

Il sacro in Durkheim e le sue definizioni

Giovanni Paoletti

Durkheim's influential conception of the sacred, as the French sociologist formulated it after a quite long and complex elaboration, contains a fundamental dilemma: one should see the sacred as the apotheosis of the superior moral force of society, or as the need that every society has of material objects in order to think itself?

La nozione di sacro rappresenta uno dei maggiori contributi di Durkheim – se non *il* suo maggiore – a una scienza sociale della religione. La sua riflessione in proposito si caratterizza per ampiezza, per coerenza, per l'influsso che ha esercitato sull'antropologia e la sociologia religiose del Novecento. L'ampiezza è dovuta alla stessa funzione logica che Durkheim attribuisce alla nozione di sacro, in tutta la seconda fase della sua ricerca. Lungi dal non essere altro che una caratteristica peculiare dell'esperienza religiosa, la nozione di sacro diventa via via per Durkheim elemento integrante di una teoria generale della società. La coerenza è un tratto tipico dell'argomentazione durkheimiana, sempre alla ricerca di un punto di vista capace di unificare in una stessa spiegazione o interpretazione la varietà dei fenomeni. Così è anche per la nozione di sacro, a cui Durkheim tenta di ricondurre ogni aspetto della vita religiosa e, tendenzialmente, ogni aspetto della vita sociale: la nozione di sacro rimanda continuamente e necessariamente ad altri concetti chiave della sociologia di Durkheim, l'obbligazione, l'ideale, le rappresentazioni collettive, etc. Questo naturalmente è sia un pregio che un limite. La fortuna controversa della nozione di sacro ne testimonia, come se alla sua stessa forza e (almeno tendenziale) semplicità l'ipotesi durkheimiana dovesse sia un'oggettiva efficacia euristica, sia la rigidità che da più parti le è stata imputata.

A poco più di cent'anni dalle sue prime formulazioni, e proprio in ragione della sua lunga carriera, ci può essere il bisogno di tornare ai testi di Durkheim, per reperire e analizzare gli elementi costitutivi della nozione di

sacro che egli ha elaborato. È quanto questa esposizione sintetica si propone di fare, in quattro punti:

a) una nota storica, che segue l'elaborazione della nozione di sacro all'interno del pensiero di Durkheim e dei durkheimiani, fino alla soglia delle *Forme elementari della vita religiosa*;

b) una rassegna delle proprietà del sacro e delle definizioni di cui esso è oggetto nelle *Forme*;

c) un'analisi della spiegazione durkheimiana del sacro e dei suoi vizi;

d) infine, un rapido bilancio della fortuna della nozione nelle scienze umane del Novecento.

Breve storia del sacro durkheimiano (1899-1912)

La nozione di sacro ha avuto nel pensiero di Durkheim una gestazione abbastanza lunga. Diciassette anni separano il corso sulla religione del 1895 dalle *Forme elementari della vita religiosa* (1912), in cui la nozione riceve la formulazione più compiuta, in base all'affermazione dell'assoluta centralità del sacro per la religione. La data di nascita, comunque, va verificata. Nel 1895 Durkheim tenne a Bordeaux un corso sulla religione. Vari anni dopo, nel 1907, durante una polemica con il gesuita Deploige, riconobbe in quel corso «une ligne de démarcation dans le développement de ma pensée».¹ La sua novità consisteva nella scoperta («une révélation») del modo di studiare sociologicamente la religione, scoperta indotta dalla lettura del teologo ed ebraista scozzese William Robertson Smith. La nozione di sacro è centrale negli studi di Smith. Dunque, si potrebbe supporre che la svolta metodologica del 1895 consistesse appunto nello studiare la religione attraverso la nozione di sacro. Purtroppo, il corso è andato perduto. Il primo importante riferimento testuale è di quattro anni successivo: si tratta dell'articolo *De la définition des phénomènes religieux*, pubblicato sull'*Année sociologique* nel 1899. Per quanto riguarda la nozione di sacro, esso è in parte deludente. Se ipotizziamo che le vedute che vi sono espresse fossero molto vicine a quelle del corso del 1895, bisogna riconoscere che Durkheim non trae dalla riflessione di Smith sul sacro tutte le conseguenze che avrebbe potuto (Isambert 1976: 37).² In primo piano è piuttosto l'applica-

¹ Lettera dell'8 Novembre 1907, in risposta a Simon Déploige, «Revue néo-scolastique», XIV, 1907, in Durkheim (1975: I, 404).

² Per William Robertson Smith vedi soprattutto le *Lectures on the Religion of the Semites* (1889 [1927]). La nozione di *holy* (*holiness*) che Robertson Smith vi sviluppa presenta le seguenti caratteristiche: a) impersonalità, evidenziata in particolare dal culto dei luoghi sacri (*holy places*); b) contagiosità; c) nesso con un sistema di interdetti, di cui fa parte, allo stesso titolo del sacro,

zione ai fenomeni religiosi del metodo di definizione oggettiva messo a punto da Durkheim stesso nelle *Regole del metodo sociologico* (pubblicate proprio nel 1894/1895: Borlandi 2012).³

Nell'articolo del 1899 la religione è definita nel modo seguente: «Les phénomènes dits religieux consistent en croyances obligatoires, connexes de pratiques définies qui se rapportent à des objets donnés dans ces croyances» (1899: 159-160). La definizione fa perno su una proprietà formale delle credenze (l'obbligatorietà), senza dirci niente sul loro contenuto, ed è proprio questo carattere esclusivamente formale che Durkheim stesso criticherà nelle *Forme* (1912: 64-65, nota). In questa fase iniziale della sua ricerca, la definizione formale ha un preciso valore euristico, in quanto permette a Durkheim di mettere fuori gioco le più tradizionali definizioni "contenutistiche" della religione, quelle basate sulle idee di sovrannaturale, di mistero, di Dio. Ma la nozione di sacro non compare nella definizione della religione. Certo, la distinzione di sacro e profano sembra propria di ogni religione. Durkheim dubita però fortemente della sua capacità esplicativa e tende a vedere in essa un mero sinonimo della religione: definire la religione in base al sacro non sarebbe dunque altro che una tautologia.⁴ Le parole chiave della definizione del 1899, quelle che contraddistinguono il preciso sistema di pratiche e credenze che è la religione, sono due: l'obbligatorietà delle credenze, e il riferimento delle credenze a degli *oggetti* dati in esse (cioè, in realtà, gli oggetti *sacri*). Ma le due parole non hanno lo stesso peso. Durkheim qui pensa che il vero *explicans* sociologico sia l'obbligatorietà, in base al seguente sillogismo, di cui l'obbligatorietà è il termine medio: Tutto ciò che è obbligatorio, ha origine sociale; ma la religione è obbligatoria; dunque, la religione ha origine sociale (1899: 160). L'obbligatorietà delle credenze, dovuta alla loro origine sociale, riverbera su certi oggetti (a preferenza di altri), e li circonda di proibizioni e interdetti: questi sono gli oggetti sacri. Gli oggetti sacri sono quelli la cui rappresentazione

anche l'impuro (*unclean*): è la cosiddetta ambiguità del sacro; d) inserimento della nozione di sacro in uno schema storico, che ne vede la progressiva sublimazione nel contenuto morale delle religioni superiori; e) infine, l'elemento più importante per Durkheim, l'interpretazione del sacro, svincolata dalla nozione di divinità (il sacro *non* è ciò che è di proprietà degli dèi) e fondata su una funzione di coesione sociale: il sacro, fissando le regole del rapporto tra uomini e dèi (e cose degli dèi), costituisce una consacrazione delle «leggi dell'ordine sociale e morale» (1889 [1927]: 155).

³ Sulla questione della "rivelazione" dovuta alla lettura di Smith e in genere sull'elaborazione della teoria della religione prima delle *Forme elementari* rimando a Paoletti 2012.

⁴ «...on ne fait ainsi que remplacer un mot par un autre et cette substitution n'apporte, par elle-même, aucune clarté. Car encore faudrait-il savoir en quoi consistent ces choses sacrées et comment on les reconnaît» (Durkheim 1899: 154).

proviene dalla società; formano un mondo a parte, qualitativamente diverso dal mondo profano. Dunque, la forma delle credenze investe e determina il loro contenuto: gli oggetti sacri in sé non contano, contano solo gli interdetti che li circondano.

Il percorso della nozione di sacro in Durkheim, in sintesi, consiste nella progressiva inversione dei ruoli delle due parole-chiave. Da qui in poi, assisteremo a un arricchimento di senso della nozione di sacro, tale da permetterle di mutare la propria funzione logica all'interno della definizione della religione: da termine incluso (nell'obbligatorietà) a termine inclusivo, da mero sinonimo della religione a suo fattore esplicativo. Ma molti elementi della questione sono già presenti nel saggio del 1899, se non altro come domande che l'esposizione di Durkheim suscita, quasi suo malgrado, senza risolverle.

La prima riguarda proprio l'esistenza di oggetti sacri. È da notare che Durkheim non parla mai *del* sacro, al singolare, ma sempre di *cose sacre*. Nella definizione finale, questa dimensione oggettuale è subordinata alle credenze (tant'è vero che l'aggettivo "sacro" scompare). Ma ciò non impedisce di chiedersi perché le credenze religiose si riferiscano di preferenza a delle *cose*, e non, poniamo, a nozioni o valori astratti o spirituali. La tesi di un processo evolutivo dalle religioni inferiori e materialiste a quelle superiori e spiritualiste, per restare ad anni ed autori vicini a Durkheim, era tipica della scuola antropologica inglese, e di E. B. Tylor in particolare (ma ancora dello stesso William Robertson Smith).⁵ Prendendo sul serio il dominio delle cose sacre, Durkheim rovescia in qualche modo questa tesi e nega che il culto di cose sacre possa essere interpretato come una mera sopravvivenza (*survival*) di un passato arcaico e superato. Al contrario, Durkheim sostiene che la stessa nozione di divinità è secondaria e derivata rispetto al sacro, cioè alle cose sacre. Queste sono il modello di quella, e non viceversa. La parola *cosa* va intesa in un senso forte, di sostanza, ente sottoposto a un principio di individuazione: l'amuleto o il feticcio e la divinità obbediscono in questo alla stessa legge: «Peu importe, d'ailleurs, qu'elle [la virtù oscura che rende sacri gli oggetti] soit imaginée sous les espèces d'un pur esprit, ou qu'elle soit attachée à un substrat matériel; l'essentiel, c'est qu'elle soit individualisée» (1899: 151, corsivo nostro). Durkheim oltre a questo non va. La ragione dell'individuazione (individuazione che pure è "essenziale") rimane oscura. La spiegazione che Durkheim dà, alla fine del saggio, della dualità sacro/profano finisce per sollevare una questione analoga. La distinzione fra cose sacre e cose profane "deriva" («prend tout son sens», dice prudentemente Durkheim) dal dualismo tra individuo e società: le rappresentazioni individuali si rappresentano cose profane, quelle collettive,

⁵ Douglas (1975: 46 sgg).

cose sacre. In altre parole, la religione esprime il dualismo individuo/società «en un langage symbolique». Questo ricorso a una sorta di isomorfismo tra due dicotomie verrà criticato. In ogni caso, resta inclusa la domanda sulla ragione del simbolismo. Se esso non è, come Durkheim lascia intendere, il frutto di una mentalità arcaica, allora cos'è?

Il secondo spunto che il saggio del 1899 contiene, ma non sviluppa, riguarda ciò che chiameremo il “sacro non religioso”. Si tratta delle «croyances communes de toute sorte, relatives à des objets laïques seulement en apparence», e apparentemente tipiche delle società moderne, come la bandiera, la patria, una certa forma d'organizzazione politica (es., la democrazia), un eroe (es., Giovanna d'Arco), un evento storico (es., la Rivoluzione francese) (1899: 157⁶). Durkheim appare piuttosto incerto sul loro statuto. Tali credenze non sono profane, in quanto sono «en quelque sens» obbligatorie. I membri di una data società non possono indifferentemente credervi o non credervi, non possono metterle in dubbio senza suscitare una reazione di difesa collettiva. Ma non sono nemmeno religiose, perché, precisa Durkheim, se anche ovviamente influiscono sull'azione, non danno però luogo a una sistematica pratica rituale: «C'est une foi à laquelle ne correspond pas de culte» (1899: 159). Sono sacre? I segni esteriori – la presenza di interdetti, il carattere individuato degli oggetti della credenza – indurrebbero a dire di sì: «La patrie, la Révolution française, Jeanne d'Arc, etc., sont pour nous des choses sacrées» (1899: 157). Ma Durkheim non rinuncia al postulato dell'equivalenza sacro/religione, ed è perciò costretto a sostenere, contro se stesso, che le credenze in questione sono «dans une certaine mesure» religiose. In realtà, benché Durkheim non lo riconosca, la sinonimia tra sacro e religione è già compromessa: la religione non esaurisce il dominio delle cose sacre.

Dal 1899 al 1912 – o al 1906-7, se consideriamo il corso sulle origini della vita religiosa –, Durkheim non lascia intravedere cambiamenti rilevanti nella sua concezione della religione e del sacro. Apporti fondamentali vengono invece in quegli anni dai “durkheimiani” Hubert e Mauss. Secondo Isambert (1976: 141-150), nei loro lavori può essere riconosciuto il terreno di maturazione della teoria durkheimiana della religione. Un primo elemento di novità è contenuto nell'*Essai sur la nature et la fonction du sacrifice* (1899). Hubert e Mauss vi riprendono, da Robertson Smith, la nozione di “ambiguità” del sacro, che Durkheim nel suo saggio aveva lasciato cadere. La dottrina è nota, anche grazie all'uso che ne fece Freud⁷: consiste nel riconoscere che, soprattutto nelle

⁶ Altri esempi del saggio del 1899: la realtà del progresso, l'idea d'uguaglianza (1899: 157).

⁷ Freud (1913 [1989]: 27-80, *Il tabù e l'ambivalenza emotiva*). Anche Freud si rifà a W. Robertson Smith.

società primitive, l'interdetto si applica allo stesso modo a ciò che è propriamente sacro, e a ciò che è impuro. Ne risulta che fra sacro e impuro non c'è distinzione netta o, in altre parole, che le cose sacre possono essere sia benefiche che pericolose. La necessità di amministrare l'ambiguo potere delle cose sacre è alla base di complessi sistemi rituali, che gestiscono sia i processi di purificazione preliminari al contatto con le cose sacre, sia quelli di desacralizzazione, di uscita dal rito: anche l'uscita deve essere graduale e controllata, pena l'esposizione alle potenzialità malefiche del sacro. La semplice dicotomia sacro/profano esposta da Durkheim nel saggio del 1899 è incapace di rendere conto di questo fenomeno: il criterio dell'obbligatorietà su cui essa si basa, in quanto formale, resta al di qua del fenomeno dell'ambivalenza, che riguarda piuttosto il contenuto del sacro. Ma la complessità del fenomeno stesso, la forza del conflitto tra sacro benefico e malefico, l'importanza della dinamica rituale che ne scaturisce, portano a vedere nella neutralità del criterio dell'obbligatorietà un limite rilevante, quanto a capacità esplicativa, della definizione di Durkheim.

Un passo ulteriore si produce con l'*Esquisse d'une théorie générale de la magie* del 1904. È stavolta dalla letteratura etnografica sulla Melanesia che Hubert e Mauss traggono gli elementi della loro riflessione: si tratta in particolare della nozione di *mana*, che occuperà un ruolo di spicco nelle *Forme* di Durkheim. Il *mana* è la forza impersonale che anima spiriti e cose, il principio attivo su cui si basa la loro efficacia e il loro valore: la solidità di una casa, la fertilità di un campo, la virtù salutare di un medico o quella mortifera di una freccia. Fra *mana* e sacro il rapporto è stretto: tutto ciò che è tabù, cioè interdetto, cioè sacro, possiede *mana* (anche se non tutto ciò che ha *mana* è sacro: Mauss 1950: 105). Hubert e Mauss oscillano un po' al momento di descrivere il rapporto: sono nozioni identiche o dello stesso ordine; ovvero, il sacro è la specie di cui il *mana* è il genere; ovvero, il *mana* è il fondamento (*souche*) dei riti magici e del sacro (Mauss 1950: 112). Ma il passaggio è decisivo, in vista della spiegazione che svilupperà Durkheim: d'ora in poi, la dimostrazione della natura sociale del sacro passerà da quella della natura sociale del *mana*. E, nella prospettiva di Hubert e Mauss, il *mana* – principio astratto, «catégorie inconscient de l'entendement» – deborda i confini della religione e della magia, di cui è semmai la fonte comune (Mauss 1950: 130).

“Sacro” nelle *Forme elementari della vita religiosa*

Negli scritti di Durkheim successivi al 1899, mentre lo studio del totemismo prosegue (Durkheim 1902 e 1905; Durkheim-Mauss 1903), la nozione di sacro è come accantonata. Torna brevemente nel corso sulla religione del

1906-7, che rappresenta una sorta di primo abbozzo delle *Forme*: la nozione di sacro entra stavolta nella definizione della religione, ma delle sue proprietà Durkheim rileva soltanto l'assoluta eterogeneità rispetto al profano, eterogeneità da cui deriverebbero gli interdetti (Durkheim 1975: II, 69-70). La sinteticità di questo accenno contrasta con la dovizia di informazioni e determinazioni di cui la nozione di sacro è oggetto nelle *Forme*. Prima di rendere conto del momento propriamente esplicativo, converrà passarle in rassegna, più o meno nell'ordine (o disordine) in cui Durkheim ce le offre. Tre blocchi possono comunque essere sommariamente distinti, in corrispondenza con i tre libri in cui l'opera di Durkheim è strutturata.

Il libro I delle *Forme* è dedicato alle "Questioni preliminari". Si chiede in particolare come debba essere definita la religione (la stessa domanda del saggio del 1899, non la stessa risposta) e quale sia la religione elementare (risposta, quasi canonica in quegli anni: il totemismo). È il libro che si sofferma più a lungo sulla nozione di sacro, cui vengono attribuite le seguenti determinazioni:

1) *il sacro ha a che fare con gli aspetti di regolarità del reale*: è la concezione che Durkheim oppone alla definizione, di lunga tradizione e ancora attuale al suo tempo, della religione in base al sovrannaturale, allo straordinario, all'eccezionale (e alle passioni che ne derivano: paura e/o meraviglia; è il *Primus in orbe deos fecit timor*⁸). Al contrario, le concezioni religiose esprimono per Durkheim gli aspetti costanti e regolari delle cose. Ciò non va confuso, naturalmente, con l'asserzione della normalità della religione stessa: qui si sostiene che le sue rappresentazioni hanno per *oggetto* la regolarità del reale. Analogamente, lungi dall'aver soltanto un ruolo marginale e perturbante, gli esseri sacri «ont pour tâche essentielle d'entretenir, d'une manière positive, le cours normal de la vie» (Durkheim 1912: 39).

2) *la distinzione sacro/profano è universale*: l'asserzione ci è nota già dal saggio del 1899. Durkheim la presenta come asserzione empirica (50), e come tale gli verrà contestata. Rispetto al 1899, però, Durkheim non la interpreta nel senso di una mera sinonimia tra religione e sacro. La distinzione sacro/profano, in quanto è «*le trait distinctif de la pensée religieuse*» (51, corsivo nostro) entra invece nella definizione della religione: «*Une religion est un système solidaire de croyances et de pratiques relatives à des choses sacrées, c'est-à-dire séparées, interdites, croyances et pratiques qui unissent en une même communauté morale, appelée Église, tous ceux qui y adhèrent*» (65). Dunque,

⁸ Il verso di Stazio (*Tebaide*, III, 661), antonomastico per la teoria dell'origine della religione dalla paura, è citato, e ricusato, sia da Durkheim (1912: 320) che da W. Robertson Smith (1889 [1927]: 54).

3) *la distinzione sacro/profano definisce la religione*: dal paragone tra le due definizioni del 1899 e del 1912, sia detto di passaggio, si nota come il procedimento definitorio di Durkheim non si limiti a essere semplicemente constativo (come Durkheim stesso talora pretende), ma sia propriamente euristico: l'individuazione (o addirittura la scelta) dei segni esteriori di riconoscimento di un fenomeno è decisiva nell'orientare tutta la ricerca successiva.

4) *gli oggetti sacri sono in sé indifferenti*: la prima proprietà delle cose sacre è l'assenza di proprietà. Già presente nel saggio del 1899, lo spunto è qui ripreso e precisato. La sacralità non appartiene a certi oggetti preferibilmente che ad altri. In particolare, non è affatto esclusiva di dèi o spiriti: «un rocher, un arbre, une source, un caillou, une pièce de bois, une maison en un mot *une chose quelconque peut être sacrée*» (51, corsivo nostro). Naturalmente l'indifferenza del singolo oggetto sacro non è indifferenza degli oggetti sacri come classe: come classe, gli oggetti sacri *devono* esistere.

4a) Da ciò segue, come un corollario, la relatività dell'insieme degli oggetti sacri per ogni singola religione (o società), a un momento dato della sua esistenza. Il cerchio cambia infinitamente da una religione all'altra, da un momento storico all'altro: «l'étendue en est infiniment variable selon les religions» (51). Dunque, *l'insieme degli oggetti sacri è infinitamente variabile*. Questa flessibilità del dominio del sacro permette a Durkheim di riconoscere credenze religiose anche là dove definizioni più strette della religione ne negavano l'esistenza, ad esempio nel buddismo privo di dèi.

5) *le cose sacre non sono in sé superiori alle profane*: ovvero, la superiorità non è caratteristica del sacro. Ci sono cose riconosciute come superiori senza essere sacralizzate. E ci sono cose sacre verso cui il fedele non prova alcun sentimento d'inferiorità (un amuleto, un feticcio: cose banali, qualunque, v. punto 4) (51-53). Questa determinazione negativa del sacro è importante per le teorie della religione che implicitamente falsifica (v. punto 1): ad esempio, oltre al *Primus in orbe deos fecit timor* (si teme ciò che è più forte di noi), la definizione della religione in base al sentimento di dipendenza, consacrata da Schleiermacher; o la distinzione stessa tra religioni inferiori e superiori, che per Durkheim non ha alcun valore assiologico, né può servire da fondamento ad alcun modello evolutivo. La definizione di Schleiermacher (e di senso comune) si fa invece, in Durkheim, simmetrica: se l'uomo dipende dai suoi dèi, gli dèi senza l'uomo morirebbero (53).

6) *cose sacre e profane sono assolutamente separate*: è per Durkheim il criterio necessario e sufficiente a definire la relazione sacro/profano. L'assolutezza della distinzione è ciò che la distingue da ogni altra classificazione delle cose: sacro e profano non sono due specie di uno stesso genere, ma due generi o due mondi, non presentano differenze di grado, ma di natura. A partire da questo cri-

terio, le possibili varianti del contrasto sono molte (separazione nello spazio, trascendente vs. terreno, misterioso vs. intellegibile, ecc.), ma «le fait même du contraste est universel» (53). Individuare un modello empirico era tanto facile quando si trattava della presunta superiorità del sacro (es., i fenomeni irregolari della natura), quanto appare difficile per l'assoluta eterogeneità di sacro e profano. L'individuazione di tale modello è l'obbiettivo delle *Forme* (58).

6a) *i due mondi (sacro e profano) non sono impermeabili*: ciò che contribuisce, insieme alle due determinazioni successive, a complicare e sfumare la separazione tra i due mondi, rendendola non statica, ma dinamica. In particolare, si può passare da un mondo all'altro. Il passaggio equivale, però, a una vera metamorfosi, a un cambiamento di natura: questo è il significato dei riti d'iniziazione, da cui il passaggio è amministrato (54: Durkheim rinvia a Hubert e Mauss 1899).

6b) *i due mondi sono antagonisti*: la separazione assoluta tra sacro e profano in sé potrebbe anche non consistere altro che in una mera e reciproca indifferenza. È quanto smentisce la proprietà dell'antagonismo (54-55). La presenza di un potenziale conflitto tra sacro e profano giustifica (insieme alla contagiosità del sacro, di cui Durkheim dirà dopo, punto 12) il sistema "difensivo" degli interdetti, che dunque *non* sono logicamente inclusi nel criterio definitorio principale 6 (cheché ne dica Durkheim: il «vide logique» (55) tra i due mondi da solo non basta).

6c) *i due mondi sono separati da un sistema di interdetti*: il segno esteriore dell'interdizione era già stato ampiamente valorizzato nei lavori di Hubert e Mauss e nel saggio del 1899. Rispetto a quest'ultimo testo, nelle *Forme* non sembra essere altrettanto immediata la riconduzione degli interdetti del sacro all'obbligatorietà del sociale: si arriverà anzi, nel libro III, a rovesciare la relazione, affermando che il sistema degli interdetti «est logiquement impliqué dans la notion même du sacré» (453). Durkheim mette in luce anche un'asimmetria tra i due mondi: gli interdetti difendono il sacro dal profano, non viceversa (56). È già evidente come questa presentazione eluda di nuovo il problema dell'ambiguità del sacro (in base alla quale anche il sacro è pericoloso). In ogni caso, essa implica una determinazione almeno apparentemente contraddittoria con il punto 6: gli interdetti sono chiamati a impedire il contatto, perché il contatto di fatto si dà; sono necessari, nella misura in cui il contatto è necessario, inevitabile. La separazione tra i due mondi, cioè, è il contrario dell'assenza di relazione. In questo carattere dialettico il sacro trova addirittura la sua ragion d'essere (come gli dèi che senza gli uomini morirebbero, punto 5), «car, si le profane ne pouvait aucunement entrer en relations avec le sacré, celui-ci ne servirait à rien» (55). La combinazione di 6 e 6c dà la definizione di p. 65: «...des choses sacrées, c'est-à-dire séparées, interdites...».

7) *le cose sacre formano un "mondo"*: cioè il sacro non è un principio, un valore (come il bene), ma in primo luogo una pluralità organizzata di enti: un "mondo". L'immagine dei due mondi, introdotta in riferimento al criterio della separatezza, va dunque presa alla lettera. Questa determinazione ci rimanda, oltre che al saggio del 1899, ai punti 4 e 4a, l'indifferenza degli oggetti sacri e la loro variabilità. Le sue implicazioni sono rilevanti. Essa impedisce di vedere nel sacro una sorta di essenza indivisibile ed eterna: non il Sacro, ma i molti mondi di cose sacre (analogamente: non la Religione, ma le forme della vita religiosa). Se un principio del sacro potrà essere individuato, sarà comunque immanente e inseparabile dalla pluralità delle sue individuazioni. La seconda implicazione è una critica al monoteismo – non in sé naturalmente, ma come termine ideale di una storia evolutiva della religione. Dal punto di vista del sacro, il monoteismo appare, né più né meno che ogni altra religione, disseminato in una molteplicità di oggetti di culto: «il n'est pas de religion si unitaire qu'elle puisse être, qui ne reconnaisse une pluralité de choses sacrées. Même le christianisme, au moins sous sa forme catholique, admet, outre la personnalité divine, d'ailleurs triple en même temps qu'une, la Vierge, les anges, les saints, les âmes des morts, etc.» (57).

Nel libro II Durkheim affronta l'analisi delle credenze elementari del totemismo. Dopo alcuni capitoli ancora descrittivi, il suo discorso si inoltra decisamente nel livello genetico-esplicativo ("Origine delle credenze"), fino al cap. VII, che racchiude il nucleo della teoria durkheimiana della religione. Le ulteriori determinazioni del sacro, di cui veniamo ad apprendere, oscillano dunque tra descrizione e spiegazione: in questo paragrafo continueremo a mettere di preferenza l'accento sul primo elemento, lasciando temporaneamente in sospenso il secondo.

8) *le immagini delle cose sacre sono più sacre delle cose stesse*: questa affermazione di Durkheim è in realtà un frutto della sua descrizione del totemismo. In quegli anni di abbondante letteratura sul tema – Van Gennep (1920) enumera più di centocinquanta autori –, la descrizione di Durkheim si differenzia dalle più note, ad esempio quelle di Mc Lennan, Tylor e Wundt (totemismo come zoolatria), di Frazer (come pratica magica individuale o come teoria della procreazione⁹), o di Spencer (come culto degli antenati). Durkheim vede nel

⁹ A Frazer si devono in realtà tre diverse teorie del totemismo. Quella esposta nel *Golden Bough* (1890, cfr. Durkheim 1912: 248 sgg.) vede nel totemismo una tecnica di esteriorizzazione dell'anima in certi oggetti, piante, animali, al fine di preservarla da pericoli imminenti. In un saggio del 1899, *The Origin of Totemism* (v. Durkheim 1902), lo interpreta come forma, a sfondo magico, di industria primitiva. Infine, in *Totemism and Exogamy* (1910, che include un saggio del 1905, *The Beginnings of Religion and Totemism among the Australian Aborigines*, dove la teoria era già esposta; cfr. Durkheim e Mauss 1913), Frazer propone la teoria detta "concezionale": il totemismo ripose-

totemismo essenzialmente un culto di emblemi. Il caso esemplare è quello dei *churinga*, oggetti in legno e pietra resi sacri dall'immagine totemica che portano disegnata o incisa (Durkheim 1912: 172-174). Gli animali e le piante della specie totemica possono essere visti e toccati da tutti; i *churinga* no, e la quantità di interdetti cui sono sottoposti è direttamente proporzionale al loro grado di sacralità (189). La generalizzazione della proposizione a partire dal caso del totemismo, alla lettera non si trova in Durkheim. Ma è a nostro avviso giustificata dal valore di esperimento cruciale che Durkheim attribuisce al totemismo, come pure dalle conclusioni generali delle *Forme*. Si è preferito dunque esplicitarla da subito.

9) *il sacro è prodotto dalla società*: la conclusione della spiegazione durkheimiana del sacro è contenuta nel cap. VII del secondo libro. Ci torneremo nel paragrafo seguente. Qui ci limitiamo a notare la dislocazione della spiegazione sul piano della rappresentazione, dislocazione già iniziata nel saggio del 1899 (dove Durkheim diceva che gli oggetti sacri sono quelli la cui rappresentazione proviene dalla società). Ne consegue una duplice sinonimia: fra ciò che è sacro e ciò che è moralmente e socialmente autorevole, cioè investito dal consenso dell'opinione (305), e fra il sacro e l'ideale (602, *Conclusion*).

9a) *il sacro eccede la religione*: la conseguenza immediata del precedente è che ogni credenza «unanimement partagée» sia sacralizzata (305). Non tutte le credenze del genere sono religiose; dunque il sacro è più ampio della religione. Durkheim riprende qui la nozione di sacro non religioso, già incontrata (come problema) nel saggio del 1899. Gli esempi di sacro moderno sono l'ideale del progresso, il principio del libero esame (sacro anche per il demistificatore più radicale), e soprattutto gli ideali della Rivoluzione francese. I lavori di Albert Mathiez, a sua volta ispirato dal saggio durkheimiano del 1899, avevano messo in luce l'eccezionale produzione di cose sacre avvenuta durante la Rivoluzione: sulla base di questi lavori Durkheim considera l'evento rivoluzionario come un'esperienza sociologica privilegiata di come la società produca il sacro (305-306). Ma (e Durkheim non ne sembra del tutto consapevole) l'evento moderno per eccellenza non si caratterizza solo per la straordinaria trasparenza del processo sociale di sacralizzazione; si caratterizza anche per il fallimento dell'istituzione religiosa. Alla durata effimera del culto della Ragione si contrappone la vitalità perdurante degli ideali della Rivoluzione nella società che è sorta da essa: razionalità, libertà, uguaglianza, forme moderne di sacro non religioso.

rebbe sulla nozione primitiva della procreazione, come metempsicosi da certi luoghi, oggetti e soprattutto animali alla donna incinta. Nei tre casi, il totemismo è per Frazer una credenza o pratica individuale, non una religione. Su questo, v. anche Achimastos 2012.

10) *al sacro è associato un forte contenuto emotivo*: la nozione di sacro consiste di rappresentazioni, e implica una classificazione della realtà, ma rappresentazioni e classificazione appaiono nel suo caso connotate da un forte colorito emotivo. Ciò significa innanzitutto che il sacro provoca emozioni, di paura, rispetto, ammirazione, gratitudine; la pratica rituale ne è permeata. Ma il cap. VII del secondo libro fa un passo in più: analizzando le fasi di associazione e raduno collettivo che scandiscono la vita delle società australiane, Durkheim è colpito dai fenomeni di perdita del sé che vi hanno luogo. Predominio delle facoltà emotive e passionali, «electricité», «exaltation», «tumulte», «effervescence» (308-309), tutti fenomeni che portano a trasgredire e alterare le condizioni ordinarie della vita. Questa esperienza metamorfica è un'esperienza di duplicità, non estranea del resto al mondo moderno: la sua oggettivazione dà luogo alla rappresentazione dei due mondi, quello profano e quello delle cose sacre (313). Dunque, le emozioni che provoca il sacro durante i riti rimandano alla sua stessa genesi emotiva. Nella classificazione in sacro e profano Durkheim introduce un elemento derivato dal punto di vista degli attori, la «sensation du sacré» (314).

Il III libro delle *Forme* è dedicato alla dimensione rituale del totemismo. Per contiguità tematica, si ricollega più direttamente alle ricerche di Hubert e Mauss ricordate sopra. Vi si ricollega, in particolare, per il supplemento di riflessione sulla nozione di sacro che contiene.

11) *ambiguità del sacro*: il debito con William Robertson Smith è stavolta pienamente esplicitato. Oltre alla dicotomia con il profano, il sistema del sacro conosce una suddivisione interna, tra sacro benefico e malefico, puro ed impuro (430-431, 584 sgg.). Non due generi, ma due specie dello stesso genere (588), sacro puro ed impuro danno luogo ad una (marginale) pratica rituale, intrattenendo fra loro un rapporto che è insieme di contrasto e di parentela. Ma dal tipo di contrasto, «aussi complet que possible», cioè del tutto analogo alla dicotomia sacro/profano, si sarebbe portati a cercare, secondo la logica di Durkheim, un modello altrettanto forte di dicotomia. Quella individuata da Durkheim lascia qualche dubbio da questo punto di vista: il supplemento esplicativo introdotto rispetto a Smith consiste nel vedere sacro fasto e nefasto come oggettivazioni degli stati rispettivamente di euforia e disforia sociale (588 sgg.). Sarebbe dunque la società stessa a rappresentare una volta il proprio stato normale e vitale, l'altra le forze (interne? esterne?) che ne minacciano l'esistenza.

12) *il sacro è contagioso*: questa determinazione della nozione di sacro era ben nota nella letteratura etnografica sull'Australia (Durkheim cita Howitt, Spencer e Gillen) e in quella antropologica (W. Robertson Smith, Frazer, Jevons, Van Gennep ecc.: 457). La contagiosità del sacro è innanzitutto con-

dizione necessaria, insieme all'antagonismo tra sacro e profano, del sistema degli interdetti (v. punto 6b). La contagiosità è unidirezionale, e va dal sacro al profano (457-458). La relazione è dunque asimmetrica, ma va in senso opposto rispetto all'altra asimmetria segnalata nel libro I, senza che Durkheim percepisca incoerenza. Là si diceva che il sacro è protetto, il profano tenuto a distanza (56: v. punto 6c); qui, che il sacro minaccia di estendere per contagio il suo impero su qualsiasi essere profano che violi un interdetto (457). Il dinamismo potenziale della relazione tra sacro e profano sarebbe dunque tutto a carico del carattere attivo del sacro, e semplicemente subito dal profano (Lalande). La spiegazione della contagiosità – in base al carattere del tutto esteriore delle forze collettive e morali rispetto alle cose a cui si sovrappongono (461-462) – segna un punto estremo dell'idealismo sociale delle *Forme*. Durkheim sembra qui propendere per una devalorizzazione delle *cose* sacre, a favore del principio mobile e ideale che di volta in volta le anima. Se questo è il caso, resta da chiedersi cosa resti, delle cose sacre, oltre al senso della loro secondarietà e accidentalità.¹⁰

Durkheim ha spiegato il sacro?

La spiegazione sociologica della nozione di sacro (e di religione) si trova per lo più nel cap. VII, libro II delle *Forme*. Naturalmente, la stessa ricerca di una spiegazione in senso proprio può essere in questo caso epistemologicamente discutibile, ed è da ricondurre all'aspirazione durkheimiana a un modello di scientificità desunto dalle scienze naturali (Isambert 1976: 56). Ammettiamone comunque la plausibilità, per ripercorrerla brevemente dall'interno.

L'argomentazione di Durkheim punta a mostrare che la religione è una rappresentazione collettiva, prodotta socialmente e avente la società per oggetto. La nozione di sacro fa da ponte tra società e religione: la religione è riconducibile alla società solo se non la si definisce in base al sovrannaturale (trascendente), o alla paura dei fenomeni naturali (individuale), ma in base al sacro (v. sopra, punto 3). Le altre due condizioni preliminari di questo argomento sono: che il sacro sia un fenomeno universale – di ogni religione e di ogni società (punto 2) –, e che la nozione di sacro sia più ampia di quella di religione, e la includa (punti 4a, 9a).

¹⁰ Alla contagiosità del sacro può essere accostata un'altra determinazione, che ne rappresenta una sorta di *pendant* teorico: l'*indivisibilità del sacro* (Durkheim 1912: 328; Pickering 1984: 154-156). Come il sacro può estendersi da un oggetto all'altro, per le stesse ragioni può restringersi da un determinato oggetto a una sua parte, senza modificare la sua natura o perdere in potenza: una goccia di sangue è sacra come tutto il sangue, un pezzo di reliquia come la reliquia intera.

Il primo passaggio dell'argomentazione è già quello decisivo, ed è singolarmente sintetico nella sua formulazione, per quanto a lungo preparato. Si tratta del cosiddetto argomento del "doppio simbolismo" (Pickering 1984: 236-238): il totem è un simbolo (v. punto 8: le immagini più sacre delle cose), un simbolo di due cose allo stesso tempo, il *mana* (il dio) e il clan (la società). Ciò significa, per Durkheim, che dio e società sono una cosa sola, e il dio non è altro che il clan «hypostasié et représenté aux imaginations» (Durkheim 1912: 294-295).

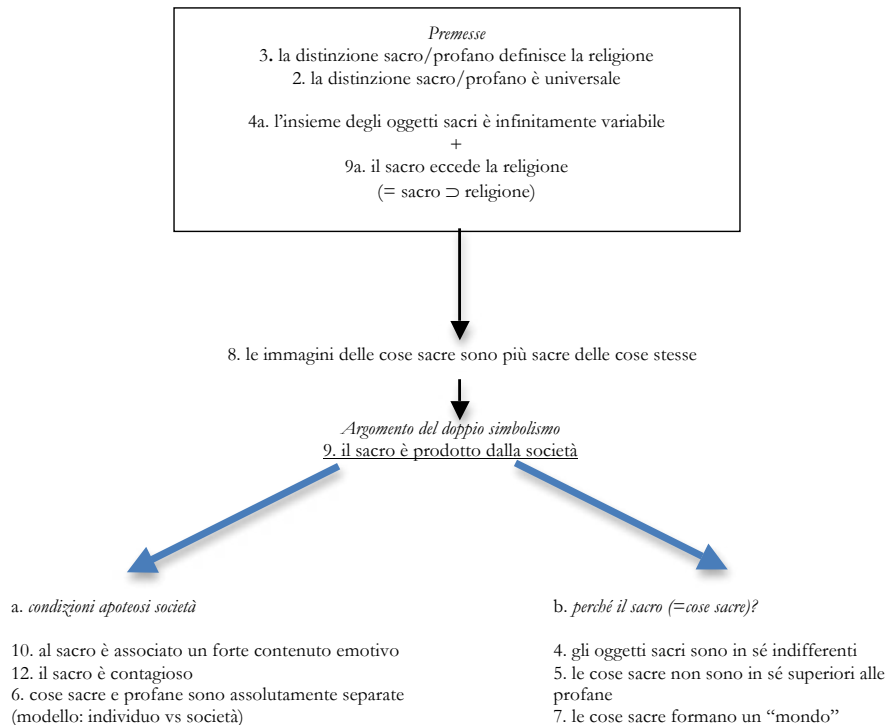
Di qui, l'argomentazione si sviluppa a lungo, articolandosi in due momenti. Il primo si interroga propriamente sulla religione, chiedendosi cosa ha reso possibile l'apoteosi della società. Il secondo, invece, si interroga più specificamente sul sacro, cercando di fornirne una spiegazione. I due momenti non vanno confusi, almeno non più di quanto già faccia Durkheim. Inoltre, nella misura in cui la nozione di sacro è logicamente anteriore a quella di religione, il secondo momento è in realtà logicamente il primo.

a) L'apoteosi della società deriva in primo luogo, secondo Durkheim, da caratteristiche della società stessa, la sua forza morale e autorevolezza, il rispetto e il sentimento di dipendenza, ma anche la vitalità, che ispira agli individui (295 sgg.). La pressione sociale non è costrizione fisica, ma autorità morale: il suo *milieu* è mentale. La distinzione tra due tipi di rappresentazioni era già nel saggio del 1899 (e prima in Durkheim 1898); Durkheim la riprende aggiungendo l'idea che le rappresentazioni collettive siano non solo elaborate in comune, ma abbiano anche la società per oggetto. In questo primo momento, è comunque il processo della genesi a esser messo in maggiore rilievo (v. sopra, punto 10). Nei momenti di più intensa interazione sociale – la Rivoluzione francese come le feste periodiche dei clan australiani – gli individui sperimentano la potenza della vita collettiva, come una vera e propria uscita da sé, e sono indotti a dare alla società il nome di Dio. Da questo fenomeno, detto di effervescenza collettiva, sembra dunque «être née l'idée religieuse» (313). La contagiosità del sacro può esservi ricondotta, in base alla fluidità della forza moral-religiosa (punto 12). Ma Durkheim fa un passo in più, concludendo dal fenomeno dell'effervescenza all'esistenza di una relazione causale tra due coppie dicotomiche (Steiner 1994: 86): l'esperienza del dualismo tra individuo e società è il modello a lungo cercato della separazione tra sacro e profano (punto 6). Gli individui – se non tutti, almeno «le commun des hommes» (Durkheim 1912: 302) – sono infatti portati a localizzare all'esterno la forza morale da cui sono investiti, così come fanno abitualmente con tutte le percezioni sensoriali. Le percezioni ordinarie formano il mondo delle cose profane, la percezione della forza sociale il mondo delle cose sacre (304).

b) A questo punto Durkheim ha già avanzato una spiegazione del sacro. Non ne sembra, però, soddisfatto («Mais l'explication est encore incomplète»,

314, e v. 329). Propone dunque altre due spiegazioni, fra loro connesse, della nozione di sacro: o meglio, dei simboli, che possiamo considerare come equivalenti alle cose sacre. Il simbolo è infatti, come le cose sacre (punti 4, 5, 7), l'«*expression matérielle*» (294) di qualcosa, ed è proprio la materialità che lo caratterizza a dover essere spiegata. In primo luogo il valore simbolico, secondo una legge psicologica, deriva per Durkheim, da uno spostamento del sentimento dalla sua causa complessa (il clan) a un oggetto concreto, l'immagine totemica, che per semplicità e visibilità ne facilita la comprensione (314-316). Perché lo spostamento avvenga, il simbolo deve già esistere. In secondo luogo, perciò, Durkheim cerca di risalire alle ragioni del simbolo stesso: esso è utile alla coesione di un gruppo, necessario alla comunione fra individui, indispensabile alla permanenza del sentimento collettivo (329-331). In conclusione: «*la vie sociale, sous tous ses aspects et à tous les moments de son histoire, n'est possible que grâce à un vaste symbolisme*» (331). Il sacro, secondo la logica propria delle rappresentazioni collettive, lungi dal non essere altro che un prodotto della società, ne è la sua condizione di possibilità. L'andamento complessivo della spiegazione di Durkheim può essere reso schematicamente come segue:

La spiegazione del sacro nelle *Forme elementari*



Il primo problema che si pone è quello del rapporto tra i due momenti a e b della spiegazione. L'insoddisfazione di Durkheim per la prima spiegazione del sacro proposta in a è a nostro avviso la spia di una tensione più generale. A Durkheim l'analogia con quanto avviene nelle percezioni ordinarie (localizzazione nelle cose delle sensazioni soggettive) non pare sufficiente a motivare il processo di oggettivazione nel sacro della forza morale della società. Perché? Epistemologicamente, la semplice dissomiglianza tra le cose sacre e la forza morale che in esse si incarna non sarebbe un problema: quella fra la nostra percezione degli oggetti e la loro rappresentazione scientifica non è minore. Potremmo continuare a prestare alla società la fisionomia delle cose sacre in base alla stessa illusione naturale per cui il disco solare ci appare largo dieci centimetri, nonostante le nostre conoscenze astronomiche, o sediamo su questa sedia anche senza conoscerne l'esatta struttura molecolare. Ma Durkheim si limita ad accennare questo possibile argomento, senza svilupparlo (303, 325): contare sulla distinzione tra percezione ordinaria e rappresentazione scientifica per spiegare il sacro sarebbe equivoale ad usare un argomento simile a quello della spiegazione naturalista della religione (la religione come forma rudimentale di scienza).

Inoltre, la forza morale della società e le cose sacre hanno proprietà non soltanto dissimili, ma spesso antitetiche: mobile, astratta, superiore agli individui l'una; fisse, concrete, possibilmente inferiori agli individui (punto 5) le altre. Durkheim incontra con la sua nozione del sacro problemi già sollevati in teoria della religione dalla nozione di feticismo (Iacono 1985 e 1992). Ma le soluzioni che propone nei due momenti della sua spiegazione sembrano divergere, più che convergere. L'interpretazione che si dà di quella che abbiamo chiamato l'indifferenza degli oggetti sacri (punto 4) è dirimente. Se l'indifferenza (qualsiasi oggetto può essere sacro) equivale a una svalutazione delle cose sacre a meri e accidentali supporti della forza religiosa, del *mana*, la nozione di sacro e quella di simbolismo risultano subordinate a una concezione idealista (il termine è di Durkheim 1912: 326-327) della religione. Al contrario, prendere sul serio il momento b della spiegazione vuol dire riconoscere che l'indifferenza del singolo oggetto non implica l'indifferenza, bensì la necessità dell'oggettività in generale, della materialità delle cose sacre e dei simboli.¹¹ Lo spunto, si ricorderà, era già presente nel saggio del 1899: le *Forme* ne raccolgono l'eredità, senza però eliminarne del tutto il carattere problematico.

Il fatto è che la spiegazione della religione in termini di *mana*, forza morale, effervescenza collettiva, depotenzia la nozione di sacro a cui Durkheim

¹¹ Il punto è fondamentale: per una discussione più approfondita, v. Paoletti 1998 e 2002; Mary 2012.

ci ha abituato. Se la società è essenzialmente una forza morale, l'aspetto simbolico della religione sembra un elemento accessorio più che definitorio. Le religioni a più alto contenuto morale o ideale sarebbero dunque – contro ciò che Durkheim ha sempre detto – più vere di altre, più adeguate a ciò che rappresentano: viene da pensare, se non al dio cristiano, alle verità morali del buddismo, o addirittura, come invitano a fare certe espressioni delle *Forme*, a un dio che ricorda quello di Spinoza (gli esseri del clan «comme des modes variés de l'être totémique», 219; «un dieu impersonnel, sans nom, sans histoire, immanent au monde, diffus dans une multitude innombrable de choses», 269; v. 213, 274, 423). Ma il problema delle cose sacre rimane. La loro successiva inclusione in una teoria del simbolismo sociale costituisce un'alternativa al momento a della spiegazione, piuttosto che un suo antecedente logico. Il momento b della spiegazione salvaguarda i più rilevanti contenuti di novità della nozione di sacro: che sacro e simbolismo non siano riservati al «commun des hommes», incapace di concezioni chiare e distinte, ma siano di ogni uomo che viva in società, dunque anche dello scienziato e delle rappresentazioni scientifiche (298); che il simbolismo sia condizione della società, norma delle regolarità sociali (v. punto 1); che, definita sul sacro, la religione non sia rapporto tra il fedele e una realtà trascendente, ma forma di organizzazione collettiva dei rapporti tra uomini; che la rete orizzontale di relazioni così costituita non sia comunicazione di coscienze in uno spazio vuoto, ma includa necessariamente la mediazione del negativo, della materia, delle cose.

Al di là della generale tensione interna che la contraddistingue, la spiegazione durkheimiana del sacro è stata oggetto di critica su punti specifici. Innanzitutto, delle varie determinazioni, l'ambiguità del sacro rimane non toccata dall'argomentazione del cap. VII (punto 11, l'unico che non abbiamo rievocato). Durkheim motiva il sacro nefasto come rappresentazione, a scopo esorcizzante, di ciò che minaccia l'esistenza della società. In ciò Pickering (1984: 126-129) ha visto un elemento di teodicea, e la ricaduta di Durkheim in una teoria naturalista della religione (la religione come concettualizzazione dei fenomeni naturali che minacciano la società, provocando sofferenza¹²). L'universalità del sacro, condizione di tutto il discorso di Durkheim, è stata contestata sul piano empirico (Isambert 1982: 246 sgg.). Ma il punto che ha sollevato maggiori obiezioni è il carattere dicotomico del rapporto sacro/profano. Durkheim stesso, lo si è visto, sfuma e complica la separazione subito dopo averla posta (v. anche Durkheim 1917). I suoi lettori gli hanno rimproverato l'eccessiva staticità della dicotomia, la sua asimmetria, che lascia in ombra il profano, il nesso con l'altra coppia dicotomica individuo/società. Ma

¹² Il tema in tutta la sua complessità è adesso discusso in Pickering W. e Rosati M. (2008).

parlare, anche solo per accenni, di queste critiche è già parlare della fortuna della teoria di Durkheim.

Una nozione discussa

La fortuna della nozione durkheimiana di sacro, al di là di un'innegabile diffusione, ha un carattere controverso. Se anche la nozione di sacro «ha aperto nuovi orizzonti nel dominio di antropologia e sociologia» (Pickering 1984: 115), lo ha fatto pagando un prezzo consistente di critiche e perfino fraintendimenti.

Il bilancio in sociologia della religione sembra essere il più negativo (Isambert 1982: 246 sgg.). Della lezione durkheimiana sono stati infatti ripresi di preferenza gli elementi che più autorizzano a fare della nozione di sacro una realtà tangibile e transculturale: l'universalità del sacro (2), il *mana* come prototipo astratto e in qualche modo spirituale del sacro (momento a della spiegazione). Il Sacro, dunque come fondamento e verità delle cose sacre: «Ma almeno Durkheim e i suoi discepoli tentavano ampiamente di provare ciò che affermavano. Il discorso contemporaneo sul sacro si accontenta il più delle volte di affermare, dando per scontato che la tale o la tal'altra caratteristica appartengano al sacro» (Isambert 1982: 246). Il Sacro è divenuto così il mezzo di ritrovare un'essenza della religione dietro alla varietà delle sue manifestazioni, e fondare su un approccio teologico-filosofico la fenomenologia e la scienza comparativa delle religioni. La sua appropriazione da parte di aree importanti della teologia cristiana ha del paradossale, se si tiene presente lo spazio molto limitato accordato tradizionalmente a questa nozione (del tutto secondaria rispetto all'opposizione Dio/Male), e la comprensibile diffidenza degli ambienti cattolici d'inizio secolo alla teoria durkheimiana¹³. Persino equivoca la posizione di Eliade, che riprende alla lettera la dicotomia sacro/profano, con la sua presunta universalità, senza però ammetterne la derivazione durkheimiana. Di fatto, poi, la nozione di sacro scivola in Eliade verso quella di "ierofania", e l'interpretazione implicita del sacro come manifestazione del sovrannaturale (Eliade 1959 [2013]; Isambert 1982: 261). A questa lettura del sacro non è estranea l'influenza del libro di R. Otto, *Das Heilige (Il sacro)*, 1917 [1994]), e della sua idea di una specificità dell'esperienza religiosa (esperienza di un contenuto reale, il *numinoso*). Certe apparenti convergenze tra l'*heilig* di Otto e il sacro di Durkheim – l'impersonalità tipica di entrambe le

¹³ Per un esempio delle reazioni suscitate dalla teoria della religione durkheimiana v. Durkheim 1913.

nozioni, il peso accordato da Otto alle testimonianze primitive, quello accordato da Durkheim alla *sensation* soggettiva del sacro – hanno potuto favorire la sovrapposizione delle due teorie, e dunque un'interpretazione sostanzialista del sacro durkheimiano. Sembra essere questo il caso di Caillois (1939), che, per spostare l'accento sulla relazione tra l'uomo e il sacro, non attribuisce di meno a tale relazione il carattere dell'universalità e la consistenza oggettiva di un quadro determinabile di regole transculturali. Isambert (1982) si è opposto, in nome di Durkheim, a questo tipo di letture di Durkheim, valorizzando teoricamente l'esperienza di comunione affettiva della festa (l'effervescenza collettiva delle *Forme*, punto 10), contro il modello gerarchico implicito nell'isomorfismo tra sacro/profano e società/individuo.

È in antropologia e sociologia, al contrario, che la nozione durkheimiana di sacro ha dato i suoi frutti più fecondi (Pickering 1984: 143 sgg.). Con una distinzione da tener presente, tra la nozione di sacro in quanto tale e l'idea della separazione sacro/profano. Pochi sono infatti gli autori che hanno accettato integralmente quest'ultima (Malinowski, Parsons). Per lo più, essa è stata oggetto di varie critiche. Critiche all'universalità della distinzione e alla rigidità che la renderebbe inapplicabile nella ricerca sul campo (obiezioni spesso connesse: Granet 1922; Evans-Pritchard 1965 [1978]: 124-126; Goody 1961; Stanner 1967; Lukes 1972¹⁴). All'asimmetria della dicotomia, che lascerebbe al profano il ruolo di semplice negativo (Pickering 1984: 131 sgg.). In questo tipo di riserva può essere incluso anche il dissenso di Douglas sull'esclusione durkheimiana della magia (altro mero negativo) dalla religione: «Durkheim si richiamava in fondo a una concezione troppo unitaria della comunità sociale» (Douglas, 1966 [1975]: 57). Critiche, infine, alla spiegazione della dicotomia in base all'isomorfismo con l'altra coppia dicotomica individuo/società. Anche in questo Douglas (1975, ma non 1966 [1975]) e Pickering consentono: Pickering, in particolare, ha visto nella riflessione durkheimiana sul culto dell'individuo (a partire soprattutto dalla *Divisione del lavoro sociale*, 1893) la falsificazione dell'equivalenza tra individuo e profano.

La nozione di sacro presa in sé, cioè in qualche modo scorporata dalla dicotomia con il profano, ha invece ottenuto un generale consenso come mezzo di analisi antropologica e sociologica della religione (tra gli altri, Malinowski, Radcliffe-Brown, Lévi-Strauss, Leach, Nadel, Goody). La sua importanza è riconosciuta in particolare, sui rispettivi versanti, da Talcott Parsons e Mary Douglas. La convergenza delle loro riflessioni ci pare significativa, e dipende dal fatto che entrambi riprendono e sviluppano la loro interpretazione basan-

¹⁴ Per una (opportuna) critica di Stanner (e di Lukes, che su questo punto lo segue), v. Pradès 1987: 147-154.

dosi di preferenza sul momento b della spiegazione delle *Forme*. Nel saggio del 1973 (v. Pradès 1987: 143-147), in cui aggiorna la lettura di Durkheim proposta a suo tempo ne *La struttura dell'azione sociale* (1937), Parsons mette in rapporto la distinzione tra sacro e profano con quelle che attraversano rispettivamente le sfere generali dell'azione e della conoscenza: in un'ottica durkheimiana, una corrispondenza dovrebbe essere stabilita, da una parte, tra il sacro e l'universale morale (gli imperativi) e conoscitivo (le categorie); dall'altra, tra il profano e gli elementi empirici degli interessi/passioni e dei dati di senso. Sviluppando e complicando in questo senso il nesso durkheimiano tra sacro/profano e società/individuo, Parsons arriva a individuare nel sacro il principio stesso di ordine e intelligibilità della vita umana, rivalutando allo stesso tempo la teoria del simbolismo contenuta nelle *Forme*. L'idea che il simbolismo rivesta un ruolo centrale nella produzione e nel mantenimento delle relazioni sociali è l'acquisizione principale del momento b della spiegazione durkheimiana del sacro. Anche Mary Douglas l'ha fatta propria, mettendo a fuoco i meccanismi d'istituzione e legittimazione di un ordine sociale funzionanti attraverso la nozione di sacro (anche a livello microsociologico, come in Douglas 1966 [1975]). In *Come pensano le istituzioni* (Douglas 1986), tenta ciò che Durkheim aveva solo accennato a fare (a proposito del sacro non religioso, punto 9a), cioè l'applicazione della nozione di sacro al mondo moderno. All'obiezione della scarsa presenza del sacro nel nostro mondo, Douglas ha replicato che la scarsa presenza altro non è che scarsa visibilità. È infatti proprio delle rappresentazioni collettive far passare per naturali (oggettivare, direbbe Durkheim) le condizioni di possibilità su cui una data società si regge: l'invisibilità è allora propriamente un'interdizione alla vista, cioè una sacralizzazione. «Se poi siamo persuasi di essere la prima generazione non controllata dall'idea di sacro, la prima i cui membri possono affrontarsi faccia a faccia come individui reali e, di conseguenza, la prima in possesso di una piena autocoscienza, ci troviamo senza dubbio in presenza di una rappresentazione collettiva». Dunque, se ciò che teniamo per sacro è la più tipica delle rappresentazioni collettive (Pickering 1984: 132), la *nozione* di sacro è il punto di vista privilegiato per la loro osservazione.

Riferimenti bibliografici

- Achimastos M. (2012), *Durkheim et Frazer. Un débat sur le totémisme*, «Année sociologique», 62/2, 313-327 (numero speciale a cura di Borlandi M., *Émile Durkheim: Les Formes élémentaires de la vie religieuse, un siècle après*).
- Borlandi M. (2012), *La méthode de Durkheim à l'épreuve des Formes élémentaires*, «Année sociologique», 62/2, 367-385.
- Caillois R. (1939), *L'Homme et le sacré*, Gallimard, Paris.

- Douglas M. (1966 [1975]), *Purezza e pericolo*, il Mulino, Bologna.
- Douglas M. (1975), *Implicit Meanings. Essays in Anthropology*, Routledge and Kegan Paul, London; trad. it. parziale in Id., *Antropologia e simbolismo*, il Mulino, Bologna 1985.
- Douglas M. (1985), *Il santo vero. Riflessioni sull'idea del sacro in Durkheim*, «Intersezioni», V, 431-443.
- Douglas, M. (1986), *Come pensano le istituzioni*, il Mulino, Bologna 1990.
- Durkheim É. (1898), *Représentations individuelles et représentations collectives*, «Revue de métaphysique et de morale», VI, 273-302.
- Durkheim É. (1899), *De la définition des phénomènes religieux*, «Année sociologique», II, pp. 1-28, ripreso in Durkheim (1969: 140-165).
- Durkheim É. (1902), *Sur le totémisme*, «Année sociologique», V, pp. 82-121, ripreso in Durkheim (1969: 315-352).
- Durkheim É. (1905), *Sur l'organisation matrimoniale des sociétés australiennes*, «Année sociologique», VIII, 118-147, ripreso in Durkheim (1969: 483-510).
- Durkheim É. (1912), *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, Alcan, Paris.
- Durkheim É. (1913), *Exposé su Le problème religieux et la dualité de la nature humaine*, presentato alla seduta del 4 Febbraio 1913 della Société française de philosophie (seguito da dibattito), in Durkheim (1975: II, 23-59).
- Durkheim É. (1917), Contributo alla discussione della voce *Sacré*, in A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, PUF, Paris 1991 (edizione originale in fascicoli nel «Bulletin de la Société française de philosophie», 1902-1923).
- Durkheim É. (1969), *Journal sociologique*, PUF, Paris.
- Durkheim, É. (1975), *Textes*, a cura di V. Karady, Éditions de Minuit, Paris, 3 voll.
- Durkheim É. e Mauss M. (1903), *De quelques formes primitives de classification: contribution à l'étude des représentations collectives*, «Année sociologique», VI, 1-72, ripreso in Durkheim (1969: 395-461).
- Durkheim É. e Mauss M., 1913: recensione congiunta di Frazer, *Totemism and Exogamy* e Durkheim (1912), «Année sociologique», XII, 91-98.
- Eliade M. (1959 [2013]), *Il sacro e il profano*, Boringhieri, Torino.
- Evans Pritchard E. E. (1965 [1978]), *Teorie sulla religione primitiva*, Sansoni, Firenze.
- Freud S. (1913 [1989]), *Totem e tabù*, in Id., *Opere*, t. VII, Bollati Boringhieri, Torino.
- Grassi P. (1983), *Del sacro in Durkheim*, «Studi Urbinati/B4», LVI, 153-184.
- Goody J. (1961), *Religion and ritual: the definitional problem*, «The British Journal of Sociology», XII, 142-164.
- Granet M. (1922), *La Religion des Chinois*, PUF, Paris.
- Hubert H. - Mauss M. (1899), *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice*, «Année sociologique», II, 29-138, ripreso in Mauss (1968-69: I, 193-307).
- Hubert H. - Mauss M., 1904, *Esquisse d'une théorie générale de la magie*, «Année sociologique», VII, pp. 1-146, ripreso in Mauss (1950: 3-141).
- Iacono A. M. (1985), *Teorie del feticismo. Il problema teorico e storico di un "immenso malinteso"*, Giuffrè, Milano.
- Iacono A. M. (1992), *Le Fétichisme. Histoire d'un concept*, PUF, Paris.
- Isambert F. (1976), *L'élaboration de la notion de sacré dans l'école durkheimienne*, «Archives de sciences sociales des religions», XLII, 35-56, ripreso in Id., (1982: 215-245).

- Isambert F. (1982), *Le Sens du sacré. Fête et religion populaire*, Éditions de Minuit, Paris.
- Mary A. (2012), *Retour aux choses sacrées: emblèmes, empreintes et fétiches*, «Archives de sciences sociales des religions», 159, 203-223.
- Mauss M. (1950 [1991]), *Sociologie et anthropologie*, PUF, Paris.
- Mauss M. (1968-69), *Œuvres*, a cura di V. Karady, Éditions de Minuit, Paris, 3 voll.
- Otto R. (1917 [1994]), *Il sacro. L'irrazionale nell'idea del divino e la sua relazione al razionale*, Feltrinelli, Milano.
- Paoletti G. (1998), *The cult of images: reading Chapter VII, Book II, of The Elementary Forms*, in Allen N. J., Pickering W. S. F e Watts Miller W. (a cura di), *On Durkheim's Elementary Forms of Religious Life*, Routledge, London, 78-91.
- Paoletti G. (2002), *Durkheim et le problème de l'objectivité: une lecture des Formes élémentaires de la vie religieuse*, «Revue française de sociologie», 43 (3), 437-459.
- Paoletti G. (2012), *Les deux tournants, ou la religion dans l'œuvre de Durkheim avant Les Formes élémentaires*, «Année sociologique», 62/2, 289-311.
- Parsons T. (1973), *Durkheim on Religion Revisited. Another Lock at The Elementary Forms of the Religious Life*, in Glock Ch. Y. e Hammond Ph. E. (a cura di), *Beyond the Classics? Essays in the Scientific Study of Religion*, Harper and Row, New York, 156-180.
- Pickering W. S. F. (1984), *Durkheim's Sociology of Religion: Themes and Theories*, Routledge, London.
- Pickering W. S. F. e Rosati M. (a cura di) (2008), *Suffering and Evil. The Durkheimian Legacy*, Durkheim Press/Berghahn Books, New York-Oxford.
- Pradès J. A. (1987), *Persistence et métamorphose du sacré. Actualiser Durkheim et repenser la modernité*, PUF, Paris.
- Smith W. Robertson (1889 [1927]), *Lectures on the Religion of the Semites*, Black, London.
- Stanner W. E. H. (1967), *Reflections on Durkheim and aboriginal religion*, in Freedman M. (a cura di), *Social Organization: Essays presented to Raymond Firth*, Frank Class, London, 217-240.
- Steiner Ph. (1994), *La Sociologie de Durkheim*, La Découverte, Paris.
- Van Gennep A. (1920), *L'État actuel du problème totémique*, Leroux, Paris.