

# Durkheim e la sfera culturale cosmopolita

*Dario Verderame*

*The article aims to show how the Durkheimian cosmopolitan vision of social reality relies on an aesthetic as well as moral dimension. That emerges from the ritual theory that Durkheim elaborated in *The Elementary Forms of Religious Life* and, in particular, from the analysis of intertribal ritual practices that the author emphasized as the origin of religious internationalism, typical of Australian Aboriginal societies. The article puts forward two main arguments. The first is to refute the thesis, often associated with Durkheim, that individuals are able to create only exclusionary forms of solidarity by means of rituals. The second is to outline the contribution that Durkheim's theory of ritual can provide to understand what scholars have defined as the 'cosmopolitan cultural sphere' and phenomena related to it, such as festivals.*

## Premessa

Negli ultimi decenni, una critica radicale ha avuto come oggetto il pensiero sociologico classico e in particolare l'opera di Émile Durkheim. Quest'ultima risulterebbe particolarmente inadeguata nel cogliere la complessità che caratterizza un mondo – quello attuale – oramai globalizzato, in quanto troppo legata a una visione della 'società' e della 'solidarietà sociale' come coincidenti esclusivamente con lo spazio politico dello stato-nazione (Smith 1983: 26; Beck 1999: 24; 2005: 41; Beck e Sznaider 2006: 2; Dingley 2008). Secondo Ulrich Beck, il più convinto sostenitore di questa tesi, il *nazionalismo metodologico* dei classici, in particolare quello durkheimiano, rappresenta un'eredità della quale occorre rapidamente disfarsi, pena l'incapacità di rinnovare il sapere sociologico, di metterlo 'al passo coi tempi'.

La radicalità di questa accusa non ha mancato di sollevare aspre – e per quanto ci riguarda – giustificate reazioni. Nel caso dell'opera durkheimiana, ma non solo, si è trattato, tra l'altro, di mostrare come il sociologo francese pensasse all'articolazione della solidarietà sociale come in alcun modo restringibile al solo spazio dello stato-nazione, ma come potenzialmente passibile

di una progressiva estensione, tale da inglobare l'intera umanità (Fine 2003; Turner 2006; Chernilo 2006; 2007; Inglis 2011; Pendenza 2014b).

La categoria concettuale attraverso la quale rileggere l'opera durkheimiana, allora, è divenuta proprio quella del cosmopolitismo, utilizzata da molti dei sostenitori del carattere 'obsoleto' della tradizione sociologica classica. In sintesi, ciò che si è cercato di mostrare è la non estraneità del pensiero dei classici rispetto a una visione cosmopolita della realtà sociale (Pendenza 2014a). Quale sarebbe, allora, seconda la critica, il contributo che Durkheim avrebbe offerto alla maturazione di una teoria sociale cosmopolita?

È indubbio il fatto che tra le diverse dimensioni rappresentative del concetto di cosmopolitismo, quella 'morale' e quella 'politica' siano quelle che, più di altre, danno sostanza alla 'visione cosmopolita' durkheimiana. È nell'ambito di una riflessione sulla vita politica, normativamente intesa, che Durkheim (1950) delinea la sua idea di un «patriottismo spiritualizzato» o «mondiale». È quest'ultimo un sentimento che, secondo l'autore, se coltivato consentirebbe di vivificare il senso di appartenenza a una comunità nazionale attraverso l'adesione a dei valori universali, incentrati sulla dignità dell'individuo. Allo stesso tempo, tali valori non possono rimanere confinati in una sfera puramente ideale, in una sorta di 'vuoto sociale', ma *devono* trovare concreta realizzazione, sostiene Durkheim, attraverso il vissuto di specifiche comunità nazionali, ciascuna orientata verso un comune ideale umano. Sostenuta prevalentemente nelle lezioni sulla *fisica dei costumi e del diritto* – tenute a Bordeaux tra il 1890 e il 1900, riproposte a Parigi nel 1904 e nel 1912, e, infine, raccolte nell'opera postuma *Leçons de Sociologie* (1950) – la tesi del «patriottismo mondiale» emergerebbe, secondo alcuni autori, anche in due dei più importanti lavori di Durkheim: *La divisione del lavoro sociale* (1893) e *Le forme elementari della vita religiosa* (1912). Qui, il carattere normativamente impegnato della riflessione sociologica durkheimiana sulle possibilità di edificare una 'società globale' troverebbe un più solido sostegno empirico. È questa la posizione espressa, in modo autorevole, da David Inglis e Roland Robertson (2008), secondo i quali, in particolare nei capitoli conclusivi de *Le Forme*, emergerebbe con chiarezza la visione durkheimiana della società come un'entità non confinabile *esclusivamente* all'interno di uno spazio *sociale* delimitato. A tal proposito gli autori appena menzionati fanno appello a quanto sostenuto da Durkheim circa l'esistenza, diffusa presso le popolazioni aborigene australiane, di culti e pratiche religiose dalla natura squisitamente internazionale. L'«internazionalismo religioso» – fa osservare Durkheim – non è una prerogativa delle religioni più recenti e 'sviluppatе', ma una tendenza universale, legata alle caratteristiche intrinseche delle credenze religiose. Queste ultime «manifestano una tendenza a non rinchiudersi in una società politica strettamente delimitata; in

esse c'è quasi un'attitudine naturale a oltrepassare le frontiere, a diffondersi, a internazionalizzarsi» (Durkheim 1912 [2005]: 349). Sostenuta da *pratiche e culti specifici*, la solidarietà sociale, anche presso le popolazioni più «semplici» dal punto di vista organizzativo come quelle degli aborigeni australiani, tende a superare i confini legati a gruppi ristretti – clanici o tribali –, disegnando spazi di socialità condivisa. Le conclusioni alle quali giungono Inglis e Robertson (2008), sulla base di queste argomentazioni, riguardano la possibilità di rintracciare nei capitoli conclusivi de *Le Forme* il tentativo, anche se solo 'adombrato', da parte di Durkheim di delineare «lo sviluppo di una cultura mondiale, fondata eticamente, come elemento costitutivo di una emergente solidarietà organica dalla natura globale» (*ivi*: 20, corsivo aggiunto; anche Inglis 2011). In definitiva, l'opera durkheimiana, sia che la si guardi da un punto di vista politico-morale, sia che la si legga attraverso un approccio socio-antropologico, appare come attraversata da una corrente profonda: la sua visione cosmopolita, *eticamente orientata*, del sociale.

L'intento di questo saggio è quello di mostrare come il contributo che il pensiero durkheimiano può offrire allo sviluppo di una teoria sociale cosmopolita vada oltre l'aspetto propriamente etico, che comunque rimane predominante. A nostro avviso, in particolar modo ne *Le Forme*, Durkheim offre lo spunto per meglio comprendere l'altra «faccia» del cosmopolitismo – come la definisce il sociologo Ulf Hannerz (2006) – ovvero quella *estetica*. Anche se non pienamente tematizzata, questa dimensione può essere rintracciata nella sua *teoria del rituale* e nel materiale etnografico che la sostiene. Secondo Durkheim, come avremo modo di dire, ogni sequenza rituale, nella complessa alchimia degli elementi che mette in gioco, si sostanzia anche di una componente ludico-estetica che risulta strettamente congiunta a quella etico-morale, anche per il fatto di scaturire da una 'comune effervescenza creatrice'. Il nostro obiettivo, allora, è quello di mostrare il peso esercitato da questa componente estetica in relazione a quelle pratiche rituali che Durkheim ritiene come specificamente orientate alla costruzione di credenze sovra-locali.

Al fine di porre in luce questo nesso tra pratiche rituali e cosmopolitismo procederemo per gradi. Innanzitutto, presenteremo una breve sintesi della teoria del rituale durkheimiana, con l'intento di mostrare come sia preponderante in Durkheim l'idea che siano proprio le pratiche rituali all'origine di qualsiasi credenza collettiva, come anche la letteratura più recente ha cercato di argomentare. In secondo luogo, seguendo la pista socio-antropologica tracciata da Inglis e Robertson, cercheremo di capire cosa differenzia quei culti ove si sviluppa una solidarietà sovra-tribale dagli altri tipi di pratiche rituali. Ciò che emerge da questa analisi è una visione stratificata della solidarietà sociale che Durkheim traccia ne *Le Forme*, secondo la quale l'agire rituale si con-

figura come una pratica suscettibile di veicolare non solo forme di ‘solidarietà ristretta’ – mai comunque totalmente ‘chiusa’ – ma anche forme di solidarietà di più ampio raggio. Successivamente, l’obiettivo sarà quello di evidenziare il ruolo che la dimensione estetica ricopre in queste pratiche che sostengono una ‘solidarietà allargata’. Nell’ultimo paragrafo, infine, cercheremo di delineare il contributo che il pensiero durkheimiano offre alla interpretazione di una ‘solidarietà cosmopolita’ intesa come ‘esperienza estetica’, accennando alle possibili applicazioni empiriche di questa sua impostazione, senza omettere il giudizio molto spesso assai critico che egli ha riservato agli ‘aspetti estetizzanti’ della vita socio-culturale.

### *Le origini della socialità*

Benché a lungo trascurata (Pickering 1984: 321), la riflessione durkheimiana sul rituale rappresenta un crocevia fondamentale nel suo modo di intendere la religione e il sacro, e, per intima connessione, l’intera vita sociale. Lungi dal rappresentare un puro «apparato esteriore» – come pure egli ha sostenuto in uno scritto antecedente a *Le Forme* (Durkheim 1898 [1972]: 290) – la ritualità rappresenta per il sociologo francese uno dei pilastri sui quali si regge l’intera vita sociale, non solo nelle società primitive ma anche in quelle moderne. Come riassume efficacemente Rosati, per Durkheim «senza riti [...] non c’è sacro; senza sacro e senza la dimensione simbolica che lo rappresenta e costituisce, non c’è società. Senza società, in ultima analisi, l’individuo è privo di tutto ciò che lo rende umano» (Rosati 2005: 39). Come giunge Durkheim a nutrire una simile convinzione?

Innanzitutto, occorre ricordare come Durkheim preferisca al concetto di ‘religione’ quello di ‘vita religiosa’ e come quest’ultima rappresenti per lo studioso qualcosa in più che l’insieme delle credenze relative a esseri spirituali o delle dottrine relative alla salvezza dell’anima. Per Durkheim la dimensione religiosa è il vero substrato su cui si fonda la vita sociale; essa è la fonte di tutte le maggiori istituzioni sociali; essa incarna le fondamenta sulle quali si erge la costruzione stessa del sociale, inteso, quest’ultimo, come forza coesiva che tiene uniti individui altrimenti estranei gli uni agli altri, ciascuno ripiegato sui propri interessi egoistici. Ancor più in profondità, la vita religiosa è, a suo avviso, all’origine delle categorie stesse del pensiero e di ciò che di umano e di razionale è presente in ciascun individuo (Durkheim 1912 [2005]: 58-70). L’intento di Durkheim, allora, è quello di mostrare, attraverso lo studio delle società aborigene australiane, l’origine del pensiero religioso, intendendo per *origine* sia l’insieme dei processi psicologici che sostengono le credenze reli-

giose, sia lo sviluppo di queste ultime a partire dalle forme più elementari attraverso cui si sono manifestate, ovvero le credenze totemiche (Lukes 1973: 455-456). Il simbolo totemico è per Durkheim la manifestazione esteriore dell'unità del gruppo che in esso si identifica. Spiegare come avvenga questo processo di identificazione, allora, vuol dire chiarire l'origine del sacro e il ruolo che in essa ricoprono i riti.

L'elemento chiave che consente di cogliere i meccanismi di produzione del sacro è rappresentato dalla nozione durkheimiana di 'effervescenza collettiva'. Sulla base del materiale etnografico a sua disposizione, Durkheim sostiene che quando individui o gruppi familiari isolati e normalmente distanti gli uni dagli altri si aggregano in numero relativamente alto, essi sperimentano una sorta di 'effervescenza psichica', «una specie di elettricità che li trasporta con rapidità a un grado straordinario di esaltazione» (Durkheim 1912 [2005]: 273-277, qui 274). Si tratta di un sentimento tumultuoso, convulso, che, tuttavia, tende ad assumere un ritmo regolare attraverso la *sincronizzazione* dei gesti, dei canti, delle parole. Del resto, «un sentimento collettivo – sostiene Durkheim – non può che esprimersi collettivamente a condizione di osservare un certo ordine che permette l'accordo e i movimenti d'insieme [...]; da ciò derivano i canti e le danze» (*ibidem*) e, più in generale, la formalizzazione di atti ripetuti tipica del rituale. È quindi dalla fusione «totale» (Watts Miller 2004) delle forme espressive e dall'esposizione ai suoni, ai colori, agli odori e ai movimenti degli altri, che avrebbe origine la *performance* rituale, quale azione per mezzo della quale gli individui costruiscono e allo stesso tempo manifestano ai presenti il significato del proprio agire. Se, quindi, il tema centrale de *Le Forme* può essere considerato l'indagine riguardante «le origini della socialità [e] della società umana» (Allen 1998: 150), queste ultime vanno ricercate nell'esperienza, imbevuta di elementi estetici, che gli individui maturano nel corso dell'effervescenza rituale. Prima ancora che la formazione di simboli condivisi, nel corso dell'evento rituale ha luogo una sorta di significanza originaria, basata su elementi percettivi, attraverso la quale la molteplicità dei dati esperienziali assume una forma comune. Osserva, infatti, Durkheim (1912 [2005]: 289):

Gli spiriti particolari non possono incontrarsi e comunicare che a condizione di uscire da se stessi; ma non possono esteriorizzarsi che in forma di movimenti. È l'omogeneità di questi movimenti che dà al gruppo il sentimento di sé e che, quindi, lo fa esistere. Una volta che questa omogeneità è stata stabilita, e quando questi movimenti hanno assunto una forma unica e stereotipata, essi servono a simboleggiare le rappresentazioni corrispondenti.

La sincronizzazione che il rituale promuove attraverso la ripetizione – sembrano suggerire le argomentazioni di Durkheim – non è tanto il frutto di una ‘ragione verbale’ o del potere unificante esercitato dai simboli che esso evoca, ma deriva dalla *corporeità*, intesa come modalità originaria e pre-linguistica di rapportarsi al mondo. Tuttavia, se la realtà del rito non si esaurisce completamente nel suo simbolismo, senza quest’ultimo «i sentimenti sociali avrebbero un’esistenza precaria» (*ibidem*). Secondo Durkheim, infatti, il sentimento sul quale poggia l’unità del gruppo ha bisogno di essere oggettivato per mezzo di una proiezione su un oggetto *esterno* alle coscienze dei singoli partecipanti al raduno. A rendere possibile tale oggettivazione è proprio il rito, al quale, quindi, deve essere attribuita la capacità di creare oggetti totemici, quali simboli dell’unità del gruppo. La forza che emana da questi ultimi, quindi, non è altro che il prodotto dei riti, della loro capacità di generare, sacralizzandola, la forza morale che tiene unita una collettività.

Per Durkheim, inoltre, i riti rappresentano non soltanto l’occasione durante la quale vengono creati simboli condivisi, ma anche quella nella quale la loro efficacia viene periodicamente rigenerata. Il sentimento di comunione che tiene unita una collettività, infatti, è esposto a un naturale decadimento e necessita, quindi, di un sistematico rinnovamento. Ciò accade proprio attraverso la ripetizione dei riti che lo hanno generato. L’essere morale della società, dal quale tutti i membri dipendono, trova la sua riaffermazione attraverso la riproduzione delle rappresentazioni collettive che solo il rito, secondo Durkheim, è in grado di assicurare. In definitiva, il rituale assume per lo studioso francese una doppia valenza: sia quella di creare gli oggetti sacri, oggettivando la forza morale che tiene unito il gruppo, sia quella di rinnovare periodicamente la loro efficacia simbolica.

È indubbio che le argomentazioni di Durkheim, qui sinteticamente riasunte, soffrano di una certa circolarità sia per quanto riguarda il legame che intercorre tra rituale e credenze collettive, sia in riferimento, più in generale, al rapporto tra sacro e società. Se da un lato, come osserva Rosati, il sacro rappresenta nell’ottica durkheimiana una ipostatizzazione e idealizzazione della vita sociale della quale costituisce l’oggettivazione, dall’altro il sacro può essere interpretato come «la *grammatica profonda della società*», ovvero «la fonte generativa delle norme sociali e delle istituzioni», un «*a priori* sociale e storico» che rende possibile la vita degli uomini in società (Rosati 2002: 60-65). Per quanto riguarda la relazione tra rito e credenze, o meglio tra ‘rito’ e ‘mito’, è possibile giungere a conclusioni simili che lasciano insoluto un quesito: sono le credenze collettive a rappresentare la matrice che precede e dà sostanza al rito o, viceversa, è il rito la vera fonte da cui sgorgano le credenze collettive? È quest’ultimo un tema che ha impegnato a lungo gli studiosi, senza tuttavia che

si sia giunti a formulazioni conclusive e condivise (sul punto: Bell 1997: 5-8). In riferimento all'opera durkheimiana, la critica più recente, soprattutto di ispirazione etnometodologica, ha inteso esaltare il primato del rituale, quale azione pratica, sull'elemento simbolico-rappresentativo proprio delle credenze (Fele e Giglioli 2001; Rawls 2005). Per questi studiosi, esse non sono altro che un aspetto derivato – e tutto sommato secondario – delle pratiche rituali. È questa una posizione dichiaratamente 'anti-idealista' che intende esaltare le 'virtù creatrici' del rito. Proprio quest'ultima caratteristica emerge con particolare evidenza dall'analisi durkheimiana delle pratiche rituali sovra-tribali. A queste ultime volgeremo, ora, l'attenzione.

### *Cerimonie segrete e culti sovra-locali*

Nelle *Conclusioni* de *Le Forme*, Durkheim ritorna sull'aspetto dell'universalismo, quale caratteristica propria del sistema religioso australiano. Esso si manifesta attraverso la presenza di dèi la cui autorità non viene riconosciuta da una sola tribù, ma si estende a molte di esse. In ampie regioni del continente australiano, come quella del Nuovo Galles del Sud o nello Stato di Victoria, esistono, secondo l'analisi durkheimiana dei documenti etnografici, delle vere e proprie divinità intertribali, come Baiame, Bunjil, Daramulum, il culto delle quali assume una natura internazionale. Come si è giunti alla formazione di una simile credenza, tale da superare i limiti di una specifica organizzazione tribale?

La spiegazione offerta da Durkheim contiene diverse motivazioni. Egli adduce la presenza di matrimoni internazionali, «molto frequenti in Australia», e quella del commercio che, tuttavia, come osserva lo studioso, si trova presso queste popolazioni ancora a uno «stato rudimentale» (Durkheim 1912 [2005]: 489). Ciò che ha spinto maggiormente queste tribù ad assumere delle divinità comuni è, poi, la condivisione di una «eguale civiltà», ovvero la similarità delle istituzioni sociali loro proprie. Questa somiglianza ha reso altrettanto omogenee le credenze che le rappresentano (*ibidem*). Tuttavia, la motivazione per noi più importante che Durkheim adduce è quella che vede questi dèi internazionali essere *il prodotto di specifiche pratiche rituali*: «è probabile che essi siano stati in origine concepiti proprio nelle assemblee inter-tribali. Si tratta infatti, in primo luogo, di dèi dell'iniziazione e, nelle cerimonie di iniziazione, sono generalmente rappresentate tribù diverse» (*ivi*: 490). Le argomentazioni sostenute da Durkheim sembrano avallare soprattutto questa ipotesi. In particolare, l'origine rituale delle credenze sovra-locali emerge con nettezza nell'ultimo capitolo del Libro II de *Le Forme*, dedicato alla «nozione di spiriti e di dèi».

Qui Durkheim fa osservare come la presenza di dèi internazionali sia diffusa un po' in tutto il continente australiano. Queste divinità – precisa l'autore – non sono fatte oggetto di culti specifici, a esse esclusivamente riservati. Questi particolari dèi, chiarisce Durkheim, «non sono altro che *riti personificati*»; essi «hanno come ragion d'essere quella di spiegare le pratiche esistenti; e ne costituiscono solamente un altro aspetto» (*ivi*: 345, corsivi aggiunti). Quindi, secondo l'autore, l'insorgere di credenze sovra-locali si configura come una sorta di giustificazione *a posteriori* di pratiche rituali esistenti. Queste ultime testimoniano la presenza di un legame inter-tribale che vede coinvolte, come nel caso delle cerimonie di iniziazione, non solo tribù legate da «un *connubium* regolare», ma anche quelle tra le quali «ci sono dispute da regolare» e che normalmente sono ospitate in questo tipo di cerimonie (*ivi*: 354, nota 42).

Occorre a questo punto analizzare le caratteristiche che assumono queste pratiche rituali dalla estensione inter-tribale. Sebbene Durkheim non sia particolarmente prodigo di informazioni a tale proposito, crediamo si possano individuare diversi luoghi testuali nel *Le Forme* ove emergono chiare indicazioni a riguardo. A nostro avviso, nel discorso durkheimiano, la specificità dei culti intertribali emerge soprattutto se questi ultimi vengono paragonati a quelli che più caratterizzano la vita di un *singolo* clan, ovvero a quelli che Durkheim chiama – seguendo la denominazione adottata dagli etnologi Spencer B. e Gillen F.J. in relazione alla popolazione degli Arunta – le cerimonie dell'*Intichiuma*.

A queste ultime Durkheim dedica ampio spazio, l'intero Capitolo II del Libro III, rivolto allo studio del «culto positivo». In sintesi, la cerimonia dell'*Intichiuma* è strettamente legata al gruppo totemico. Ogni clan ha il proprio *Intichiuma* che può essere ripetuto più volte all'anno. Nonostante queste cerimonie possano assumere caratteristiche anche molto diverse a seconda delle tribù – e dei clan all'interno delle stesse tribù – esse sembrano rivelare una finalità comune. Sia che a contraddistinguerle sia un atto oblativo, sia che prevalga l'adozione di atti mimetici volti a imitare il proprio totem, il risultato che l'aborigeno intende raggiungere attraverso la loro esecuzione è quello di assicurare *la riproduzione della specie totemica* dalla quale il clan deriva il proprio nome, la propria origine e la continuazione della propria stessa esistenza. Senza entrare nei particolari etnografici che segnano tali pratiche rituali, ciò che qui ci preme sottolineare è il carattere *tendenzialmente escludente* che esse assumono. Così Durkheim, a proposito dell'*Intichiuma* del clan del bruco witchetty:

Nel giorno stabilito dal capo, tutti i membri del gruppo totemico si raccolgono nell'accampamento principale. Gli uomini di altri totem si ritirano a qualche distanza; poiché, presso gli arunta, è proibito loro di essere presenti alla cele-

brazione del rito che ha tutti i caratteri di una *cerimonia segreta*. Un individuo di un totem differente, ma della stessa fratria, può essere invitato, per cortesia, ad assistere; ma esclusivamente in qualità di testimone. In nessun caso egli può portarvi una *collaborazione attiva* (*ivi*: 389, *corsivi aggiunti*).

Va precisato che le cerimonie dell'*Intichiuma* non preludono a un rapporto ostile tra i clan, né possono essere interpretate come tese a rivendicare una qualche forma di possesso in senso esclusivo. Infatti, esse si concludono, spesso, con una comunione alimentare che può coinvolgere membri di altri clan. Inoltre, gli oggetti più sacri che essa maneggia – dei pezzi di legno o di pietra liscia chiamati *churinga* – possono essere temporaneamente prestati a clan appartenenti alla stessa tribù (*ivi*: 174, 366). In ogni modo, le ragioni della segretezza dell'*Intichiuma* possono essere rintracciate nella organizzazione sociale propria dell'unità clanica. È lo stesso Durkheim a evidenziare come il clan sia «una società che può, meno di ogni altra, fare a meno di un emblema e di un simbolo, perché non ve ne sono altre più carenti di consistenza» (*ivi*: 291). Il clan non può trovare definizione né per mezzo della presenza di una autorità centrale, che nelle popolazioni australiane è «incerta e instabile», né attraverso un criterio territoriale, in quanto trattandosi di una popolazione nomade esso non è legato ad alcuna località determinata (*ibidem*). Inoltre, le regole di filiazione matrilineare, attraverso le quali generalmente si trasmette anche il totem, determinano il fatto che i figli appartengono a clan diversi da quello del padre, con il quale normalmente convivono. «Un clan – conclude Durkheim – è anzitutto un'unione di individui che portano lo stesso nome e che si raccolgono intorno a uno stesso segno. Togliamo il nome e il segno che lo materializza, e il clan non è più neanche rappresentabile» (*ivi*: 292). La segretezza della cerimonia dell'*Intichiuma*, insieme a quella degli oggetti che più la caratterizzano, come i *churinga*, sembrerebbe derivare dalla necessità del gruppo di preservare la propria stessa esistenza in un quadro sociale altamente instabile e mutevole. Tuttavia, sarebbe un errore pensare che Durkheim abbia individuato in quella clanica l'unica forma di solidarietà rintracciabile presso le tribù australiane. La realtà – è lo stesso Durkheim a sostenerlo – è molto più complessa.

Senza dubbio, il culto di ogni totem ha il suo focolare nel clan corrispondente; è là e soltanto là che viene celebrato; sono i membri del clan che ne hanno l'incarico; [...] Ma d'altra parte, i diversi culti totemici che sono così praticati all'interno di una stessa tribù non si sviluppano parallelamente ignorandosi tra loro, come se ognuno costituisse una religione completa e autosufficiente. Al contrario, essi si implicano reciprocamente; non sono che parti di un unico tutto, gli elementi di una stessa religione (*ivi*: 209).

Tra le occasioni rituali che valicano ‘i confini’ clanici, tenendo allo stesso tempo uniti questi gruppi, vi sono le cerimonie di iniziazione, attraverso le quali i membri più giovani della tribù vengono introdotti alla vita adulta. A differenza che nell’*Intichiuma*, osserva Durkheim, le cerimonie dell’iniziazione non hanno luogo in un posto che è fissato dalla regola e nel quale si è obbligati a recarsi in pellegrinaggio. L’ubicazione della loro esecuzione è «puramente convenzionale». Né potrebbe essere altrimenti, in quanto esse sono cerimonie che comportano la presenza di *diversi totem* e, quindi, non possono che svolgersi in località diverse da quelle dove il mito colloca questi ultimi (*ivi*: 448 e nota 26; anche 395, nota 8). Proprio le cerimonie di iniziazione rappresentano quelle occasioni nelle quali hanno origine i culti sovra-locali e la cui estensione può assumere un carattere inter-tribale.

Infatti, i membri della tribù alla quale appartengono i giovani iniziati non sono i soli ad assistere alle cerimonie dell’iniziazione; a queste *feste*, che sono una specie di *fiere internazionali, a un tempo religiose e laiche*, sono convocati in modo specifico rappresentanti delle tribù vicine. Le credenze che si elaborano in ambienti sociali così composti non possono però restare patrimonio esclusivo di una determinata nazionalità. Lo straniero al quale sono state rivelate le riferisce alla sua tribù natale, quando vi è rientrato; e siccome, presto o tardi, è costretto a invitare a sua volta i suoi ospiti di prima, tra società e società avvengono continui scambi di idee. In questa maniera si costituì una mitologia internazionale in cui il dio supremo si trovò a essere naturalmente l’elemento essenziale, perché essa traeva origine dai riti dell’iniziazione che quello ha la funzione di personificare (*ivi*: 354, *corsivi aggiunti*).

Il fatto che lo stesso insieme di cerimonie possa fungere da catalizzatore della solidarietà tribale e allo stesso tempo rappresentare l’occasione per la costruzione di legami inter-tribali non deve sorprendere. Ciò che, infatti, Durkheim vuole mostrare è una sostanziale *intercambiabilità dei riti*, i quali, pur essendo caratterizzati da una relativa invarianza dei propri elementi costitutivi, possono essere impiegati in più occasioni e per scopi differenti. Ciò è particolarmente vero per i riti di iniziazione, i quali – sostiene Durkheim – non sono delle *entità rituali in sé*, ma sono formati da un insieme di riti di diversa specie, all’occorrenza utilizzabili per assolvere a funzioni distinte (*ivi*: 448).

In definitiva, nell’interpretazione offerta da Durkheim, la ritualità si configura, nell’organizzazione sociale delle tribù australiane, come un insieme di pratiche in grado di articolare livelli di solidarietà dal diverso potenziale

inclusivo<sup>1</sup>. Questa considerazione induce, a nostro avviso, anche a un ripensamento di quel modo di intendere la nozione di ‘rituale’ – spesso associato all’opera dello stesso Durkheim – secondo il quale il rito rappresenterebbe un dispositivo simbolico volto a sostenere una funzione identitaria che ha come suo corollario principale quello di tracciare una distinzione tra un ‘noi’ e un ‘loro’, come entità inevitabilmente separate in modo oppositivo. Reali o immaginati, ‘naturali’ o ‘costruiti’, i confini identitari sono considerati un prodotto *quasi automatico* delle pratiche rituali, il cui esito è *invariabilmente* la produzione di un ‘noi’ e di un ‘loro’, di *insiders* e *outsiders*, attraverso una ferrea logica dicotomizzante. Invece, ciò che l’analisi durkheimiana delle pratiche rituali sovra-locali ci restituisce, anche se solo abbozzata, è l’idea di una ritualità quale strumento di *negoiazione dei confini*, di *apertura nei confronti dell’alterità*.<sup>2</sup> Ciò che di seguito intendiamo sostenere, seguendo le indicazioni offerte da Durkheim, è che tra gli elementi costitutivi del rito – tale da renderlo una pratica potenzialmente idonea nello generare forme di solidarietà inclusive – figura come essenziale la sua componente estetica.

### *L’aspetto ludico-estetico dei culti sovra-locali*

In precedenza abbiamo osservato come Durkheim evidenzi il carattere sostanzialmente composito che assumono le pratiche rituali inter-tribali e, in particolar modo, quelle celebrate in occasione dell’iniziazione dei giovani alla vita adulta. Presso gli aborigeni australiani, tali occasioni cerimoniali – scri-

<sup>1</sup> Su questo punto la nostra analisi diverge da quella condotta da Inglis e Robertson (2008). Nel loro saggio, gli autori sottolineano come vi sia una contrapposizione ne *Le Forme* tra due significati diversi che Durkheim avrebbe attribuito al termine ‘società’: il primo sarebbe legato a un’idea di società come entità chiusa, territorialmente e simbolicamente delimitata; il secondo, invece, farebbe riferimento a una idea di società ‘aperta’, ‘globale’ (*ivi*: 16-17). Il primo significato, secondo i due autori, caratterizzerebbe soprattutto i ‘primi capitoli’ de *Le Forme*, mentre il secondo emergerebbe nei ‘capitoli finali’, proprio in riferimento alle mitologie inter-tribali. Sulla base di quanto sostenuto, crediamo, invece, che Durkheim non abbia fatto riferimento alla stessa unità di analisi. Non siamo in presenza di uno stesso concetto di ‘società’ declinato in due modi differenti, quanto piuttosto di due livelli diversi dell’organizzazione sociale propria delle tribù australiane. Ciascuno di questi livelli è rappresentato da pratiche rituali diverse e corrisponde a livelli altrettanto distinti di solidarietà sociale, quella clanica, da una parte, e quella tribale e inter-tribale, dall’altra.

<sup>2</sup> Si tratta di una lettura del rito in netto contrasto con il diffuso ‘anti-ritualismo’ proprio della cultura occidentale. Tra i lavori che avanzano l’ipotesi che il rito sia una pratica rivolta non solo a marcare confini, ma anche a ‘solleccitarli’, ‘negoziarli’ vanno menzionati, in particolare, quelli di M. Rosati (2008; 2009) e A.B. Seligman (2010; Seligman *et. al.* 2011).

ve Durkheim – «sono una specie di fiere internazionali, a un tempo religiose e laiche» (*ivi*: 354). Come va interpretata questa convivenza di ‘religiosità e laicità’ sulla quale Durkheim richiama l’attenzione? A nostro avviso, essa, piuttosto che inficiare il principio da lui stesso formulato circa la separazione tra «cose sacre» e «profane», va inquadrata nell’ambito della sua teoria del rituale e della sua visione della vita religiosa in generale. Quest’ultima, secondo Durkheim, va concepita alla luce di un ulteriore «elemento importante» che la caratterizza: «quello ricreativo ed estetico» (*ivi*: 443).

Durkheim affronta questo tema a conclusione della sua analisi delle forme di «culto positivo» – nel capitolo IV del Libro III de *Le Forme* – subito dopo aver approfondito l’esame di quelle forme di ritualità ove prevale un «carattere rappresentativo e idealistico» (*ivi*: 439); una circostanza, questa, sulla quale torneremo tra breve. In poche, ma dense pagine, Durkheim riassume la sua visione del rapporto tra religione e arte e tra immaginazione e rito. Nelle sue parole:

la religione non sarebbe stata se stessa se non facesse posto alle libere combinazioni del pensiero e dell’attività, al gioco, all’arte, a tutto ciò che ricrea lo spirito affaticato dalla soggezione del lavoro quotidiano [...]. L’arte non è soltanto un ornamento esteriore di cui il culto si adornerebbe per dissimulare ciò che può avere di troppo austero e di troppo rude: il culto ha qualcosa di estetico per sé (*ivi*: 445).

In sintesi, Durkheim nella sua analisi vuole rimarcare un dato essenziale: la vita religiosa non è soltanto una ‘vita seria’, ma anche il luogo ove si libera la creatività dello spirito umano e la sua immaginazione. Il mondo religioso – sostiene infatti l’autore – è «un mondo parzialmente immaginario e, per questo motivo, si presta più facilmente alle libere creazioni dello spirito» (*ivi*: 444). Qui – si badi bene – il sociologo francese non sta asserendo che la vita religiosa sia un qualcosa di effimero e superficiale. Il sacro è l’espressione, per eccellenza, di una ‘*existence sérieuse*’, ovvero di una moralità che non può essere *esclusivamente* basata sull’immaginazione (sul punto: Pickering 1984: cap. 7; 2000: 45; Gephart 2000: 88), cioè disancorata da qualsiasi obbligo morale. Tuttavia, l’immaginazione estetica – suggerisce Durkheim – lungi dal rappresentare un ostacolo all’istituzione di una convivenza morale, concorre anch’essa a questo scopo, in quanto produttrice di un trascendimento che pone gli individui in una dimensione ‘altra’, affrancando gli spiriti dalle asperità del quotidiano (Durkheim 1912 [2005]: 445). Certo, l’apprezzamento durkheimiano dell’esperienza estetica è, in un certo qual modo, subordinato al legame che quest’ultima intrattiene con la componente morale della vita

religiosa. È questo uno dei motivi – come fa osservare Pickering – che spinge Durkheim, nei rari passaggi della sua opera nei quali egli si occupa di ‘arte’ (ad esempio: Durkheim 1925 [1977<sup>2</sup>]: 696-708), a esprimere una profonda riprovazione nei confronti della produzione artistica a lui contemporanea (Pickering 2000). Tuttavia, crediamo che questo legame tra le componenti estetica e morale della vita religiosa non venga pensato da Durkheim in termini di subordinazione della prima rispetto alla seconda, come se l’esperienza estetica fosse un prodotto secondario della moralità originata dal sacro. Almeno, non ne *Le Forme*. Entrambe queste componenti, del resto, hanno origine da una ‘comune effervescenza creatrice’ e, in definitiva, dal rito. L’esubranza creatrice di quest’ultimo eccede l’aspetto propriamente simbolico-rappresentativo. Come fa notare Gephart in relazione a questo aspetto della riflessione durkheimiana, «la dinamica dei rituali religiosi va oltre il significato religioso, tanto quanto l’immaginazione simbolica va oltre la rappresentazione religiosa» (Gephart 2000: 88). Nei riti, la fusione delle espressioni estetiche – danza, musica, arti decorative, giochi, ecc. – genera un *surplus* di immaginazione (Watts Miller 2004), un mondo parallelo che si sostituisce a quello della vita quotidiana.

Nei riti, quindi, ‘vita seria’ e ‘vita ludico-estetica’ coesistono. Ciò spiega, secondo Durkheim, il fatto che i riti appaiono spesso come delle attività senza scopo, che «si svolgono per il solo piacere di svolgersi» (Durkheim 1912 [2005]: 445). I riti, pur appartenendo alla ‘vita seria’ – «quando un rito non serve più che a distrarre, non è più un rito» scrive Durkheim (*ibidem*) –, rappresentano lo strumento attraverso il quale si esprime un bisogno ricreativo e ludico che pure giova al rinnovamento morale della comunità. *Ciò è valido per gran parte delle forme rituali*. Anche i riti dell’*Intichiuma* – osserva Durkheim mettendoli a paragone con i «riti piaculari» – non sono pervasi da un sentimento di angoscia e tristezza. Anche le oblazioni di sangue che in essi si registrano sono «fatte in un impeto di pio entusiasmo» (*ivi*: 460).

Nella vita religiosa delle popolazioni aborigene australiane questa presenza di una ritualità ‘seria’ e di una ‘ludica’ risulta chiaramente percepita dagli stessi partecipanti ai riti. A tale proposito è utile ricorrere a una breve annotazione che Marcel Mauss affida al suo libro incompiuto sulla preghiera (Mauss 1909 [1997]). In riferimento agli aborigeni australiani, Mauss fa notare come «presso certe tribù, quando un gruppo locale ne incontra un altro, si fa un *corroboree*<sup>3</sup> o, più esattamente, un *altertha*, serie di festeggiamenti e danze

<sup>3</sup> Il termine ‘corroboree’ è spesso utilizzato in letteratura in modo piuttosto vago e generico, come volto a significare le *performances* degli aborigeni australiani accompagnate da balli, suoni, musiche, senza che alcuna distinzione venga operata tra cerimonie sacre e non (Berndt e

che manifestano anche assai spesso un carattere totemico. Ma questi tipi di feste non sono in alcun modo assimilate dagli indigeni stessi alle grandi cerimonie dell'intichiuma (del gruppo totemico), né a quelle dell'iniziazione, per quanto tra le une alle altre vi siano somiglianze strettissime» (*ivi*: 50). Oltre che per il dato antropologico relativo alle cerimonie di iniziazione, quanto asserito da Durkheim differisce dalle osservazioni di Mauss su un punto: secondo Durkheim, non esiste una netta contrapposizione tra la componente seria e quella ludica dei riti. Tra le due non c'è, secondo l'autore, soluzione di continuità.

La semplice gioia, il corroboli profano, non ha un intento serio, mentre una cerimonia rituale comporta sempre, nel suo insieme, uno scopo grave. Occorre anche osservare che non c'è forse gioia in cui la vita seria non abbia qualche eco. In fondo, *la differenza è piuttosto nella diversa proporzione in cui questi due elementi sono combinati* (Durkheim 1912 [2005]: 446, corsivo aggiunto).

In definitiva, ciò che Durkheim sembra suggerire è il fatto che nei riti è riscontrabile una gradazione diversa di 'serietà' e 'costrizione', da una parte, e 'giocosità', dall'altra. L'ipotesi che noi avanziamo, allora, è quella in base alla quale questa «proporzione» muta in relazione alle forme di solidarietà che i riti sorreggono. In particolare, nel caso delle cerimonie intertribali e, quindi, di forme di 'solidarietà allargata', la componente ludica e ricreativa dei riti sembra emergere con maggiore evidenza, senza, ovviamente, che quella morale ne venga esclusa.

Benché non direttamente tracciato da Durkheim, questo legame emerge dalla collocazione che egli riserva ne *Le Forme* agli aspetti estetici della vita religiosa, sia dal particolare tipo di credenze che anima queste pratiche intertribali. Durkheim, infatti, nello stesso Capitolo IV del Libro III, subito prima di affrontare il rapporto tra religione e arte, osserva come non tutti i «culti positivi» siano diretti a produrre «effetti materiali» – ossia la riproduzione della specie totemica (*ivi*: 434-442). Ve ne sono altri nei quali prevalgono gli aspetti «rappresentativi» e «idealistici», come nel caso delle feste che si celebrano in onore del serpente Wollunqua, presso i warramunga. Alla base di queste occasioni cerimoniali – osserva Durkheim – vi è la celebrazione di esseri immaginari, «puramente mitici» (*ivi*: 439). In queste circostanze, l'immaginazione ludico-estetica ha maggiori possibilità di esprimersi. Infatti, come osserva l'autore, «nella misura in cui gli esseri a cui il culto è rivolto sono immaginari,

Berndt 1964: 320). Ci sembra, invece, che Durkheim, utilizzando l'espressione 'corroboli profano', abbia avuto in mente proprio questa distinzione (Durkheim 1912 [2005]: 446).

essi sono incapaci di contenere e di regolare questa esuberanza [effervescenza collettiva]: occorre la pressione di realtà tangibili e resistenti per costringere l'attività ad adattamenti esatti ed economici» (*ivi*: 445). Questa configurazione del rito sembra adattarsi perfettamente al caso delle cerimonie intertribali di iniziazione. Come analizzato in precedenza, ciò che contraddistingue queste ultime è proprio il carattere 'immaginario' delle divinità lì celebrate, come Baiame, Bunjil, Daramulum. Tra l'altro, è questa un'ipotesi che trova conferma anche nel materiale etnografico ad esse relativo.

Numerosi autori hanno evidenziato l'occorrenza di cerimonie inter-tribali presso le società australiane – studiosi come Elkin (1938), i coniugi Berndt (Berndt e Berndt 1996: cap. 10), Meggitt (1965: 245-246) e altri – tutti concordi nel ritenere la permeabilità dei confini tribali un elemento scontato nella organizzazione della vita sociale di quel continente. Con riferimento ai resoconti etnografici di W.B. Spencer e F.J. Gillen, l'antropologo Wouter Belier mostra come la religione e il rito, presso queste popolazioni, non abbiano alcun significato delimitante e divisorio, atto cioè a marcare confini invalicabili: «al contrario, la ritualità e la religione sono precondizioni della comunicazione interculturale» (Belier 1995: 89). Per quanto riguarda più nello specifico le cerimonie intertribali di iniziazione, tra le descrizioni etnografiche più esaurienti vanno menzionate, senza dubbio, quelle redatte dall'antropologo Alfred William Howitt (1884; 1904), relative alle popolazioni del sud-est del continente australiano, e dalle quali lo stesso Durkheim ha preso spunto. Howitt sottolinea come l'intento di queste cerimonie sia quello di impressionare e terrificare l'iniziando in maniera tale che la lezione impartita possa rimanere a lui impressa e, in tal modo, governare la sua intera vita futura. Tuttavia, egli fa anche osservare come all'interno di queste cerimonie, lunghe diversi giorni, non manchino momenti propriamente ludici e scherzosi. Lo scopo di molte *performance* rituali – egli scrive – «è anche quello di divertire, tra un rito serio e l'altro» (Howitt 1904: 532). Ecco, dunque, l'alternarsi di danze e rappresentazioni, a volte destinate a illustrare il potere magico di certe divinità, a volte indirizzate a impartire insegnamenti morali e, altre ancora, soltanto a divertire i presenti (*ivi*: 544; 1884: 444). Inoltre, di particolare rilievo è quanto l'autore riporta a proposito della posizione occupata dagli iniziandi nel campo in cui si svolgono tali cerimonie. Scrive Howitt (1884: 445-446):

la regola è che i novizi e i loro tutori devono accamparsi presso gli uomini di quel contingente che è venuto dal posto più lontano rispetto al proprio paese, in modo che, venendo collocati interamente tra estranei, e lontani dal volto dei loro parenti e amici, essi possano essere più facilmente colpiti da ciò che vedono e sentono.

Non è allora eccessivo vedere in queste cerimonie intertribali una esperienza collettiva di presa di coscienza dell'alterità, dove l'estraneo non è l'«impuro» che deve essere allontanato, ma la fonte di nuove conoscenze. Tuttavia, l'elemento sul quale vogliamo nel complesso riportare l'attenzione non riguarda il dato antropologico in sé, ma l'idea che il rituale possa rappresentare, in talune circostanze, uno strumento atto a mediare la relazione con l'Altro. Quando ciò si verifica – sembrano suggerire, nel loro insieme, le argomentazioni di Durkheim – ciò sembra avvenire «per gioco». Questo aspetto rimanda alla relazione che crediamo possa essere individuata tra cosmopolitismo ed esperienza estetica.

### *Cosmopolitismo ed esperienza estetica*

Il concetto di cosmopolitismo è al centro di un intenso dibattito circa le sue proprietà caratterizzanti e le potenzialità euristiche a esso attribuibili. In letteratura, poi, oltre al problema definitorio, trova sempre più spazio quello riguardante la necessità di indagare le modalità attraverso le quali individui e gruppi sperimentano un «atteggiamento cosmopolita», in quanto parte integrante delle interazioni che essi intrattengono nella vita quotidiana (Rovisco e Nowicka 2011). Ciò ha in parte spostato l'attenzione degli studiosi dagli aspetti macro-istituzionali a quelli «ordinari» della vita sociale, come campo di indagine entro il quale verificare la portata esplicativa di tale concetto. Tuttavia, questa maggiore attenzione per le forme ordinarie e «vernacolari» del cosmopolitismo è stata anche accompagnata dall'acuirsi di una contrapposizione da lungo tempo presente in questo campo di studi. Si tratta di una dicotomia che vede contrapposte una faccia «buona» del cosmopolitismo, identificata con la sua dimensione etica, a una «cattiva»; quest'ultima rappresentata, appunto, dalla sua dimensione estetica (Sassatelli 2012).

A tal proposito, occorre ricordare come l'uso dell'espressione «cosmopolitismo estetico» si sia diffuso in letteratura a partire dalla metà degli anni novanta, venendo a designare sia la formazione di una «cultura globale», veicolata dai consumi, sia, più nello specifico, il fenomeno del moderno turismo di massa (ivi: 236). John Urry, probabilmente il primo studioso a utilizzare questa espressione, identifica in quello estetico una nuova forma di cosmopolitismo, tra i cui elementi costitutivi egli annovera il «diritto a viaggiare ovunque», la «curiosità verso altre popolazioni e culture», un certo grado di «apertura» nell'apprezzarne le specificità, l'«abilità nel contestualizzare» il proprio modo di vita alla luce di più vaste conoscenze storiche e geografiche, una «competenza semiotica» nell'interpretazione dei segni culturali (Urry

1995: 167). Anche se mediata dalle pratiche di consumo, questa modalità di rapportarsi all'alterità è considerata da alcuni studiosi come passibile di dar vita a una «società civile cosmopolita» (Szerszynski e Urry 2002: 477; Kendall *et. al.* 2009). Tuttavia, a nostro avviso, non è destituita di fondamento la critica di quanti vedono in questo genere di fenomeni l'aspetto più superficiale ed «elitario» (Calhoun 2002) del cosmopolitismo, quando quest'ultimo, invece, dovrebbe essere inquadrato come un «discorso critico» nei riguardi dei processi di omogeneizzazione transnazionale guidati da logiche prettamente economiche (Delanty 2006).

Posta in questi termini, la frattura tra la dimensione etica e quella estetica del cosmopolitismo sembra davvero insanabile. Non potendo qui anche solo accennare al fitto intreccio di cause che l'hanno alimentata, daremo invece conto di alcuni tentativi che in letteratura sono stati intrapresi nel cercare di sanarla. Questi ultimi sembrano percorrere soprattutto una direzione, quella di mostrare come l'esperienza estetica sia parte costitutiva delle modalità attraverso le quali si manifesta la partecipazione a una 'sfera culturale cosmopolita'.

L'idea che muove questa proposta prende le mosse dal discorso elaborato da Jürgen Habermas (1962) sulla sfera pubblica, nel tentativo di ampliarlo, dando maggior risalto alla componente culturale di quest'ultima. Così, Jim McGuigan definisce la «sfera pubblica culturale» come «l'articolazione del politico, del pubblico e del personale, come un terreno conteso, modellato da modalità di comunicazione affettive, ossia estetiche ed emozionali» (McGuigan 2005: 435; 2011: 83). Come riassume efficacemente Monica Sassatelli, quello di «sfera pubblica culturale» è un concetto utile a evidenziare come la partecipazione alla vita pubblica si manifesti non soltanto attraverso un dibattito razionale, ma anche attraverso altre modalità di coinvolgimento, alternative nel contenuto e nella forma. Queste modalità riflettono il carattere *multidimensionale* della sfera pubblica, tra le cui dimensioni costitutive, oltre a quella cognitiva, occorre annoverare anche quella estetica e affettiva (Sassatelli 2012: 241). Da qui l'obiettivo perseguito dalla studiosa, insieme ad altri, di approfondire l'analisi di alcune particolari occasioni – come i festival e gli eventi culturali – nelle quali prende corpo una sfera pubblica cosmopolita segnata da forme di coinvolgimento estetico (Giorgi *et al.* 2011).

In questo programma di ricerca è forte il tentativo di concepire la sfera culturale come parte integrante della partecipazione alla vita pubblica. Da questo punto di vista – sostiene Gerard Delanty – i festival, quale luoghi di negoziazione di significati, sono un aspetto saliente della «cittadinanza culturale» e della «democrazia in generale» (Delanty 2011: 195). Or bene, il contributo che la teoria durkheimiana del rituale può offrire a questa prospettiva ci sembra evidente, nonostante essa venga, a tal proposito, esplicitamente ri-

tenuta inadeguata (Sassatelli 2011: 14). Non si tratta, ovviamente, di postulare una rigida sovrapposizione tra le pratiche rituali inter-tribali analizzate da Durkheim e i festival che hanno luogo nella sfera culturale moderna. Piuttosto, il contributo che, a nostro avviso, Durkheim può offrire alla comprensione della dimensione estetica del cosmopolitismo va ricercato negli elementi costitutivi dell'esperienza estetica e nelle modalità con le quali essi si manifestano in quelle occasioni ove ha luogo l'elaborazione collettiva di significati culturali<sup>4</sup>. Diventa, allora, decisivo giungere a una più adeguata comprensione di ciò che caratterizza una 'esperienza estetica' e che in parte emerge dalla teoria del rituale durkheimiana.

In sintesi, un modo di concettualizzare l'esperienza estetica è quello di considerare quest'ultima come non esclusivamente riconducibile a un'esperienza di tipo cognitivo o a una connotata emotivamente. Come evidenziato da Paolo D'Angelo, «nell'esperienza estetica non acquistiamo propriamente conoscenze, e [...] d'altra parte esistono casi di esperienze estetiche nelle quali non veniamo emotivamente coinvolti» (D'Angelo 2011: 72). Ciò che secondo questo autore distingue l'esperienza estetica non è un particolare oggetto, ma le modalità attraverso le quali l'esperienza viene organizzata. Nelle sue parole,

*l'esperienza estetica è una sorta di reduplicazione, di raddoppiamento dell'esperienza che solitamente compiamo, e [...] in questa duplicazione i caratteri dell'esperienza vengono al tempo stesso attenuati ed intensificati (ivi: 79).*

L'attenuazione – egli sostiene – deriva dal carattere 'gratuito' dell'esperienza estetica, ossia dal fatto che essa non risulta legata al perseguimento di scopi immediati; l'intensificazione, allora, è conseguenza del rivolgersi di tale esperienza verso se stessa e non verso qualcosa di esterno. Ancora di maggior rilievo è quanto l'autore fa poi osservare in relazione all'effetto di duplicazione prodotto dall'esperienza estetica. Tale effetto riguarda sia la forma sia i contenuti dell'esperienza.

La duplicazione della forma è, ad esempio, evidente nel *ritmo* (ivi: 80). Per l'autore, il ritmo non è altro che una segmentazione arbitraria del tempo che viene fatta aderire a dei gesti. In questo modo il dato puramente naturale viene sottoposto a una convenzione umana. In ciò è possibile ravvisare il 'lavoro' che l'esperienza estetica è chiamata a svolgere: quello di contribuire all'orga-

<sup>4</sup> È in questa direzione che, del resto, la scoperta di un 'nuovo Durkheim' è maturata a partire dalla fine degli anni Ottanta, allorché si è trattato di mettere in evidenza il contributo che la sua 'sociologia della religione' (*religious sociology*) aveva da offrire allo sviluppo dei *Cultural Studies* (Alexander 1988).

nizzazione dell'esperienza umana. A tal proposito, D'Angelo riporta l'attenzione su quanto fatto notare da Hegel (*ibidem*). Quest'ultimo, nelle sue *Lezioni di estetica* mette a paragone la ritualità arcaica – le modificazioni del corpo che essa prevedeva, come ad esempio i tatuaggi – con l'esperienza, banale, di osservare compiaciuti i cerchi concentrici provocati da un sasso lanciato in acqua. In entrambe le circostanze – sostiene il filosofo tedesco – c'è la volontà dell'uomo di affermare la propria organizzazione dell'esperienza, di sottrarla al dato puramente naturale (Hegel 1836-1838 [1972]: 41). Si può sostenere che in Durkheim questo argomento ritorni in chiave socio-antropologica. Infatti, ponendo la ritualità all'origine del sacro, Durkheim non fa altro che porre la stessa all'origine delle categorie del pensiero e, quindi, alla radice dell'organizzazione dell'esperienza umana.

L'azione duplicatrice dell'esperienza estetica, inoltre, ha un'altra importante conseguenza, riguardante, questa volta, *i contenuti* della stessa. L'esperienza estetica – sostiene D'Angelo – ha un carattere squisitamente *finzionale*. Essa, cioè, crea un 'mondo parallelo', sganciato dalle esperienze ordinarie, nel quale è possibile affinare le proprie capacità di confrontarsi con situazioni che non si è potuto esperire in altro modo (D'Angelo 2011: 81-82).

In definitiva, qui sinteticamente riassunte, le qualità attribuibili all'esperienza estetica rivelano in modo evidente tutta la loro affinità con le proprietà del rito, quale attività creatrice di senso e modalità organizzatrice dell'esperienza. La non strumentalità, il suo 'essere per sé', la sua sequenzialità ritmica, la sua propensione a creare 'mondi immaginari', sono tutte caratteristiche inscritte nella ritualità, la quale, dunque, va considerata come un'esperienza intrinsecamente estetica (sul punto: Tagliaferri 2009). È questo, a nostro avviso, uno dei tratti caratteristici della teoria durkheimiana del rituale.

Infine, la capacità connaturata al rito di 'giocare con il mondo', di metterlo tra parentesi, sospendendone la validità (Terrin 1999: 142-187), è ciò che lo rende una pratica potenzialmente idonea nel sostenere l'incontro con l'alterità. Ciò che ci è sembrato di poter rilevare nell'analisi durkheimiana delle pratiche rituali sovra-locali è proprio questa caratterizzazione del rito quale modalità di comunicazione transculturale.

## Conclusioni

In questo saggio abbiamo cercato di mostrare come la sociologia della religione durkheimiana e, in particolare, la sua teoria del rituale costituiscano un valido sostegno teorico per l'analisi di quella 'faccia', spesso denigrata, del cosmopolitismo rappresentata dalla sua dimensione estetica. Partendo dal

dato socio-antropologico, siamo giunti a delineare la cornice entro la quale Durkheim elabora la sua visione dell'estetica come parte integrante dei fenomeni rituali. Nel far ciò, è emersa anche una diversa lettura, riconducibile allo stesso Durkheim, del concetto di rito, spesso evocato solo in relazione a forme di solidarietà dalla natura escludente. Inoltre, abbiamo osservato come questa interpretazione della ritualità come un'esperienza intrinsecamente estetica possa sorreggere l'analisi di concreti fenomeni empirici, come i festival, legati alla formazione di una 'sfera pubblica culturale e cosmopolita'. Per Durkheim – occorre sottolineare questo punto – non l'astratta nozione di umanità, ma la presenza di pratiche concrete, insieme al loro radicamento in una comunità, consente l'affermazione di una moralità cosmopolita e la condivisione di valori universali. Nell'indagine sulle origini della socialità che egli compie ne *Le Forme*, queste pratiche appaiono all'autore come quelle che danno linfa all'internazionalismo religioso, quale aspetto essenziale nella vita delle tribù australiane. In esse, come si è cercato di mostrare, i fondamenti estetici del legame sociale affiorano in tutta la loro nitidezza. Ed è questo il punto che ci ha spinto a riconsiderare la teoria durkheimiana del rituale come in grado di offrire un contributo molto significativo nel concettualizzare l'esperienza estetica e a immaginare come questa sua intuizione possa essere traslata nell'analisi dell'odierna realtà cosmopolita, senza per questo sostenere che tra la ritualità arcaica e quella del mondo d'oggi non vi sia alcuna soluzione di continuità. Se concepita non tanto come una forma di godimento superficiale ed esteriore, antitetica alla maturazione di una moralità condivisa, quanto piuttosto come una modalità organizzatrice della relazione con l'Altro, mediata dal corpo, l'esperienza estetica rivela la sua importanza nella fondazione di un *legame cosmopolita*. Ovviamente, rimane aperto il problema di individuare le condizioni in base alle quali una «sfera pubblica estetica», da luogo di negoziazione e creazione di significati, può degradare a luogo di riproduzione delle strutture di dominio (Jones 2007: 89) o a socialità priva di obbligazioni. Un problema sul quale, ancora una volta, Durkheim, sostenendo il carattere 'serio' dei riti, ha proiettato la luce del suo pensiero.

### Riferimenti bibliografici

- Alexander J.C. (ed.) (1988), *Durkheimian Sociology: Cultural Studies*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Allen N.J. (1998), *Effervescence and the Origins of Human Society*, in Allen N.J., Pickering W.S.F. e Watts Miller W. (eds.), *On Durkheim's Elementary Forms of Religious Life*, Routledge, London and New York.
- Beck U. (1999), *Che cos'è la globalizzazione*, Carocci, Roma.

- Beck U. (2005), *Lo sguardo cosmopolita*, Carocci, Roma.
- Beck U. e Sznaider N. (2006), *Unpacking Cosmopolitanism for the Social Sciences*, in «British Journal of Sociology», 57(1): 1-23.
- Belier W.W. (1995), *Ritual and Identity in Aboriginal Australia*, in Platvoet J. e van der Toorn K. (eds.), *Pluralism and Identity. Studies in Ritual Behaviour*, Brill, Leiden-New York.
- Bell C. (1997), *Ritual. Perspectives and Dimensions*, Oxford University Press, Oxford.
- Berndt R. e Berndt C. (1964), *The World of the First Australians*, Ure Smith, Sydney.
- Bourdieu P. (1983), *La distinzione*, il Mulino, Bologna.
- Calhoun C. (2002), *The Class Consciousness of Frequent Travelers: Towards a Critique of Actually Existing Cosmopolitanism*, in «The South Atlantic Quarterly», 101(4): 869-897.
- Chernilo D. (2006), *Social Theory's Methodological Nationalism. Myth and Reality*, in «European Journal of Social Theory», (9)1: 5-22.
- Chernilo D. (2007), *A Social Theory of Nation-State*, Routledge, London-New York.
- D'Angelo P. (2011), *Estetica*, Laterza, Roma-Bari.
- Delanty G. (2006), *The Cosmopolitan Imagination: Critical Cosmopolitanism and Social Theory*, in «The British Journal of Sociology», 57(1): 25-47.
- Delanty G. (2011), *Conclusion. On the cultural significance of arts festivals*, in Giorgi L., Sassatelli M., Delanty G. (eds.) (2011).
- Dingley J. (2008), *Nationalism, Social Theory and Durkheim*, Palgrave Macmillan, Basingstoke.
- Durkheim É. (1893 [1989]), *La divisione del lavoro sociale*, Edizioni di Comunità, Milano.
- Durkheim É. (1898 [1972]), *L'individualismo e gli intellettuali*, in Id., *La scienza sociale e l'azione*, il Saggiatore, Milano.
- Durkheim É. (1912 [2005]), *Le Forme elementari della vita religiosa*, Meltemi, Roma.
- Durkheim É. (1925 [1977<sup>2</sup>]), *L'educazione morale*, UTET, Torino.
- Durkheim É. (1950 [1978]), *Lezioni di sociologia. Fisica dei costumi e del diritto*, Etas Compass, Milano.
- Elkin A.P. (1938 [1956]), *Gli aborigeni australiani*, Einaudi, Torino.
- Fele G. e Giglioli P.P. (2001), *Il rituale come forma specifica di azione e di pratica sociale*, in «aut aut», 303: 13-35.
- Fine R. (2003), *Taking the 'Ism' Out of Cosmopolitanism: An Essay in Reconstruction*, in «European Journal of Social Theory», 6(4): 451-470.
- Gephart W. (2000), *The Beautiful and the Sacred: Durkheim's Look at the Elementary Forms of Aesthetic Life*, in «Durkheimian Studies», 6: 85-92.
- Giorgi L., Sassatelli M. e Delanty G. (eds.) (2011), *Festivals and the Cultural Public Sphere*, Routledge, London and New York.
- Habermas J. (1962 [2001]), *Storia e critica dell'opinione pubblica*, Laterza, Roma-Bari.
- Hannerz U. (2006), *Two Faces of Cosmopolitanism: Culture and Politics*, in «Documentos CIDOB», 7: 1-29.
- Hegel G.W.F. (1836-1838 [1972]), *Estetica*, a cura di N. Merker, Einaudi, Torino.
- Howitt A.W. (1884), *On Some Australian Ceremonies of Initiation*, in «The Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland», 13: 432-459.

- Howitt A.W. (1904), *The Native Tribes of South-East Australia*, Macmillan, London.
- Inglis D. (2011), *A Durkheimian Account of Globalization: The Construction of Global Moral Culture*, in «Durkheimian Studies», 17(1): 103-120.
- Inglis D. e Robertson R. (2008), *The Elementary Forms of Globality. Durkheim and the Emergence and Nature of Global Life*, in «Journal of Classical Sociology», 8(1): 5-25.
- Jones P. (2007), *Beyond the Semantic 'Big Bang': Cultural Sociology and an Aesthetic Public Sphere*, in «Cultural Sociology», 1(1): 73-95.
- Kendall G., Woodward I. e Skrbiš Z. (2009), *Sociology of Cosmopolitanism: Globalization, Identity, Culture and Government*, Palgrave Macmillan, London.
- Lukes S. (1973), *Emile Durkheim. His Life and Work: A Historical and Critical Study*, The Penguin Press, Harmondsworth.
- Mauss M. (1909 [1997]), *La preghiera e i riti orali*, Morcelliana, Brescia.
- McGuigan J. (2005), *The Cultural Public Sphere*, in «European Journal of Cultural Studies», 8(4): 427-443.
- McGuigan J. (2011), *The cultural public sphere – a critical measure of public culture?*, in Giorgi L., Sassatelli M., Delanty G. (eds.) (2011).
- Meggitt M. (1965), *Desert People: A Study of the Walbiri Aborigines of Central Australia*, University of Chicago Press, Chicago.
- Pendenza M. (ed.) (2014a), *Classical Sociology beyond Methodological Nationalism*, Brill, Leiden-New York.
- Pendenza M. (2014b), *'Merging the National with the Human Ideal': Émile Durkheim on Nationalism and Cosmopolitanism*, in Id. (ed.) (2014a).
- Pickering W.S.F. (1984), *Durkheim's Sociology of Religion*, Routledge, London.
- Pickering W.S.F. (2000), *Durkheim, the Arts and the Moral Sword*, in «Durkheimian Studies», 6: 43-60.
- Rawls A.W. (2005), *Epistemology and Practice. Durkheim's The Elementary Forms of Religious Life*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Rosati M. (2002), *Solidarietà e sacro. Secolarizzazione e persistenza della religione nel discorso sociologico della modernità*, Laterza, Roma-Bari.
- Rosati M. (2005), *Abitare una terra di nessuno: Durkheim e la modernità*, introduzione a É. Durkheim, 1912 [2005].
- Rosati M. (2008), *Sacro e spazio pubblico*, in «Quaderni di Teoria Sociale», 8: 273-293.
- Rosati M. (2009), *Ritual and the Sacred. A Neo-Durkheimian Analysis of Politics, Religion and the Self*, Ashgate, Farnham.
- Rovisco M. e Nowicka M. (2011), *The Ashgate Research Companion to Cosmopolitanism*, Ashgate, Farnham.
- Sassatelli M. (2011), *Urban festivals and the cultural public sphere. Cosmopolitanism between ethics and aesthetics*, in Giorgi L., Sassatelli M., Delanty G. (eds.) (2011).
- Sassatelli M. (2012), *Festivals, museums, exhibitions. Aesthetic cosmopolitanism in the cultural public sphere*, in Delanty G. (ed.) (2012), *Routledge Handbook of Cosmopolitanism Studies*, Routledge, London-New York.
- Seligman A.B. (2010), *Ritual and Sincerity: Certitude and the Other*, in «Philosophy and Social Criticism», 36(1): 9-39.
- Seligman A.B., Weller R.P., Puett M.J. e Simon B. (2011), *Rito e modernità. I limiti della sincerità*, Armando, Roma.

- Smith A.D. (1983), *Nationalism and Classical Social Theory*, in «British Journal of Sociology», 34(1): 19-38.
- Szerszynski B. e Urry J. (2002), *Cultures of cosmopolitanism*, in «Sociological Review», 50(4): 461-481.
- Tagliaferri R. (2009), *La tazza rotta. Il rito risorsa dimenticata dell'umanità*, Edizioni Messaggero, Padova.
- Terrin A.N. (1999), *Il rito. Antropologia e fenomenologia della ritualità*, Morcelliana, Brescia.
- Turner B.S. (2006), *Classical Sociology and Cosmopolitanism: a Critical Defence of the Social*, in «British Journal of Sociology», 57(1): 133-155.
- Urry J. (1995), *Consuming Places*, Routledge, London and New York.
- Watts Miller W. (2004), *Total Aesthetics. Art and The Elemental Forms*, in «Durkheimian Studies», 10: 88-118.