

LA SCOPERTA ANTROPOLOGICA DEL SACRO

Dall'evoluzionismo alla critica dell'etnocentrismo

di Paola Di Berti

La nascita dell'antropologia culturale nella seconda metà dell'Ottocento coincide con la progressiva trasformazione della diversità umana in oggetto di conoscenza scientifica. Una data convenzionale particolarmente significativa è il 1871, anno della pubblicazione di ***Primitive Culture*** di Edward Burnett Tylor, opera destinata a esercitare un'influenza decisiva sulla formazione dell'antropologia culturale e, in particolare, dell'antropologia della religione.

Il presente saggio ricostruisce il modo in cui l'evoluzionismo ottocentesco interpretò religione, magia, animismo, mito e rituale, concentrandosi sulle opere di Tylor, Lewis Henry Morgan e James George Frazer. Particolare attenzione viene dedicata al concetto tyloriano di *survival*, attraverso il quale credenze, pratiche, costumi e opinioni presenti nella società contemporanea vengono interpretati come residui di precedenti condizioni culturali. Le "sopravvivenze" diventano così una sorta di archivio del passato e, metaforicamente, veri e propri "fossili culturali".

L'analisi mostra tuttavia che il problema dell'evoluzionismo non riguarda soltanto la classificazione delle religioni secondo una successione di stadi, ma investe il modo stesso in cui l'Occidente ha costruito l'immagine dell'alterità. La domanda conclusiva non è quindi semplicemente se la religione rappresenti una forma primitiva di conoscenza, ma se il sacro debba essere compreso come una modalità autonoma di produzione del significato.

Attraverso il passaggio dall'evoluzionismo alla critica dell'etnocentrismo, il saggio propone di assumere mito, rito e simbolo come forme fondamentali attraverso cui il sacro diviene esperienza culturale.

1. Introduzione. La nascita dell'antropologia e il problema del sacro

La nascita dell'antropologia culturale nella seconda metà del XIX secolo rappresenta uno dei momenti decisivi nella storia moderna della conoscenza dell'essere umano. La nuova disciplina emerge all'interno di un contesto caratterizzato dall'affermazione del positivismo, dall'espansione delle scienze naturali, dallo sviluppo della filologia comparata, dall'archeologia preistorica e dall'enorme quantità di informazioni provenienti dalle società extraeuropee attraverso esploratori, missionari, amministratori coloniali e viaggiatori.

L'umanità appare improvvisamente nella sua straordinaria varietà. Differenti forme di parentela, organizzazione sociale, linguaggio, tecnologia, mito, religione e ritualità impongono una domanda che diventerà fondamentale per la nuova disciplina: **come spiegare la diversità delle culture umane?**

La prima grande risposta dell'antropologia ottocentesca sarà quella dell'**evoluzionismo**.

Le differenze tra le società vengono interpretate come manifestazioni di differenti stadi di una medesima storia universale dell'umanità. Le culture non vengono ancora pienamente considerate come sistemi autonomi di significato, ma vengono collocate lungo una scala temporale e progressiva. Il diverso diventa così, in larga misura, **il passato dell'uguale**.

Una data convenzionale fondamentale per la nascita dell'antropologia culturale è il **1871**, anno in cui Edward Burnett Tylor pubblica *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom*. L'opera inaugura una *sistematica riflessione antropologica sulla cultura* e dedica un'attenzione centrale proprio alla religione, al mito e alla formazione delle credenze. Il problema dello studio del sacro entra così nel cuore della nuova disciplina. Ma come interpretavano la religione gli evoluzionisti? E, soprattutto, quale immagine dell'essere umano emerge dalla loro teoria?

Queste domande conducono alla questione fondamentale del presente saggio: **IL SACRO È UNA FORMA PRIMITIVA DI CONOSCENZA OPPURE UNA MODALITÀ AUTONOMA ATTRAVERSO CUI L'UOMO COSTRUISCE IL SIGNIFICATO DELLA REALTÀ?**

La domanda consente di superare una semplice storia delle teorie antropologiche. Non si tratta soltanto di ricostruire ciò che Tylor, Morgan o Frazer pensarono della religione, ma di comprendere **quale idea di cultura, di razionalità e di alterità fosse implicata nelle loro teorie.**

2. L'evoluzionismo: la diversità trasformata in storia

L'evoluzionismo antropologico nasce dalla convinzione che l'umanità abbia attraversato una successione di stadi riconoscibili. Il modello generale può essere sintetizzato attraverso una serie di opposizioni: **semplice/complesso; primitivo/moderno; magico/scientifico; tradizionale/razionale; selvaggio/civilizzato**. L'idea fondamentale è che le forme culturali contemporaneamente presenti possano essere interpretate come testimonianze di differenti momenti di un'unica traiettoria storica. In questo senso l'antropologia evoluzionista opera una particolare trasformazione della differenza culturale: **trasforma la differenza spaziale in differenza temporale.**

Le popolazioni incontrate dagli europei in Africa, Oceania, Asia o nelle Americhe possono essere contemporanee dal punto di vista cronologico, ma vengono collocate in un "prima" della storia evolutiva europea. Questa concezione è chiarissima in Lewis Henry Morgan.

All'inizio di *Ancient Society* (1877), Morgan scrive:

*"The latest investigations respecting the early condition of the human race, are tending to the conclusion that mankind commenced their career at the bottom of the scale and worked their way up from savagery to civilization through the slow accumulations of experimental knowledge."*¹

Traduzione:

"Le più recenti ricerche riguardanti le condizioni originarie della razza umana tendono alla conclusione che l'umanità abbia iniziato la propria carriera dal livello più basso e si sia elevata dalla selvatichezza alla civiltà attraverso il lento accumularsi della conoscenza sperimentale."

La frase è paradigmatica. L'umanità è una. La storia è una. Il progresso è uno. Ma le diverse società si trovano in differenti punti della medesima traiettoria. Morgan precisa infatti che le condizioni di

¹ Lewis H. Morgan, *Ancient Society; or, Researches in the Lines of Human Progress from Savagery through Barbarism to Civilization*, New York, Henry Holt and Company, 1877, p. 3. L'edizione originale è accessibile in riproduzione digitale; la pagina 3 corrisponde all'inizio del cap. I, "Ethnical Periods".

“savagery”, “barbarism” e “civilization” sono collegate da una “*natural as well as necessary sequence of progress*”.²

La cultura diventa dunque leggibile come una **storia stratificata dell’umanità**. Questo modello sarà applicato anche alla religione.

3. Lewis Henry Morgan e la storia universale del progresso

Lewis Henry Morgan occupa una posizione importante nell’evoluzionismo ottocentesco perché tenta di ricostruire le grandi tappe dello sviluppo umano attraverso invenzioni, scoperte e istituzioni sociali.

Il suo schema distingue:

1. **Lower Status of Savagery;**
2. **Middle Status of Savagery;**
3. **Upper Status of Savagery;**
4. **Lower Status of Barbarism;**
5. **Middle Status of Barbarism;**
6. **Upper Status of Barbarism;**
7. **Status of Civilization.** ³

La classificazione non riguarda esclusivamente la tecnologia. Morgan considera infatti istituzioni, parentela, famiglia, governo e proprietà come elementi attraverso i quali è possibile ricostruire la storia dello sviluppo umano.

Nel *Preface* afferma:

“The principal institutions of mankind originated in savagery, were developed in barbarism, and are maturing in civilization.” ⁴

Traduzione:

“Le principali istituzioni dell’umanità ebbero origine nella selvatichezza, si svilupparono nella barbarie e giunsero a maturazione nella civiltà.”

Questa formulazione rende evidente il carattere processuale del modello. Le istituzioni contemporanee non sono considerate creazioni improvvise, ma il risultato di una lunga trasformazione. Il presente contiene dunque il passato. La cultura è una stratificazione. È precisamente questa concezione che renderà possibile, pochi anni prima e in modo ancora più esplicito, la teoria tyloriana delle **sopravvivenze**.

² Ivi, p. 3. Morgan definisce “savagery”, “barbarism” e “civilization” come condizioni collegate in una “*natural as well as necessary sequence of progress*”.

³ Ivi, pp. 3–18, cap. I, “Ethnical Periods”. Morgan articola i tre grandi periodi in sette status.

⁴ Lewis H. Morgan, *Ancient Society*, cit., p. 5.

4. Tylor e la nascita di una scienza della cultura

Se Morgan costruisce una storia generale delle istituzioni, Tylor cerca di definire la cultura come un oggetto scientificamente studiabile.

La sua definizione, divenuta classica, compare all'inizio di *Primitive Culture*:

*“Culture or Civilization, taken in its wide ethnographic sense, is that complex whole which includes knowledge, belief, art, morals, law, custom, and any other capabilities and habits acquired by man as a member of society.”*⁵

Traduzione:

“La cultura o civiltà, intesa nel suo ampio senso etnografico, è quell’insieme complesso che comprende conoscenza, credenze, arte, morale, diritto, costume e ogni altra capacità e abitudine acquisita dall’uomo in quanto membro della società.”

Questa definizione è decisiva perché include esplicitamente la **belief**, la credenza, tra gli elementi costitutivi della cultura. La religione non appartiene dunque a una sfera marginale. Fa parte della cultura stessa. E proprio per questo può essere sottoposta a un’indagine sistematica. La cultura, secondo Tylor, possiede inoltre una storia. Le sue forme non sono casuali. Possono essere confrontate, classificate e ricondotte a processi di sviluppo. La cultura diventa così oggetto di una vera e propria **scienza comparativa**.

5. La definizione minima della religione

Il contributo più celebre di Tylor all’antropologia della religione riguarda la definizione di **religione**. Nel capitolo XI di *Primitive Culture*, Tylor osserva che una definizione troppo specifica rischierebbe di escludere molte società dalla categoria della religione. Non è necessario, secondo lui, che una società possieda una determinata concezione di Dio, un culto degli idoli, il sacrificio o una particolare dottrina sull’aldilà. Occorre invece individuare il minimo comune denominatore.

Tylor scrive:

*“It seems best to fall back at once on this essential source, and simply to claim as a minimum definition of Religion, the belief in Spiritual Beings.”*⁶

Traduzione:

“Sembra preferibile risalire immediatamente a questa fonte essenziale e assumere semplicemente come definizione minima della Religione la credenza in esseri spirituali.”

⁵ Edward B. Tylor, *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art, and Custom*, 2 voll., London, John Murray, 1871, vol. I, p. 1.

⁶ Ivi, vol. I, p. 424. Tylor presenta qui la “belief in Spiritual Beings” come “minimum definition of Religion”. La formulazione è confermata anche nelle successive edizioni dell’opera.

Questa formula — *“the belief in Spiritual Beings”* — diventerà una delle definizioni classiche della storia dell’antropologia della religione.

La sua importanza è duplice. Da una parte, Tylor libera la definizione di religione da elementi particolari appartenenti alle tradizioni religiose occidentali. Dall’altra, individua nella **credenza** il nucleo fondamentale della religione. La religione viene dunque interpretata primariamente come una forma di conoscenza e di rappresentazione.

6. Animismo: la prima forma del pensiero religioso

La definizione tyloriana conduce direttamente al concetto di **animismo**. Per Tylor, l’animismo non è semplicemente il nome di una religione particolare, ma una teoria generale relativa all’esistenza di anime e spiriti.

Tylor distingue due grandi componenti:

1. la credenza nelle anime individuali;
2. la credenza in altri esseri spirituali, fino agli spiriti e alle divinità.

L’animismo nasce, nella ricostruzione tyloriana, dalla riflessione su esperienze fondamentali quali:

- vita;
- morte;
- sogno;
- malattia;
- trance;
- visioni;
- perdita e recupero della coscienza.

L’uomo primitivo cerca di spiegare perché il corpo sia vivo, perché possa perdere temporaneamente la coscienza, perché durante il sogno possa sembrare presente altrove e perché la morte separi definitivamente il corpo dalla vita. Da questa attività interpretativa nasce la nozione di **anima**. Tylor considera l’animismo una vera e propria filosofia primitiva. Scrive infatti che:

*“Animism is, in fact, the groundwork of the Philosophy of Religion, from that of savages up to that of civilized men.”*⁷

Traduzione:

“L’animismo è, in realtà, il fondamento della filosofia della religione, da quella dei selvaggi fino a quella degli uomini civilizzati.”

La frase è particolarmente importante perché impedisce di ridurre l’animismo a pura superstizione. Tylor riconosce infatti nel pensiero animistico una forma di **elaborazione intellettuale**: l’uomo cerca di comprendere. Il problema è che Tylor colloca questa attività intellettuale all’interno di una storia evolutiva. L’animismo diventa così una forma iniziale della filosofia religiosa dell’umanità.

⁷ Ivi, vol. I, p. 426. Tylor definisce l’animismo come “the groundwork of the Philosophy of Religion” e ne descrive la continuità dalle società da lui definite “savage” fino alla cultura moderna.

7. Il problema della razionalità

Qui emerge una delle ambivalenze più interessanti dell'evoluzionismo. Tylor non considera il "selvaggio" semplicemente privo di ragione. Al contrario, riconosce che egli osserva, confronta, stabilisce connessioni e costruisce spiegazioni. Il problema è che le sue spiegazioni sono considerate appartenenti a una fase precedente della storia intellettuale.

La religione è quindi contemporaneamente: **razionale nella sua struttura interna e superata nella prospettiva evolutiva**. Questa ambivalenza sarà decisiva nella storia dell'antropologia.

L'evoluzionismo riconosce l'umanità del pensiero religioso ma continua a collocarlo all'interno di una gerarchia. Il problema non è quindi soltanto se il pensiero religioso sia razionale. È: **chi stabilisce i criteri della razionalità?**

8. Il survival: il passato che sopravvive nel presente

È a questo punto che il concetto di **survival** assume un'importanza centrale. Nel capitolo III di *Primitive Culture*, Tylor introduce esplicitamente il termine.

Scrive:

*"These are processes, customs, opinions, and so forth, which have been carried on by force of habit into a new state of society different from that in which they had their original home, and they thus remain as proofs and examples of an older condition of culture out of which a newer has been evolved."*⁸

Traduzione:

"Si tratta di processi, costumi, opinioni e così via, che sono stati trasmessi per forza d'abitudine in un nuovo stato della società, diverso da quello in cui avevano avuto la loro origine, e che rimangono così come prove ed esempi di una più antica condizione della cultura dalla quale una nuova condizione si è evoluta."

Questa definizione è uno dei passaggi fondamentali dell'intero evoluzionismo. La *survival* è una **sopravvivenza culturale**: una pratica continua a esistere anche quando la società nella quale essa è presente è profondamente cambiata. Per Tylor, dunque, il presente può conservare forme appartenenti a un passato ormai superato. Da qui deriva una conseguenza metodologica decisiva: **per comprendere il presente bisogna saper leggere le tracce del passato che esso conserva**.

Tylor afferma inoltre che tali sopravvivenze possono diventare vere e proprie "mines of historic knowledge": miniere di conoscenza storica.⁹

Il concetto di *survival* permette dunque di trasformare usi, superstizioni, giochi, formule, pratiche rituali e credenze in **documenti storici**.

⁸ Ivi, vol. I, p. 16. La definizione di *survivals* costituisce uno dei passaggi fondamentali del cap. I e viene ripresa e sviluppata nel cap. III, "Survival in Culture".

⁹ Ivi, vol. I, p. 64. Tylor osserva che le sopravvivenze consentono di utilizzare le forme culturali persistenti come "mines of historic knowledge", cioè come vere e proprie miniere di conoscenza storica.

9. Il “fossile culturale”

Il termine “*fossile culturale*” non è la definizione tecnica utilizzata da Tylor, ma rappresenta efficacemente la logica epistemologica del *survival*. Il fossile biologico conserva la traccia di un organismo appartenuto a un’epoca precedente. La sopravvivenza culturale conserva la traccia di una precedente condizione della cultura.

Il parallelismo può essere formulato così:

fossile → ricostruzione della storia naturale

survival → ricostruzione della storia culturale.

La cultura contemporanea diventa così una sorta di deposito stratigrafico. Al suo interno convivono elementi appartenenti a epoche differenti. Un proverbio può essere antico. Una superstizione può essere un residuo. Un rituale può conservare una struttura proveniente da una fase precedente. Una credenza religiosa può essere interpretata come la persistenza di una concezione del mondo originaria. Il presente diventa dunque leggibile come **palinsesto del passato**. Questa è una delle grandi intuizioni metodologiche dell’evoluzionismo. Ma è anche il punto nel quale emerge il suo limite. Se una pratica viene definita *survival*, il suo significato contemporaneo rischia infatti di diventare secondario. Essa viene osservata soprattutto come **traccia di ciò che era stata**.

L’antropologia successiva porrà invece una domanda differente: **che cosa significa questa pratica per coloro che la compiono oggi?**

10. Magia come sopravvivenza

Il rapporto tra *survival* e magia è particolarmente evidente. Tylor considera la magia una delle aree nelle quali la persistenza di concezioni precedenti può essere osservata anche nella società moderna.

Nel capitolo IV di *Primitive Culture* egli osserva che la magia appartiene alle forme più antiche della cultura e che molte pratiche magiche continuano a esistere, trasformandosi in sopravvivenze.¹⁰

La magia diventa così un osservatorio privilegiato dell’evoluzione del pensiero. Il mondo moderno può ancora conservare gesti, formule e credenze che appartengono a un’antica concezione della causalità. La magia diventa una **memoria involontaria della cultura**. L’uomo moderno può continuare a praticare qualcosa senza essere pienamente consapevole della sua origine: la pratica sopravvive, il significato originario può essere dimenticato, ma la forma rimane. Questo costituisce il nucleo teorico del *survival*.

¹⁰ Ivi, vol. I, pp. 102 ss. Tylor interpreta la persistenza della magia nella cultura moderna come una forma di *survival*, osservando che le pratiche magiche possono conservarsi in società che hanno sviluppato forme differenti di conoscenza.

11. Frazer: magia, religione e scienza

Il progetto evoluzionista raggiunge una delle sue formulazioni più celebri nell'opera di **James George Frazer**, soprattutto in *The Golden Bough*, in cui analizza la magia come una forma di pensiero fondata sull'associazione delle idee.

La magia simpatetica si divide in:

- magia omeopatica o imitativa;
- magia contagiosa.

Alla base di entrambe vi è l'idea che eventi collegati per somiglianza o contiguità possano influenzarsi reciprocamente. Frazer osserva che la magia e la scienza condividono una premessa importante: l'idea di un ordine regolare della natura. La differenza consiste nel fatto che la magia applica erroneamente i principi dell'associazione.

Frazer formula una delle sue espressioni più celebri:

*“Legitimately applied they yield science; illegitimately applied they yield magic, the bastard sister of science.”*¹¹

Traduzione:

“Applicati legittimamente essi producono la scienza; applicati illegittimamente producono la magia, la sorella bastarda della scienza.”

La metafora è straordinariamente significativa. Magia e scienza non sono mondi totalmente estranei, sono accomunate dal tentativo di individuare regolarità. La differenza consiste nella validità dell'applicazione dei principi causali.

Frazer definisce poi la religione in termini differenti:

*“By religion, then, I understand a propitiation or conciliation of powers superior to man which are believed to direct and control the course of nature and of human life.”*¹²

Traduzione:

“Per religione intendo dunque la propiziazione o conciliazione di potenze superiori all'uomo, ritenute capaci di dirigere e controllare il corso della natura e della vita umana.”

La distinzione fondamentale è dunque questa:

magia → controllo/coercizione delle forze

religione → propiziazione/conciliazione delle potenze superiori.

¹¹ James George Frazer, *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*, 3rd ed., 12 vols., London, Macmillan, 1911–1915; vol. I, p. 50 nell'edizione 1922 consultata. La formulazione compare nel capitolo IV, “Magic and Religion”.

¹² Ivi, vol. I, p. 63 nell'edizione classica della seconda edizione; la stessa definizione viene ripresa nelle successive edizioni. Frazer definisce la religione come “a propitiation or conciliation of powers superior to man”

12. La sequenza magia → religione → scienza

È necessario precisare filologicamente un punto. La formula “**magia → religione → scienza**” è diventata una delle sintesi più comuni del modello evoluzionista frazeriano, ma non compare in questa forma come una singola proposizione programmatica nel *Golden Bough*.

Frazer sostiene esplicitamente che:

*“magic arose before religion in the evolution of our race”*¹³

e argomenta che l’idea di una relazione necessaria tra fenomeni naturali costituisce una forma più semplice rispetto alla concezione religiosa di potenze personali.

Traduzione:

“la magia sorse prima della religione nell’evoluzione della nostra specie.”

Poco dopo, Frazer ricostruisce l’esistenza di una possibile “**Age of Magic**”, un’età della magia che avrebbe preceduto l’età religiosa.¹⁴ La scienza costituisce invece il termine con cui Frazer confronta la magia: entrambe presuppongono l’ordine e l’uniformità della natura, ma la scienza formula correttamente le relazioni causali mentre la magia le stabilisce erroneamente.

Il modello può dunque essere ricostruito schematicamente come:

MAGIA → RELIGIONE → SCIENZA

ma con una precisazione: non si tratta di una formula da attribuire letteralmente a Frazer come citazione unica, bensì della ricostruzione sintetica della sua teoria evolutiva del pensiero.

13. La magia come errore e la religione come trasformazione

Nella teoria di Frazer la transizione dalla magia alla religione avviene quando l’essere umano riconosce progressivamente la propria incapacità di controllare direttamente le forze naturali.

La magia presume:

“posso obbligare la natura”.

La religione presuppone invece:

“non posso controllare direttamente le potenze che governano il mondo, ma posso cercare di propizziarle”.

Frazer descrive questo passaggio come una progressiva presa di coscienza dell’impotenza umana: l’uomo magico pretende di governare la natura, l’uomo religioso riconosce l’esistenza di potenze superiori, l’uomo scientifico cerca infine di conoscere le leggi che regolano i fenomeni.

¹³ Ivi, vol. I, pp. 233–234, cap. IV, “Magic and Religion”. Frazer afferma esplicitamente che “magic arose before religion in the evolution of our race”.

¹⁴ Ivi, vol. I, pp. 234–235. Frazer ipotizza un’originaria “Age of Magic”, precedente alla religione, sulla base della maggiore semplicità dei principi associativi della magia rispetto alla concezione di agenti personali superiori all’uomo.

Questa costruzione contiene una concezione lineare del progresso intellettuale. La storia della conoscenza viene immaginata come un progressivo passaggio: **dall'errore alla credenza, dalla credenza alla conoscenza scientifica**. Ma questa lettura solleva un problema che sarà destinato a diventare centrale nella critica dell'evoluzionismo: **È LEGITTIMO DEFINIRE UNA PRATICA RELIGIOSA SOLTANTO IN BASE AL SUO GRADO DI CORRISPONDENZA CON LA SCIENZA MODERNA?**

14. Il mito nella prospettiva evoluzionista

Il mito occupa un posto importante in questa costruzione. Per l'evoluzionismo, il mito può essere interpretato come una forma narrativa attraverso cui l'essere umano cerca di spiegare fenomeni naturali, cosmici e sociali. Il mito è quindi una forma di **pensiero narrativo**: esso ordina il mondo attraverso racconti, racconta l'origine degli dèi, spiega l'origine delle istituzioni, attribuisce significato ai fenomeni naturali, stabilisce genealogie, conserva memoria. Ma la prospettiva evoluzionista tende a interpretare queste funzioni attraverso una gerarchia epistemologica.

Il mito viene confrontato con la scienza. Se la spiegazione mitica non coincide con quella scientifica, il mito appare come una spiegazione "primitiva". Questa impostazione diventerà uno dei punti maggiormente criticati dall'antropologia del XX secolo.

La domanda successiva sarà infatti: **il mito deve essere giudicato per la verità empirica delle sue spiegazioni oppure per il significato culturale che produce?**

Questa seconda prospettiva aprirà la strada all'antropologia simbolica e interpretativa.

15. Il problema dell'etnocentrismo

L'evoluzionismo ottocentesco ha dunque prodotto un risultato ambivalente. Da una parte ha compiuto un passo enorme: ha riconosciuto che tutte le società appartengono alla storia dell'umanità e che anche le credenze religiose meritano uno studio scientifico. Dall'altra, ha costruito questa storia utilizzando come punto implicito di arrivo la società occidentale moderna. Il rischio è quello dell'**etnocentrismo**.

L'etnocentrismo non consiste soltanto nel considerare la propria cultura migliore. È un problema epistemologico più profondo: **le categorie della propria cultura vengono utilizzate come criteri universali per giudicare le altre culture**.

La religione dell'altro diventa così **magia**, la magia diventa **superstizione**, la superstizione diventa **residuo**, il residuo diventa **sopravvivenza**, e la sopravvivenza diventa **fossile di una fase precedente dell'umanità**. Questa catena concettuale rivela il limite fondamentale dell'evoluzionismo.

Il problema non è più soltanto come spiegare il sacro. È: **chi ha il potere di definire ciò che è razionale e ciò che è irrazionale?**

16. Dalla spiegazione alla comprensione

La storia successiva dell'antropologia sarà caratterizzata proprio dal progressivo superamento di questa impostazione. La ricerca sul campo e l'osservazione partecipante cambieranno il modo di conoscere le culture. L'antropologo non potrà più limitarsi a raccogliere testimonianze indirette per ricostruire una presunta storia universale: dovrà osservare le pratiche nella loro concretezza, dovrà imparare la lingua, dovrà vivere nel contesto sociale, dovrà comprendere il significato che gli attori attribuiscono alle proprie azioni.

Il problema cambia radicalmente: **non più soltanto “da quale fase proviene questa pratica?”**
ma: **“che cosa significa questa pratica all'interno del sistema culturale nel quale è inserita?”**

Questa trasformazione è decisiva per lo studio del sacro. Un **rito** non è più necessariamente una sopravvivenza, ma può essere una pratica che produce coesione. Una **credenza** non è necessariamente un errore, ma può essere una forma attraverso cui una comunità interpreta l'esperienza. Un **mito** non è necessariamente una spiegazione scientificamente fallita, ma può essere una forma di memoria, identità e organizzazione simbolica.

17. Dal *survival* al significato

Il concetto di *survival* rimane comunque una delle eredità più importanti dell'evoluzionismo. Esso ci insegna che nessuna cultura è completamente separata dal proprio passato. Le società contemporanee conservano forme provenienti da epoche precedenti. Ma la storia dell'antropologia successiva permette di rovesciare la prospettiva.

Per l'evoluzionista: **la persistenza dimostra l'origine antica.**

Per l'antropologia successiva: **la persistenza pone il problema del significato attuale.**

Questa differenza è fondamentale. Una pratica non deve essere studiata soltanto perché è sopravvissuta. Deve essere studiata anche perché **continua a vivere**. È qui che il “fossile culturale” diventa una **forma culturale vivente**: una sopravvivenza può essere reinterpretata, può assumere nuovi significati, può essere incorporata in nuovi contesti, può essere trasformata, può perfino diventare una nuova forma di identità. Il passato, dunque, non rimane semplicemente conservato ma viene continuamente rielaborato.

18. Il sacro oltre la categoria del “primitivo”

Arrivati a questo punto, è possibile tornare alla domanda iniziale: **il sacro è una forma primitiva di conoscenza?** Dal punto di vista evoluzionista, la risposta tende verso l'affermativo. Tylor interpreta l'animismo come una forma iniziale di filosofia religiosa. Frazer colloca la magia e la religione all'interno di una storia evolutiva del pensiero. Morgan interpreta lo sviluppo delle istituzioni come una progressione da forme più semplici a forme più complesse. Ma la storia dell'antropologia permette di formulare una risposta diversa: il sacro non è necessariamente una scienza mancata, non è

necessariamente una spiegazione fallita, non è semplicemente un residuo, non è soltanto un “fossile culturale”.

Il sacro può essere considerato una **modalità autonoma di organizzazione dell’esperienza**.

Attraverso il sacro l’uomo stabilisce rapporti con:

- la vita;
- la morte;
- il corpo;
- la natura;
- la comunità;
- la memoria;
- l’origine;
- il destino;
- il trascendente.

Il **sacro** costruisce connessioni, stabilisce differenze, attribuisce valore, ordina il tempo, organizza lo spazio, regola comportamenti, produce appartenenza, rende comunicabile ciò che una comunità considera ultimo, fondamentale o inviolabile. Da questo punto di vista, il sacro non è semplicemente **un contenuto della cultura**, ma una **modalità attraverso cui la cultura attribuisce significato alla realtà**.

19. Dal sacro alle sue forme

Questa conclusione consente di compiere il passaggio decisivo verso il mio progetto **Il Sacro e le sue forme**. Se il sacro non può essere ridotto a una credenza primitiva, bisogna allora chiedersi: **attraverso quali forme il sacro diventa esperienza culturale?**

La risposta può essere articolata almeno in una prima triade:

1. Il **mito**, dove il sacro viene **raccontato**. Il mito costruisce una narrazione dell’origine, della trasformazione e dell’ordine del mondo.
2. Il **rito**. In esso il sacro viene **agito**. Il rito trasforma una credenza in gesto, comportamento, sequenza temporale e pratica collettiva.
3. Il **simbolo**, attraverso il quale il sacro viene **reso percepibile**. Il simbolo condensa un significato e permette di rendere presente, riconoscibile e condivisibile ciò che non è immediatamente visibile.

Questa triade costituisce il primo nucleo teorico del progetto: **IL MITO RACCONTA IL SACRO, IL RITO AGISCE IL SACRO, IL SIMBOLO RENDE PERCEPIBILE IL SACRO**.

Ma il percorso non deve fermarsi qui. La storia dell’antropologia mostra infatti che il **SACRO** può essere anche: **incorporato nel corpo, espresso attraverso la parola, vissuto attraverso il respiro, trasmesso attraverso pratiche rituali, organizzato attraverso lo spazio e il tempo**. Esso assume diverse forme:

Si narra.
Si agisce.
Si rappresenta.
Si incorpora.
Si trasmette.

20. Dal sacro come contenuto al sacro come relazione

Questa impostazione permette inoltre di compiere un ulteriore passaggio teorico. Il sacro non deve essere definito esclusivamente attraverso ciò che “è”, ma può essere studiato attraverso ciò che **mette in relazione**.

Il sacro stabilisce una relazione tra: **umano e divino; visibile e invisibile; profano e consacrato; presente e origine; vita e morte; individuo e comunità; corpo e trascendenza**.

In questo senso il sacro è relazionale, non è soltanto un oggetto, è una modalità di organizzazione delle relazioni tra l'essere umano e ciò che una determinata cultura considera altro, superiore, separato, potente, inviolabile o ultimo. Questa intuizione prepara direttamente il passaggio a **Émile Durkheim**.

21. Verso Durkheim: il problema della separazione

Se il sacro assume una forma culturale attraverso miti, riti e simboli, resta però una domanda fondamentale: **come viene prodotto culturalmente il confine tra ciò che è sacro e ciò che è profano?** È precisamente questo il problema che Durkheim porterà al centro della sua sociologia della religione.

Con Durkheim il **sacro** non sarà più studiato principalmente come una forma primitiva di conoscenza individuale. Diventerà una **categoria collettiva**: la distinzione tra sacro e profano non sarà più semplicemente una distinzione tra due tipi di oggetti. Diventerà una modalità fondamentale attraverso cui una società organizza la propria esperienza del mondo.

Il percorso iniziato con Tylor conduce quindi a una trasformazione decisiva:

Tylor: religione = “belief in Spiritual Beings”.

Frazer: magia e religione = differenti modalità di rapporto con le potenze e l'ordine della natura.

Durkheim: sacro/profano = distinzione fondamentale della vita religiosa e sociale.

Il passaggio è quindi da: **credenza** → **pratica** → **significato** → **relazione sociale**.

Ed è proprio qui che il prossimo saggio dovrà collocarsi.

22. Dall'evoluzione delle credenze alla forma del sacro

La nascita dell'antropologia culturale coincide con un tentativo senza precedenti di trasformare la diversità delle culture umane in oggetto di conoscenza scientifica. Tylor, Morgan e Frazer hanno avuto il merito storico di introdurre sistematicamente religione, magia, mito e cultura all'interno di una ricerca comparativa. Il loro errore non consiste semplicemente nell'aver utilizzato categorie oggi considerate superate. Il problema è più profondo. Essi hanno spesso trasformato la pluralità delle

culture in una **scala evolutiva unica**, in cui l'Occidente moderno occupava implicitamente il punto più avanzato. L'altro diventava così il nostro passato.

Il *survival* esprime perfettamente questa logica: credenze, costumi e pratiche contemporanee possono essere letti come “proofs and examples of an older condition of culture”.¹⁵ Le culture diventano così archivi del proprio passato. L'antropologia successiva, tuttavia, insegnerà a guardare diversamente. Una pratica non è soltanto ciò che è sopravvissuto, ma è ciò che continua ad avere un significato.

Un mito non è soltanto una spiegazione precedente alla scienza, è una forma di organizzazione della memoria e dell'esperienza. Un rito non è soltanto una sopravvivenza, è un'azione che produce relazioni e trasformazioni. Un simbolo, infine, non è soltanto un residuo, ma è una forma attraverso cui una comunità rende percepibile un significato. Da questa prospettiva, la domanda iniziale può ricevere una risposta più articolata.

IL SACRO È UNA FORMA PRIMITIVA DI CONOSCENZA?

Storicamente, questa è stata una delle risposte dell'evoluzionismo, ma l'antropologia contemporanea consente di formulare una risposta più complessa:

IL SACRO NON È SEMPLICEMENTE UNA FORMA PRIMITIVA DI CONOSCENZA; È UNA MODALITÀ CULTURALE ATTRAVERSO CUI GLI ESSERI UMANI COSTRUISCONO SIGNIFICATI, ORGANIZZANO L'ESPERIENZA E STABILISCONO RELAZIONI CON CIÒ CHE UNA DETERMINATA CULTURA CONSIDERA FONDAMENTALE, SEPARATO O TRASCENDENTE.

Questa conclusione modifica radicalmente il punto di vista: non si tratta più di chiedere quale religione sia più evoluta. Si tratta di comprendere **come una cultura produce il sacro**; non si tratta più soltanto di stabilire quando una credenza sia nata, si tratta di comprendere **quale mondo quella credenza contribuisca a costruire**; non si tratta più di considerare mito, rito e simbolo come residui di un passato primitivo, si tratta di riconoscerli come **forme attraverso cui il sacro diventa culturalmente presente**.

Il sacro, prima ancora di essere definito come una realtà, deve essere studiato come una **forma di relazione e di significazione**. Esso si manifesta attraverso forme: il mito lo racconta, il rito lo agisce, il simbolo lo rende percepibile, il corpo lo incorpora, la parola lo trasmette, lo spazio lo delimita, il tempo rituale lo riattualizza, la comunità lo riconosce.

¹⁵ Tylor, *Primitive Culture*, vol. I, p. 16. La formula è particolarmente significativa perché definisce le sopravvivenze come “proofs and examples of an older condition of culture”.

Bibliografia

Fonti primarie

FRAZER, James George, *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*, 3rd ed., 12 vols., London, Macmillan, 1911–1915.

MORGAN, Lewis Henry, *Ancient Society; or, Researches in the Lines of Human Progress from Savagery through Barbarism to Civilization*, New York, Henry Holt and Company, 1877.

TYLOR, Edward Burnett, *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art, and Custom*, 2 vols., London, John Murray, 1871.

Studi e opere di riferimento

DE MARTINO, Ernesto, *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*, Torino, Einaudi, 1948.

DURKHEIM, Émile, *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, Paris, Félix Alcan, 1912.

ELIADE, Mircea, *Le sacré et le profane*, Paris, Gallimard, 1957.

EVANS-PRITCHARD, Edward E., *Theories of Primitive Religion*, Oxford, Clarendon Press, 1965.

FABIETTI, Ugo, *Storia dell'antropologia*, Bologna, Zanichelli.

GEERTZ, Clifford, *The Interpretation of Cultures*, New York, Basic Books, 1973.

LÉVI-STRAUSS, Claude, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958.

MALINOWSKI, Bronisław, *Magic, Science and Religion and Other Essays*, Boston, Beacon Press, 1948.

RADCLIFFE-BROWN, Alfred Reginald, *Structure and Function in Primitive Society*, London, Cohen & West, 1952.

VAN GENNEP, Arnold, *Les rites de passage*, Paris, Émile Nourry, 1909.