

III

Scartate queste definizioni, poniamoci noi stessi di fronte al problema.

In primo luogo si può rilevare che, in tutte queste formule, è la natura della religione nel suo insieme che si cerca di esprimere direttamente. Si procede come se la religione formasse una sorta di entità indivisibile, mentre essa è un tutto formato da parti; essa è un sistema più o meno complesso di miti, di dogmi, di riti, di cerimonie. Orbene, un tutto non può che essere definito soltanto in rapporto alle parti che lo formano. È dunque più corretto dal punto di vista metodologico cercare di caratterizzare i fenomeni elementari di cui è formata ogni religione, prima del sistema prodotto dalla loro unione. Questo metodo si impone tanto più in quanto esistono fenomeni religiosi non appartenenti a alcuna religione determinata. Tali sono quelli che costituiscono l'oggetto del folklore. Essi sono, in genere, frammenti di religioni scomparse, sopravvivenze disorganizzate; ma ve ne sono anche altri che si sono formati spontaneamente sotto l'influenza di cause locali. Nei nostri paesi europei, il cristianesimo si è sforzato di assorbirli e assimilarli; ha impresso loro una coloritura cristiana. Tuttavia, ve ne sono anche molti che sono rimasti fino a data recente o che rimangono ancora in una relativa autonomia: feste dell'albero di maggio, del solstizio d'estate, del carnevale, credenze diverse relative a geni, demoni locali, ecc. Se il carattere religioso di questi fatti va scomparendo, la loro importanza religiosa è tuttavia tale da permettere a Mannhardt e alla sua scuola di rinnovare la scienza delle religioni. Una definizione che non ne tenesse conto non potrebbe perciò abbracciare tutto ciò che è religioso.

I fenomeni religiosi si collocano naturalmente in due categorie fondamentali: le credenze e i riti. Le prime sono stati di opinione, e consistono di rappresentazioni; i secondi costituiscono tipi determinati di azione. Tra questi due fatti, c'è tutta la differenza che separa il pensiero dal movimento.

I riti possono essere definiti e distinti dalle altre pratiche umane, specialmente quelle morali, soltanto per la natura particolare del loro oggetto. Una regola morale, infatti, ci prescrive, esattamente come un rito, dei modi di agire, ma che si rivolgono a degli oggetti di un genere differente. È dunque l'oggetto del rito che occorre caratterizzare per poter caratterizzare il rito stesso. Orbene, è nella credenza che si esprime la natura speciale di questo oggetto. Non si può dunque definire il rito se non dopo aver definito la credenza.

Tutte le credenze religiose conosciute, siano esse semplici o complesse, hanno uno stesso carattere comune: esse presuppongono una clas-

sificazione delle cose, reali o ideali, che gli uomini si rappresentano in due classi, in due generi opposti, definiti generalmente con due termini distinti tradotti abbastanza bene dai concetti di *profano* e di *sacro*. La divisione del mondo in due domini che comprendono l'uno tutto ciò che è sacro, l'altro tutto ciò che è profano, è il carattere distintivo del pensiero religioso; le credenze, i miti, gli gnomi, le leggende sono rappresentazioni o sistemi di rappresentazioni che esprimono la natura delle cose sacre, le virtù e i poteri loro attribuiti, la loro storia, i loro rapporti gli uni con gli altri e con le cose profane. Ma per cose sacre non bisogna intendere soltanto quegli esseri personali che vengono chiamati dèi o spiriti; una roccia, un albero, una fonte, un ciottolo, un pezzo di legno, una casa, insomma qualsiasi cosa può essere sacra. Un rito può avere questo carattere; e anzi non esistono riti che in qualche grado non lo posseggano. Esistono parole, espressioni, formule che possono essere pronunciate soltanto dalla bocca di persone consacrate; esistono gesti, movimenti che non possono essere eseguiti da chiunque. Se il sacrificio vedico ha avuto tanta efficacia, se è stato perfino, secondo la mitologia, generatore di dèi anziché essere soltanto un mezzo per guadagnarne il favore, è perché esso possedeva una virtù comparabile a quella degli esseri più sacri. L'ambito degli oggetti sacri non può essere determinato una volta per tutte; la sua estensione è infinitamente variabile a seconda delle religioni. Ecco perché il buddhismo è una religione: perché, in mancanza degli dèi, ammette l'esistenza delle cose sacre, cioè delle quattro verità sante e delle pratiche che ne derivano.¹³

Fin qui ci siamo limitati a enunciare, a titolo d'esempio, un certo numero di cose sacre: bisogna ora indicare in base a quali caratteri esse si distinguono dalle cose profane.

Si potrebbe dapprima essere tentati di definirle in base al posto che viene loro generalmente assegnato nella gerarchia degli esseri. Esse sono facilmente considerate superiori per dignità e potere alle cose profane e particolarmente all'uomo, quando questo non è che un uomo e non ha, di per sé, nulla di sacro. Lo si immagina, infatti, in una posizione inferiore e dipendente rispetto a esse; e questa rappresentazione non è priva di verità. Ma in tutto ciò non c'è nulla che sia veramente caratteristico del sacro. Non basta che una cosa sia subordinata a un'altra perché questa sia sacra rispetto alla prima. Gli schiavi dipendono dai loro padroni, i sudditi dal loro re, i soldati dai loro capi, le classi inferiori da quelle dirigenti, l'avar-

¹³ Senza parlare del saggio, del santo che praticano queste verità e che sono sacri per questa ragione.

dal suo oro, l'ambizioso dal potere e da chi lo detiene; orbene, se talvolta si dice di un uomo che egli ha la religione degli esseri o delle cose a cui riconosce un valore eminente e una specie di superiorità di fronte a lui, è chiaro che, in tutti questi casi, la parola è presa in un senso metaforico e che in queste relazioni non c'è nulla di propriamente religioso.¹⁴

D'altra parte, non bisogna perdere di vista che esistono cose sacre di ogni grado e che ve ne sono di quelle di fronte alle quali l'uomo si sente relativamente a suo agio. Un amuleto possiede un carattere sacro, e tuttavia il rispetto che ispira non è affatto eccezionale. Anche di fronte ai suoi dèi, l'uomo non è sempre in uno stato di così evidente inferiorità; perché assai spesso accade che eserciti su di essi una vera e propria violenza fisica per ottenere da loro ciò che desidera. Si batte il feticcio di cui non si è contenti, salvo riconciliarsi con lui se finisce per dimostrarsi più docile ai desideri di chi lo adora (cfr. Schultze 1871, p. 129). Per ottenere la pioggia, si gettano pietre nella fonte o nel lago sacro in cui si pensa che risieda il dio della pioggia; si crede, con questo mezzo, di costringerlo a uscire e a mostrarsi (cfr., per altri esempi di questi usi, Frazer 1900, vol. I, pp. 81 sgg.). D'altronde, se è vero che l'uomo dipende dai suoi dèi, la dipendenza è reciproca. Anche gli dèi hanno bisogno dell'uomo; senza le offerte e i sacrifici, essi morirebbero. Avremo anzi l'occasione di dimostrare che questa dipendenza degli dèi di fronte ai loro fedeli si conserva fino alle religioni più idealiste.

Ma, se una distinzione puramente gerarchica è un criterio a un tempo troppo generale e troppo impreciso, per definire il sacro di fronte al profano non resta che la loro eterogeneità. Soltanto, ciò che rende questa eterogeneità sufficiente a caratterizzare questa classificazione delle cose e a distinguerla da ogni altra è una qualità del tutto particolare: *essa è assoluta*. Non esiste nella storia del pensiero umano un altro esempio di due categorie di cose tanto profondamente diverse, tanto radicalmente opposte l'una all'altra. L'opposizione tradizionale tra il bene e il male non è nulla al confronto: il bene e il male sono due specie contrarie di uno stesso genere, cioè il morale, così come la salute e la malattia non sono che due aspetti diversi di uno stesso ordine di fatti, la vita, mentre il sacro e il profano sono stati sempre e ovunque concepiti dallo spirito umano come generi separati, come due mondi tra cui non c'è nulla di comune. Le energie all'opera nell'uno non sono semplicemente quelle che si incontrano nell'altro, solo con qualche grado in più; esse sono di un'altra

14 Ciò non vuol dire che queste relazioni non possano assumere un tono religioso. Ma esse non lo posseggono necessariamente.

natura. A seconda delle religioni, questa opposizione è stata concepita in modi differenti. Così, per separare queste due specie di cose, è sembrato sufficiente localizzarle in regioni differenti dell'universo fisico; da una parte, le une sono relegate in un mondo ideale e trascendente, mentre il mondo materiale è abbandonato totalmente alle altre. Ma, se le forme del contrasto variano,¹⁵ il contrasto in sé è universale.

Ciò non vuol dire tuttavia che un essere non possa passare mai da uno di questi mondi nell'altro: ma la maniera in cui questo passaggio avviene, quando pure esso ha luogo, sottolinea la dualità essenziale dei due domini. Esso implica, infatti, un'autentica metamorfosi. Ciò è dimostrato in particolare dai riti dell'iniziazione, quali sono praticati da un gran numero di popoli. L'iniziazione è una lunga serie di cerimonie che hanno lo scopo di introdurre il giovane nella vita religiosa: egli esce, per la prima volta, dal mondo totalmente profano in cui si è svolta la sua prima infanzia per entrare nell'ambito delle cose sacre. Orbene, questo mutamento di stato è considerato non già come il semplice e regolare sviluppo di germi preesistenti, ma come una trasformazione *totius substantiae*. Si dice che in questo momento il giovane muore, che la persona determinata che egli era cessa di esistere e che un'altra, istantaneamente, si sostituisce alla precedente. Egli rinasce sotto una nuova forma. Si ritiene che cerimonie appropriate possano realizzare questa morte e questa rinascita che non sono interpretate in senso semplicemente simbolico, ma sono prese alla lettera.¹⁶ Non è forse questa la prova che tra l'essere profano che egli era e quello religioso che diventa c'è una soluzione di continuità?

Questa eterogeneità è anzi tale da degenerare spesso in un vero antagonismo. I due mondi sono concepiti non soltanto come separati, ma anche come ostili e gelosamente rivali l'uno dell'altro. Poiché non si può appartenere pienamente all'uno senza essere del tutto uscito dall'altro, l'uomo è incitato a ritirarsi totalmente dal profano, per condurre una vita esclusivamente religiosa. Da ciò deriva il monachesimo, che organizza artificialmente, a fianco e al di fuori dell'ambiente naturale in cui gli

15 La concezione per cui il profano si oppone al sacro come l'irrazionale al razionale, l'intelligibile al misterioso, costituisce solo una delle forme in cui si esprime questa opposizione. Una volta costituitasi, la scienza ha assunto un carattere profano, specialmente agli occhi delle religioni cristiane; per questo è sembrato che essa non potesse applicarsi alle cose sacre.

16 Cfr. Frazer 1901a, pp. 313 sgg. La concezione è, d'altronde, molto generale. In India, la semplice partecipazione all'atto del sacrificio produce gli stessi effetti; il sacrificante, per il solo fatto di essere entrato nell'ambito delle cose sacre, cambia personalità (cfr. Hubert, Mauss 1897-1898, p. 101).

uomini vivono la vita secolare, un altro ambiente, chiuso al primo, e che tende quasi a costituirne l'opposto. E da ciò deriva anche l'ascetismo mistico, il cui scopo è estirpare dall'uomo tutto ciò che può rimanervi di attaccamento al mondo profano. Da ciò, infine, tutte le forme di suicidio religioso, che costituiscono il logico coronamento di questo ascetismo; infatti la sola maniera di sfuggire totalmente alla vita profana è, in definitiva, quella di evadere totalmente dalla vita.

L'opposizione di questi due generi arriva, d'altra parte, a esteriorizzarsi con un segno visibile che permette di riconoscere facilmente, ovunque essa sia, questa particolarissima classificazione. Poiché la nozione di sacro è, nel pensiero degli uomini, sempre e ovunque separata dalla nozione di profano, e poiché noi concepiamo tra loro una specie di vuoto logico, lo spirito ripugna invincibilmente alla confusione o anche semplicemente al contatto tra le cose corrispondenti; una tale promiscuità o anche una contiguità troppo diretta contraddicono troppo violentemente lo stato di dissociazione in cui queste idee si trovano nelle coscienze. La cosa sacra è, per definizione, quella che il profano non deve, non può impunemente toccare. Senza dubbio, questa interdizione non potrebbe spingersi fino a rendere impossibile ogni comunicazione tra i due mondi; infatti, se il profano non potesse mai entrare in relazione con il sacro, questo non servirebbe a nulla. Ma, questa operazione di contatto non solo è già di per sé una questione delicata che richiede precauzioni e una iniziazione più o meno complicata,¹⁷ essa non è neppure possibile senza che il profano perda i suoi caratteri specifici, cioè senza che diventi esso stesso sacro in qualche misura e in qualche grado. I due generi non possono accostarsi conservando in pari tempo la propria natura.

Oramai, siamo in possesso di un primo criterio per definire le credenze religiose. Indubbiamente, all'interno di questi due generi fondamentali, esistono specie secondarie che sono anch'esse più o meno incompatibili le une con le altre.¹⁸ Ma l'aspetto caratteristico del fenomeno religioso, è il fatto che esso presuppone sempre una divisione dell'universo conosciuto e conoscibile in due generi che comprendono tutto ciò che esiste, ma che si escludono radicalmente. Le cose sacre sono quelle protette e isolate dalle interdizioni; le cose profane, invece, sono quelle a cui si riferiscono queste interdizioni e che devono restare a distanza dalle pri-

¹⁷ Cfr. quanto si è detto sopra a proposito dell'iniziazione, p. 91.

¹⁸ Mostreremo più avanti come, per esempio, certe specie di cose sacre tra cui c'è incompatibilità si escludano così come il sacro esclude il profano (cfr. Libro terzo, capitolo quinto, § 4).

me. Le credenze religiose sono rappresentazioni che esprimono la natura delle cose sacre e i rapporti che esse hanno tra loro e con le cose profane. Infine, i riti sono regole di condotta che prescrivono il modo in cui l'uomo deve comportarsi con le cose sacre.

Quando un certo numero di cose sacre presentano tra loro rapporti di coordinazione e di subordinazione, in modo da formare un sistema di una certa unità, che però non rientra a sua volta in nessun altro sistema del genere, l'insieme delle credenze e dei riti corrispondenti costituisce una religione. Da questa definizione risulta che una religione non consiste necessariamente in una sola e unica idea, né si riconduce a un principio unico che, pur differenziandosi a seconda delle circostanze a cui si applica, sarebbe, in fondo, ovunque identico a se stesso: esso è un tutto formato di parti distinte e relativamente individualizzate. Ogni gruppo omogeneo di cose sacre o anche ogni cosa sacra di qualche importanza costituisce un centro d'organizzazione intorno al quale gravita un gruppo di credenze e di riti, un culto particolare; e non c'è religione, per quanto unitaria possa essere, che non riconosca una pluralità di cose sacre. Anche il cristianesimo, almeno nella sua forma cattolica, ammette, oltre alla personalità divina — d'altronde triplice e una a un tempo —, la Vergine, gli angeli, i santi, le anime dei morti, ecc. Così una religione non si riduce generalmente a un culto unico, ma consiste in un sistema di culti dotati di una certa autonomia. Questa autonomia è, d'altronde, variabile. Talvolta, essi sono gerarchizzati e subordinati a qualche culto predominante in cui finiscono per essere assorbiti; ma accade anche che essi siano semplicemente sovrapposti e confederati. La religione che studieremo ci darà appunto un esempio di quest'ultima organizzazione.

Al tempo stesso, si spiega anche come possano esistere gruppi di fenomeni religiosi che non appartengono ad alcuna religione costituita: ciò avviene perché essi non sono o non sono più integrati in un sistema religioso. Se uno dei culti di cui abbiamo parlato giunge per motivi speciali a conservarsi mentre l'insieme di cui faceva parte è scomparso, esso potrà sopravvivere soltanto in uno stato di disgregazione. Si tratta esattamente di quel che è accaduto per tanti culti agrari sopravvissuti nel folklore. In certi casi, non si tratta nemmeno di un culto, ma di una semplice cerimonia, un rito particolare che sopravvive in questa forma.¹⁹

Benché questa definizione sia soltanto preliminare, essa ci permette già di intravedere in quali termini debba essere posto il problema che domina necessariamente la scienza delle religioni. Quando si crede che

¹⁹ È il caso di certi riti nuziali o funebri, per esempio.

gli esseri sacri si distinguano dagli altri per la maggiore intensità dei poteri loro attribuiti, la questione di conoscere come gli uomini abbiano potuto averne l'idea risulta abbastanza semplice: basta cercare quali siano le forze che hanno potuto, per la loro eccezionale energia, colpire lo spirito umano in modo così vivo da ispirargli sentimenti religiosi. Ma se, come abbiamo cercato di stabilire, le cose sacre si differenziano per natura dalle cose profane, il problema è ben più complesso. Bisogna infatti domandarsi che cosa ha potuto spingere l'uomo a vedere nel mondo due mondi eterogenei e incomparabili, mentre nell'esperienza sensibile nulla sembrava suggerirgli l'idea di una dualità tanto radicale.

IV

Questa definizione non è però ancora completa perché si addice egualmente a due ordini di fatti che, pur essendo prossimi, devono per altro essere distinti: la magia e la religione.

La magia è costituita, anch'essa, da credenze e da riti. Come la religione, essa ha i suoi miti e i suoi dogmi; essi sono soltanto più rudimentali perché, perseguendo fini tecnici e utilitari, essa non perde tempo in pure speculazioni. Essa ha del pari le sue cerimonie, i suoi sacrifici, le sue lustrazioni, le sue preghiere, i suoi canti e le sue danze. Gli esseri invocati dal mago, le forze che egli mette in moto non soltanto hanno la stessa natura delle forze e degli esseri a cui fa appello la religione; ma, molto spesso, sono del tutto identici. Così, nelle società inferiori, le anime dei morti sono cose essenzialmente sacre e oggetto di riti religiosi. Ma al contempo, esse hanno assolto una funzione importante nella magia. Tanto in Australia (cfr. Spencer, Gillen 1899, pp. 534 sgg.; 1904, p. 463; Howitt 1904, pp. 359-361) quanto in Melanesia (cfr. Codrington 1891, capitolo dodicesimo), tanto in Grecia quanto presso i popoli cristiani,²⁰ le anime dei morti, le loro ossa, i loro capelli figurano tra gli intermediari di cui si serve spesso il mago. I demoni sono egualmente uno strumento abituale dell'azione magica. Orbene, i demoni sono, anch'essi, esseri circondati da interdizioni; vivono separati, in un mondo a parte, e spesso è difficile distinguerli dagli dèi propriamente detti.²¹ D'altronde, anche nel cristianesimo, il diavolo non è forse un dio decaduto e, a parte le sue

origini, non ha forse un carattere religioso per il solo fatto che l'inferno al quale è preposto costituisce un elemento indispensabile della religione cristiana? Anche divinità regolari e ufficiali sono invocate dal mago. Talora, sono gli dèi di un popolo straniero; per esempio, i maghi greci facevano intervenire dèi egiziani, assiri o ebrei. Talvolta, sono anche gli dèi nazionali: Ecate e Diana erano oggetto di un culto magico; la Vergine, Cristo, i santi sono stati utilizzati egualmente dai maghi cristiani (cfr. Hubert, Mauss 1902-1903, pp. 83-84).

Bisognerà dire dunque che la magia non può essere distinta esattamente dalla religione; che la magia è piena di religione, come la religione di magia e che, quindi, è impossibile separarle e definire l'una senza l'altra? Ma ciò che rende questa tesi difficilmente sostenibile è la profonda avversione della religione per la magia e, di converso, l'ostilità di questa per quella. La magia ripone una specie di piacere professionale nel profanare le cose sante;²² nei riti, essa assume una posizione opposta a quella delle cerimonie religiose.²³ Da parte sua, la religione, pur non avendo sempre condannato e proibito i riti magici, li vede, in genere, sfavorevolmente. Come fanno osservare Hubert e Mauss, nei procedimenti del mago c'è qualcosa di profondamente anti-religioso (p. 19). Qualsiasi rapporto esista tra queste due specie di istituzioni, è difficile che esse non si oppongano in qualche punto; ed è tanto più necessario trovare in cosa si distinguono dal momento che è nostra intenzione limitare la nostra ricerca alla religione e fermarci al punto in cui comincia la magia.

Ecco come si può tracciare una linea di demarcazione tra questi due domini.

Le credenze propriamente religiose sono sempre comuni a una collettività determinata che fa professione di aderirvi e di praticare i riti a esse solidali. Esse non sono soltanto ammesse, a titolo individuale, da tutti i membri di questa collettività; ma sono cosa del gruppo e ne costituiscono l'unità. Gli individui che la compongono si sentono legati gli uni agli altri, per il semplice fatto di avere una fede comune. Una società i cui membri sono uniti per il fatto di rappresentarsi allo stesso modo il mondo sacro e i suoi rapporti col mondo profano, e di tradurre queste rappresentazioni comuni in pratiche identiche, viene denominata Chiesa. Orbene, nella storia, non si incontra nessuna religione senza Chiesa. Talvolta la Chiesa è strettamente nazionale, e talvolta si estende

20 Cfr. l'articolo Magia di Hubert 1877, VI.

21 Per esempio, in Melanesia, il *tendalo* è uno spirito talora religioso e talora magico (cfr. Codrington 1891, pp. 125 sgg., 194 sgg.).

22 Per esempio, si profana l'ostia nella messa nera.

23 Si volta il dorso all'altare e gli si gira intorno cominciando da sinistra anziché da destra.