FRONTIERE LIBERALI

Immanenza, trascendenza e religione pubblica

Giuseppe Tateo

Simboli e pratiche religiose continuano a pervadere le società occidentali cui era stato predetto un futuro di emancipazione da enti, credenze e ritualità delle religioni tradizionali. Se questo numero speciale ha proposto diversi modi in cui le organizzazioni religiose interagiscono con l'arena pubblica – specie per mezzo della pubblicità e dei media – i due volumi qui recensiti[1] portano l'idea della religione pubblica a conseguenze più estreme. L'impostazione teorica dei saggi qui proposti suggerisce che tale permanenza del religioso non sarebbe in contraddizione con un presunto "disincanto del mondo". Al contrario, proprio a causa del processo di secolarizzazione, le religioni sarebbero oggi "dappertutto" (Nardella 2024), ossia diluite in una molteplicità di prodotti comunicativi dai media, al marketing alle retoriche politiche. Partendo da presupposti e riferimenti teorici molto diversi da quelli dell'odierna sociologia delle religioni, Marshall Sahlins giunge a osservazioni molto simili a quelle del paradigma sopracitato: nelle società occidentali contemporanee simboli e pratiche religiose saranno pure ben visibili, ma i processi di razionalizzazione e individualizzazione della fede (che alcuni studiosi identificano come indici di secolarizzazione) li hanno svuotati della loro portata originale.

[1] I due volumi recensiti sono: L*a nuova scienza dell'universo incantato*. U*n'antropologia dell'umanità* (*quasi tutta*) di Marshall Sahlins (Milano, Raffaello Cortina, 2023, pp. 212, ISBN: 9788832855104) e R*ituality and social* (*dis*)*order: the historical anthropology of popular carnival in* E*urope*, di Alessandro Testa (New York, Routledge, 2021, pp. 217, ISBN: 978-0-367-61722-6).

Il volume è costituito in maniera minimale da quattro capitoli ognuno con un titolo lapidario: "finitudine umana", "immanenza", "metapersone" e "il sistema politico cosmico", concetti che preferisco introdurre in ordine sparso lungo questo articolo di rassegna. La vera distinzione sul quale si poggia quest'opera è quella tra società immanentiste e società trascendentiste, che viene rievocata in ogni capitolo. Gli echi vichiani del titolo richiamano proprio l'universo incantato delle prime e quello disincantato delle seconde. Poiché il significato di questa coppia di termini non è certo univoco, è bene specificare che siamo qui agli antipodi dalla concezione *à la* Charles Taylor del binomio – particolarmente adottata in tempi recenti. In A *Secular Age*, Taylor analizza il concetto di immanenza e il suo significato storico nella costruzione dell'epoca secolare moderna, con l'obiettivo di affrontare le questioni legate alla condizione del soggetto nella modernità. Taylor introduce l'idea di una "cornice immanente" per spiegare il processo di disincanto del mondo, fenomeno associato all'avvento dell'industrializzazione e della modernità. Essere confinati in questa cornice significa non riuscire a connettersi alla trascendenza. Il soggetto modernista si ritrova quindi immerso in una realtà priva di significati trascendentali, una realtà che appare piatta e priva di incanto, dove ogni legame con il trascendente è stato definitivamente spezzato (Dowie, Tempone-Wiltshere 2022, 364).

L'immanentismo cui Sahlins fa riferimento riconosce invece il ruolo imprescindibile di forze, divinità e antenati nella vita quotidiana degli umani: successi e fallimenti, gioie e disgrazie dipendono in ultima istanza dall'interazione con quelle che nel volume l'autore definisce "metapersone". Tra gli esempi di società dell'immanenza – che variano per provenienza, dimensione e organizzazione sociale – rientrano i gruppi etnici originari dell'Amazzonia (come gli Araweté con cui ha vissuto Eduardo Viveiros de Castro), gli Inuit visti dall'etnografia di Knut Rasmussen, le antiche società Mesopotamiche e molte altre. Le società che definiamo "occidentali" sarebbero invece quelle trascendentiste per eccellenza: qui Dio vive lontano nel cielo, i fenomeni atmosferici non sono sue emanazioni, la materia è considerata inerte e priva del suo afflato, gli antenati vengono onorati sporadicamente e gli spiriti considerati un retaggio folklorico del passato.

Conducendo agli estremi l'idea di una religione che non possa che essere pubblica – una variabile indipendente nel corso della vita socia-

le – l'antropologo americano critica l'assunto secondo il quale le gerarchie divine dei sistemi religiosi siano necessariamente modellate secondo le gerarchie politiche instaurate dagli uomini sulla terra, e non viceversa. Come spiegare infatti la presenza di gerarchie divine nelle società cosiddette egalitarie, prive di organizzazioni politiche verticistiche e i cui membri non abbiano potere coercitivo gli uni sugli altri (se escludiamo le distinzioni di età e genere)? Questo procedimento logico rivela il pregiudizio trascendentista che ha pervaso le scienze sociali sin dai primordi (si cita il Tylor di P*rimitive* C*ulture*), pregiudizio nel quale Sahlins è attento a non inciampare quando evita le distinzioni naturale/soprannaturale, spirituale/materiale e persona/spirito ricorrendo appunto al concetto di metapersona per indicare divinità, spiriti e antenati. Lo stesso termine di religione come interazione tra uomini e dei viene considerato inadeguato per descrivere le società immanentiste e sostituito con i più ricorrenti "cosmologia" o "epistemologia" – intesi rispettivamente come visione del mondo e sistema di conoscenze per agire in esso.

Utilizzando la logica proposta da Sahlins, si può intendere la religione pubblica in due forme diverse. Una è quella che si teorizza oggi ed esplorata in questo numero speciale nella forma di simboli religiosi compresenti nell'arena pubblica, utilizzati per segnare un'appartenenza confessionale tanto quanto per adottare una nuova strategia di marketing. L'altra, illustrata secondo una ricchissima panoramica di epistemologie non-occidentali, è la religione pubblica intesa in senso ben più ampio, ossia come cosmologia totalizzante che ammette un nesso causale tra gli avvenimenti (fortunati o sciagurati che siano) nella vita quotidiana di una comunità e l'azione di agenti non umani. Ciò accadrebbe in virtù della di quella che Sahlins definisce "finitudine umana", il principio secondo il quale «le persone sono dipendenti da poteri fondamentali per la loro esistenza che sono extra-umani nella loro natura: "extra-umani" proprio perché l'essere umano in quanto tale non è auto-sufficiente» (Sahlins 2023, 113).

L'autore rimarca che una delle differenze tra trascendentismo e immanentismo è la frequenza e la pervasività con cui si riconosce l'azione extra-umana sulla vita degli uomini. Viene tuttavia chiedersi perché un cristiano ortodosso che bacia un'icona – convinto di porsi in comunione con Dio e di riceverne la benedizione – dovrebbe essere considerato trascendentista visto che Sahlins pare includere in questa categoria l'intera cristianità occidentale. Lo stesso discorso vale per quei fedeli che inter-

pretano una guarigione come una grazia fatta da Dio per intercessione di un santo o della vergine Maria, e gli esempi potrebbero continuare. Una separazione alternativa a quella proposta da Sahlins porrebbe da un lato società e individui guidati da un approccio materialista, scientista, ateo/agnostico e dall'altra quei gruppi sociali che organizzano la propria esistenza tenendo in considerazione l'esistenza e l'"agentività" delle metapersone – siano essi Trobriandesi della Melanesia che si considerano reincarnazioni dei loro antenati o dei pentecostali statunitensi che invocano la discesa dello spirito santo.

A questo tipo di critica Sahlins risponde richiamando il pensiero di Edmund Leach e rifacendosi dichiaratamente alla tradizionale antropologia comparativa finalizzata a produrre delle generalizzazioni: le eventuali forzature che ne derivano sono lo scotto da pagare per scorgere possibili leggi generali comuni a società diverse tra loro (p. 16). Ne consegue un tratto altrettanto tipico dell'antropologia classica, ossia l'attribuzione acritica di specifiche cosmologie e tratti culturali a intere società, postulando che dentro di esse non esistano dubbi o contestazioni interne sulla visione del mondo che viene narrata al ricercatore. Se si mettono da parte tali tendenze riduzioniste, questo ultimo saggio – il "canto del cigno", come lo definisce lo stesso autore (ivi, x), della lunga carriera dell'antropologo americano – va apprezzato tanto per la sua enciclopedica conoscenza antropologica, quanto per la capacità di dialogare con alcune tra le teorie più fortunate (prospettivismo e svolta ontologica) nella storia recente della disciplina.

La monografia di Alessandro Testa risponde anch'essa al quesito sulla permanenza e pervicacia del religioso nella vita contemporanea offrendo una riflessione sulla ritualità in generale e su una delle festività più durevoli, dense e studiate di sempre: il carnevale[2]. Il volume si apre con un'introduzione sullo studio del folklore e della cultura popolare in Italia, ricostruendo la filiazione teorica che origina nel concetto di egemonia culturale di Gramsci, si sviluppa nel lavoro di Ernesto de

[2] Questo tema viene sviscerato anche nell'ultimo saggio di Testa, *Ritualising Cultural Heritage and Re-enchanting Rituals in Europe*, che si concentra sul carnevale in epoca moderna e tardo-moderna sino a giungere alla patrimonializzazione della cultura popolare e della ritualità pubblica tipica del mondo contemporaneo secolarizzato.

Martino e Alberto Maria Cirese per giungere ai giorni nostri attraverso i contributi di Pietro Clemente e Fabio Dei: si trovano qui alcuni strumenti teorico-metodologici riutilizzati nel corso della monografia. Il secondo capitolo sviscera i vari tratti che costituiscono il carnevale popolare europeo, quali il mascheramento, lo spreco, l'oscenità e l'espiazione, per individuare nella sovversione dell'ordine sociale, economico, politico, morale e religioso il suo elemento definitorio.

Il terzo capitolo è vasto e allo stesso tempo minuzioso nella maniera in cui sviscera la preistoria e i predecessori funzionali, tipologici e storici del carnevale medievale per giungere fino alla fine del diciannovesimo secolo. In questo tentativo di osservare le trasformazioni del carnevale in un'ottica di *longue durée*, Testa accosta l'analisi del carnevale romano ad altre celebri varianti provenienti dall'Europa germanofona (Salisburgo, Norimberga, Basilea). Una delle più persistenti forme di ritualità pubblica, la storia del carnevale qui analizzata è quella di una festività nata dalla cultura popolare che l'autorità politica e religiosa ha cercato nel corso dei secoli di imbrigliare per potervi imporre una propria determinata forma di controllo sociale e morale. Testa documenta gli sforzi profusi dalle élite ecclesiastiche medievali per attenuare la rilevanza e la popolarità del carnevale – ritenuto sovversivo, immorale, addirittura demoniaco – a favore di altre festività più aderenti alla morale e all'estetica cristiana come la Pentecoste, la Pasqua e il Natale.

Tra i diversi aspetti problematici dal punto di vista morale e dogmatico – la sovversione, i bagordi e la trivialità – lo zoomorfismo è forse quello più emblematico. La confusione categoriale tra uomo e bestia performata nei travestimenti è inammissibile tanto agli occhi dei prelati pre-scisma quanto a quelli cattolici e protestanti, che tentano di proibirla e la criticano aspramente nelle loro omelie. È (anche) così che avviene la transizione, per dirla con Sahlins, dall'immanentismo al trascendentismo: non soltanto con i grandi avvenimenti individuati dalla consueta periodizzazione storiografica (la filosofia cartesiana, il protestantesimo, eccetera) ma anche attraverso eventi "microstorici" come l'omelia di un vescovo francese, Cesareo di Arles (470-543), che Testa cita per testimoniare il processo di de-paganizzazione del cristianesimo nel periodo tardo-antico.

Se l'inclinazione all'approccio microstorico è uno dei tratti che accomuna i due autori qui recensiti, le riflessioni sulla "struttura della con-

giuntura" sviluppate da Testa nell'ultimo capitolo sono dichiaratamente ispirate all'opera dell'antropologo americano lungo gli ultimi tre decenni del secolo scorso. Qui l'autore affronta l'annosa questione del rituale (carnevalesco) come strumento di manomissione e, allo stesso tempo, conferma dell'ordine sociale. Testa esamina tanto gli eventi "filo-strutturali" - carnevali popolari che non mettevano in discussione, né sfidavano o negavano l'ordine sociale esistente (come avvenuto nella maggior parte dei casi storici) - quanto gli eventi "anti-strutturali" che includevano quelle festività carnevalesche che enfatizzavano, sfidavano o negavano l'ordine sociale esistente, o suoi specifici aspetti, e che talvolta si trasformavano in vere e proprie rivolte o rivoluzioni, prive o quasi prive di caratteristiche rituali. Questi ultimi rappresentavano eventi in cui le classi popolari, attraverso rappresentazioni, pratiche e politiche, potevano mettere in discussione aspetti egemonici del potere, lo status quo e la loro posizione di subordinazione all'interno della struttura sociale, diventando così soggetti della storia (Testa 2021, 169). Questo discorso si ricollega all' analisi Sahlinsiana dell'evento come nodo in cui le strutture culturali si incontrano e si trasformano attraverso azioni pratiche. In opere come C*ulture and* P*ractical* R*eason* e C*ulture in* P*ractice*, Sahlins mette in evidenza come le culture plasmino le azioni pratiche ma, allo stesso tempo, siano trasformate da esse, aprendo spazi di possibilità in cui il senso comune può essere riformulato. Gli eventi anti-strutturali, dunque, possono essere visti come momenti di tensione in cui la "ragione pratica" dei subordinati interroga e rielabora i simboli e le regole dell'ordine sociale, traducendoli in forme di resistenza e, potenzialmente, di cambiamento.

Come abbiamo già anticipato, il quarto ed ultimo capitolo offre una riflessione sull'inversione rituale e ricognizione dei modelli interpretativi applicati alla nascita e alla persistenza del carnevale. Quello funzionalista, i cui primi sostenitori sarebbero James Frazer e Arnold Van Gennep, trova la ragion d'essere di questa festa proprio nell'inversione temporanea e circoscritta dell'ordine sociale, un rovesciamento soltanto simbolico che finisce per riconsolidare lo status quo. Il secondo modello, cui riferimento esemplare è Mihail Bakhtin, si sofferma sull'aspetto liberatorio del carnevale, prodigio della cultura popolare delle masse in risposta alla cultura delle élite. Infine, Testa individua nel celebre storico Peter Burke il precursore di un terzo ed ultimo modello che sintetizza gli

approcci precedenti, al tempo stesso problematizzando alcuni assunti meno convincenti: ad esempio, erano le classi dominanti realmente consapevoli della loro egemonia culturale sulle masse? Quanto erano coscienti della funzione politica "narcotizzante" svolta dal folklore e – viceversa – quanto deliberatamente erano in grado di consolidare il proprio potere, garantendo la stabilità di un ordine sociale che finiva per avvantaggiarle proprio tramite l'istituzione del carnevale?

In uno studio del carnevale che combini *performance studies*, l'antropologia storica e l'antropologia delle religioni, non sorprende la scelta di dedicare particolare attenzione all'opera di Victor Turner. Di quest'ultimo vale la pena ricordare gli sforzi profusi per riconoscere le latenti forme di effervescenza sociale insite nella ritualità pubblica (1982) e la distinzione tra fase liminoide e liminale di feste e rituali: il carnevale, dice Turner, va collocato nella prima perché non è una festività obbligatoria, non vi si partecipa contro il proprio volere. Tuttavia, puntualizza Testa – e chi si occupa di religione pubblica troverà questo appunto particolarmente utile – Turner si riferiva al carnevale contemporaneo delle società industrializzate (ivi, 157). Nelle società occidentali – "trascendentiste" – il carnevale testimonia il passaggio della pratica religiosa (intesa in senso ampio, non confessionale) da epicentro esistenziale delle persone a *uno tra* gli elementi costitutivi dell'individuo. Un tempo espressione della pervasività della religione nella vita delle società europee pre-moderne, la trasformazione del carnevale evolve in piena sintonia con il processo di secolarizzazione che ha trasformato la religione da orizzonte totalizzante a un'opera da *bricoleur*.

Lo studio del rituale è un tema così vasto da rendere impossibile qualsiasi tentativo di esaustività, e la scelta dell'autore di limitarsi a contesti europei è comprensibile. Allo stesso tempo, Testa non dialoga soltanto con la storia culturale ma anche con la teoria antropologica, il che spinge a chiedersi come avrebbero potuto integrarsi autori come Maurice Bloch (1986, 1992) e Gregory Bateson (2022), veri e propri teorici dell'inversione rituale fuori da contesti europei. L'analisi storica della circoncisione merina in Madagascar offre spunti memorabili sul rito come riaffermazione del potere: una questione perfettamente pertinente alla discussione sul carnevale come contestazione o riaffermazione dello status quo. L'analisi del rituale di iniziazione orokaiva (Papua Nuova Guinea), trattato in P*rey into* H*unter* (1992), aggiunge a questi temi la relazione con gli animali tramite

lo zoomorfismo assunto da iniziandi e iniziatori. Sempre in Papua Nuova Guinea, il celebre rituale del Naven – celebrato dagli Iatmul e reso celebre da Bateson – si presterebbe a una comparazione con il carnevale europeo soprattutto per quanto riguarda l'inversione tra i sessi celebrata attraverso il travestimento, a maggior ragione considerati gli sforzi di Testa nel costruire un quadrato semiotico (Testa 2021, 28) in cui si giustappongono il mascheramento zoomorfo a quello muliebre.

Entrambi i volumi offrono uno sguardo comparatista, diacronico e di impronta antropologica, il primo accostando culture antiche e ormai scomparse a società contemporanee, il secondo offrendo un'analisi di storia culturale dedicata all'Europa pre-moderna. Il lettore interessato al tema della religione pubblica contemporanea troverà d'interesse approfondire la pervasione del "religioso" nelle società cosiddette immanentiste – al punto da squalificare il termine stesso di religione in favore di scelte terminologiche meno limitanti quali "cosmologie" ed "epistemologie native". Parimenti, la trasformazione dell'esperienza religiosa in quelle società cosiddette trascendentiste è eminentemente una questione di religione pubblica sotto mentite spoglie. La traiettoria storico-culturale del carnevale – un tempo espressione esemplare della pervasività della ritualità pubblica nell'Europa pre-moderna – è oggi piuttosto testimonianza di una specifica forma di secolarizzazione: la patrimonializzazione del religioso.

Bibliografia

Bateson G. (2022), *Naven. Un rituale di travestimento in Nuova Guinea* [1936], Milano, Raffaello Cortina.

Bloch M. (1986), *From Blessing to Violence. History and Ideology in the Circumcision Ritual of the Merina Of Madagascar*, New York, Cambridge University Press.

– (1992), *Prey into Hunter: The Politics of Religious Experience*, New York, Cambridge University Press.

Dowie T., Tempone-Wiltshire J. (2022), "Immanence-Transcendence and the Godly in a Secular Age.", *Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy*, vol. 18, nr. 2, pp. 353-368.

Nardella C. (2024), "Essserci, non esserci. Considerazioni introduttive", in C. Nardella (a cura di), *Religioni dappertutto. Simboli, immagini, sconfinamenti*, Roma, Carocci, pp. 11-17.

Sahlins M. 2023, L*a nuova scienza dell'universo incantato*. U*n'antropologia dell'umanità* (*quasi tutta*), Milano, Raffaello Cortina,

– (2005), C*ulture in* P*ractice*: S*elected* E*ssays*, Princeton, Princeton University Press.

– (1976), C*ulture and* P*ractical* R*eason*, Chicago, The University of Chicago Press. Taylor C. (2007), A S*ecular* A*ge*, Cambridge, Harvard University Press.

Testa A. (2023), R*itualising* C*ultural* H*eritage and* R*e-enchanting* R*ituals in* E*urope*, Durham, Carolina University Press.

– (2021), R*ituality and* S*ocial* (D*is*)*order*: T*he* H*istorical anthropology of* P*opular* C*arnival in* E*urope*, New York, Routledge.

Turner V. (1979), P*rocess*, P*erformance*, *and* P*ilgrimage*: A S*tudy in* C*omparative* S*ymbology*, New Delhi, Concept Pubishing Company.

Tylor E.B. (1871), P*rimitive* C*ulture*. R*esearches into the* D*evelopment of* M*ythology*, P*hilosophy*, R*eligion*, A*rt*, *and* C*ustom*, Cambridge, Cambridge University Press.