

Il sacro nei luoghi. Sull'eredità degli studi di Massimo Rosati

Valeria Fabretti

Abstract – The contribution reconstructs some salient points of the theoretical analysis proposed by the Italian sociologist Massimo Rosati regarding sacred space. Adopting a fully Durkheimian perspective, Rosati discusses how space reflects and contributes to the symbolic classification systems that organize social and moral life and that rest, essentially, on the sacred-profane distinction. According to Rosati, religious symbolism has not ceased to fill the morphological organization of social spaces with meaning and to inform the complex fabric of modern cities. At the same time, in plural contexts, symbolisms multiply and confront each other. In this scenario, Rosati provides us with questions that invest the stability of a possible fundamental grammar of sacred places.

Keywords: sacred space – city – religious diversity – symbolism – post-secular society

1. Introduzione

Quello sulle forme spaziali che la religione assume nelle nostre città è un percorso di ricerca appassionante e foriero di una infinità di spunti per una più ampia interpretazione della vita sociale.

Alcuni studi sulla spazialità religiosa, entro la vasta letteratura multidisciplinare che si è andata sedimentando negli ultimi decenni, sembrano particolarmente capaci di proiettarci in questo tipo di ragionamento, e di mettere a fuoco connessioni salienti tra diversi piani di realtà.

Gli approfondimenti condotti sul tema dello spazio sacro dal sociologo italiano Massimo Rosati, prematuramente scomparso nel gennaio del 2014¹,

¹ La scomparsa di Massimo Rosati, professore di Sociologia Generale presso l'Università degli Studi di Roma Tor Vergata e Direttore del Centro Studi e Documentazione sulla Società Postsecolare, da lui fondato nel medesimo Ateneo, ha destato profondo smarrimento non solo in chi aveva avuto il privilegio di confrontarsi e/o collaborare con lui – come chi scrive – ma anche in tutti/e coloro che avevano potuto conoscere leggere i suoi scritti, ascoltare le sue lezioni o i suoi seminari, e apprezzare, immediatamente, la sua capacità di offrire analisi lucide e tesi «a fuoco»; talvolta particolarmente coraggiose, in qualche caso contestabili, ma – o proprio perché – immancabilmente capaci di attivare ulteriore riflessione. Per approfondire il suo profilo scientifico e umano si vedano alcuni dei contributi pubblicati da colleghi/e e organizzazioni con cui aveva condiviso il suo impegno: <http://csps.uniroma2.it/massimo-rosati/>; <https://www.reset.it/caffe-europa/morto-a-44-anni-massimo-rosati->

sono senz'altro tra questi e meritano – ritengo – una rinnovata attenzione. Senza pretesa di esaustività rispetto alla densa produzione scientifica del sociologo, questo contributo prova a ricomporre le prospettive che Rosati ha adottato per guardare al tema dello spazio sacro e religioso nelle società contemporanee. Farò riferimento soprattutto al libro che egli aveva appena concluso al momento della sua scomparsa, pubblicato postumo: *The Making of a Postsecular Society. A Durkheimian Approach to Memory, Pluralism and Religion in Turkey*². Un progetto che ha inteso saldare la riflessione sulle categorie durkheimiane, soprattutto di sacro e rito³, alla nozione di *post-secolare* e allo studio di casi empirici specifici. In questo lavoro, in particolare nel primo e nel terzo capitolo della *Prima Parte*, viene discussa la spazialità e grammatica dei luoghi sacri, categorie poi applicate al «laboratorio turco» e ai casi studio a cui è dedicata la *Seconda Parte*. La riflessione teorica proposta nel libro si pone, inoltre, in continuità con un articolo pubblicato da Rosati nel 2012, dal titolo *Postsecular Sanctuaries Towards a neo-Durkheimian grammar of sacred places*⁴, anch'esso oggetto primario di attenzione in questa sede.

2. A ogni società la sua morfologia simbolica: una riproposizione aperta del modello centro-periferia

L'idea che le società necessitino di un «centro» simbolico, solo in parte coincidente con quello previsto dalla loro conformazione o morfologia geografica e sociale, affonda le proprie radici, ancor prima che nella formulazione di Edward Shils nel noto saggio *Center and Periphery*⁵, già nella sociologia di Durkheim e dei suoi seguaci⁶. Divenuto poi uno dei modelli classici degli *urban studies* soprattutto grazie al suo utilizzo da parte della Scuola di Chicago – si pensi all'idea di mappa di Robert Park –, sino alle

[se-ne-e-andato-uno-di-noi; http://www.teoriacritica.org/massimo-rosati-1969-2013.html](http://www.teoriacritica.org/massimo-rosati-1969-2013.html).

² M. Rosati, *The Making of a Postsecular Society. A Durkheimian Approach to Memory, Pluralism and Religion in Turkey*, London - New York, Routledge, 2015.

³ M. Rosati, *Ritual and the Sacred. A Neo-Durkheimian Analysis of Politics, Religion and the Self*, Farnham, Ashgate, 2009.

⁴ M. Rosati, *Postsecular sanctuaries. Towards a neo-Durkheimian grammar of sacred places*, in «Etnografia e ricerca qualitativa, Rivista quadrimestrale», 2012, 3, pp. 365-392.

⁵ E. Shils, *Center and Periphery: Essays in Macro-sociology*, Chicago, The University of Chicago Press, 1975.

⁶ Tra questi: M. Halbwachs, *On Collective Memory*, Chicago, The University of Chicago Press, 1992.

più sofisticate elaborazioni da parte di Mary Douglas e della sua scuola⁷, il modello centro-periferia poggia sostanzialmente sull'idea durkheimiana secondo cui la vita sociale dipende da sistemi di classificazione che la organizzano simbolicamente e spazialmente⁸.

Nella sua riappropriazione di un modello *old fashioned*, Rosati difende l'utilità della logica centro-periferia nel fornire ancora oggi criteri di interpretazione delle società a fronte di qualsivoglia tentazione di tipo post-modernista. A sfidare l'attualità del modello centro-periferia è l'idea di *post-metropoli*⁹, di una configurazione urbana mobile e permeabile in cui non è possibile tracciare demarcazioni e individuare ciò che è dentro e ciò che è fuori; come pure il concetto di *global cities*¹⁰ e soprattutto quello di *network informational society*¹¹, che ritrae la città come network e spazio di mobilità di flussi di risorse materiali e immateriali (informazione, tecnologie, immagini, suoni, capitali, etc.). Rosati ricorda, tuttavia, che le distinzioni cui è indispensabile ricorrere «per arrivare a un resoconto intelligibile di ciò che fa di un grande aggregato di esseri umani una società», come auspicato da Shils¹², restano possibili, pure nella fluidità degli assetti morfologici e spaziali contemporanei, se non si confondono i piani e se si considera come centro e periferia posseggano, nel modello, un valore simbolico. Certamente, anche alla dimensione normativa occorre riconoscere una mobilità e una pluralità; in altri termini, è evidentemente necessario oggi aprire lo spettro per vedere come nelle società esistano molti centri e come diversi tipi di periferia si contendano il compito di metterli in questione. Una lettura pluralista, dunque, del modello centro-periferia, che appare a Rosati perfettamente compatibile con la stessa intuizione di Shils. Anzi, proprio il nuovo assetto delle *network societies* lascerebbe emergere chiaramente al suo interno il rinnovato bisogno di riferimenti simbolici. Lo stesso Castells riconosce una vera e propria rinascita del simbolismo architeturale nei tempi recenti: persino queste città, che non mostrano un centro materiale/spaziale e che si presentano con confini mobili e come incroci di flussi di beni e risorse, hanno bisogno

⁷ S. Perri - G. Mars (eds.), *The Institutional Dynamics of Culture*, Farnham, Ashgate, 2008.

⁸ É. Durkheim - M. Mauss, *Quelques formes primitives de classification. Contribution à l'étude des représentations collectives*, Paris, PUF, 1903.

⁹ E.W. Soja, *Postmetropolis: Critical Studies of Cities and Regions*, Oxford, Blackwell, 1999.

¹⁰ S. Sassen, *Cities in a World Economy*, Thousand Oaks, Sage, 2012.

¹¹ M. Castells, *The Rise of the Network Society*, Oxford, Blackwell, 1996.

¹² E. Shils, *Center and Periphery: Essays in Macro-sociology*, Chicago, The University of Chicago Press, 1975.

di simboli; nuovi simboli, certo, ma sempre simboli, che devono potersi rivelare in manifestazioni anche spaziali. Come evoca Castells¹³, luoghi come l'areoporto di Barcellona di Bofill o la stazione di Madrid di Moneo sono in fondo «cattedrali» nell'era dell'informazione, luoghi cui guardare, appunto, per la ricerca di significati utili alla indagine esistenziale in cui i suoi abitanti sono impegnati.

Ulteriore argomento che Rosati porta in difesa dell'utilità del modello centro periferia riguarda i bisogni cognitivi di orientamento dei gruppi sociali, necessariamente in cerca di una struttura e di «identità» dello spazio che abitano che li aiutino a creare le proprie rappresentazioni collettive. Qui il richiamo è al Lynch di *The Image of the City*¹⁴, e alla concezione per cui gli individui creano «mappe mentali» come insieme di schemi cognitivi riferiti ai posti in cui vivono.

Si tratta dunque di riconoscere, secondo Rosati, che sotto la superficie alcuni elementi fondamentali (*building blocks*) della vita sociale sono al lavoro – concetto già alla base del lavoro *Ritual and the Sacred: A Neo-Durkheimian Analysis of Politics, Religion and the Self*¹⁵. Ovvero, i sistemi di classificazione simbolica e le categorie spaziali elementari che organizzano la nostra esperienza empirica – si pensi ai criteri di orientamento alto-basso, destra-sinistra – e che derivano in fondo – tesi centrale della tradizione durkheimiana¹⁶ – dalla distinzione tra sacro e profano.

In questa luce, la tensione tra centro e periferia può essere considerata, esattamente come quella tra sacro e profano, come uno dei principali assi su cui poggia la costruzione della realtà sociale. Lo stretto legame tra il centro simbolico di una società e l'elemento del sacro è ancor più chiaro se ricordiamo che secondo Rosati, in una lettura che affondava la sue radici nel Durkheim de *Le Forme elementari della vita religiosa*¹⁷ e nella sociologia che ne ha ereditato il pensiero (Jeffrey C. Alexander, Stephen Turner sino ad Adam Seligman, ecc.), il sacro è una forza sociale trascendente l'individuo, che si produce attraverso pratiche rituali e che

¹³ M. Castells, *La città delle reti*, Marsilio, Venezia, 2004, p. 75.

¹⁴ K. Lynch, *The Image of the City*, Cambridge, MIT Press, 1960.

¹⁵ M. Rosati, *Ritual and the Sacred. A Neo-Durkheimian Analysis of Politics, Religion and the Self*, Farnham, Ashgate, 2009.

¹⁶ Il riferimento primo è al già menzionato saggio di Durkheim e Mauss sulle forme primitive di classificazione: É. Durkheim - M. Mauss, *Quelques formes primitives de classification*.

¹⁷ É. Durkheim, *The Elementary Forms of Religious Life (1912)*, New York, Free Press, 1995.

risponde esattamente al bisogno dell'individuo di trascendenza da sé¹⁸. O ancora, con Eliade, «una struttura storica universale della coscienza umana». Qualcosa che ha a che fare non solo con la dimensione morale ma anche con quella cognitiva e teorica della vita culturale, ovvero con i modi in cui una società «pensa sé stessa».

Nell'analisi, la contrapposizione tra sacro e profano viene smussata dal rimarcare la dinamicità della loro relazione. Cruciale, a questo riguardo, il tema del rito, al centro del lavoro di Rosati, come elemento di connessione, che può tenere il sacro separato dal profano – per ricorrere ad un riferimento spaziale, si può pensare ai riti da compiere alle soglie d'ingresso di un luogo sacro, come un luogo di culto – ma può anche avere un effetto trasformativo dei due elementi, permettendo così cambiamenti nei sistemi valoriali.

Il rito e il sacro sono dunque, secondo Rosati, tra le lenti più appropriate per interpretare la vita sociale; ne sono, anzi, le infrastrutture. L'esperienza religiosa va analizzata a partire dalla chiave interpretativa del sacro, non viceversa: «le esperienze di auto-trascendimento dell'individuo, che possono darsi mediante azioni rituali di diverso genere purché con specifiche caratteristiche comuni, svelano la loro natura religiosa solo a patto di essere collocate nella categoria del sacro»¹⁹.

3. Dove nulla è lasciato al caso: la grammatica fondamentale degli spazi sacri

È ancora la tradizione durkheimiana, integrata da una selezionata letteratura contemporanea a ridosso del cosiddetto *spatial turn*²⁰, a sostenere la ricostruzione proposta da Rosati delle proprietà di funzionamento specifiche dei luoghi sacri; dunque della loro «grammatica» fondamentale. Un'analisi spiccatamente teorica che, nelle intenzioni dell'autore, possa risultare utile anche all'indagine empirica e che aiuti l'osservatore attento a cogliere la rilevanza di particolari luoghi, più o meno convenzionali, negli scenari contemporanei.

¹⁸ É. Durkheim, *Le Dualisme de la nature humaine et ses conditions sociales*, in «Scientia», 15, 1914, pp- 206-21.

¹⁹ M. Rosati, *L'aratro e la stella: tutto è ierofania, basta saper guardare. La secolarizzazione come errore*, in «Sensibilia» 2013, 7, pp. 271-286.

²⁰ Per una rassegna, si veda il volume collettaneo: B. Warf - S. Arias (ed.), *The Spatial Turn: Interdisciplinary Perspectives*, London - New York, Routledge, 2009.

Luoghi in cui tutto ha un significato e in cui sono incorporati confini simbolici e criteri di orientamento nello spazio, i più importanti basati sulla distinzione sacro-profano, puro-impuro. Collocandosi entro un paradigma propriamente situazionale/relazionale²¹, l'idea dello spazio sacro di Rosati vede l'elemento del sacro come tutt'altro che intrinseco al luogo bensì necessariamente effetto delle pratiche rituali di consacrazione in determinate circostanze storiche. Il secondo elemento che distingue un luogo sacro è, così, la sua capacità di dar luogo a esperienza di trascendimento, ovvero di riflettere, attraverso riferimenti simbolici, un ordine ultramondano, una dimensione trascendente, perfetta o desiderabile²² nella modalità del «come se»²³. Ancora, con Turner²⁴, Rosati evidenzia come allora la terza caratteristica del luogo sacro sia prestarsi come punto di incontro tra i due ordini. La materialità di cui si compongono questi luoghi – in particolare ciò che compone le loro soglie, come cancelli, porte, ma anche pratiche rituali, come il togliersi le scarpe all'ingresso di una moschea – possono evidentemente essere considerati come *simbolismi di connessione*. L'attenzione alla materialità conduce poi a cogliere un ulteriore aspetto del luogo sacro, ovvero la capacità di rappresentazione simbolica posseduta dagli oggetti di culto, che trascende la loro stessa fisicità e immanenza.

Questi elementi fanno sì che nel luogo sacro si generi anche una certa *atmosfera*, una dimensione emozionale che non va intesa come mera percezione soggettiva ma come semi-cosa con una natura *sui generis*²⁵.

La centralità del tema della pluralità nel lavoro di Rosati si evidenzia anche rispetto alla riflessione sui luoghi sacri. Questi sono, infatti, anche luoghi plurali, in cui il centro non si annulla ma si trasferisce e moltiplica sempre attraverso rituali. In questo senso va letta la proposta teorica del sociologo in merito alla dinamica della *de-localizzazione* dei luoghi sacri che affonda nell'esame di una letteratura post-biblica, fondata soprattutto sui Rotoli del Mar Morto trovati a Qumran, e rabbinica. Qui si ritrova la perfetta esemplificazione del ragionamento: la concezione dello *Shabbat*

²¹ J.Z. Smith, *To Take Place: Toward a Theory in Ritual*, Chicago - London, The University of Chicago Press, 1987.

²² H.W. Turner, *From Temple to Meeting House: The Phenomenology and Theology of Places of Worship*, L'Aia, Mouton Publishers, 1979.

²³ A. B. Seligman et al., *Ritual and Its Consequences*, Oxford, Oxford University Press, 2008; M. Rosati, *Ritual and the Sacred*.

²⁴ H.W. Turner, *From Temple to Meeting House*.

²⁵ T. Griffero, *Atmosferiologia. Estetica degli spazi emozionali*, Roma - Bari, Laterza, 2010.

come Tempio che estende la sacralità prevista nel luogo al di fuori di esso, ad esempio, in una tavola da pranzo allestita secondo protocolli ritualistici: anche se de-localizzato e moltiplicato per il numero delle sale da pranzo di *Shabbat* che ci sono nel mondo, il centro non perde la sua funzione di orientamento²⁶.

Infine, l'esame del lavoro di Gerald Mars²⁷, che applica «spazialmente» la distinzione griglia/gruppo proposta originariamente da Mary Douglas, conduce Rosati a confrontare il luogo sacro con le diverse conformazioni spaziali che risultano dalle culture organizzative diffuse a livello sociale. In particolare, tali conformazioni sono il risultato della diversa combinazione di due elementi, ancora una volta di sapore durkheimiano: il grado di regolamentazione e classificazione della vita sociale, da un lato; e la forza dei gruppi sociali, dall'altro. Considerando le tipologie di spazi che derivano da tali combinazioni e le loro caratteristiche, Rosati argomenta che lo spazio sacro possa risultare unicamente dall'intersezione tra una forte regolamentazione sociale e un altrettanto alto livello di integrazione, per cui rendere visibili le identità collettive diventa centrale.

4. Il carattere dinamico delle simbologie: santuari post-secolari e spazi sacri non convenzionali

I simbolismi che gli spazi sacri esprimono sono elementi mobili della vita sociale, destinati a mutare nel tempo. Per leggere questa dinamica nella contemporaneità Rosati ricorre alla chiave del *post-secolare*, che analizza e mette alla prova, in diverse sedi²⁸, come possibile interpretazione non deterministica della più generale evoluzione del rapporto tra religione e modernità nelle società occidentali. Questa nozione appare a Rosati capace, meglio di altre, di cogliere processi in atto, forme di vita che si costituiscono come conseguenza dell'*interpenetrazione* tra secolare e religioso²⁹. Quel che il post-scolare individua, infatti, è il cambiamento del sistema simbolico occidentale nella direzione di una crescente consapevolezza sia da parte delle forme di vita (visioni, attori, pratiche) secolari che da parte di quelle religiose rispetto alla necessità

²⁶ M. Rosati, *Postsecular sanctuaries*.

²⁷ G. Mars, *Corporate Cultures and the Use of Spaces: an Approach from Cultural Theory*, in «Innovation: the European Journal of Social Science Research», 21, 2008, 3, pp. 185-204.

²⁸ M. Rosati - K. Stoeckl (eds.), *Multiple Modernities and Postsecular Societies*, Farnham, Ashgate, 2012.

²⁹ N. Göle, *Interpénétrations. L'Islam et l'Europe*, Paris, Galaade Éditions, 2005.

di una coesistenza e all'opportunità di una relazione non oppositiva – sino al possibile «apprendimento complementare» habermasiano³⁰. In diversi contributi Rosati chiarisce come questi processi possano essere innescati unicamente in società che si approssimino ad una condizione in cui i monopoli siano messi in discussione e la coesistenza prenda forma secondo pratiche riflessive, che non dissolvano le differenze ma le argomentino nel ricorso tanto alla ragion pubblica quanto ai diversi e specifici vocabolari e orizzonti di senso. Quel che è rilevante richiamare in questa sede è l'idea del sociologo, in linea con gli studi di Kim Knott³¹, secondo cui la nozione di post-secolare implichi una serie di elementi tutti suscettibili di spazializzazione. L'analisi della spazializzazione della religione si rivela così «un ingrediente fondamentale nella messa a punto sociologica dell'ide di post-secolare»³². Rosati si interroga allora sulla possibilità che nello spazio sociale contemporaneo esistano spazi propriamente post-secolari o, mutuando l'espressione coniata da Annie Greve in *Sanctuaries of the City. Lessons from Tokyo*³³, dei «santuari post-secolari». Con questa espressione sono richiamati quei luoghi sacri il cui simbolismo vive una transizione o ibridazione tra diversi universi di significato. Luoghi in cui si diano pratiche ritualistiche che generano nuove costellazioni simboliche – dunque nuovi «centri» e nuove relazioni tra centri e periferie – capaci di condurre al superamento della logica di separazione tra secolare e religioso.

Lo studio della società turca – la cui complessità si deve al radicamento nelle diverse tradizioni e alla contestuale spinta in senso cosmopolita – si pone in questa prospettiva come esercizio di individuazione di processi e forme simboliche, anche tradotte in termini spaziali, che stanno costruendo un terreno di mezzo tra diverse visioni della vita e, in particolare, tra il religioso e il secolare. In questo contesto Rosati riconosce, al contempo, come la funzione di costruzione e modificazione della realtà sociale svolta da questi luoghi non sia sempre pacifica e consensuale. Il simbolismo può essere infatti oggetto di contesa e negoziazione: nuovi simboli o nuovi significati a simboli antichi emergono continuamente così come i tentativi di resistenza della posizione

³⁰ J. Habermas, *On the Relations between the Secular Liberal State and Religion*, in H. De Vries - L.E. Sullivan (eds.), *Political Theologies. Public Religions in a «Post-secular World»*, New York - Fordham, 2006, pp. 251-60.

³¹ K. Knott, *The Location of Religion*, London, Equinox, 2005.

³² M. Rosati, *Postsecular sanctuaries*, p. 387 (traduzione nostra).

³³ A. Greve, *Sanctuaries of the City. Lessons from Tokyo*, Farnham, Ashgate, 2011.

da parte dei vecchi «centri». Nell'analisi dei casi studio scelti in *The Making of a Postsecular Society*, Rosati richiama in particolare il campo delle pratiche di *memoria collettiva* su cui si gioca ampiamente la partita della dimensione simbolica dei luoghi – il riferimento qui è soprattutto agli studi di Maurice Halbwachs³⁴ e di Jeffrey Alexander³⁵ – per spiegare anche gli usi politici degli spazi nella Turchia contemporanea, che esprimono tentativi di costruire narrazioni attorno a memorie divise o divisive (*struggles over memory*). Emblematico il caso di Aya Sofya, la millenaria basilica originariamente costruita a Costantinopoli, nel cuore dell'impero bizantino divenuta moschea dopo la conquista musulmana, nel 1453, e riconvertita in museo nel secolo scorso con Atatürk, divenendo quindi espressione di un'idea di secolarizzazione di matrice kemalista basata sul respingimento del religioso alla sfera privata, sulla anestettizzazione delle differenze religiose e la loro riproposizione come mere differenze estetiche. L'accurata ricostruzione della discussione a molte voci sul futuro di Aya Sofya, in corso nella sfera pubblica turca, consente a Rosati di rimarcare, ancora una volta, la dinamicità delle connessioni tra campo simbolico e dimensione spaziale a ridosso della questione del post-secolare:

«Aya Sofya is still a contested symbol today. While kemalists want to keep it as a national museum, orthodox christians want it reopened to religious worship for christians, whereas Muslims want the same but for Muslims. However, there is also a fourth group, not large in number ..., made up of people who would like to see it transformed into a multi-faith sanctuary, the symbol of a multi-religious country. ... What matters is the different understanding of secularism that these positions reflect. ... As will be seen, the state and future of Aya Sofya has a particularly relevant symbolic meaning»³⁶.

Al di là del caso turco, la riflessione di Rosati sulle connessioni tra spazio sacro e post-secolare investono una varietà di casi, di fronte ai quali ci si può chiedere se si assista ad un offuscamento dei confini tra sacro e profano³⁷ o se la grammatica fondamentale dei luoghi sacri descritta da Rosati, centrata sulla distinzione e sulla relazione dinamica tra questi elementi, resti invece inalterata. È il caso dei luoghi di culto che – come Aya Sofya o la Grande Moschea di Cordova, cui pure Rosati era particolar-

³⁴ M. Halbwachs, *On Collective Memory*.

³⁵ J.C. Alexander, *Toward a Theory of Cultural Trauma*, in J. C. Alexander - R. Eyerman - B. Giesen - N.J. Smelser - P. Sztompka, *Cultural Trauma and Collective Identity*, Berkley, California University Press, 2004, pp. 1-30.

³⁶ M. Rosati, *The Making of a Postsecular Society*, p. 204, (trad. mia).

³⁷ M. de Haardt, *Making Sense of the Sacred Space in the City?*, in A.L. Molendijk - J. Beaumont - C. Jedan (eds.), *Exploring the Postsecular*, Leiden, Brill, 2010, pp. 163-82.

mente interessato – transitano da diversi usi religiosi e/o secolari (*shared places*), come pure quello delle sale di preghiera (*prayer rooms*) multifede, multifunzionali, part-time o persino virtuali.

In uno degli ultimi articoli pubblicati sul blog «Living Together Differently», tenuto dal 2012 per il sito web di Reset³⁸, Rosati – in quel periodo assorto nella lettura di Eliade (1964 e 1968) e coinvolto nella sua caccia alle forme di cui l'*homo religiosus* si ammantava nella modernità – condivide con i lettori e le lettrici come le domande che il fenomeno delle religioni sul web stesse suscitando in lui non fossero solo quelle relative alle discontinuità – come questo fenomeno conducesse ad una trasformazione di concetti principali come lo spazio, tempo, autorità, rito, ecc. – ma anche e soprattutto quelle sulle eventuali continuità. Il dubbio, cioè, che, nello spazio per definizione senza centro, i fruitori della religione online – i *religionauti* analizzati da Vitullo (2021) – non fossero in fondo «l'ennesima forma camuffata dell'*homo religiosus*»; che le loro pratiche online non fossero che le ennesime forme che assume l'auto-trascendimento individuale e che nello spazio del web non si desse, in fondo, «un nuovo capitolo di una eterna fenomenologia del sacro, un capitolo che Eliade avrebbe forse scritto se ne avesse avuto modo».

Le conclusioni cui giunge, dunque, rafforzano l'idea che, accanto a processi di spiritualizzazione che spiegano certi usi maggiormente individualistici degli spazi, come nel caso delle sale di meditazione e del silenzio³⁹, persista nelle nostre società una diffusione spaziale del sacro e del religioso in cui i luoghi non convenzionali, che si vanno ad aggiungere o a sostituire a quelli tradizionali, giocano un ruolo decisivo. Una loro considerazione negli studi sulle post-metropoli consentirebbe di vedere come l'elemento religioso partecipi, in modo sempre trasformativo, a quel flusso di beni immateriali che caratterizza il capitalismo neoliberale e globale⁴⁰, provocando a volte frizioni e conflitti o assestandosi o integrandosi, in altri casi, nel *mainstream* delle città globali⁴¹.

³⁸ Per una collezione dei principali contributi proposti da Rosati nel Blog, si veda la pubblicazione postuma, con *Prefazione* di Giancarlo Bosetti: M. Rosati, *Living Together Differently, Pagine di un Blog per un mondo plurale*, Roma, Reset, 2016.

³⁹ S. Gilliat-Ray, 'Sacralising' sacred space in public institutions: a case study of the prayer space at the Millennium Dome, in «Journal of Contemporary Religion», 20, 2005, 3, pp. 357-72.

⁴⁰ C. Baker - J. Beaumont, *Postsecular Cities: Space, Theory and Practice*, London, Bloomsbury Publishing, 2011.

⁴¹ I. Becci - M. Burchardt - J. Casanova, *Topographies of Faith: Religion in Urban Spaces*, Leiden, Brill, 2013.

Se questo contributo è riuscito anche in minima parte nel suo intento, i lettori e le lettrici ne avranno tratto – oltre che l'impressione di trovarsi di fronte ad un pensatore capace di veri e propri esercizi di *immaginazione sociologica* – l'evidenza rispetto alla densità (*thickness*) delle questioni che si muovono a ridosso dei luoghi sacri e religiosi. In questo senso, l'approccio di Rosati è in primo luogo un esempio per gli studiosi e le studiose che si interessino di questo tema; un invito a discostarsi da analisi di taglio meramente «sociografico», volte, ad esempio, ad una semplice descrizione degli utilizzi e dei frequentatori di questi luoghi, per individuare, piuttosto, connessioni con piani diversi di realtà, nel ricorso a concetti teorici abbastanza «a fuoco» da poter illuminare questi nessi anche laddove restino più in ombra. Strumenti tanto a fuoco – si potrebbe commentare – corrono il rischio di apparire troppo netti e di dover essere continuamente discussi di fronte a contesti o questioni che richiedano una maggiore flessibilità interpretativa; e in effetti Rosati non si sottrae in diversi casi, ad un simile esercizio di messa alla prova delle categorie prescelte⁴².

A ridosso del tema degli spazi, la lettura di Rosati prova a comporre elementi fondativi della vita sociale con quelle spinte alla diversificazione – anche normativa – che ne testano necessariamente la tenuta. Così, il simbolismo religioso non ha cessato di riempire di senso l'organizzazione morfologica degli spazi sociali e di informare il complesso tessuto delle città moderne. Allo stesso tempo, nei contesti plurali i simbolismi si moltiplicano e confrontano, diversi centri competono e diverse periferie entrano in collisione con essi. Questa tensione ci consegna domande che investono la stabilità di una possibile grammatica fondamentale dei luoghi sacri. Dal tempio alla *meeting house*, per riprendere la distinzione proposta da Turner (1979); da una moschea a una montagna o una grotta, da un altare allestito entro una abitazione a uno spazio virtuale: quali caratteristiche si ritrovano in questi diversi luoghi a renderli comunque speciali, diversi da altri spazi?

Il programma di ricerca in corso condiviso dal Centro per le Scienze Religiose della Fondazione Bruno Kessler e dal gruppo di ricerca SHARP (vedi la *Premessa*), comprende queste domande di ricerca e le integra con que-

⁴² Su questo punto, e su questa possibile ambivalenza dell'approccio di Rosati, si veda il commento proposto da Matteo Bortolini nella sua recensione del volume *The Making of a Postsecular Society*: M. Bortolini, *M. Rosati, The Making of a Postsecular Society. A Durkheimian Approach to Memory, Pluralism, and Religion in Turkey*, 2015, in «Rassegna Italiana di Sociologia», 2016, 2, pp. 403-405.

stioni che riportano sulla scena – forse più di quanto abbia inteso fare Rosati – gli stessi attori secolari e religiosi, nella investigazione delle loro forme di autocomprensione e di analisi della spazialità religiosa, materiale e virtuale.

Inoltre, tale programma prova a ricostruire la relazione fra i piani della spazialità, della socialità e dei valori secondo una maggiore circolarità. Se lo studio di Rosati ha individuato negli spazi principalmente i riflessi delle simbologie (lo spazio emerge come conseguenza del simbolismo e del rito, dei diversi gradi di regolamentazione e di integrazione della vita sociale, e così via) ci si può interrogare, in affinità ad un approccio di tipo socio-materiale, sulla capacità degli spazi stessi di agire o retroagire sull'ambiente circostante e sui suoi abitanti in modi non previsti.