

FINE DELLA RELIGIONE?

La storia universale delle religioni interpretata nell'ottica di un 'sacro' in cui la piena alterità garantiva lo statuto incontestabile – e perciò immutabile – dell'organizzazione dei rapporti sociali. Un ordine che la comparsa della legge del potere ha fatto crollare.

MARCEL GAUCHET

Paradosso: da due secoli la religione non ha cessato di perdere peso relativo nella vita delle nostre società; al contempo, essa non ha smesso di assumere importanza e profondità agli occhi dei suoi teorici, per quanto riguarda la sua funzione nelle società. Più ci liberiamo dalla sua influenza, più ci sembra retrospettivamente che la religione sia stata al centro del dispositivo collettivo. E di fatto, in tal caso, la sua rivalutazione è strettamente legata ai rischi propri d'un arretramento, come se, ritraendosi lentamente, il religioso rivelasse dei fondi insospettati.

In primo luogo è stato necessario ricredersi dall'ottimismo militante dell'Illuminismo. La «superstizione» e il «fanatismo», progenie dell'ignoranza, non sono svaniti immediatamente al sole della Ragione, né si sono volatilizzati con la diffusione della conoscenza positiva. In seguito si è creduto di rendere conto delle solide basi della credenza ricollegandole, in qualità di sovrastrutture, all'infrastruttura materiale costituita dalle condizioni sociali della produzione e dello scambio – si era infatti sicuri che, malgrado tale ulteriore collegamento, la trasformazione delle basi economiche avrebbe dissolto inevitabilmente le illusioni sulla potenza degli dei, illusioni dovute ai limiti della potenza trasformatrice e produttiva dell'uomo. L'esperienza storica, com'è noto, non è stata complessivamente più concludente. Per altri versi, e simultaneamente, la scoperta e lo studio sistematico dei «popoli senza scrittura» – soprattutto a partire dagli anni Venti di questo secolo – hanno costretto a valutare molto empiricamente l'importanza, addirittura il ruolo centrale, che assumono il sistema dei miti e dei riti nonché le diverse pratiche sciamaniche, magiche, divinatorie e d'altro genere nelle civiltà «primitive», «arcaiche» o «tradizionali». Ma è anche lo studio della nostra storia che ha rivelato dal canto suo almeno delle sorprendenti correlazioni – si pensi in particolare a quella individuata da Max Weber tra *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo* – oltre ad aver mostrato la pesantezza e l'inerzia proprie delle «mentalità», tra cui quelle religiose, che tale studio ha uniformemente contribuito a mettere in evidenza. Un'irriducibile

148 resistenza all'ingenuità sradicatrice; una lentezza delle evoluzioni che accomunano il religioso ai fenomeni sociali pesanti, attivi nella lunga durata; eventualmente anche un capovolgimento del legame ordinario di consecuzione tra i fatti sociali, in quanto l'ideale determina o modella il reale invece di procedere da esso: tutti questi sono insegnamenti che, convergenti nella loro diversità, hanno a poco a poco imposto una nuova visione del problema, attenta alla sua gravità, se non coinvolta dalla sua irriducibilità. Aggiungiamo a tutto ciò, infine, le lezioni della storia recente – da una parte il ritorno dell'islam, dall'altra il ruolo della religione nell'affermazione dei popoli dominati, dall'Irlanda alla Polonia, le incertezze nate dalla crisi occidentale – e il capovolgimento risulta completo. Non è più sufficiente complicare gli schemi classici del materialismo storico, integrando in parte la sovrastruttura religiosa nell'infrastruttura economica e tecnica (Godelier). Si giunge a fare della religione, ancor più che una dimensione costituente del sociale, la condizione stessa d'esistenza della società (Debray). È in virtù dell'illusione religiosa – ci vien detto – che il collettivo resta unito. «Il nucleo di ogni società umana è religioso». Non certo inganno grossolano, ma alienazione istituyente: l'uomo è destinato, affinché la sua esistenza abbia senso, a ricollocarne il centro al di là di sé, in qualcosa di più elevato. Al pari del linguaggio e dell'utensile, e accanto ad essi, il religioso costituirebbe uno degli aspetti fondamentali della funzione simbolica che caratterizza l'uomo in quanto essere sociale. In tal modo il ritrarsi della religione cui abbiamo assistito nell'Occidente capitalistico, industriale e democratico non sarebbe che apparente o transitorio. L'erosione degli antichi dogmi sarebbe stata sotterraneamente compensata da fenomeni di religiosità diffusa, come ad esempio l'investimento di fede nella politica. Comunismo e nazionalsocialismo avrebbero così agito come vere e proprie «religioni laiche», sostituti delle credenze trascendenti anteriori. E l'attuale crollo delle escatologie rivoluzionarie, unito all'impossibilità per gli individui e i gruppi di far fronte alla morte, all'avvenire, alla regola, senza un mito per sostenerli, sarebbe presagio di un'ineluttabile rinascita spirituale. Il ritorno del religioso, espressione di un'estrema necessità sociale, sarebbe per noi quasi imminente, anche se non ne possiamo prevederne le forme e il tenore. La ragione e la scienza, ieri troppo sicure della loro rapida vittoria, giungono oggi a profetizzare la loro inesorabile sconfitta e a descrivere i limiti fatali della loro influenza. «Se noi possiamo parlare di religione assolutamente dall'esterno», pensavano i nostri troppo fiduciosi predecessori, «si deve al fatto che il destino prossimo dell'uomo è quello di non credere più a nulla e che il suo destino finale è giungere a guardare la propria condizione con sensi sobri». «Noi che consideriamo, allo stesso modo, la

religione dall'esterno, che non crediamo certamente a niente», dicono i nostri scettici illuminati d'oggi, «possiamo assicurarvi che siete e che sarete obbligati a credere a qualcosa»...

Insomma: da una parte il cinismo delle élite, per nulla coinvolte nell'universale determinismo, e dall'altra l'umiltà del saggio, costretto dall'implacabile rigore delle concatenazioni che scopre. Oseremmo suggerire che questo tipo di tesi e di atteggiamenti (i quali sono o tendono a divenire dominanti su tale argomento e su altri contesti) riguarda molto da vicino la sociologia del solo gruppo umano di cui, a torto, i nostri investigatori non si interessano: quello dei teorici stessi della società. In ogni caso saranno radicalmente smentite tali tesi, nonché l'invarianza della funzione religiosa da esse postulata, e la pretesa consustanzialità di religione e società – eredità ossessiva, del resto, del padre fondatore Durkheim – che esse concordemente riconoscono. Il religioso, si sosterrà, è fenomeno del tutto *storico*, cioè precisamente dotato d'un inizio e d'una fine, e non solamente d'un principio di variazione interna. Da due secoli in Europa si assiste ad un'uscita in piena regola dalla religione, cioè a una totale trasformazione del rapporto tra gli attori sociali e il fatto d'essere in società. Non che non vi siano effettivamente dei ritorni nascosti del religioso: ma esistono criteri per identificarli con esattezza, circoscriverli e distinguerli adeguatamente dal movimento sociale centrale, di cui le tesi menzionate non rivelano affatto la verità d'insieme. Infine, non c'è nessun tipo di necessità istituyente alla base della religione, per cui il collettivo esisterebbe solo grazie ad essa. La religione è formazione seconda, e le sue antiche funzioni possono essere socialmente assolve e sostituite da tutt'altro.

Intendiamoci bene: non si tratta di riconsiderare i molteplici insegnamenti che ci hanno rivelato la forza, la profondità e la ricchezza di senso di quel che gli uomini hanno investito da sempre nella credenza religiosa, e meno ancora di minimizzarne la portata. L'acquisizione è fondamentale e le conseguenze da trarne sono immense e decisive. Più che di un punto di partenza, si tratta di un passaggio obbligato per la riflessione odierna, del quale non si finisce mai di valutare la fecondità perturbante; fecondità dovuta tanto alla rottura che esso implica con le nozioni ereditate sulle modalità d'organizzazione di una società, quanto al rinnovamento totale delle nostre rappresentazioni del passato che esso comporta. Come l'aver preso in considerazione l'economia, nel periodo che va da Adam Smith a Marx, ha sconvolto il pensiero della società, così la religione costituisce forse per noi l'oggetto privilegiato, l'oggetto-svolta, la cui investigazione imporrà domani un'altra idea della storia, dell'ordine politico e del legame sociale. Il religioso sicuramente non è alla superficie, ma al centro, esso è

150 l'organizzatore e non la risultante di un'organizzazione definita altrove. Ma è proprio approfondendo tale rivalutazione e prendendo pienamente in considerazione il ruolo strutturante della religione che si giunge con più certezza a sbarazzarsi di affermazioni di consustanzialità, con le quali in realtà si elude il problema col pretesto di sottolinearne l'importanza. Così, più si percepisce a cosa serva e come agisca il religioso all'interno del sociale, meno si è tentati di mettere sullo stesso piano il sociale e il religioso. E ancora: posta la storia decisamente in primo piano, più si comprende a quale titolo la religione abbia costituito, per quasi tutta la durata delle società umane, la chiave di volta del loro dispositivo politico e in qualche modo la materia del legame tra i loro membri, più ci si libera dal mito della sua pretesa necessità trans-storica. Dalle origini fino a poco tempo fa la religione è stata la forma del rapporto degli uomini con l'essere-in-società, la modalità quasi unica in cui essi hanno assunto il loro essere-insieme. Forma e modalità scomparse, alle quali però sono sostituite altre. In tale passaggio risiede tutto il segreto dell'originalità del nostro mondo rispetto ai mondi che l'hanno preceduto.

L'essenza del religioso

La religione è il rigetto da parte dell'uomo della propria potenza creatrice, il rifiuto radicale d'avere a che fare col mondo umano così com'è, il riferire ad un altrove, nell'invisibile, le ragioni che determinano l'organizzazione della comunità dei viventi-visibili (e quindi l'inclusione dell'ordine sociale nell'ordine generale delle cose, in quanto entrambi dipendono dalla stessa fonte). La nostra legge ci vien data dall'esterno, il nostro modo d'essere lo dobbiamo ad altri, tutto ciò che esiste, nella natura come nella cultura, trova il proprio principio e le proprie ragioni nella soprannatura, al di là della nostra portata e del nostro potere. La storia delle religioni è, così, la storia delle varianti dello stesso e unico partito preso del negativo. È fondamentalmente la traiettoria che va da un massimo ad un minimo d'eteronomia, cioè di determinazione dall'esterno. Alla luce delle filosofie del progresso, la storia delle religioni è stata generalmente interpretata come uno sviluppo, un approfondimento dell'esperienza del totalmente-altro: dalle confuse potenze dell'inizio alla divinità assoluta e razionale dei moderni. In realtà essa dev'essere intesa all'inverso, in quanto, se si ha effettivamente unificazione e poi ampliamento o rafforzamento degli attributi del divino, ciò non comporta assolutamente una servitù sempre più accentuata e onerosa per gli uomini, ma il contrario. Quanto più aumenta la grandezza di Dio, tanto più diminuisce in verità la dipendenza e il debito delle sue

creature. Ad una maggiore alterità concepita corrisponde una minore alterità praticata. La religione apparentemente embrionale e diffusa dei selvaggi è, in realtà, religione totale, mentre le nostre «grandi» religioni rappresentano, al confronto, un meno di religione. Rispetto a quella religione prima, esse sono intelligibili nel loro contenuto solo se le si considera attraversate e rielaborate da una rimessa in causa del religioso nella sua stessa essenza.

È chiaro dunque quale conversione fondamentale si debba effettuare nel modo d'affrontare il fenomeno: bisogna smettere di considerare la religione come qualcosa che procede da una costrizione costitutiva o che riflette uno stato naturale e spontaneo del pensiero, per coglierla nella sua positività di istituzione. Il religioso non dipende da un qualunque dato antropologico, esso appartiene all'ordine del costituito. Gli uomini non erano destinati necessariamente alla religione, né in ragione della teorizzazione della loro impotenza di fronte alle forze attive nella natura, né in ragione dell'obbligo a passare attraverso un fuori simbolico per stabilire la coerenza interna del gruppo. L'umanità non ha solo seguito una propensione ineluttabile, come indurrebbero a pensare – per quel che se ne sa – l'universalità e la straordinaria uniformità di fondo delle sue credenze prime. Nonostante la monotonia, nonostante la ripetizione degli stessi temi e degli stessi atteggiamenti nei luoghi più vari e nei contesti più diversi, l'analisi interna del dispositivo religioso, inteso come dispositivo efficace e finalizzato, obbliga a concepire un *atto* di cui nessuna concatenazione deterministica può rendere ragione. Si tratta di un atto che – mentre nulla obbligava assolutamente gli attori sociali a rifiutarsi metodicamente ogni possibilità di trasformare l'organizzazione che li legava – ci rivela un *impotere istituito* e non un'impotenza subita, una privazione intenzionale e non una limitazione imposta. Qualcosa di simile a una *decisione* o a una *scelta*, per quanto ciò possa apparire, effettivamente, enigmatico. Giungiamo qui ad un ordine di fenomeni di cui non sappiamo rendere conto. Bisogna cominciare col riconoscere un fatto, ossia che le cose avvengono al di là della coscienza e della non-coscienza, e che al riguardo siamo sprovvisti di parole e riferimenti. Ma aggiungiamo subito che questo fatto costituisce la migliore garanzia possibile della futura fecondità del problema; ed è chiaro comunque che, una volta scartata la categoria della coscienza, non si progredisce molto di più qualora si parli, ad esempio, di «atto sociologico inconscio». Eppure qui è in gioco un tipo di riflessività del sociale, che permette al sociale stesso di rapportarsi a sé o di rivolgersi su sé: di prendere posizione rispetto a sé. Sennonché riusciamo difficilmente a raffigurarci l'articolazione o i contorni di questo sé che non è supportato da

152 nessuno. Un'impersonalità soggettiva è un fenomeno che, per il momento, resta una sfida alle nostre abitudini concettuali. Ed è tuttavia proprio il genere di fenomeni che bisognerebbe saper padroneggiare intellettualmente per trattare in modo approfondito il nostro argomento – come anche per parlare adeguatamente, in generale, del funzionamento della società. Perché, in realtà, il problema ci rivela esattamente questo: i nostri limiti attuali nel concepire il modo d'essere caratteristico del sociale e ciò che, in ultima istanza, lo fa esistere.

Anche se non è facile penetrare nel denso nucleo della scelta religiosa, non siamo del tutto sprovvisti di mezzi per far luce su di esso. Se l'operazione stessa permane effettivamente problematica, si giunge almeno a comprendere in rapporto a cosa essa viene effettuata, le dimensioni che implica e il risultato che produce. E probabilmente, partendo dagli *effetti* del religioso, si potrà risalire fino alla sua radice instauratrice. Esso si rivela così una risposta a qualcosa di più originario di sé, che in tal modo chiarisce. Il suo scopo è impedire il movimento e tutto ciò che, nella vita sociale, potrebbe generarlo. Fondamentalmente il religioso è tensione verso l'immutabile, in altri termini, sforzo verso l'impossibile: verso un mondo umano da sempre e per sempre bloccato, dove tutto – i sessi, le età, gli usi, le tecniche – sarebbe repertoriato, identificato, incasellato e reso intangibile. L'essenza della religione risiede nel suo essere contro la storia e contro ciò che ce la impone come destino. Ossia, in primo luogo, contro la divisione della collettività. Essendo un effetto certo in ogni caso dell'esteriorità del fondamento sociale, la religione pone tutti gli attori alla pari nello spossamento, e previene, delegittimandola in anticipo, la separazione di un potere. La religione, insomma, vieta l'accesso privilegiato di *Uno* tra gli uomini alla sorgente di senso che domina l'esistenza di tutti, accesso in virtù del quale egli avrebbe il diritto, in solitudine, d'imporre la propria legge agli altri. Così, posto come la cosa fuori portata per eccellenza che nessuno può rivendicare e, allo stesso tempo, come la cosa unanimemente praticata, ancor più che obbedita, senza che nessuno la imponga, il principio d'ordine comune a tutti è messo, teoricamente e in larga misura praticamente, al riparo dal divenire. Esso perdura identico a se stesso attraverso i tempi, senza cambiamenti sensibili. Appena compare il potere, invece, si esce dallo stretto ambito dell'esteriorità religiosa, si verifica una frattura dell'affermazione-denegazione primordiale, e si entra, di conseguenza, nell'epoca del movimento. Dal puro potere anonimo della legge si passa alla legge del potere, che è per natura potere di legge, capacità di cambiarla o di produrla. Nell'atto stesso d'imposizione c'è, strutturalmente, potenzialità di trasformazione. In altri termini, con la comparsa dello Stato si

precipita dalla religione pura alla storia propriamente detta, anche se questa continua ad essere rigorosamente negata.

Tuttavia la soprannaturalizzazione assoluta dell'origine e delle norme sociali non previene e non impedisce solo la separazione di una sorgente di potere, ma anche gli effetti della lotta tra gli uomini. Se ciò che tiene uniti gli uomini ha origine in un altrove totale, allora nulla di ciò che potrebbe dividerli nella vita sociale – opposizioni d'interesse o antagonismi d'opinione – può giungere a rimetterlo in causa. Lotte e guerre non vengono in alcun modo impedito: le loro poste in gioco sono semplicemente neutralizzate in anticipo. Tali conflitti non potrebbero coinvolgere la legittimità dell'ordine collettivo. Ci si batte su tutto, tranne che sul principio di ciò che tiene legati e permette di confrontarsi e che si ritiene persista, inalterabile, attraverso lacerazioni e divisioni (e persiste di fatto ampiamente inalterato, o solo inconsciamente alterato, non riconosciuto dagli attori sociali). L'assenza di divisione riguardo al senso, l'incontrovertibile socialmente istituito: è questo il religioso puro. E da esso si viene comunque strappati non appena vi siano dominanti e dominati, vale a dire persone da cui ha origine la regola e persone che devono solo accoglierla e subirla. Infatti, nella tensione relazionale che ne risulta, si produce necessariamente quanto il dispositivo primo ha la funzione di escludere, cioè la destabilizzazione o la discussione della regola comune e della sua fondatezza. Il rapporto sociale centrale, quello tra superiore e inferiore, implica ormai nel suo gioco, almeno sotteraneamente, la possibile rimessa in causa del suo contenuto e della sua legittimità. Dall'immutabile istituito si è passati all'instabile che non può essere evitato, poiché l'esistenza collettiva comporta, nel suo stesso effettuarsi, la contestazione delle proprie norme e della propria definizione.

Ma allo stesso modo anche il rapporto con la natura dipenderebbe da un'analisi dello stesso tipo. Essere posti in una dipendenza radicale nei confronti dell'origine soprannaturale equivale ad una rigida inclusione nel mondo naturale, e questa – bisognerebbe sottolinearlo – comporta a sua volta la disattivazione o la neutralizzazione di tutto ciò che potrebbe rivelare un atteggiamento di confronto-trasformazione nei riguardi dell'ambiente materiale. Probabilmente, da questo punto di vista, va capovolto il legame di consecuzione che si è soliti instaurare tra i debolissimi mezzi tecnici d'azione sulla natura e la devozione verso le forze indomabili che la abitano. Il debole sviluppo dei poteri materiali (e il debole sforzo per accrescerne l'estensione e l'efficacia) non è forse determinato in buona parte da un sistema di atteggiamenti la cui chiave di volta è costituita dall'ideale religioso del ristabilimento generale delle cose, senza spostamento interno né modificazione,

154 se possibile, di ciò che ci circonda? Il rifiuto, la rimozione o l'elusione di tutto ciò che, inscritto nell'utile come il rapporto tra uomo e uomo o l'articolazione della collettività, potrebbe alterare la ripetizione senza variazioni dei lavori, dei gesti e dei giorni, il rifiuto insomma di tutto ciò che potrebbe minacciare l'essenziale fedeltà a ciò che è sempre stato allo stesso modo e che bisogna conservare identico: è qui che risiede il nucleo primordiale del fenomeno religione. Si tratta d'una massiccia affermazione di permanenza e d'intangibilità, in quell'invincibile partito preso dell'immobilità, di cui del resto un esiguo frammento di senso s'è preservato fino a noi sotto forma d'attaccamento alla consuetudine.

Il ruolo principale in tale riconsiderazione della natura e delle funzioni del religioso spetta naturalmente agli apporti dell'etnologia. Essa, in effetti, ci ha rivelato l'esistenza di un'età della religione pura durante i cinque o sei millenni di «civiltà» in cui quasi tutto il senso dell'avventura umana ci sembrava depositato. All'inizio vi fu la religione nella sua forma più coerente e più piena. È questa, probabilmente, che ha caratterizzato quelle decine di millenni irrimediabilmente sottratti sull'abisso dei quali si erge la nostra breve storia. Perlomeno è quello che ci permettono d'intravedere le poche vestigia di «primitività» di cui sia possibile raccogliere la sconvolgente lezione. La religione nella sua essenza compiuta, nella verità della sua efficienza sociale, si manifesta proprio qui, in questi ultimi e precari resti viventi del suo gran regno, ed è qui che bisogna coglierla. E non nelle formazioni che hanno seguito la frattura operata dallo Stato, la cui esistenza è già di per sé sovversione del religioso nella sua economia prima. Se c'è Stato, ciò vuol dire che si è entrati in un sistema nel quale la definizione e la legittimità collettive sono messe in questione e in movimento, mediante la scissione della società. È l'inaugurazione di un'altra età e l'inizio di un distacco dal religioso. La vera epoca della religione, il momento del suo dominio assoluto, bisogna andarli a cercare prima, in quell'ordine primitivo che è l'incontrovertibile; in esso la radicalità della dipendenza istituita nei confronti di altri dall'uomo escludeva la divisione degli uomini ed ogni messa in discussione del fondamento collettivo.

Il funzionamento di quei pochi gruppi selvaggi nei quali sopravvive una piccola parte di ciò che fu il mondo prima dello Stato rivela la *presenza* latente delle dimensioni respinte dal dispositivo sociale. Non si deve dunque all'intento fondamentalmente conservatore testimoniato dalla loro organizzazione, se queste società si distanziano da possibilità che solo noi, in seguito, avremmo potuto concepire. Non solo esse non ignorano queste possibilità, ma le affrontano continuamente all'interno di se stesse. Tali società non eliminano puramente e semplicemente, in favore di qualcos'altro

e in qualche modo involontariamente, delle modalità d'organizzazione che avrebbero potuto esistere solo in astratto. Esse regolano delle articolazioni da cui sono attraversate e s'impegnano semplicemente a impedirne lo sviluppo. Esse non sono completamente al di fuori di ciò che potrebbe significare un potere separato, ignare tanto dell'esercizio dell'autorità quanto dell'ineguaglianza che l'accompagna. Tali società fanno spazio a ruoli di potere, dal momento che sono percorse dalle dinamiche del prestigio e della superiorità. Ma ad esse reagiscono con un procedimento atto a scongiurarle: per esempio dissociando – come ha mostrato Pierre Clastres in maniera indimenticabile – l'esercizio riconosciuto e istituzionalizzato delle funzioni di capo dai mezzi di un'autorità coercitiva; ma anche – e bisognerebbe sottolinearlo – stabilendo, mediante la reciprocità, la coesistenza e il mutuo riconoscimento degli attori sociali in un modo che li distoglie dalla loro dinamica costitutiva, cioè da quella lotta mortale su ciò che li riunisce. L'incontro, il faccia a faccia radicale, pacifico o bellicoso, ma senza rimessa in discussione di ciò che fa incontrare o lo permette: tale è la reciprocità, categoria eminentemente istituita e per nulla spontanea, e parte integrante, allo stesso titolo del potere senza potenza, del sistema selvaggio della vita fissata una volta per tutte, secondo una legge assolutamente fuori discussione.

Queste società, dunque, vivono nella divisione. Ma si ordinano contro di essa a partire da una rappresentazione del proprio ordine che prende il nome di religione. Esse appartengono direttamente allo stesso processo sotteso alle nostre società, le cui articolazioni di base non sono ad esse per nulla estranee, anche se le trattano in modo diametralmente opposto. In effetti nel nostro mondo s'individua il legame tra il declino della dimensione religiosa (o almeno della sua applicazione all'ordine sociale) e il dispiegarsi della dimensione storica in tutti i suoi aspetti: coscienza storica e produzione storica. Per coscienza storica non s'intende solo la coscienza della durata in cui s'inscrivono le imprese umane, ma la coscienza del fatto che, in questa durata, è in gioco l'autocreazione dell'ordine umano-sociale, nel senso che non c'è nulla della nostra realtà presente che non rimandi all'azione di *uomini come noi*. Per produzione storica, poi, non s'intende solo il semplice cambiamento, ma l'istituzionalizzazione e la liberazione di tutto ciò che potrebbe generarlo: la crescita e l'ampliamento delle prerogative dell'istanza produttrice di cambiamento per eccellenza che è lo Stato, l'istituzionalizzazione del conflitto civile e politico che espone l'insieme delle attività sociali all'urto permanente della discussione e della ridefinizione, il perseguimento progressivo della potenza materiale come fine in sé, per cui alcuni poteri di trasformazione del mondo diventano scopo a se stessi. Se si può parlare di uscita dalla religione, si deve precisa-

156 mente al fatto che esiste un totale dispiegamento o libero gioco di quelle dimensioni o articolazioni del campo sociale che la religione aveva la funzione, fin dall'inizio, di neutralizzare o nascondere. Da un lato c'è la religione nella sua efficienza innata: l'universo selvaggio del potere arginato, dell'antagonismo neutralizzato, del cambiamento negato o rifiutato; dall'altro c'è la società al termine del processo di emersione dalla determinazione religiosa: il nostro universo dell'espansione burocratica, delle opposizioni e dell'incertezza istituite, del movimento elevato a valore supremo. Proprio tra questi due poli estremi che si chiariscono reciprocamente – la reinterpretazione del presente e la riconsiderazione del più profondo passato – si sono a poco a poco trasformati i dati del problema, ossia l'essenza del religioso e il suo posto nel sociale.

A questo punto, essendosi richiuso il circolo, si comprende meglio il senso dell'enigmatica «scelta» fondante che interviene, come abbiamo ricordato, alla radice del religioso: non si tratta certo di una decisione tra mille altre, ma di una possibilità d'alternativa, di una facoltà originaria, o anche di una «libertà» di accettare o di rifiutare ciò che siamo e ciò che ci fa essere. Ora il fatto è (e ciò costituisce il profondo mistero della storia da cui proveniamo, il mistero stesso della religione) che la specie umana, come in virtù di un'enorme difficoltà ad assumere ciò che la costituiva, è entrata nella storia volgendo letteralmente le spalle a se stessa, chiudendosi rigorosamente ai dati della propria natura, rifiutando assolutamente l'espressione delle proprie strutture instauratrici in quanto specie sociale. Negazione e rifiuto da cui cominciamo appena a liberarci realmente.

Resterebbe ora da comprendere la natura di quelle articolazioni che, essendo respinte dall'atto religioso, si rivelano essere ad esso precedenti, in qualche modo più originarie. Ciò significherebbe rispondere alla domanda: a quali condizioni una società resta unita? E questa indagine ci condurrebbe oltre i limiti dei nostri intenti attuali. È chiaro comunque che l'analisi del religioso apre un accesso privilegiato per affrontare il problema in modo nuovo: il rifiuto religioso non svela il segreto del legame sociale, ma essendo una risposta a tale segreto, permette d'identificarne i punti nodali. Cosa c'è di costitutivo nella mobilità dell'ambiente umano, nell'impossibilità per l'uomo di assicurarsi la propria stabilità? Perché il legame reciproco degli esseri passa attraverso la loro opposizione radicale? In base a quale logica un gruppo ha la necessità di rendersi, mediante il potere, altro da sé, di essere per se stesso il proprio fuori? Probabilmente analizzando meglio l'economia delle poche costrizioni strutturali cui sembra legata in ultima analisi l'intima architettura del sociale, si comprenderebbe qualcosa del rifiuto che esse hanno suscitato. Se il fenomeno è senza causa, se non esiste

una concatenazione deterministica che ne renda ragione e ne giustifichi la necessità, esso non è comunque privo di significato. Dev'esserci qualcosa di molto particolare nel costituirsi dell'uomo perché sia così problematico il suo rapporto con quello che è: qualcosa che sia possibile in qualche misura chiarire. Seguendo questa via, del resto, sarebbe possibile rinnovare completamente una questione che ne ha davvero bisogno, quella delle funzioni psichiche assolute dalla religione. Infatti giungiamo qui evidentemente all'intersezione tra l'individuale e il collettivo, in una zona dove tutto ciò che ha senso sul piano sociale trova il suo corrispondente sul piano della persona. Così la permanenza, l'immutabile e la ripetizione sono dimensioni che interessano la psicologia individuale nella stessa misura in cui sostengono, in quanto modalità temporali, un'esistenza collettiva. Chiarire le condizioni per cui esiste una società significherebbe dunque comprendere come possa esserci un qualcosa come un soggetto (1). E allora, cogliere le ragioni che hanno determinato il rifiuto religioso equivarrebbe a comprendere l'immensa difficoltà che hanno avuto, parallelamente, gli individui ad accettarsi e a sopportarsi come soggetti: dalla posizione a-soggettiva inerente al sistema dell'immutabile fino ai diversi percorsi della destituzione soggettiva tentati in seguito. Ecco delle brevi indicazioni programmatiche che pretendono solo di suggerire un'ipotesi: forse il problema della religione in quanto esperienza interiore potrebbe porsi in modo non molto differente dal problema della religione come formazione sociale.

Trasformazioni della religione

Resta ora da mostrare come siano la funzione sociale e la sua evoluzione a determinare il contenuto delle credenze religiose e a rendere ragione della loro storia. Sarà giocoforza limitarsi, in ciò, all'abbozzo d'un abbozzo. Ci si limiterà a dare un'idea assai schematica di quel che potrebbe essere una storia delle religioni scritta dal punto di vista della storia della differenza del fondamento sociale e del ridursi della sua alterità. Due grandi epoche, l'una precedente e l'altra successiva ad un evento cardine, la comparsa dello Stato, il quale separa chiaramente – come abbiamo visto – due economie della differenza del fondamento: una differenza totale, in ragione della quale nessuno accede al senso istituyente né ha la possibilità d'esprimersi in suo nome; una differenza relativa, in ragione della quale l'invisibile istituyente ha i suoi rappresentanti nella comunità dei viventi-visibili, e la sua exteriorità si diffonde nel legame gerarchico tra gli esseri. Due regimi, pertan-

(1) Ricordo che in francese «sujet» significa sia «suddito» sia «soggetto» (*n.d.t.*)

158 to, d'efficacia assai diversa: l'incontrovertibile istituito in opposizione al controvertibile che non può essere evitato. Da un lato, un sistema in cui la vita sociale può indefinitamente svolgersi, in linea di principio, senza giungere mai a mettere in discussione la legge fondante. Dall'altro lato, un sistema in cui la legittimità collettiva è immediatamente e in ogni istante messa in discussione nel rapporto sociale, poiché la dinamica del dominio – azione dei dominanti o reazione dei dominati – implica continuamente (anche senza esplicita interrogazione o contestazione) un urto, un assestamento, uno spostamento, un *movimento*.

Di qui, d'altro canto, la differenza delle durate e dei ritmi di questi due universi: se da una parte il primo ha potuto perdurare lungo un tempo la cui profondità sfida l'immaginazione, attraversare eventi giganteschi, come le migrazioni su scala transcontinentale, come addirittura l'invenzione dell'agricoltura, senza che l'organizzazione fondamentale delle comunità e la loro struttura simbolica fossero essenzialmente perturbate; dall'altra invece, non appena sorge il potere separato, con quel che ciò comporta in termini di mutazione religiosa, si avvia o s'innesta un processo di trasformazione interna sia dei rapporti sociali effettivi che dei sistemi di credenza volti a giustificarli. Si suppone che il despota posto al vertice della piramide umana e pervaso di grandezza divina garantisca mediante la propria potenza il perpetuarsi d'un ordine considerato, non meno di prima, intangibile e, non meno di prima, stabilito dal di fuori. Sul piano del *discorso*, in effetti, il debito e l'alterità permangono uguali. Ma sul piano della *struttura*, ossia del modo d'applicazione della rappresentazione alla realtà sociale, s'individua la mutazione capitale. Su questo piano avviene che l'*Altro* assoluto è diventato in parte *medesimo*, l'extraumano ha preso in qualche modo consistenza umana: ciò si realizza nella persona del sovrano in cui si materializza l'invisibile necessità che comanda al visibile, insomma nella persona dei grandi la cui preminenza rispecchia la loro autorità e la cui superiorità riflette l'estraneità della norma instauratrice. Ne risulta una sovrumannizzazione dell'essere o degli esseri in tal modo investiti che li distanzia dai loro simili. Ciò non toglie che malgrado, e perfino mediante, tale separazione l'inaccessibile istituyente si renda presente, entri in comunicazione e torni accessibile; e soprattutto ciò non toglie che vi sia, tramite gli individui incaricati d'imporne la prevalenza, un accesso collettivo (accesso inconscio, di tutti e di nessuno, di chi obbedisce e di chi comanda) a ciò che fonda necessariamente il legame collettivo. Così si potrebbe dimostrare, ad esempio, come la semplice presenza d'un rapporto impositivo dipendente dall'atto volontario d'un individuo implichi una ridefinizione del contenuto di ciò che viene imposto. Usando una formula generale, si potrebbe dire che

con lo Stato si entra nell'epoca dell'interazione – e non più della congiunzione – tra religione e società. La nascita dello Stato segna l'inizio d'un processo lento, complesso, discontinuo, ma chiaramente orientato, di riappropriazione del fondamento, di riduzione dell'alterità religiosa, di riacquisizione da parte degli uomini della potenza istituzionale inizialmente delegata agli dei.

Tale processo, sul piano delle dottrine esplicite, seguirà paradossalmente i percorsi – resi ormai familiari da una lunga e venerabile tradizione di studi sullo «sviluppo delle idee religiose» – di un'apparente accentuazione della dipendenza umana nei confronti di un divino a sua volta sempre più differente nella sua onnipotente unicità. Come se l'ampliarsi dell'idea di Dio verso la perfezione astratta avesse accompagnato la crescita del numero e delle risorse iniziata con il neolitico agropastorale. L'illusione per eccellenza generata dalla storia delle religioni è proprio questa: si andrebbe da un *meno* a un *più* di alterità. Non si passa infatti da una molteplicità di piccoli dei vicini ad un solo grande dio separato? Non si parte dall'ingenuità antropomorfa per elevarsi all'iperconcettualità del pensiero del totalmente-altro dall'uomo? Sicuramente sì. Ma dalla superficie non si può dedurre il fondo e, di fatto, l'alterità religiosa del fondamento è inversamente proporzionale alla differenza di Dio. È nell'epoca delle modeste divinità vicine che lo spossessamento degli uomini e la sottrazione del principio istituzionale si trovano al loro più alto grado. E, all'inverso, più gli dei crescono, più gli uomini diventano padroni di se stessi. È col rafforzarsi dell'alterità esplicita degli dei che, a poco a poco, s'è sciolto il debito collettivo nei loro confronti. Tutto ciò che siamo soliti denominare «grandi religioni», e che corrisponde in effetti ad un approfondimento dell'esperienza religiosa come esperienza soggettiva dell'Altro, partecipa in verità di quel grande movimento verso quel sociale di cui il sorgere dello Stato crea le condizioni e segnala l'inizio. Abbiamo così la via teorica verso l'assoluto divino e, dissimulata in essa, la disgregazione insensibile dell'intangibilità della legge che governa le creature. Al suo culmine, la separazione del dio perfetto rivela il rovesciamento per il quale essa segretamente operava, fondando e giustificando l'indipendenza degli uomini, i quali individualmente sono considerati in debito con il loro creatore riguardo alla legge morale, ma collettivamente sono riconosciuti creatori del legame sociale e della sua regola.

Questo capovolgimento può essere essenzialmente considerato come la trasformazione di una struttura in un'altra simmetrica e inversa. Ci si perdoni questo chiarimento consentito da un riduzionismo radicale che trascura la sottigliezza delle evoluzioni, la diversità delle espressioni e la complessità delle forme intermedie. Da un lato, la religione del *passato* e la posizione dell'*unità*

160 dell'essere; dall'altro, la religione al *presente*, e la posizione di una *dualità* dell'essere. In effetti la chiave del sistema della disgiunzione radicale dal fondamento è la localizzazione temporale. Non c'è spossessamento più totale e più rigoroso di quello garantito dal fatto di ricollocare la verità istituyente in un altro tempo, tempo anteriore, tempo dell'origine trascorso una volta per tutte, popolato da esseri, eroi o antenati con una statura diversa dalla nostra: un tempo, inoltre, del quale la realtà presente costituisce, e non può che costituire, una copia conforme ed una ripetizione esaustiva. Abbiamo sempre agito così, in dipendenza dall'origine: la formula appare inoffensiva nel suo tradizionalismo; eppure riguarda la massima alterità religiosa. In effetti, se per un verso l'origine è vicina e anche familiare in quanto ne reiteriamo continuamente l'eredità e le lezioni, essa è anche, d'altra parte, l'inaccessibile per eccellenza: ogni sua reviviscenza ne fa risaltare l'assenza irrimediabile e dittatoriale. Perciò, tanto più dobbiamo conformarci esattamente a tale origine senza discutere – noi indegni eredi – quanto più essa ci viene sottratta. Si comprende, invece, che la sottomissione ai decreti d'una divinità trascendente ma presente, a cui ci si può rivolgere qui e ora e di cui si può percepire più o meno la volontà, implica in realtà un'esteriorità minima rispetto alla fonte che legittima i nostri propositi e i nostri gesti, e un assoggettamento minimo a ciò che essa ingiunge. Su questo piano non bisogna limitarsi a considerare le forme dell'obbedienza e l'etichetta dell'asservimento: queste ci traggono in inganno perché ci nascondono l'implacabile ingiunzione che risiede nell'immanenza della consuetudine, in cui nulla costringe e nessuno s'impone, ma che è impossibile non seguire come è stata seguita da sempre. La ripetizione è lo stadio supremo della disgiunzione religiosa ed anche la sua maschera; infatti l'identità del presente col passato, in quanto ne dipende, riesce a far credere all'immanenza «senza obbligo né sanzione» del gruppo alla sua legge. L'intima congiunzione che tiene le società selvagge in tale prossimità effettuante con la loro regola (tanto da essere applicata senza coercizione) non è che l'inverso e il complemento dell'assoluta disgiunzione che le separa dalla regola stessa.

L'unione degli opposti tramite la loro stessa opposizione non è che una figura esemplare di una logica più generale, quella che presiede alla formazione d'insieme del sistema religioso nella sua organizzazione più profonda. Per definizione la religione separa; è pensiero della scissione e dell'articolazione: visibile/invisibile, natura/soprannatura, sacro/profano. Una volta risolto il problema della divisione e del legame, rimane da capire cosa formino *insieme* il visibile e l'invisibile, la natura e la soprannatura. L'operazione religiosa, in altre parole, è a due livelli: l'operazione esplicita che de-

termina le posizioni relative e reciproche dei due ordini fondamentali della realtà, e un'operazione implicita, che è conseguenza della prima e che definisce in qualche modo la *somma* dei due ordini. Ma questi, al di là della loro distinzione, formano una sola realtà, un solo e medesimo mondo? O costituiscono, per quanto legati siano, due mondi irriducibilmente distinti, due registri dell'essere topologicamente esterni l'uno all'altro? Ogni articolazione religiosa tra un visibile e un invisibile, un quaggiù e un aldilà, comporta una presa di posizione sui termini di tale alternativa.

Storicamente parlando il rapporto tra le due posizioni è lungi dall'essere pari: la «soluzione» dell'unità prevale in modo schiacciante. L'altra soluzione, quella della dualità, ha trovato la sua formalizzazione solo in Occidente, con lo sviluppo d'una religione della trascendenza. Appare davvero notevole, d'altronde, la resistenza dell'ordine dell'Uno proprio là dove sono all'opera i germi del pensiero contrario e della separazione di un principio trascendente; la cosa è sorprendente, in particolare, nelle grandi religioni orientali che ci sembra debbano essere analizzate, da questo punto di vista, come formazioni di compromesso tra le nostre due direzioni antagoniste. Resistenza assai comprensibile, nella misura in cui l'opzione implica la sostanza più profonda del religioso, cioè la forma pratica del debito, le modalità della dipendenza nei confronti dell'invisibile istituyente. Dipendenza assoluta o dipendenza relativa? In fin dei conti è la presa di posizione riguardo a ciò ad essere in gioco, anche se indirettamente, e non c'è da meravigliarsi che l'attaccamento al religioso nel suo rigore primordiale possa trovarsi mobilitato dalla posta in gioco di un tale passaggio. Qualora vi sia, se non una piena congiunzione tra l'originario e l'attuale, almeno un intimo e consustanziale legame in atto tra il principio istituyente e l'ordine istituito, si permane – lungo tutta la durata di esso – in un'economia dell'Uno. In tal caso, abbandonare il visibile per passare all'invisibile significa spostarsi in un'altra regione della realtà, ma sempre all'interno di una sola e medesima sfera, di un unico cosmo in cui i viventi, gli spiriti e gli dei sono uniti. All'estremo opposto invece si giunge all'idea di un infinitamente Altro, di un Dio esterno al mondo, di una frattura metafisica tra l'universo materiale e l'assoluto spirituale. E qui si può valutare – rispetto alla familiarità degli dei antropomorfi del paganesimo – quale effetto di distanza e addirittura di autonomia si produca agli occhi di creature che dovrebbero essere schiacciate da tanta estraneità e immensità di potenza. Perché, al limite, la divisione dei due ordini finisce per escludere ogni materializzazione del divino nell'umano, ed ogni inclusione del legame terrestre nel piano celeste tramite il sovrano. La comunità degli uomini si vede così religiosamente restituita a se stessa e il princi-

162 pio gerarchico infranto alla radice, così come nello stesso tempo il mondo si trova abbandonato alla propria oggettività naturale. In questa forma, la separazione del divino – tramite lo svincolarsi della natura dalla soprannatura – da principio d'assoggettamento qual era in partenza si capovolge in principio di emancipazione. Per ben comprendere l'esatta natura di questo capovolgimento è necessario considerare una dimensione supplementare. Si tratta d'una dimensione particolarmente problematica dal punto di vista concettuale che ci riconduce al problema (già menzionato proprio per la sua difficoltà) di quella riflessività che opera nel sociale e che, per semplificare, denomineremo dimensione soggettiva. Ci riferiamo, insomma, alla forma istituita del rapporto dell'esperienza collettiva con se stessa. L'operazione religiosa di separazione e assestamento tra l'invisibile istituyente e il visibile istituito è contemporaneamente operazione di distribuzione d'una sorta di elemento soggettivo anonimo nel quale sarebbe immerso il collettivo. Così il sistema della disgiunzione/congiunzione con l'origine è, da un lato, il sistema della de-soggettivazione di tutto ciò che costituisce una relazione con l'originario e simultaneamente, dall'altro, è il sistema della soggettivazione generalizzata della realtà attuale e in particolare dell'ordine naturale. Da un lato abbiamo il mondo del *mito*, inteso come mondo del non-ritorno del sé, come dinamica da perseguire indefinitamente, senza ricominciarla mai, come contro-totalizzazione attiva. Il mito insomma come esclusione d'ogni possibile tipo di soggetto dell'origine: non sono gli dei che hanno instaurato le cose così come sono; il tempo degli dei è il presente, mentre il passato fondatore è il tempo degli antenati eroici che non volevano certo che le cose rimanessero come erano state tramandate; tali cose sono il risultato della loro azione contingente, hanno avuto luogo e non sono state fissate da una qualsivoglia necessità. Dall'altro lato abbiamo il mondo della *magia*, inteso come mondo dell'«intenzionalizzazione» generalizzata dei fenomeni, per cui essi sono sistematicamente attribuiti all'azione di volontà immateriali. La magia come sistema della compenetrazione tra la sfera degli oggetti visibili e quella degli spiriti invisibili. Ciò che risulta escluso da una parte ritorna così dall'altra: la dimensione soggettiva rinnegata e respinta nel rapporto col *passato* fondatore, per far prevalere l'adesione senza distanza, si ritrova onnipresente e organizzatrice al centro del flusso *presente* degli eventi e delle cose. Risulta allora abbastanza chiara nelle sue linee generali l'evoluzione che, capovolgendo la struttura prima, ci conduce all'epoca delle religioni «moderne». La stessa dimensione soggettiva che nel mondo magico si presenta fundamentalmente frantumata, demoltiplicata, sparsa (condizione della sua onnipresenza) sarà a

poco a poco sottoposta ad un'azione di ricongiungimento, unificazione, concentrazione – perché gli dei riassorbono in qualche modo la potenza magica disseminata nell'universo, e perché aumenta via via la loro personalità. C'è un momento cruciale in questo processo: quello in cui si opera la congiunzione improvvisa tra il passato e il presente soprannaturali, tra il principio originario e le forze attuali che muovono in egual misura il mondo. Allora delle due l'una: o perdura, nonostante tutte le difficoltà, l'unità cosmica ereditata, e allora si tenderà verso un pensiero della dissoluzione delle apparenze sensibili nell'impersonale unicità della sorgente primordiale, cioè verso un pensiero comandato in ogni caso dall'imperativo di tenere insieme, in un solo mondo, il divino inteso come Uno e la molteplicità dei fenomeni, e dunque di conciliare immanenza e opposizione; oppure si passa ad una visione nuova del cosmo basata sulla dualità ontologica. Al posto dell'Uno impersonale generato dalla necessità di mantenere unite natura e soprannatura, il riunirsi della potenza soggettiva sparsa nell'universo, lasciato a se stesso, produce l'Uno separato di un dio-soggetto, lontano dal mondo. Si avrebbe insomma un creatore del mondo nell'eternità del quale si ricongiungono e si fondono assolutamente le ragioni dell'origine e la legge del presente. In questo nuovo schema agisce una dinamica che scinde l'unione tra natura e soprannatura, invece di mantenerne l'unione: ogni sorta di volontà invisibile che potrebbe presiedere al prodursi degli eventi e al corso dei fenomeni si troverà progressivamente espulsa da questo mondo e dipenderà unicamente dal mondo dell'aldilà. Da un lato, infine, abbiamo l'onnisoggettività (2) del fondamento soprannaturale, e dall'altro la pura oggettività dei fenomeni naturali. Si ha così l'organizzazione esattamente simmetrica e inversa di quella iniziale: da una parte la pura presenza a sé della divinità distante dal mondo, là dove prevaleva, con l'unione originaria, la dinamica dell'assenza da sé del mito; e dall'altra la materialità muta e immutabilmente regolata delle cose, là dove regnava, nel visibile, il brulichio infinito dei segni e delle forze dell'invisibile.

La religione e le sue istituzioni

È proprio nell'ambito di questa storia *strutturale* della religione (storia del modo in cui viene *effettuata* e al contempo *compresa* l'articolazione del corpo sociale intorno al suo fondamento esterno) che infine assumono veramente senso i dati relativi alla specificazione della funzione religiosa nelle differenti società. All'interno della problematica precedentemente abbozzata si coglie l'inti-

(2) Nel testo originale: «toute-subjectivité» (*n.d.t.*).

164 ma correlazione tra il tipo di dipendenza nei confronti dell'invisibile istituyente e il ruolo svolto dal religioso nella divisione sociale del lavoro. Si comprende in particolare come l'opposizione centrale tra religione assoluta e religione relativa (se è permesso, per comodità, esprimersi in modo così sommario) si ripresenti, su questo piano, sotto forma di opposizione tra indifferenziazione e differenziazione della funzione religiosa.

Così, da un lato, il primordiale estremismo del debito verso l'eredità ancestrale e l'origine sacra tende a stabilire che pratica collettiva e ripetizione religiosa collimano a priori, non permettendo in alcun modo la formazione di un settore e di un personale specializzati. Ciò avviene – è vero – in società dove la divisione del lavoro è poco sviluppata. Qui però quel che limita il costituirsi in settore separato della funzione sacrale e rituale non è il suo scarso livello di sviluppo o una sorta di indistinzione innata, ma al contrario l'estensione e il rigore del suo regno. Da questo punto di vista, lo sciamano, figura primitiva dello specialista della soprannatura, non è affatto un prete allo stato embrionale, ma qualcosa di totalmente diverso. Per il preciso motivo che le attitudini iniziatiche, sia pure eccezionali, grazie alle quali egli può aggirarsi tra gli spiriti e manipolare le forze magiche non lo separano dal destino comune, per quanto prestigioso e temuto egli possa essere. Lo sciamano ha il potere straordinario di avanzare nell'invisibile attuale. Eppure questo potere non gli procura alcun legame o commercio con l'invisibile determinante, cioè con il passato fondatore, l'assolutamente separato che dirige assolutamente il presente. Nei confronti di quest'ultimo, egli resta rigorosamente alla pari dei suoi simili. D'altra parte è per i suoi mezzi e non nella sua persona che deve essere onorato o temuto. Lo sciamano non è un incarnatore: anche se è in grado d'oltrepassare i limiti ordinari della condizione umana, non è individualmente pervaso, né partecipa nel suo essere delle potenze occulte che attiva. Invece ciò che costituisce un prete è l'attestazione, comunque essa avvenga, del principio istituyente tra gli uomini, la sua presentificazione-localizzazione nello spazio sociale. E a tale fine è necessario il concorso di persone addette esclusivamente all'intercessione e al culto, le quali vengono investite d'una sacralità proporzionale alla loro prossimità al divino.

Si percepisce, in questo caso, l'errore cui induce una definizione astratta dei ruoli relativi alla comunicazione con l'invisibile. Certo lo sciamano è, come il prete, uno specialista della relazione con l'invisibile; ma non si tratta dello stesso invisibile, né della stessa relazione. Lo sciamano non ha a che fare con l'invisibile *legislatore* e non si pone come intermediario che rimanda, mediante la consacrazione della propria persona, al luogo d'incontro (trono o tempio) in cui la soprannatura si rende presente. Se lo sciamano è

il tecnico del viaggio nell'invisibile *magico* (e non – lo ripetiamo – il suo rappresentante nel visibile), lo è comunque in un mondo che esclude ogni mediazione con l'invisibile *mitico*, poiché quei riti (il cuore della vita religiosa) con cui tale invisibile viene riattualizzato hanno un'essenza fondamentalmente *impersonale*. Questi riti possono anche esigere ogni volta degli attori ben determinati, individui o gruppi, e possono anche giungere a reincarnare qualche potenza ancestrale: tutto ciò comunque non rende questi attori o incarnatori – tranne che nel momento in cui il soprannaturale li mobilita o li attraversa – degli esseri che partecipano intrinsecamente dell'alterità sacra e che assicurano il legame permanente tra il sovrumano e l'umano. L'agente sacrale come il manipolatore magico rimangono in fondo dei personaggi profani. Il soprannaturale che essi attivano o servono non ha bisogno di mandanti accreditati, e il processo rituale che ne manifesta la fertile esemplarità onnipresente permane, malgrado la precisa determinazione di ruoli e posizioni, fondamentalmente anonimo e collettivo. Questo soprannaturale è umanamente inappropriabile e dunque sempre aperto, di diritto, allo spazio comune, sempre in comunicazione con gli altri, anche nelle sue espressioni individuali, perché pervade immediatamente tutto l'ordine umano. E tale estensione – accanto ai riti propriamente detti, ai cerimoniali espressamente consacrati, in opposizione al tempo ordinario, alla riattivazione dei significati fondanti – rende difficile isolare delle attività che non siano più o meno pervase da una fedeltà ritualizzata all'impianto originario. Si tratta dunque di una religione che non viene incarnata da qualcuno in particolare, in quanto essa è incarnata nel tessuto vivente della relazione tra tutti gli uomini.

Da un altro lato, si può valutare la mutazione religiosa indicata dalla comparsa, correlativa al sorgere d'un potere separato, di un luogo sociale a parte e di un corpo di professionisti. Si passa così all'epoca della mediazione: tra gli uomini e gli dei sono necessari ormai degli interpreti o degli intercessori. Là dove dominava la congiunzione in atto tra il fondamento mitico e la pratica collettiva si pone la differenza tra l'ordine del mondo e la legge dell'aldilà, differenza materializzata dall'iscrizione sovrana o culturale del divino nel campo umano. Al sistema della separazione/riattualizzazione dell'origine istituyente si sostituisce un sistema della presenza/assenza della fonte soprannaturale: la divinità, pur se attestata tra gli uomini, appare in un altrove irriducibile. L'unione di visibile e invisibile realizzata all'interno di un uomo, il sovrano, o all'interno d'un luogo, tempio o santuario, crea di fatto le condizioni strutturali dell'acquisizione della loro autonomia reciproca e del loro distacco. Ma questa eventualità sarà scongiurata e mascherata efficacemente dall'organizzazione gerarchica la quale riunisce decisa-

166 mente i due ordini, instaura una gerarchia terrestre parallela a quella celeste, stabilisce grazie ad un intermediario una compartecipazione tra visibile e invisibile. Inoltre, come l'incarnatore che unisce in sé i due regni occupa il vertice della piramide sociale, così l'identità partecipativa tra il mondo e l'aldilà prevale sullo iato virtuale insito nell'incarnazione stessa.

Da qui deriva, per contrasto, il potere di sovversione e di trasformazione veicolato dall'incarnazione cristiana, che ha luogo in un uomo qualsiasi ed in un punto qualunque dello spazio sociale. In questo caso la separazione e la differenza esplodono. Tuttavia – malgrado la difficoltà di occupare il punto mediano tra il divino e l'umano monopolizzato per sempre dal figlio di Dio – la differenza e la separazione avranno bisogno di molti secoli per imporsi, contro e dentro la tradizione ostinatamente conservata del potere mediatore e della congiunzione gerarchica tra legame terrestre e ordine celeste. A partire da questo enigmatico intreccio in Cristo, il quale non cessa di manifestare e di alimentare la separazione del regno che non appartiene a questo mondo, prende avvio qualcosa d'irreversibile.

Ciò vale per le vie storicamente percorse dal processo con cui il mondo e l'aldilà si sono separati e resi reciprocamente autonomi. Ma lungo questo percorso in realtà si è solo sviluppata una potenzialità già presente nella concretizzazione sensibile del fondamento invisibile. Non appena il sovrumano viene integrato nell'umano si creano, sul piano della struttura, le condizioni per quel passaggio dall'unità alla dualità ontologica che abbiamo già menzionato; e questo passaggio, sul piano dell'esperienza, si traduce nel transito da una sacralità della *ripetizione* ad una sacralità della *relazione*. Allora, da una rigida religione del passato, della tradizione, della consuetudine (in cui il senso istituyente è ricevuto-agito solo dall'esterno) si passa ad una religione della presenza, il cui centro risiede nella comunicazione con la fonte soprannaturale mediante i preti e al di là di essi. Si passa dunque a quella che è virtualmente una religione dell'interiorità.

A partire da ciò esisterà un doppio principio di movimento: uno relativo all'apparato mediatore, il cui costituirsi in organizzazione separata all'interno del corpo sociale è affermazione della differenza divina; e uno relativo ai fedeli, ormai in grado di rivolgersi ad una verità del divino direttamente accessibile senza l'ausilio dell'apparato sacerdotale. S'instaura così un'organizzazione autocontestataria in cui ortodossia e dissidenza avanzano di pari passo, si corrispondono e si alimentano reciprocamente. Se il divino ha bisogno di rappresentanti tra noi, ciò significa che risiede fondamentalmente altrove. E se risiede altrove lo si può raggiungere dal proprio interno, al di fuori del mondo e dei suoi legami, compresi quelli della gerarchia sacerdotale. Più l'istituzione religiosa si specifica, si cen-

tralizza e si afferma nella sua indipendenza dal resto dell'organizzazione sociale, più mostra come la preoccupazione per l'altro mondo sia autonoma rispetto alle esigenze dell'ordine stabilito in questo mondo, e più comprova, infine, la distanza che separa il regno di Dio dalla comunità degli uomini. E ancora, quanto più il divino appare all'insegna del totalmente altro, tanto più si dà nell'interiorità dell'uomo e tanto meno sono necessari sacerdoti o intercessori per rapportarsi ad esso. In virtù dello sviluppo delle istituzioni mediatrici o in virtù del sorgere di movimenti spirituali, l'approfondimento della distanza e della differenza tra natura e soprannatura diventa possibile, permanente, inscritto nell'economia stessa del religioso. Come il dispositivo selvaggio era volto a riconfermarsi nell'identico, così la nuova struttura religiosa porta in sé un'infinita riserva di cambiamento. Essa infatti – al di là delle dottrine e delle formule culturali fissate indipendentemente dalla coscienza dei suoi attori – è aperta funzionalmente alla prospettiva dell'estrema separazione dell'Altro, la quale invalida ogni pretesa di rappresentarlo e permette di coglierlo solo nella propria interiorità. Così che, proprio mentre fanno la loro comparsa i preti, sorgono le basi del loro futuro discredito in favore d'una relazione puramente personale con gli dei. Al centro di quel che fonda l'esistenza di un corpo di mediatori risiede in modo latente ciò che, sviluppandosi, comporterà la rimessa in discussione della sua esistenza.

In altri termini, appena si esce dall'impossibilità originaria della mediazione, ci si trova in un potenziale processo di trasformazione al cui termine appare l'inutilità della mediazione stessa. Nel grado e nel tipo di organizzazione del sacerdozio e del culto trovano un'espressione sociale diretta tanto il grado di avanzamento della gestazione di una religione della presenza all'interno della religione primordiale del passato, quanto lo stato di compromesso tra il sistema ereditato della conformità esterna e il sistema emergente dell'interiorità. Fin quando continua a predominare il sistema della tradizione – cioè per molto tempo – l'insieme dei professionisti e delle istituzioni rimane disgiunto e fortemente decentralizzato, se non frammentato, proprio per il fatto d'essere inserito in un tessuto sociale fondamentalmente molteplice (3), in cui l'imperativo della coesione chiude ogni società e ogni gruppo in se stessi. Per quanto possa essere fondamentale il ruolo dei religiosi (come può accadere in un contesto teocratico), per quanto il loro statuto possa essere preminente – così differente che si tende a formare un itinerario riservato a virtuosi spirituali accanto a un percorso comune – non ha senso che essi si costituiscano in una sottosocietà complessivamente integrata e organizzata, separata dall'attività collettiva. Allora, in

(3) Nel testo francese: «multiplicitaire» (*n.d.t.*).

168 un universo dove la continuità culturale rispetto alla norma fondatrice rimane il modello strutturante, ciò che prevale sociologicamente è il principio d'appartenenza, cioè il frazionamento locale, la pluralità degli esercizi e dei luoghi. Da ciò consegue l'enorme senso di frattura da attribuirsi alla nascita di una vera e propria Chiesa, cioè alla costituzione di un apparato centralizzato che pretende di gestire completamente la vita spirituale dei credenti, indipendentemente dal legame temporale, dalle sue autorità e dalle sue esigenze. Quando il rapporto con l'aldilà assume una tale autonomia istituzionale ed esistenziale rispetto alla gerarchia di questo mondo vuol dire che è stata oltrepassata una tappa decisiva nello sviluppo della differenza divina e della correlativa interiorizzazione del vincolo nei confronti dell'invisibile.

Vivere per la propria salvezza è differente dal vivere secondo la regola del mondo, anche quando ciò significhi in primo luogo restituire il dovuto alle potenze affermate in questo mondo. Ecco quel che giustifica il riunirsi dei fedeli in una società specifica, in una vera e propria società nella società, nettamente delimitata, omogenea, dotata d'una propria strutturazione interna: una società il cui distacco dalla società generale è pari allo scarto che separa le vie dell'aldilà dalla realizzazione in questo mondo. L'alterità di Dio non esige solo una frattura personale per essere colta, cioè una conversione con cui ci si sottrae alle apparenze, all'opinione e a se stessi per accedere all'illuminazione della vera fede; tale alterità richiede anche una sorta di separazione collettiva con cui testimoniarla, esige insomma la ricomposizione dei membri individualmente chiamati e distinti in un corpo unico, reso consistente dall'ortodossia dottrinale e da un'identica osservanza. Si ha così un duplice esito in cui il movimento che accelera il passaggio da una religione della ricezione a una religione dell'adesione è anche il movimento che attribuisce all'autorità spirituale e all'organizzazione una necessità e un peso straordinari. Da una parte la sorgente, l'alimento e lo slancio dell'eresia, dall'altro il rigore e la pesantezza dell'ortodossia: due dimensioni che sorgono insieme e formano una coppia solidale destinata ad un interminabile confronto all'interno d'uno spazio chiuso. Il tradursi della trascendenza nel dispositivo sociale sviluppa pienamente una virtualità generale dei sistemi religiosi articolati intorno ad un termine mediatore. Intrinsecamente conflittuale, tale virtualità introduce un germe di storicità proprio all'interno della religione. Grazie alla contraddittoria concretizzazione dell'esteriorità soprannaturale nel segreto dei cuori e nel disciplinamento delle anime, ciò che restava latenza confusa diventa irreversibilmente attualità vivente.

Ma forse il principale fattore dinamico, in tale situazione, è più interno che esterno. Ancor più che nelle tensioni connesse all'istitu-

zionalizzazione della fede, è proprio all'interno della relazione, per principio molto problematica, tra l'autorità spirituale separata (giustificata dal sottrarsi del divino) e la potenza terrestre che si troverà una feconda instabilità e una spinta inevitabile al divenire. Come accordare, o, in che modo far coesistere la mediazione ecclesiale con la mediazione sovrana? L'autonomia che l'apparato sacerdotale si sente in diritto di assumere, data la differenza dell'aldilà, non porta affatto a respingere la legittimità del potere di questo mondo. Tale autonomia gli concede al contrario, almeno a prima vista, un ambito proprio in cui è possibile concepire un legame armonioso e stabile di complementarità tra le due mediazioni (quella ecclesiale e quella sovrana). Allo stesso tempo – e qui la dottrina della divisione dei compiti rivela subito i suoi limiti – entrambi i sistemi mediatori comportano per principio una contestazione del fondamento dell'altro. Il ritrarsi di Dio che giustifica l'esistenza di una comunità dei credenti con una struttura a parte in questo mondo implica un implicito rifiuto della possibilità di mediazione politico-religiosa tradizionale, in cui si suppone che il sovrano assicuri il legame tra l'ordine visibile e quello invisibile, cioè tra la gerarchia terrestre e quella celeste. E all'inverso, in quell'attestazione di continuità tra la natura e la soprannatura, che la monarchia mediatrice aspira a realizzare, s'individua un tacito rifiuto della differenza di una società di fedeli che riflette la differenza dell'aldilà. Stando così le cose, non c'è una valida ragione per cui la Chiesa rimanga distinta. Essa tende a perdere la propria spinta autonoma per integrarsi nell'apparato di dominio di cui diventa un intermediario subordinato. Si tratta di una situazione in cui le possibilità di movimento inscritte nella trascendenza si trovano soffocate dal ritorno e dal ristabilimento dell'antica unità tra il corpo collettivo e la sua sorgente fondante. Lo scarto dal mondo rivendicato dalla Chiesa inizia a costituire una domanda sulla natura e sul ruolo del potere politico solo nel momento in cui ad essa è data in qualche modo la possibilità di affermare la propria indipendenza. E d'altra parte, è proprio in questo momento e per la stessa ragione che le possibilità di contestazione eretica contenute nel dispositivo si trovano pienamente espresse. Designando l'esteriorità che legittima la propria autonomia nel mondo, l'apparato religioso apre la via e dà alimento alla formulazione di un'esigenza sempre più radicale di rompere col mondo, di rifiutare ogni compromissione con i suoi valori e le sue potenze, e di dedicarsi alle sole cose veramente urgenti, quelle che riguardano l'altra vita. Le pretese della Chiesa, la ridefinizione dei poteri del mondo e i moti di dissidenza tra i semplici credenti giungono a formare un sistema d'interazione particolarmente aperto e mobile. Il medioevo occidentale illustra eloquentemente tale sistema. In

170 effetti quel che colpisce nella storia del cristianesimo è il fatto che ci presenta, grazie alla sua divisione in un ramo orientale e in uno occidentale, una sorta di simulazione sperimentale dell'alternativa qui descritta in termini teorici. Da una parte, nel mondo bizantino, si verifica l'incorporazione del sacerdozio nella macchina imperiale che neutralizza in anticipo la relazione tra la differenza sociale e la divisione dei mondi; quindi la trascendenza intesa come movimento non ha una reale possibilità d'espressione. Dall'altra parte, nel mondo romano, grazie al crollo dell'impero e delle sue fallite ricostituzioni, la Chiesa diventa potenza indipendente all'insegna dell'ambizione teocratica; e quest'ambizione la conduce alla concorrenza aperta con l'autorità temporale costringendola nello stesso tempo, per affermare l'assoluta superiorità dei propri scopi, ad uno sforzo cruciale di specificazione e d'organizzazione interna. Così prende presto avvio – nel contesto propizio della nascita delle monarchie nazionali – un decisivo processo di ricomposizione del potere politico: quello stesso processo dal quale scaturisce lo Stato moderno nella sua assoluta originalità. Costretto dall'esclusivismo clericale a rinunciare al vecchio ideale mediatore, il potere temporale procede ad un riorientamento rivoluzionario della propria fisionomia e dei propri fini. Invece di dar corpo in questo mondo al fondamento dell'aldilà, esso giungerà gradualmente a dare un volto alla sufficienza ontologica e alla pienezza interna del corpo politico. Alla sacralità dei fini ultimi di cui la Chiesa si assume il carico del perseguimento individuale, esso oppone la sacralità dell'azione collettiva nel mondo. Da intermediario materiale tra gli uomini e gli dei, diventa insensibilmente lo strumento del rapporto della comunità politica con se stessa. Tramite il potere temporale, la separazione della sfera degli uomini da quella del regno che non è di questo mondo viene introdotta nella realtà, con le conseguenze che si possono immaginare negli orizzonti e nel contenuto della fede. Se si aggiunge a tutto ciò la dialettica tra la professionalizzazione del rapporto con l'aldilà e la pietà personale accentuata anche dalla separazione dei due regni, si hanno allora i principali parametri dell'immensa evoluzione della religione che, in alcuni secoli, ha accelerato il dispiegarsi della trascendenza divina, vale a dire il compiersi della storia propriamente religiosa dell'umanità.

All'alba dell'epoca moderna – quando sono compresenti la rivoluzione scientifica dell'oggettività del mondo, la sovranità dello Stato inteso come potere di fondarsi del corpo politico, l'irruzione del principio soggettivo in filosofia dopo una religione della pura responsabilità interiore e della salvezza ottenuta con la vita attiva – ci si trova sicuramente ancora in un universo quasi totalmente articolato in termini religiosi: dall'incarnazione regale all'onnipre-

senza dei gestori e garanti della fede. Eppure ci si trova al contempo in un universo in cui, dato il doppio movimento di autonomizzazione del mondo e d'interiorizzazione (4) dell'aldilà, le tappe essenziali del passaggio al di fuori della religione sono state superate. L'apparato sacerdotale può apparire più efficace e radicato che mai: in realtà la sua funzione originaria è profondamente minata, se non dissolta. L'intercessione è ormai una prospettiva priva di senso reale. Nel dispositivo sociale e nelle maggiori articolazioni del sistema culturale (indipendentemente dal pensiero e dalle credenze dei suoi attori) è stabilito che l'ordine collettivo prende origine e si modella a partire dalle necessità immanenti del fatto umano, e che nessuno al mondo può pretendere di rappresentare qualcuno la cui unica verità intima sia l'assolutamente Altro. Sappiamo quanto tempo dovrà trascorrere prima che le conseguenze vengano totalmente scoperte e sviluppate, e prima che la coscienza comune raggiunga in qualche modo la struttura effettuante. È chiaro comunque che il processo è ancora in corso. Ma l'essenziale di questo fenomeno si è svolto ben prima dell'esplosione spettacolare dei suoi sviluppi sostanziali avvenuta durante la rivoluzione democratica. Dunque già da parecchio tempo si era concluso senza clamori il grande processo di declino della mediazione religiosa che in Occidente si è sviluppata prendendo le forme di una Chiesa. Singolare sviluppo che suscita e sostiene i suoi due poli opposti: il potere profano e la religiosità individuale. Così, sia pur dopo un lungo processo, è proprio perché i credenti si costituiscono in società che sorge la società senza fede. Una società che può anche essere composta da una maggioranza di credenti, ma che non è organizzata dalla fede. Si tratta di una sequenza unica nella quale, una volta che la trascendenza si manifesta come storia, una concatenazione inedita di fatti e di circostanze ci conduce alla storia senza trascendenza.

A partire da questo insieme di dati e dal percorso che essi delineano, si può precisare ulteriormente cosa sia una società che vive al di fuori della religione. In primo luogo è una società in cui la dimensione temporale dominante non è più il passato dell'origine né il presente della trascendenza, ma l'*avvenire*. Una società che tende ad organizzarsi totalmente in vista della propria costruzione nel tempo. Una società dell'investimento, della pianificazione e dell'organizzazione intesa come organizzazione del cambiamento. Una società il cui aldilà invisibile (ma totalmente umano anche se,

(4) Nel testo francese: «internalisation» (*n.d.t.*).

172 come in ogni religione, esige il sacrificio, richiede la fede e genera l'illusione) è costituito da quell'aldilà di se stessa che le viene promesso dal futuro. In secondo luogo è una società simbolicamente sottomessa a se stessa, mentre le società religiose si basavano sull'assoggettamento. Una società nient'affatto cosciente di sé, né trasparente a se stessa. Una società praticamente articolata secondo uno schema soggettivo, ma totalmente ignara dei propri agenti. Una società strutturalmente e inconsciamente sottomessa a se stessa, in ragione dei due poli di distanziamento interno già affermati: la separazione dell'istanza politica e la divisione civile. Vale a dire, molto in sintesi, da una parte il soggetto impersonale dello Stato e, dall'altro, il contro-soggetto, il contro-raggruppamento del conflitto sociale istituzionalizzato. Insomma: da una parte si trova l'elevazione illimitata a soggetto sociale delle prerogative burocratiche del potere pubblico, il quale tende a fare dello Stato un agente globale che produce la società in qualche modo dall'esterno della società stessa; e tutto ciò avviene comunque nel quadro d'una logica rappresentativa in cui l'autorità è prodotta dalla collettività, e in cui l'impersonalità amministrativa è la legge della soggettività in atto che esclude ogni soggetto per sostantivarla (5). È dall'altra parte, a controbilanciare tale opera anonima di unificazione, di ripresa, di autocostruzione concertata, si pone il lavoro contro-totalizzante, dis-unificante, il lavoro di fuga da sé della lotta aperta degli interessi e delle opinioni. Il sé sociale in atto – ancora una volta sé praticato, ma ignorato da chi lo pratica – è attraversato da una dinamica del non-sé, dell'inconciliabile, della differenziazione, dell'eterogeneo. Così si ritrovano, al centro della forma democratica, in qualità di schemi organizzatori della vita sociale, gli assi fondamentali in cui s'è strutturato da sempre il legame delle società con il loro fuori sacro. Ciò è segno che in un senso molto profondo siamo usciti dalla religione, ed è prova sicura allo stesso tempo che dovremo più che mai immergerci in essa: per conoscere profondamente le condizioni del nostro soggiorno terrestre è indispensabile comprendere quello che fu per i nostri predecessori l'ordine del mondo celeste. Per la società che si pone al di fuori del religioso, la religione diventa una sorta di specchio storico necessario in cui comprendere cosa sia e come funzioni una società. Per quanto siamo irresistibilmente portati a proiettarci nell'invisibile dell'avvenire, è tuttavia nel ricco passato dell'invisibile che dobbiamo cercarci.

(traduzione di Paolo Tamassia)

(5) Nel testo francese: «la substantifier» (*n.d.t.*).