

Hans Joas

IL RITUALE E IL SACRO.

RIFLESSIONI PER L'ANTROPOLOGIA DELLA FORMAZIONE DELL'IDEALE

Abstract

When the two oppositional pairs sacred/profane and religious/profane are not mixed up, then an anthropological (and not merely religious) analysis of rituals becomes possible. The essay carries out such a detailed analysis and examines the subsequent developments from Durkheim to Habermas. From this one can derive meaningful elements for understanding the formation of ideals and, more generally, the relation between ordinary life and life-transcending experiences.

Secondo una famosa descrizione pubblicata esattamente cento anni fa, un rituale religioso della popolazione aborigena australiana praticato intorno al 1900 andrebbe immaginato più o meno in questa maniera: per diversi giorni la tribù dei Warramunga celebra la festa del serpente Wollunqua. Le due sotto-unità della tribù, chiamate scientificamente confraternite, vi assumono ruoli molto diversi. Soltanto una di queste può celebrare i riti legati a determinati avvenimenti; l'altra si limita a «decorare gli attori, preparare lo scenario e gli strumenti, e fare la parte dell'assemblea. A tale scopo essi sono incaricati di preparare in precedenza, con sabbia bagnata, una specie di monticello su cui viene eseguito, con un po' di peluria rossa, un disegno che raffigura il serpente Wollunqua»¹. Soltanto al giungere della notte inizia la cerimonia vera e propria. I componenti delle due confraternite si avvicinano alla collinetta in gruppi separati e iniziano a cantare. Si trovano già in stato di esaltazione a causa delle giornate che hanno preceduto la festa religiosa e per l'eccitante preparazione di questo momento culminante. A un punto specifico della sempre crescente eccitazione gli uomini della confraternita che celebrano il rito vanno a prendere le loro donne e le consegnano agli uomini dell'altra fratria, dalla quale le donne discendono, in modo che questi abbiano un rapporto sessuale con loro; accade quindi una cosa che sarebbe vietata nella maniera più assoluta al di fuori del momento della festa. Dopo qualche momento anche i giovani appena iniziati vengono invitati e sono introdotti ai segreti del rituale, che viene loro descritto dettagliatamente. Per diverse ore seguitano a cantare, poi la confraternita, illuminata dai fuochi accesi, inizia a circondare la collinetta in una specie di processione cantata. I partecipanti s'inginocchiano ritmicamente, si rialzano, piegano i loro corpi a destra e a sinistra ed emettono un ululato al quale i componenti dell'altra confraternita

¹ É. DURKHEIM, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, PUF, Paris 1960, p. 310; trad. it. C. Cividali, *Le forme elementari della vita religiosa*, Ed. di Comunità, Milano 1971, p. 240.

rispondono con un rumore prodotto mediante boomerang. Infine all'alba, sotto incitamento di una delle confraternite, l'altra assalta la collinetta armata di lance, bastoni e boomerang, la distrugge e spegne i fuochi. Tutto finisce in un grande silenzio.

Pare difficile sottrarsi alla forza di questa descrizione. Sebbene non possa garantire per la sua correttezza, non dubito però del fatto che anche per coloro che provengono da culture secolarizzate, lontane da ciò che è rituale, sia possibile immaginarsi l'esperienza qui descritta, poiché avranno fatto esperienza di essa (sebbene in forma magari più mite) nelle feste d'infanzia e d'adolescenza, durante il carnevale, a un concerto rock oppure allo stadio o durante le manifestazioni di massa. Si tratta dell'esperienza di un cambiamento radicale del proprio io, di un'improvvisa trasformazione in un altro essere, che viene ulteriormente favorita dai travestimenti, dalle maschere o truccando il viso o il corpo intero. Inoltre, poiché essa non è limitata a un singolo, ma coinvolge anche tutti gli altri, non appare trasformato soltanto il proprio io, ma l'intero gruppo, addirittura il mondo intero. È questo un mondo nuovo, un mondo pieno di forze sconosciute e intense che generano la trasformazione dell'io che ne fa esperienza. Questo mondo altro di cui si fa nuova esperienza pare esistere in maniera autonoma, al di là dell'incontro con esso, e pare abitare da sempre alcuni luoghi, aprirsi a noi in dati momenti, agire attraverso certi animali, piante o anche nelle ossa degli antenati. Pare ci siano «due mondi eterogenei e incomparabili tra loro». Detto con le parole dell'autore della descrizione che ho utilizzato: «L'uno è quello in cui egli trascina languidamente la sua vita quotidiana; invece nell'altro egli non può penetrare senza entrare subito in rapporto con potenze straordinarie che lo galvanizzano fino alla frenesia: il primo è il mondo profano, il secondo è quello delle cose sacre»².

S'intende con ciò che il rituale è la fonte della sacralità. Naturalmente, sebbene molti rituali avvengano presso luoghi già santificati e non facciano che riportare alla memoria un accadimento sacro celebrandolo, sarebbe sbagliato, in questa prospettiva, presupporre semplicemente la sacralità o limitare il termine "sacro" a contesti religiosi nel senso più stretto, contrapponendolo quindi a "secolare". A livello concettuale, chi pensa così confonde due diverse distinzioni: la distinzione religioso/secolare e la distinzione sacro/profano. La distinzione sacro/profano è senz'altro costitutiva per tutte le religioni, ma ciò non significa che debba rimanere limitata alla religione. Anche concezioni secolari del mondo contengono un'intrinseca differenziazione di sacro e profano: un bene o un male dal potere smisurato e senza limiti da un lato, contro il quotidiano, poco intenso e moralmente debole dall'altro. Se le cose stanno così, allora l'analisi della nascita della sacralità costituisce un compito d'importanza centrale. Le analisi storiche devono allora sempre soppesare in maniera equilibrata da un lato lo sbiadire delle antiche sacralità, come avviene ad esempio nel processo di secolarizzazione, e dall'altro il nuovo sorgere di sacralità, come avviene nella trasformazione dei valori e in nuovi fenomeni culturali. A questo punto il dato di fatto della nascita della sacralità nella storia dell'uomo potrà servire come criterio per stabilire se abbiamo posto una concezione antropologicamente sostenibile alla base dei nostri modelli dell'agire umano. Quest'ultimo punto di vista sarà la linea guida del presente

² *Ibidem*, p. 313; it. p. 241.

saggio. Per questa ragione ho scelto il sottotitolo *Riflessioni per l'antropologia della formazione dell'ideale*.

Non è qui il luogo per seguire le implicazioni che in termini di storia delle religioni ha il pensiero del sorgere, trasformarsi e svanire della sacralità³. In questa sede vorrei limitarmi ad altri due ambiti. Da un lato si getterà un rapido sguardo alla storia che precorre e segue la teoria del rituale di Durkheim, dato che soltanto con un ampliamento dello sguardo si possono eliminare le idiosincrasie dalla versione durkheimiana (1); dall'altro si vuole rispondere con maggiore chiarezza alla domanda su ciò che il fatto della formazione dell'ideale implica per una comprensione antropologicamente fondata dell'agire umano (2).

1. Precedenti e sviluppi della teoria del rituale di Émile Durkheim

La teoria di Durkheim ha una preistoria intrecciata strettamente con il dibattito sulla religione tra secolarizzazione e nuova fondazione della fede. Sebbene Durkheim, di regola, metta significativamente sullo stesso piano contenuti di fede e pratiche rituali, non c'è alcun dubbio sul fatto che per lui le pratiche rituali detengano (per lo meno geneticamente) il primato. Ma Cassirer (nel quarto volume della sua opera sul problema della conoscenza) ha indicato questa tesi «che il rito precede il dogma, e che si può giungere a intendere questo solo partendo da quello» come un'affermazione ritenuta ormai una «verità fondamentale»⁴. Questa visione presuppone un allontanamento dalla concezione illuministica secondo cui la fede religiosa debba essere purificata da tutto ciò che è mitico oppure – siccome rimane necessariamente mitica – condannata come irragionevole. Se il mito viene invece visto come interpretazione dell'esperienza vissuta nel rito e il rito come fonte di esperienza inaudita e “non-quotidiana”, il quadro cambia. Si può parlare qui di un parallelismo con la scoperta del primato dell'esperienza religiosa nella linea che va da Schleiermacher a William James – un parallelismo la cui differenza con la tradizione citata sta proprio nel fatto che in questo caso non si parla prevalentemente dell'individuo solitario nella sua comunicazione con il divino, ma di pratiche collettive intensamente corporee. Il vero pioniere di una tale analisi però non è stato Durkheim, bensì uno dei suoi maestri accademici, Numa Denis Fustel de Coulanges, la cui opera *La cité antique* (1864), che all'epoca suscitò grande clamore, pare per lo più dimenticata dagli esperti di storia delle religioni antiche. La sua idea consisteva nell'analizzare la religione greca e romana non a partire dal loro Pantheon – le immagini dei loro dei –, né dai miti, che narrano le gesta di queste divinità – e ancor meno a partire esclusivamente dalla politica e dall'economia –, bensì a partire dai dettami per la conduzione della vita quotidiana, ma soprattutto dalle pratiche del culto. Perciò gli

³ L'ho fatto in diversi scritti; ne ricordo due, reperibili anche in lingua italiana: H. JOAS, *La sacralità della persona. Una nuova genealogia dei diritti umani*, trad. it. A.M. Maccarini, Franco Angeli, Milano 2014 e ID., *Sacralizzazione e desacralizzazione. Potere politico e interpretazione religiosa*, trad. it. E. Perone, in ID., *Valori, società, religione*, a cura di Ugo Perone, Rosenberg & Sellier, Torino 2014, pp. 135-154.

⁴ E. CASSIRER, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, vol. 4: *Von Hegels Tod bis zur Gegenwart* (1950), Olms, Hildesheim-New York 1973, p. 324; trad. it. E. Arnaud, *Storia della filosofia moderna*, vol. 4: *Il problema della conoscenza nei sistemi posthegeliani*, Einaudi, Torino 1958, p. 487.

parvero fondamentali le pratiche del culto dei morti e degli avi, il culto del focolare in cui si esprimono la famiglia e il clan; infine i culti che si riferiscono alla terra, alla città e allo Stato. Non m'interessa qui la legittimazione delle sue singole affermazioni, né l'illustrazione del rapporto ambivalente che Durkheim aveva con esse⁵; è più importante il fatto che altri studiosi accolsero lo spunto metodico, o lo svilupparono autonomamente (William Robertson Smith, Robert Ranulph Marett) e lo applicarono ad altri ambiti, come la storia della religione dei semiti o dei "popoli primitivi", come si chiamavano allora, rendendolo in realtà proficuo prima di Durkheim. Se si pone Durkheim all'interno del contesto degli storici e degli etnologi della religione che lo hanno influenzato, diventa evidente quanto la sua teoria sulla formazione dell'ideale sia unilaterale e quale sia il motivo di quest'unilateralità. Sin dal principio Durkheim ridusse lo spettro delle esperienze dell'autotrascendenza all'unico caso dell'estasi collettiva (o dell'effervescenza collettiva, secondo la sua formulazione), perché gli premeva ricondurre quest'esperienza alla mobilitazione di forze collettive. La sua proposta di spiegare la religione a partire dalla fuorviata attribuzione di sacralità ad opera di coloro che sono coinvolti funziona solo se tutte le forme a carattere più fortemente individuale dell'esperienza di autotrascendenza, e quindi dell'attribuzione di sacralità, possono essere concepite fin dall'inizio soltanto come derivate dall'esperienza di forze collettive. Ciò però non rende giustizia alle esperienze religiose individuali come quella della preghiera, né tanto meno ad altre esperienze individuali come quella dell'innamoramento, della fusione con la natura, della sessualità o della compassione commossa. Anche nel caso degli aborigeni australiani Durkheim ridusse le esperienze extraquotidiane dell'uomo a quella del rituale totemico. In generale attribuì al totemismo una coerenza sistematica che non esiste nemmeno nei sistemi dottrinarmente razionalizzati delle grandi religioni universali. Dopo Durkheim la ricerca etnologica sugli aborigeni australiani, ma anche i lavori di Malinowski sugli abitanti delle isole Trobriand nei mari del sud, hanno mostrato in maniera inequivocabile che li «the heightening of emotions and the lifting of the individual out of himself are by no means restricted to gatherings and crowd phenomena»⁶. Anche là molto di ciò che è religioso è individuale, e molto di ciò che è collettivo è profano.

In parte, ma non completamente, questi deficit vennero riconosciuti e corretti nell'ampia e diversificata ricezione della concezione del rituale di Durkheim. Nella sociologia, però, la concezione del rituale venne invece ulteriormente ristretta, almeno all'inizio, in quanto – in Talcott Parsons – vennero sottolineati principalmente gli effetti del rituale sull'integrazione sociale, non i processi fluidi dell'agire rituale stesso. Ciò fu parzialmente corretto soltanto dagli allievi di Parsons e dai loro allievi, ad esempio nell'analisi degli attuali precetti e svolgimenti liturgici (come Robert Bellah) o nell'interpretazione delle crisi e degli scandali sociali (*watergate*, l'inizio della guerra), considerati forme contemporanee di effervescenza collettiva (Jeffrey Alexander, Philip Smith). Nell'antropologia (nel senso dell'etnologia) la forza trasformatrice del rituale fu sottolineata e seguita in maniera molto più marcata (da Victor Turner a Roy Rappaport).

⁵ Cfr. R.A. JONES, *Durkheim and "La cité antique". An Essay on the Origins of Durkheim's Sociology of Religion* in S. TURNER (a cura di), *Emile Durkheim. Sociologist and Moralist*, Routledge, London-New York 1993, pp. 25-51.

⁶ B. MALINOWSKI, *Magic, Science and Religion*, Doubleday, Garden City NY 1954, p. 57.

In Francia tra le due guerre vi furono tentativi assai bizzarri di una lettura nietzschiana di Durkheim e di un utilizzo della sua teoria del rituale per l'interpretazione dell'esperienza della guerra e della violenza (Collège de sociologie). Dopo la seconda guerra mondiale Roger Caillois presentò uno dei più importanti tentativi di sviluppo della teoria del sacro per l'interpretazione di fenomeni moderni – dalla festa, alle vacanze, alla guerra. Attribuì grande importanza al fatto di non interpretare le molte trasgressioni delle regole e il superamento dei limiti che accadono durante le feste (o che queste producono) semplicemente come lo scaricarsi di forze represses durante la quotidianità, e quindi come epifenomeni, ma di vedervi invece un ritorno al caos creativo originario, un'attualizzazione del tempo mitico della creazione. Questo, secondo lui, è di fondamentale importanza per la forza vitale dei collettivi; senza di ciò essi prenderebbero la strada di ogni cosa terrena, quella dell'invecchiamento e dell'indebolimento delle forze, che gli individui già conoscono nelle proprie esperienze quotidiane.

Jürgen Habermas fece di Durkheim e della sua teoria del rituale il secondo classico di riferimento per il suo dichiarato cambio di paradigma “dall'attività finalizzata a uno scopo all'agire comunicativo”. Randall Collins, rifacendosi a Ervin Goffmann, interpretò addirittura i riti quotidiani, ad esempio il saluto, servendosi di una terminologia presa a prestito dalla fisica, come produzione e trasmissione di energia emotiva. Io stesso ho tentato di spiegare la nascita dei nostri legami con i valori a partire dalle esperienze di autotrascendenza, fondandole però su una fenomenologia di esperienze molto più ricca e tentando, molto più di Durkheim, di considerare anche i processi di articolazione di queste esperienze. Si dovrebbe così anche poter eliminare l'eccessivo secolarismo delle spiegazioni di Durkheim sulla trasformazione dei valori, come nel caso della nascita e della diffusione dei diritti dell'uomo. Il rapporto tra esperienza individuale e collettiva e tra esperienza e interpretazione è molto più complicato di come appaia in Durkheim, anche se la sua teoria resta un tassello fondamentale per ogni teoria della formazione dell'ideale⁷.

2. La persistenza del rituale

Anche i sostenitori più radicali della teoria della secolarizzazione, che ritengono le religioni appartenenti al passato e che escludono un futuro per le nuove religioni che sono nate, non possono però dichiarare obsoleto il fatto della formazione dell'ideale. La storia del XIX e del XX secolo ha prodotto, in quest'ambito, molto di nuovo: dall'innegabile sintesi creativa tra nazionalismo e socialismo nel fascismo, passando dal leninismo e arrivando fino alla sorprendente e massiccia divulgazione del valore di riferimento della realizzazione del sé, soprattutto con le trasformazioni culturali degli anni Sessanta. Cito, beninteso, soltanto i fenomeni secolari, lasciando da parte quelli religiosi – come la nascita e l'enorme espansione del pentecostalismo e dell'Islam politico in tutte le sue forme. Se la formazione dell'ideale ha luogo sempre di nuovo, allora questo fatto (come già anticipato) può ben essere considerato come punto di partenza

⁷ Rinuncio in questa sede a un elenco completo dei titoli più rilevanti della letteratura critica.

quando ne va dei *desiderata* dell'antropologia filosofica, di un'antropologia che sia all'altezza dei problemi posti dalle scienze umane e sociali di oggi.

Vorrei anzitutto mostrarlo a partire dal ruolo del rituale e della teoria del rituale di Durkheim all'interno della teoria dell'agire comunicativo di Jürgen Habermas. Nella sua opera fondamentale (del 1981) Habermas, com'è noto (e come si è accennato sopra), ha menzionato due pensatori come iniziatori del cambio di paradigma da lui stesso ampiamente sviluppato "dall'attività finalizzata a uno scopo all'agire comunicativo": sono George Herbert Mead ed Émile Durkheim. Se il riferimento appare immediatamente comprensibile in relazione a Mead, lo studioso che elaborò in maniera coerente quanto mai prima il ruolo costitutivo dell'interazione sociale corporea per la formazione dell'identità del bambino e addirittura per lo sviluppo delle sue capacità cognitive, anticipando in maniera sbalorditiva gli esiti della ricerca attuale, come quella di Michael Tomasello, la citazione di Durkheim in questo passo fondamentale del libro appare invece sorprendente e non immediatamente plausibile. In negativo la classificazione di Durkheim è immediatamente comprensibile: la teoria del rituale non può essere formulata sulla base di una teoria dell'agire per la quale hanno ruolo di modello, secondo un impianto utilitaristico, i singoli che agiscono, le loro considerazioni di convenienza e il loro porsi strategicamente obiettivi. Allo stesso modo la teoria del rituale male si adatta a una teoria dell'agire in base a norme, dato che non ne va dell'orientamento a partire da norme (o valori) esistenti, ma della nascita di valori nuovi, dai quali poi le norme si possono derivare. Habermas ebbe quindi la giusta sensazione che la teoria del rituale richiedesse più di quanto le teorie dell'agire (da lui criticate) potessero dare. È anche vero che gli stati di eccitazione collettiva nel rituale così com'è inteso da Durkheim costituiscono una forma estremamente intensa della comunicazione umana. Ma quando Habermas parla dell'agire comunicativo non intende allo stesso modo ogni tipo di comunicazione umana. Habermas mira piuttosto al discorso razionale argomentato che egli considera la forma più alta dell'agire comunicativo. Così però altre forme della comunicazione sono degradate a semplice momento preparatorio dell'agire comunicativo. Per questo è del tutto coerente che Habermas, quando integra in questo modo la teoria del rituale di Durkheim all'interno della propria cornice, la irrigidisca nel senso della teoria della secolarizzazione. "La verbalizzazione del sacro", recita la famosa definizione di Habermas. Con ciò egli tuttavia non intendeva anzitutto i problemi di un'articolazione linguistica dei contenuti di senso di esperienze del sacro, bensì, diciamo, il trasferimento delle funzioni di integrazione sociale al linguaggio: «il riconoscimento intersoggettivo delle pretese di validità avanzate con le azioni linguistiche»⁸. Non è del tutto chiaro se ne vada solamente dell'apertura di uno spazio per la messa in discussione delle istituzioni – istituzioni che però continuano senz'altro a fondarsi sulla sacralità – o davvero della sostituzione del rito e della sacralità con la discussione e la motivazione razionale. Durkheim non si sarebbe opposto alla considerazione della discussione e della motivazione razionale come caratteristiche importanti di un sistema di valori moderno; considerava però la valorizzazione di tali caratteristiche alla stregua di dogmi e le diverse

⁸ JÜRGEN HABERMAS, *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 voll., Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1981, vol. 2, p. 136; trad. it. P. Rinaudo, *Teoria dell'agire comunicativo*, 2 voll., il Mulino, Bologna 1986, vol. 2, p. 665.

pratiche alla stregua di riti della sacralizzazione moderna di ogni persona e della sua autonomia.

Chi ritiene che il cambiamento d'opinione – così fortemente avvertito dal pubblico – di Habermas sulla legittimità di argomentazioni religiosamente fondate nel discorso pubblico e il suo parziale congedo dalla teoria della secolarizzazione si ripercuotano fin sulle motivazioni antropologiche della sua teoria dell'agire, resterà però deluso. Certo il suo interesse per la storia della religione è aumentato, ma anche nei suoi ultimi lavori il sacro e il rituale (ciò che ora definisce il “complesso sacrale”) giocano un ruolo secondario⁹. Nel corso del processo di ominazione la trasposizione del medium della socialità ai simboli genera, secondo Habermas, una fragilità delle relazioni sociali che va superata con il rito. Così la trasposizione ai simboli risulta un fatto primario e il superamento dei problemi di un'integrazione sociale mediata dal simbolo un fatto secondario. In tal modo la prospettiva di una sostituzione del rituale e del “complesso sacrale” da lui ancora definito “arcaico” permane.

Se Habermas, nelle riflessioni sull'applicazione della sua teoria dell'agire alla teoria del rituale, non avesse preso come fondamento premesse tratte dalla teoria della secolarizzazione, a questo punto sarebbe già emerso che la teoria del rituale di Durkheim non può essere inquadrata come precorritrice della teoria dell'agire comunicativo, ma che invece richiede una revisione ben più radicale delle nostre teorie sull'agire umano. Il rituale richiede, come il gioco e come tutta la creatività, una teoria dell'agire per la quale non siano centrali la posizione di obiettivi, il controllo del corpo e l'autonomia individuale, ma l'apertura dei confini identitari, la liberazione del corpo e la predisposizione all'immaginazione di nuove e attraenti realtà¹⁰. L'idea che il rituale sia qualcosa di arcaico è spiegabile anche empiricamente soltanto come un abbaglio sorprendente. Forse è pensabile un futuro senza religione, ma lo è anche un futuro senza musica e ballo e teatro, un futuro – esito a dirlo – senza interazione sessuale? O vogliamo considerare anche questi come passi preliminari nell'evoluzione verso il discorso?

Randall Collins ha sviluppato in maniera estremamente originale la teoria del rituale di Durkheim fornendo, con risultati decisamente convincenti, una teoria dell'interazione sessuale come rito¹¹. Come per il rituale religioso descritto da Durkheim, nell'interazione sessuale è necessaria una presenza fisica condivisa, un'intensa concentrazione sul proprio corpo e sul corpo dell'altro e una netta separazione da quelli che non prendono parte all'azione. Sono presenti forme ritualizzate dell'aumento di tensione e la sincronizzazione di movimenti ritmici e, come conseguenza, “l'effetto di formazione di un legame” dell'esperienza extra-quotidiana condivisa e l'irradiazione dell'intensità dell'esperienza su alcuni oggetti tramite i quali il rapporto di coppia viene simboleggiato. In ciò non vi è

⁹ Ciò è particolarmente chiaro in J. HABERMAS, *Eine Hypothese zum gattungsgeschichtlichen Sinn des Ritus* in ID., *Nachmetaphysisches Denken II. Aufsätze und Repliken*, Suhrkamp, Berlin 2012, pp. 77-95; trad. it. L. Ceppa, *Un'ipotesi sulla funzione evolutiva del rito*, in ID., *Verbalizzare il sacro. Sul lascito religioso della filosofia*, Laterza, Roma-Bari 2015, pp. 61-78.

¹⁰ Sono tesi fondamentali in H. JOAS, *Die Kreativität des Handelns*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1992. In versione sintetica in italiano in ID., *Valori, società, religione*, cit., pp. 15-59.

¹¹ Cfr. R. COLLINS, *A Theory of Sexual Interaction*, in ID., *Interaction Ritual Chains*, Princeton University Press, Princeton NJ 2004, pp. 223-257.

nulla di arcaico; al contrario, si potrebbe invece dire che, nel corso del processo di civilizzazione, la qualità rituale dell'interazione sessuale sia aumentata.

Se da ciò appare evidente che dobbiamo prendere come punto di riferimento la persistenza del rituale e della sacralità che in esso nasce, e non una verbalizzazione del sacro¹², possiamo addirittura riflettere sul ruolo del rituale per la nascita della lingua. Antropologicamente non è affatto ovvio il fatto di assegnare al rituale una funzione meramente compensatoria per una socialità che altrimenti passa soltanto attraverso la comunicazione linguistica. Al contrario possiamo invece attribuire al rituale stesso un ruolo propulsivo per la creazione del linguaggio. Proprio questo ha tentato di fare Robert Bellah nel suo capolavoro del 2011 *Religion in Human Evolution*¹³, dove fa riferimento a studi di musicologi evolucionisti e si basa sul concetto di una “musilinguaggio” (Steven Brown). S'intende che la nascita del linguaggio e della musica non debbano essere concepiti come due processi distinti. Proprio il linguaggio ritmico e il canto, la ripetizione e la conseguente ridondanza, fanno emergere simboli che rimangono nella memoria. Ciò che i testimoni del rituale degli aborigeni (nel mio esempio iniziale) liquidano come ululati e rumore rappresentava sicuramente molto più di quello; Bellah parla di «speech before language»¹⁴.

Questo breve riferimento potrebbe non soltanto chiarire come una prospettiva determinata da posizioni contemporanee scettiche nei confronti del rituale abbia, da un punto di vista antropologico, conseguenze problematiche, ma anche come, al contrario, un'“immagine dell'uomo” liberata dalle restrizioni tradite possa aprire a nuovi e produttivi interrogativi. Il dato di fatto empirico della formazione sempre nuova dell'ideale mi pare un punto di partenza produttivo in questo senso; il rituale e altre forme d'azione o di esperienza che esso mette in luce devono essere pensate a partire dalle condizioni antropologiche della loro possibilità. Voglio concludere con una definizione del concetto di rituale atta a chiarire ancora una volta il mio pensiero chiave:

«ritual represents the creation of a controlled environment where the variables (i. e. the accidents) of ordinary life may be displaced precisely because they are felt to be so overwhelmingly present and powerful. Ritual is a means of performing the way things ought to be in conscious tension to the way things are in such a way that this ritualized perfection is recollected in the ordinary, uncontrolled course of things»¹⁵.

(traduzione dal tedesco di Eloisa Perone)

¹² Nell'introduzione alla sua ultima raccolta di articoli sul tema, Jürgen Habermas ritratta autocriticamente la tesi radicale di una “verbalizzazione del sacro” come la si trova nella sua *Teoria dell'agire comunicativo*. Così anche il senso dell'espressione “verbalizzazione del sacro” cambia o si riduce al “trasferimento di significati da fonti di comunicazione sacrale al linguaggio quotidiano” (cfr. J. HABERMAS, *Anstelle eines Vorworts*, in ID., *Nachmetaphysisches Denken II*, ed. cit., pp. 13-15; trad. it. L. Ceppa, *In luogo di una prefazione*, in ID., *Verbalizzare il sacro*, ed. cit., pp. XI-XIII). Non è possibile in questa sede una più precisa analisi dei problemi che permangono in questa concezione o di nuovi problemi che nascono da essa.

¹³ R.N. BELLAH, *Religion in Human Evolution. From the Paleolithic to the Axial Age*, Belknap Press, Cambridge MA 2011. Cfr. in particolare il cap. 3: *Tribal Religion: The Production of Meaning* (pp. 117-174, soprattutto p. 129).

¹⁴ *Ibidem*, p. 128.

¹⁵ J.Z. SMITH, *Imagining Religion: From Babylon to Jonestown*, University of Chicago Press, Chicago 1982, p. 63.