dal caos. Ma se è vero che, solo all’interno del Mondo, il sacro può manifestarsi è pur vero che occupando il Caos l’uomo può sperare di consacrarlo. Proprio stabilendosi in un territorio lo si consacra.

Eliade a questo proposito ripropone un esempio caro a molti antropologi, quello che ha come protagonista una tribù Arunta, gli Achilpa. Secondo questa popolazione, la divinità Numbakula ha cosmicizzato in tempi mitici il loro territorio. Dal tronco di un’acacia il dio ha foggiato il palo sacro (*kauwa-auwa*) e, dopo averlo suggellato col sangue, è scomparso nel cielo. Questo palo rappresenta l’“asse cosmico” che rende abitabile un territorio, facendolo Mondo. E’ per questo che la tribù nomade lo porta con sé durante i suoi spostamenti. Si badi bene che l’incolumità del palo è fonte di vita per l’intero gruppo: qualora il palo si spezzasse immediatamente il mondo precipiterebbe nel Caos, sarebbe la fine. Il *kauwa-auwa* rappresenta il tramite tra la terra e il cielo, tra la divinità e gli uomini. Ma gli Achilpa non sono gli unici a interagire col divino, diffusa è l’immagine della colonna universale, *Axis mundi*, che sostiene e mette in comunicazione cielo e terra. Il simbolismo del *centro del mondo* è diffuso ovunque ed è proprio grazie ad esso che si può comprendere il comportamento abituale dell’uomo rispetto allo spazio in cui vive: si pensi all’immagine della montagna sacra, ad esempio, essa rappresenta il punto più elevato della terra capace di arrivare alle soglie del cielo. Non sorprende allora come, secondo la tradizione israelita, la Palestina, essendo il territorio più elevato, fu risparmiata dal Diluvio. Per quella islamica, invece, il punto più elevato è rappresentato dalla Kāba, dal momento che la stella polare ci comunica che si trova proprio di fronte al cielo. Per i cristiani è il Golgota che si trova in cima alla montagna cosmica.

Per quel che concerne i santuari dell’area mesopotamica, lo stesso *ziggurat* rappresentava proprio la montagna cosmica.

Dunque appare manifesto come l’uomo delle civiltà premoderne nutra il desiderio di vivere al “centro” del Mondo; inoltre avanza la pretesa che la sua stessa abitazione sia *imago mundi*, questo per consentire in maniera più agevole un contatto con l’*altro mondo*: il Mondo deve essere costruito secondo l’immagine dell’Universo.

Se per le società “moderne” la casa non è altro che l’ennesimo prodotto industriale, la “macchina da abitare”, per le società tradizionali l’abitazione è piuttosto, come si è visto, *imago mundi*, per questo è situata al centro del mondo e per poter essere abitata è necessario che le si infonda un’anima: affinché il trapasso dell’anima avvenga, è necessario che si compia un sacrificio di sangue. La casa, come la città o il santuario è santificata da un simbolismo rituale. Il fatto, poi, che ogni dimora si installi simbolicamente al “centro del mondo” e che conseguentemente si generino molteplici “centri del mondo” non reca alcun problema all’uomo religioso, dal momento che non si considera lo spazio geometrico, bensì quello sacro, esistenziale, che detiene una struttura completamente diversa dal primo.

Se la dimora umana è immagine cosmica, acquisendo così un valore religioso di notevole portata, il Tempio, essendo dimora divina, santifica continuamente il mondo, perché lo contiene e lo rappresenta.

Dopo aver analizzato la valenza dello spazio sacro per l’*homo religiosus*, Mircea Eliade passa ad analizzare l’importanza del tempo e il suo valore simbolico.

Così come lo spazio non è omogeneo, ma presenta delle spaccature, allo stesso modo si manifesta

il Tempo: vi sono intervalli di tempo sacro, cioè le feste ed inoltre vi è il tempo profano.

Chiaramente per l'uomo religioso il tempo sacro riveste un ruolo preponderante: esso si presenta con la paradossale forma della ciclicità. Il tempo circolare sempre reversibile e recuperabile è “una specie di eterno presente mitico reintegrato periodicamente attraverso i riti” [\[1\]](#).

Analizzando il comportamento dell'uomo religioso nei confronti del tempo, il pensatore ci fa notare come presso molte popolazioni il termine “Mondo” e il termine “Tempo” coincidano: gli Yokut dicono “il mondo è passato”, intendendo con ciò dire che è trascorso un anno; i Dakota dicono che “l'Anno è un cerchio intorno al mondo”.

Un simile simbolismo temporale è rintracciabile, integrato ad esso, a quello del Tempo: Eliade riprende Giuseppe Flavio, il quale rinveniva nell'immagine dei dodici pani i dodici mesi dell'anno.

Evidente appare il messaggio: il Mondo si rinnova annualmente, ritrovando ad ogni anno la sua santità originaria.

Così come la cosmogonia è immagine primordiale di ogni creazione, allo stesso modo essa è creazione del Tempo e se ogni nuovo anno risulta essere ritualizzazione della cosmogonia, ben si comprende come sia necessario ricominciare da principio, restaurando il tempo primordiale. Per questo motivo col sopraggiungere di un Anno nuovo si effettuano purificazioni per espellere tutto ciò che è impuro, per cancellare i peccati dell'uomo.

Con l'annuale ripetizione, il Tempo rigenerato rinasceva come Tempo sacro, coincidendo con l'*illud tempus* nel quale era sorto il mondo per la prima volta. Ma quindi la fine dell'anno, del Tempo, coincide ritualmente con la fine del Mondo, che viene “ricreato” ogni volta nuovamente.

Il Tempo d'origine ha per l'uomo un valore esemplare, per questo cerca sempre di ritualizzarlo, cercando di ripetere, attraverso il rito, il gesto creativo degli dei. Il valore della *festa* è proprio questo: cercare di vivere in un altro tempo, riuscendo a trovare l'*illud tempus* del mito.

E' proprio attraverso questa *imitatio dei* che l'uomo religioso si fa loro contemporaneo: il tempo sacro infatti è sempre lo stesso; è il susseguirsi della medesima eternità.

E' interessante notare come l'umanità dell'uomo religioso di fatto si leghi ad un modello tutt'altro che umano. Ed è proprio nella misura in cui l'uomo religioso imita il divino che si affranca dal tempo profano, congiungendosi al Tempo originario, mitico.

Come si è accennato, la dimensione della festa mostra un'immagine ciclica del tempo, manifestazione della ripetizione eterna dell'identico.

Sarà il giudaismo a superare l'idea dell'Eterno ritorno: Jahvè non si manifesta più nel tempo cosmico, ma nell'irreversibilità del tempo storico; il tempo ha un inizio e avrà una fine!

Il cristianesimo supera anche questa visione, procede oltre nella valorizzazione del tempo storico. Qui Dio si è incarnato, assumendo un'esistenza umana storicamente condizionata: Cristo ha santificato la storia! E' infatti la Storia la testimonianza di Dio sulla terra. Ma tutti gli interventi di Dio nella storia, primo fra tutti l'Incarnazione, hanno un fine transtorico che è la salvezza eterna per l'uomo.

Dopo aver analizzato la funzione sacrale di Spazio e Tempo, Eliade volge lo sguardo al valore religioso della natura. Il Cosmo è una creazione divina, dunque è colmo di sacralità.

La semplice contemplazione del cielo stellato fa scaturire un'esperienza religiosa. Il Cielo è immagine dell'infinito, del trascendente, del totalmente altro per eccellenza.

L'incommensurabilità celeste è presente ovunque; sono molte le divinità primitive che assumono le caratterizzazioni varie attribuibili al Cielo. La massima divinità Maori, ad esempio, prende il nome di *Iho* che significa "elevato in cielo"; il nome mongolo del dio supremo è *Tengri* che significa "cielo"; *Uvolavu*, dio degli Akposo, significa "ciò che è in alto, le regioni superiori".

Si badi bene che il dio è una persona, ma, stando in cielo, si manifesta attraverso i fenomeni meteorologici: tuono, folgore, tempesta, ecc.

Un altro aspetto essenziale che scaturisce da questa analisi intorno al sacro e al profano è quello legato al rapporto tra la divinità e l'uomo all'interno della sfera della quotidianità. Emerge come sia comune alle più disparate popolazioni l'idea di un dio da invocare *in extremis*, un dio lontano al quale fare affidamento nei momenti più rischiosi. Molte divinità, dopo aver creato, si allontanano in Cielo, quindi scompaiono anche dalle preghiere dei credenti, i quali invocano divinità minori in grado di gestire i loro problemi. Solo se il male cresce a tal punto da diventare calamità ci si rivolgerà a quel dio creatore, troppo distante dall'uomo, al punto di diventare un *deus otiosus*.

C'è un evento nella storia dell'uomo che sconvolgerà completamente il senso del sacro, trasformandolo radicalmente: la scoperta dell'agricoltura. Con essa entrano in gioco nuove forze religiose come la fecondità, la sessualità, la mitologia della donna.

Le grandi dee- Madri o i geni della fecondità sono decisamente più accessibili agli uomini, rispetto al Dio creatore. Ma come si è visto, è in casi di pericolo che ci si rivolge al Cielo, all'Essere supremo. Questa, tuttavia, non è solo una prerogativa dei popoli primitivi: gli Ebrei si rivolgevano a Jahvè dopo le catastrofi storiche e nell'imminenza di una distruzione provocata dalla Storia. Ogni volta che vivevano un periodo di pace servivano le divinità Baal e Astarte, decisamente più accessibili.

Appare paradossale come i popoli primitivi, ma anche gli Ebrei, invocassero divinità in apparenza forti, vitali, potenti, ma poi fossero perfettamente consapevoli della loro incapacità di salvarli.

La spiegazione risiede nel fatto che tutte quelle divinità che si sono sostituite agli esseri supremi, in realtà, si sono "specializzate" nella procreazione o in ambiti più prossimi all'umano, perdendo l'aspetto più spirituale che compete alla divinità.

Quanto detto è utile per farci comprendere come effettivamente, il Dio supremo, il vero dio continua a manifestare un volto trascendente.

Qualsiasi analisi sul sacro, come si è più volte accennato, presuppone un ricorso al simbolismo, insito in ogni forma di religiosità. Il simbolo serve a rivelare l'irrivelabile: il pensatore, proprio all'interno del capitolo dedicato alla sacralità della Natura, non mancherà di rivolgere l'attenzione al simbolismo acquatico, forse il più insistente nelle varie religioni.

Si pensi all'immagine del *diluvio* che sul piano sia antropologico sia cosmologico non vuole essere foriero solo di distruzione, ma anche di rinascita. Il *diluvio* è assimilabile al *battesimo*, in

entrambi i casi l'immersione nelle acque non è estinzione, ma momentaneo congiungersi all'indistinto, in maniera tale da concedere una nuova vita all'individuo, una volta emersi dalle acque.

Tutto si ripete in molte tradizioni: come Noè, altri antenati hanno affrontato il cataclisma che ha posto fine all'umanità, esaltando quell'unico uomo insignito del arduo compito di custodire quel che rimane dell'umano.

Le acque della morte sono un altro tema ricorrente nella tradizione: ovunque nella storia delle religioni si incontrano mostri marini, magari posti a custodia di ricchi "tesori" (spesso allegoria del sacro).

Non bisogna pensare che il mondo cristiano sia avulso da simili varianti simboliche; il battesimo, istituito da Cristo, altro non è che rituale iniziatico della prova, della lotta contro il male che ha come obiettivo quello della fondazione di un uomo nuovo.

Da questa analisi appare come per l'uomo religioso la Natura non presenti mai solo il suo volto "naturale", ma sia sempre simulacro del sacro. Effettivamente l'immagine di una natura totalmente desacralizzata è recente.

Eliade sottolinea come lo scopo principale dello storico delle religioni sia quello di comprendere e chiarire agli altri il comportamento dell'*homo religiosus*. Conscio del fatto che non sia un'impresa del tutto semplice per il mondo moderno, vincolato dalla prospettiva cristiana, sottolinea come l'intellettuale occidentale non sia in grado di spingersi oltre la sfera delle più progredite religioni della Grecia, dell'India, della Cina, senza riuscire ad evidenziare il valore delle numerose situazioni religiose arcaiche. Per comprendere pienamente l'universo mentale dell'*homo religiosus* bisogna tener presente gli uomini delle società primitive. Questo tipo d'uomo conduce un'esistenza aperta al mondo; mai potrà dichiararsi solo, poiché una parte del Mondo vive in lui. Si può dire che la sua vita sia santificata nella sua totalità.

Per l'uomo areligioso, invece, ogni esperienza vitale, dalla sessualità all'alimentazione, è stata desacralizzata.

La sostanziale differenza tra l'uomo religioso e quello "profano" è palesata attraverso quelli che vengono definiti *riti di passaggio*: rito di passaggio per antonomasia è quello dell'*iniziazione*, che segna il passaggio da un'età all'altra della vita; vi sono riti di passaggio anche per il matrimonio, per la nascita e per la morte.

Per l'uomo areligioso nascita, matrimonio, morte sono meri eventi che interessano l'individuo e la sua famiglia, sono avulsi da qualsiasi valore di carattere politico.

Bisogna, però, essere prudenti nel giudicare una civiltà come totalmente desacralizzata, secolarizzata: anche nella società più secolarizzata raramente si trova un'esperienza drasticamente areligiosa.

In qualsiasi contesto storico sia immerso l'*homo religiosus*, questi sempre sarà persuaso del fatto che esista una realtà assoluta, il sacro, che, transcendendo questo mondo, lo santifica.

Contrariamente l'uomo areligioso delle società moderne, rifiutando qualsiasi richiamo alla trascendenza, si sente quasi ostacolato dal sacro. Il sacro rappresenta l'unico intralcio alla sua

libertà.

Ma l'uomo areligioso non si avvede del fatto che la sua stessa discendenza deriva dall'*homo religiosus*, desacralizzando via via la situazione originaria assunta dai suoi antenati. L'uomo non religioso, purificandosi da qualsivoglia religiosità, sentita come "superstiziosa", rimane comunque erede dei suoi avi.

Eliade si affanna a mostrarci come effettivamente mai si dia un uomo totalmente areligioso, per quanto inconsci e non consapevoli, sono sempre presenti negli uomini atteggiamenti che tradiscono una religiosità latente. Si pensi a tutte quelle sette o scuole pseudoocculte moderne, che di fatto appartengono alla sfera della religiosità.

Anche il nudismo o i movimenti per l'assoluta libertà sessuale mostrano una sorta di nostalgia del Paradiso, di reintegrazione dello stato idilliaco vissuto nell'Eden.

Con un esempio illustre contribuisce ad avvalorare questa tesi: si rivolga lo sguardo alla struttura mitologica del comunismo e al suo significato escatologico. La società unitaria prospettata da Marx e la conseguente scomparsa delle tensioni storiche ha un suo antecedente nel mito dell'Età dell'Oro, che, a seconda delle diverse tradizioni, è metafora dell'inizio e della fine della Storia. Egli arricchisce poi tale concezione con il mito messianico di derivazione giudaico-cristiana: attribuisce una funzione soteriologica al proletariato; in più nutre una forte speranza nei confronti della fine della storia.

Il libretto si conclude così, lasciandoci un unico ed essenziale messaggio: anche la maggioranza degli uomini "senza religione" necessita di appigliarsi ad una qualsiasi forma di sacralità, anche la più degradata. L'uomo profano è discendente diretto dell'uomo religioso, che lo voglia o meno.

La soluzione religiosa è infatti strumento per superare la crisi e raggiungere il mondo dello spirito.

[1] Mircea Eliade, *Le sacré et le profane*, Gallimard, Paris 1965, trad. it. a cura di E. Fadini, *Il sacro e il profano*, Universale Bollati Boringhieri, Torino 2008, p.48.