



# Riti religiosi e riti profani

## PREMESSA

Consapevoli del ridimensionamento della religione, della religiosità e della ritualità tradizionali nella società capitalistica avanzata, gli antropologi e i sociologi contemporanei hanno compreso tuttavia che si tratta di fenomeni non in via di sparizione, ma in trasformazione.

Da un lato, infatti, molti studiosi hanno analizzato il processo di secolarizzazione subito dalla civiltà europea, il quale avrebbe finito col relegare il sacro alla vita privata (cfr. Giner, 1994: 129). Secondo Max Weber esso sarebbe stato addirittura favorito da certe forme religiose come il calvinismo. Dall'altro, è stato osservato che le istituzioni religiose tradizionali sono entrate in una grave crisi, dovuta per esempio all'incapacità della Chiesa cattolica, proprio per sua struttura monocratica, di dare soluzione ai problemi delle chiese locali. Crisi<sup>1</sup> che però non ha coinvolto nella sua globalità la dimensione del sacro, inteso come «...esperienza intima, che... si sottrae al controllo del magistero ecclesiastico e che *afferma il dono carismatico al di là ed eventualmente contro il controllo burocratico della religione di chiesa...*» (Ferrarotti, 1978: 40). Tali caratteri del sacro hanno aggravato la crisi delle istituzioni ecclesiastiche ed aperto alla ricerca di nuove forme di religiosità e di ritualità. Queste nuove forme hanno investito la sfera profana «attraverso una ritualizzazione deliberata», che pone al suo centro, ad esempio, il culto del corpo o l'attività imprenditoriale.

Oppure secondo alcuni esse appaiono nella vita politica, quasi a compensare la perdita di importanza della dimensione religiosa (Rivière, 1998: 7). Questo nuovo modo di rapportarsi al sacro<sup>2</sup> ha anche investito le istituzioni religiose tradizionali, che hanno modificato la loro liturgia dando spazio all'esperienza diretta del sovrannaturale, come accade nel carismatico cattolico e nel pentecostalismo protestante, utilizzando modalità espressive più spontanee come la musica e il canto.

Un'altra significativa innovazione in questa direzione è rappresentata dalla organizzazione dei grandi rituali di massa con forte risonanza mediatica, come quelli organizzati attorno alla figura degli ultimi papi, il cui denominatore comune è dato da una sorta di partecipazione mistica o estatica coincidente con la spontanea esperienza del sacro.

Quest'ultima ricorda inequivocabilmente "l'effervescenza collettiva" durkheimiana e sembra riguardare celebrazioni sia di carattere religioso sia di carattere profano, come ad esempio la cerimonie che hanno per oggetto il culto della "Patria".

Spetta a Durkheim il merito di aver delineato i caratteri dell'"effervescenza collettiva" e di averla messa in relazione con la trascendenza dell'ordine sociale rispetto agli individui, senza la quale non potrebbe esistere nessuna forma di organizzazione collettiva. Infatti, osserva Ferrarotti (1978: 41), la crisi delle

---

<sup>1</sup> Ferrarotti osserva (1978: 42-43, 45) che molto spesso i cultori della sociologia religiosa sono sacerdoti, i quali, parlando della presunta crisi del sacro o della secolarizzazione, mostrano un preoccupazione pastorale e non conoscitiva. Inoltre, insensibili alle diverse manifestazioni del sacro, sembrano accettare acriticamente «... la religione-di-chiesa, burocratizzata e ierocratica, come l'unica esperienza religiosa possibile».

<sup>2</sup> In realtà non c'è niente di nuovo. Tutte le religioni prevedono, privilegiando l'uno o l'altro, un rapporto mediato dal sacerdote col sacro e un rapporto diretto e mistico.



istituzioni ecclesiastiche è dovuta all'«esaurirsi di valori condivisi e fondamentali per la costituzione della comunità», aggiungendo che da essa si può uscire solo con la riscoperta del sacro «come servizio all'uomo e come tensione collettiva verso un progetto comunitario».

Per come intendo queste parole, esse significano che si può trovare una soluzione alla conflittualità ed alla frammentazione della società capitalistica avanzata, solo se i singoli sono convinti che costituiscono una parte organica di un ordine armonioso e di una struttura collocata di fatto e simbolicamente al di sopra di loro stessi e dei loro immediati interessi.

Se ho ragione – come credo – ciò che conta veramente è la convinzione che tale dimensione esista e sia operante, e non la sua effettiva esistenza.<sup>3</sup> Seguendo Durkheim credo che la ritualità religiosa e profana abbia lo scopo di creare e di alimentare tali convinzioni, ed è per questo legata alle rappresentazioni che i singoli si fanno della vita sociale, a cui spesso partecipano quali attori inconsapevoli. A mio avviso (e non solo come si vedrà), dunque, essa è per sua stessa natura strettamente intrecciata con la politica e le sue manifestazioni. È quello che cercherò di mostrare con questo breve scritto.

La relazione di continuità tra sacro e profano che, presentandosi in talune occasioni agli individui come trascendente, finisce con l'essere sacralizzato, è messa in evidenza da Henri Hubert e Marcel Mauss, i quali hanno osservato che (1968: 16-17): «Man mano che gli dei, ciascuno alla sua ora, escono dal tempio e diventano profani, noi al contrario vediamo entravi, in successione, una serie di cose umane, ma sociali: la proprietà, il lavoro, la persona umana...».

Prima ancora Friedrich Engels aveva notato che, nell'evoluzione sociale, dopo i fenomeni naturali, quelli sociali diventano oggetto di culto. Dobbiamo però distinguere tre diversi momenti nella sacralizzazione del profano.<sup>4</sup> Una prima fase, quella a cui si riferisce Engels, in cui le entità profane sono del tutto identificate con quelle di natura sovranaturale. In una seconda fase che coincide con ciò che gli studiosi chiamano “religione civile”, di cui J. J. Rousseau è considerato al contempo lo scopritore e il fondatore, appaiono valori e convinzioni ritenute trascendenti, nel senso che non appartengono a una sola epoca storica, ma che non hanno una natura sovranaturale. Nella terza fase, in quei contesti, in cui si vuole salvaguardare un certo regime, caratterizzato dalla profonda divisione Stato/Società civile, gli oggetti trascendenti, ma di origine umana, vengono assolutizzati e quindi sacralizzati, ossia messi al posto delle divinità, la religione civile assume un carattere conservatore.<sup>5</sup>

Salvador Giner (1994: 131-132) avanza l'ipotesi che la stessa nozione di “sacro” salga alla ribalta degli studi sociologici e antropologici proprio nel momento in cui si fa sempre più netta, almeno teoricamente, la distinzione tra potere politico e potere religioso. Infatti, ammantandosi di sacralità il potere politico riesce a mantenere quella misteriosa intangibilità e trascendenza, che aveva rischiato di perdere quando si era reso indipendente da una qualsiasi giustificazione religiosa. Comunque, secondo Giner la separazione tra Stato e Chiesa non ha determinato la fine della reciproca legittimazione, cui queste istituzioni ricorrono, né la scomparsa del conflitto tra i due poteri.

A suo parere la sacralizzazione del potere politico avverrebbe perché le masse, dotate di una fede religiosa tiepida, trasferirebbero il loro desiderio di trascendenza, la loro religiosità (nel senso di esser disponibili ad accettare il mistero) alla vita profana. In questo trasferimento, che sarebbe una

<sup>3</sup> Intendo dire che in ogni società, in particolare in quelle statuali, vi è una dimensione trascendente, che sta al di sopra delle nostre teste, ma non sempre questa coincide con il bene collettivo con il quale spesso è identificata.

<sup>4</sup> Non penso ad una scansione temporale, ma a modi diversi anche compresenti di pensare ed istituire il trascendente.

<sup>5</sup> Sul simbolismo e sul ritualismo, intesi nel secondo senso qui indicato e ritenuti fondati su un umanesimo integrale, che escluda «l'irrazionale e il metastorico», non posso non menzionare la breve nota di De Martino sul *Simbolismo sovietico* (1962).



caratteristica dell'ipermodernità, si manifesterebbe la sete del numinoso, nella quale secondo Giner si incarna l'imperativo religioso, che dominerebbe l'umanità.

La riflessione degli autori citati ci consente di comprendere che la religiosità non è qualcosa che scaturisce miracolosamente dai caratteri straordinari degli oggetti osservati dall'uomo, ma è la modalità di atteggiamento che questi assume dinanzi al mondo. In questo senso, il religioso, il sacro, il divino è solo ciò che l'uomo considera tale.

Riflettendo sulla complessità del processo di secolarizzazione Brian R. Wilson ha sottolineato (1996: VI) l'ambivalenza di tale nozione. A suo parere tale ambivalenza riposa sul fatto che: «...da un lato, le religioni come storicamente le conosciamo hanno perso molto potere nelle società contemporanee (si sono per così dire ritirate dalla vita pubblica o da essa sono state espulse o emarginate)... dall'altro, esse continuano a funzionare da grandi repertori simbolici per gli individui del nostro tempo». Lo stesso Wilson, da buon durkheimiano, non esclude l'utilizzazione della religione da parte del potere e dello Stato per creare artificialmente l'unione morale e il legame sociale, che come si è visto la società moderna per la sua natura conflittuale non in grado di istituire.

Un altro aspetto molto importante della ritualità contemporanea, che sembra avere tratti criptoreligiosi,<sup>6</sup> studiato da autori come Claude Rivière (1998) e Martine Segalen (2002), consiste nella tendenza ad un'estrema formalizzazione dei nostri comportamenti quotidiani; formalizzazione che potremmo indicare anche con il termine "etichetta". Essa è presente nei cosiddetti nuovi rituali, come ad esempio i riti "inventati" per celebrare i matrimoni o i funerali fuori dallo schema religioso tradizionale, i rituali sportivi con il loro complesso armamentario di oggetti e abiti, le diverse forme di comportamento festivo a metà tra la tradizione e l'innovazione. In particolare in questo ultimo caso la nuova festa tende a trasformarsi in tempo di ozio dedicato al consumo ed i suoi simboli finiscono per essere svuotati del loro significato tradizionale, per diventare curiosità esotiche e merci da acquistare.

Che il corpo costituisca un oggetto dell'attività rituale è abbastanza ovvio: si pensi all'iniziazione in cui può essere praticata agli iniziandi la circoncisione, la limatura dei denti, il taglio dei capelli. Come vedremo meglio più avanti, tali pratiche hanno lo scopo di scrivere materialmente sui corpi i comandamenti dell'ordine sociale. Ricordando un celebre racconto di Franz Kafka,<sup>7</sup> si potrebbe dire che la società "possiede" interamente l'individuo solo quando scrive sul suo corpo la sua visione del mondo, la sua organizzazione, i suoi valori. Non è quindi un caso che i nostri comportamenti quotidiani abbiano dato luogo a ciò che Segalen chiama (2002: 74) «corpo feticizzato», che costituisce il supporto fisico di una complessa serie di atti ritualizzati, trasformato nel condensato dei valori morali ed estetici suggeriti dall'attuale cultura di massa.

Come si può ricavare da questa breve premessa, non sono scomparsi dalla società contemporanea la religiosità, nel senso di atteggiamento religioso, che prefigura l'esistenza di una dimensione altra rispetto quella quotidiana e che però si manifesta in quest'ultima, e la ritualità, intesa come comportamento stereotipato, ripetitivo e simbolicamente sovrabbondante. In un certo senso sono stati addirittura incrementati, ma hanno assunto forme diverse da quelle proprie della religiosità tradizionale, che nonostante tutto a continuato a riprodursi.

Schematicamente possiamo dire oggi abbiamo a che fare con nuove forme di religiosità che si fondano sulla ricerca di un contatto diretto con il sacro in opposizione alla tradizionale relazione Dio/uomo mediata dal sacerdote. Inoltre, osserviamo forme di ritualizzazione conservatrice della vita politica

<sup>6</sup> Più avanti spiegherò questa nozione.

<sup>7</sup> In tale racconto intitolato *Nella colonia penale* (1985: 184) «Al condannato viene inciso sul corpo con l'erpice il precetto da lui violato».



legate alla sacralizzazione del potere politico, che non è stata annullata dall'affermarsi della separazione tra Stato e Chiesa dovuta al superamento della società feudale, ma che ha assunto tratti specifici di carattere criptoreligioso. Con questo termine intendo sottolineare che nella visione laica il potere politico rimane pur sempre trascendente; tale trascendenza facilita spesso la sua sacralizzazione e divinazione; operazioni necessarie per collocarlo al di sopra delle contestazioni e delle critiche e per assegnarli così lo status che era prima delle divinità e delle figure religiose. Da ciò scaturiscono una serie di rituali assai importanti al cui centro sta per esempio il "culto della patria", con i suoi monumenti, le sue date da celebrare e ricordare collettivamente.

Infine, l'altro fenomeno, che come antropologi dobbiamo analizzare, è dato dalla forte ritualizzazione della vita quotidiana, cui abbiamo già fatto cenno, la cui origine – secondo la mia opinione – potrebbe essere individuata anche nel fatto che la produzione industriale pianificata ha bisogno di omologare e standardizzare i comportamenti dei consumatori per smaltire le sue merci.

### LA RIFLESSIONE RECENTE SUL RITO

In questo scritto non mi occuperò dei cosiddetti nuovi movimenti religiosi (come il neocarismatico cattolico), espressione dell'attuale "fame del sacro" che si manifesta – come si è detto – nella ricerca del contatto diretto col divino. Tratterò invece i rituali profani sia quelli collettivi che quelli praticati nella nostra vita quotidiana per impulso sociale e psicologico, cercando di mostrare il loro stretto legame con il rito religioso, al quale sarebbero assimilabili perché possiedono in termini generali la medesima struttura e funzione.

Per sviluppare questo argomento prenderò spunto dalle recenti teorie del rito, ritornato ad essere dagli anni Ottanta oggetto privilegiato delle indagini antropologiche, che ne hanno colto la presenza in ambiti tradizionalmente non religiosi.

Così Riviere definisce (1998: 61-62) il rito sia profano che religioso: «...una struttura d'azioni sequenziali, di ruoli teatrali, di valori e di finalità, di mezzi reali e simbolici, di comunicazioni attraverso sistemi codificati». Ed aggiunge: «Ogni fenomeno rituale è vivificato da una triplice carica: la carica cognitiva di raccolta di messaggi attraverso significanti che rimandano a significati, la carica affettiva legata all'implicazione emotiva nella partecipazione, la carica conativa di orientamento all'azione con la manipolazione psicologica, adesione rinvigorita, evoluzione del processo di negoziazione, etc».

Martine Segalen osserva (2002: 7) invece che il comportamento ritualizzato è presente in grande misura nella società attuale, ma che non è sempre associato alla dimensione sacra. Pertanto, ritiene che non abbia oggi molto senso insistere su tale associazione per definire il rito. Inoltre, benché riconosca che la ripetitività costituisca certamente un aspetto necessario per fare di un comportamento un rito, tuttavia pensa che non sia sufficiente per definirlo tale. A suo parere (2002: 8-9) questa istituzione sociale, caratterizzata dalla plasticità, dalla polisemia, da una grande capacità di adattamento al cambiamento sociale, è universale, giacché è una forma di comportamento simbolico, di cui nessuna società può fare a meno.

Per l'antropologa francese (2002: 25) un altro ingrediente fondamentale del rito è rappresentato dal fatto che esso fa scattare l'adesione mentale, anche inconsapevole, alle credenze e ai valori da esso simbolicamente espressi. Essa si manifesta nella loro accettazione e condivisione da parte dei partecipanti al rito.

Sembrerebbe che per Segalen, come per Mary Douglas, la celebrazione di un rito e la partecipazione ad esso non possono essere mai atti puramente formali, perché ciò implicherebbe che gli individui non conoscano il senso profondo delle pratiche che stanno attuando. A loro parere tale situazione sarebbe



paradossale, perché l'insieme delle relazioni sociali, che si costruiscono su gesti simbolici (o riti) sarebbe deprivata di senso, mentre avere senso per gli individui sarebbe una proprietà fondamentale dell'organizzazione sociale.

Mi pare che Douglas e Segalen non prendano in considerazione un'ulteriore possibilità, ossia il caso in cui l'individuo, in qualche modo costretto a partecipare al rito, non condivida il significato da esso veicolato e sia anche fortemente critico nei confronti dell'ordine sociale simbolicamente espresso. Pensiamo, ad esempio, al battesimo cristiano, imposto agli amerindiani all'epoca della Conquista, i quali, pur sottomettendosi ad esso non potevano non considerarlo come un atto di sottomissione alla Chiesa cattolica. Per questa ragione, pur comprendendo parzialmente il senso del rito (esso infatti cancella anche la macchia del peccato originale), certamente non aderivano al suo significato profondo, anzi lo rifiutavano.

Vedremo successivamente che per David Kertzer, invece, la partecipazione al rito implichi sempre un atteggiamento di adesione ai suoi contenuti, anche se viene a mancare il consenso implicito o esplicito dei partecipanti. Ovviamente la definizione fondata sul carattere simbolico del rito è eccessivamente vaga e generica; essa è stata formulata dagli antropologi sulla base dell'opposizione tra atto pratico e utilitaristico, in cui vi è una congruenza tra mezzi e fini, da un lato e atto simbolico, privo di tale coerenza dall'altro (Kertzer, 1989: 10).

Per sottolineare quanto la questione sia complessa mi limito a ricordare che, ad esempio Ernst Cassirer (1964, vol. I) ha descritto forme diverse di pensiero simbolico, ognuna irriducibile alle altre, tra le quali ha annoverato anche il pensiero scientifico. In particolare, egli si è soffermato sulle diverse forme di simbolizzazione, affermando che nel linguaggio e nel mito i simboli partecipano della cosa che simbolizzano, sono fusi con essa (1964, vol. I.: 24-25). Ad esempio, la croce, simbolo polisemico cristiano, rappresenta il sacrificio di Cristo e nello stesso tempo il riscatto dalla sofferenza, costituendo essa stessa lo strumento con il quale egli riceve la morte.

Perciò affermare che il rito è un comportamento simbolico contrapposto a un'azione utilitaristica, senza specificare quale simbolismo mette in gioco, significa semplicemente affermare che esso è un atto umano, in quanto tutti gli uomini sono in grado di attribuire significati diversi ad uno stesso supporto significante.

La specificità della simbolizzazione rituale spiega la vivacità e la concretezza delle sue manifestazioni, nelle quali il simbolo si distingue per la sua capacità di unificare o condensare in una visione sintetica più dimensioni della vita sociale (l'anello nuziale simbolo della congiunzione affettiva e morale degli sposi); oppure la capacità di esprimere in maniera forte e carica sensorialmente un certo evento o una certa nozione, stabilendo un collegamento analogico tra due distinti domini della realtà (la relazione tra capo e popolo è analoga a quella tra testa e corpo e corrispondono a quella che oppone sacro a profano).

Abbiamo così indicato i meccanismi fondamentali della simbolizzazione (non i soli): la condensazione o metonimia, la metafora o spostamento.

Ho sviluppato queste considerazioni per ribadire che la simbolizzazione rituale non ha niente a che fare con la meccanica attribuzione di valori significativi a certi oggetti, come sembra credere chi afferma che, alla sua base, vi sarebbero codici capaci di trasmettere mere informazioni.

Tornando alla riflessione di Segalen, essa osserva correttamente che, dopo l'ipotizzato declino dei rituali degli anni Settanta, dovuto alla già menzionata crisi delle religioni tradizionali, il rito è diventato in questo secolo un indispensabile strumento per analizzare la società attuale.



Più o meno sulla stessa linea di Segalen si muove un antropologo americano, già citato, Kertzer, il cui interesse precipuo è però rappresentato dal rapporto tra simbolismo rituale e potere, tra rituale e politica, uno temi che intendo trattare in questa sede.

Egli considera il rituale una categoria analitica, che «...ci aiuta ad orientarci nel caos dell'esperienza umana». Riprende la nota definizione proposta da Durkheim, secondo la quale i riti «...sono le regole di condotta che prescrivono come un uomo deve comportarsi in presenza del sacro». (Kertzer, 1989: 17). Sulla base di tale definizione egli afferma che il rito è «...un potente mezzo di espressione della dipendenza sociale» e nello stesso tempo anche «...un comportamento ripetitivo e socialmente standardizzato». In questa prospettiva a suo parere non è importante distinguere tra riti religiosi e riti profani, come invece hanno cercato di fare alcuni antropologi. (Kertzer, 1989: 18).

Come Segalen Kertzer sottolinea la polivalenza del rito, nel quale operano svariati simboli che hanno la capacità di veicolare contemporaneamente significati diversi, sia per il processo di condensazione sia per quello di spostamento, che lega aspetti differenti della realtà. Per l'antropologo americano, noto in Italia per aver studiato la complessa interrelazione tra comunisti e cattolici, a causa della polivalenza e della condensazione il simbolismo rituale finisce col risultare ambiguo. E proprio in tale ambiguità risiederebbe la forza dei simboli rituali, i quali per la loro plasticità possono essere manipolati dall'attività creativa degli individui. Inoltre, per l'ambiguità dei suoi simboli il rito può apparire ed essere al contempo conservatore e innovatore (Kertzer, 1989: 20-22).

Ricordo brevemente che Freud aveva individuato quali meccanismi del simbolismo onirico la condensazione e lo spostamento, assimilati dai linguisti alle figure retoriche della metonimia e della metafora. A loro volta queste ultime sembrano coincidere con le famose leggi della magia simpatica, formulate da James G. Frazer, per il quale i riti magici operano secondo questi due criteri: il simile produce il simile, agire su una parte implica agire sul tutto; criteri che distinguono la magia omeopatica da quella contagiosa.

Queste affinità tra i meccanismi simbolici svelano i caratteri specifici del simbolismo magico-religioso, artistico, psicologico, politico.

Per Kertzer (1989: 20) vi sono altri aspetti del rituale, che meritano di essere evidenziati. In primo luogo, il suo carattere teatrale e drammatico che ha lo scopo di suscitare nei partecipanti determinati sentimenti ed emozioni, stabilendo un collegamento tra questi ultimi e certe nozioni e valori. Si pensi, ad esempio, alla solennità con cui viene innalzata la bandiera di una nazione, mentre è intonato l'inno nazionale. Gli astanti colgono nell'inno e nel vessillo la rappresentazione di una realtà direttamente invisibile (la nazione),<sup>8</sup> la cui esistenza non sarebbe recepita emotivamente e con partecipazione e non sarebbe neppure associata al sentimento di rispetto, se fosse spiegata nel contesto di un'analisi storica e sociologica pur interessante. Pertanto, secondo Kertzer (1989: 23) si può asserire che: «Questi simboli... forniscono una chiave per comprendere le entità politiche astratte, quali la nazione ad esempio, e un mezzo (una sorta di coazione, in realtà) per identificarsi in esse».

Identificare le istituzioni politiche con le costruzioni simboliche fa sì che esse vengano reificate, ossia pensate come oggetti, come entità indipendenti dagli individui che invece le hanno create e che fanno parte di esse (Kertzer, 1989: 14). Nello stesso tempo, utilizzando schemi di comportamento ed oggetti simbolici duraturi, il rito finisce per presentarci come immutabili le cose in esso rappresentate, cancellando la storia e le inevitabili trasformazioni prodotte dal tempo (Kertzer, 1989: 19). Mediante questi meccanismi i riti, siano politici o no, dispiegano tutta la loro carica mistificante: essi nascondono

---

<sup>8</sup> Ma indirettamente visibile mettendo insieme le sue manifestazioni e articolazioni.



la natura contingente delle cose che rappresentano, facendoci al contempo credere che, con i loro simboli, ci stanno mostrando il mondo proprio come esso è (Kertzer, 1989: 245).

Quest'ultimo aspetto, consistente nell'identificazione della rappresentazione con l'oggetto, costituisce quell'errore, che disconosce il ruolo del soggetto nella costruzione rappresentativa del mondo e delle cose. Kertzer descrive assai bene (1989: 117) questo meccanismo: «Per mezzo del rituale, e, più in generale, per mezzo della cultura, non soltanto riusciamo a dare un senso al mondo che ci circonda, ma siamo anche indotti a credere che quell'ordine che vediamo non è un nostro prodotto (culturale) quanto piuttosto un ordine che appartiene allo stesso mondo esterno». Naturalmente questa convinzione, indotta dal rituale, scoraggia il pensiero critico (*Ibidem*).

Queste considerazioni fanno comprendere quale forza abbia il rituale nell'elaborare rappresentazioni della vita sociale e nel renderle credibili ed emotivamente accettabili. Proprio per questa ragione esso può diventare un potente strumento di persuasione nelle mani delle ideologie politiche o religiose. Sembrerebbe che siano stati i filosofi confuciani a cogliere questa funzione, giacché compresero che il comportamento sociale degli individui solo in minima parte si basa su valutazioni razionali e consapevoli. Gran parte di esso sarebbe plasmato dall'agire collettivo, ripetitivo e standardizzato, ossia dal rito.

Kertzer cita (1989: 24) questo passo significativo tratto da un filosofo confuciano: «Poiché... i rituali non sono espressi in forma verbale essi non hanno un contrario. Quindi possono venir utilizzati per produrre un'armonia di volontà e azioni senza provocare alcuna resistenza: se un uomo svolge la parte che gli è assegnata nel rito (*li*) egli di fatto è già in armonia con gli altri...». Ritorna qui la convinzione degli studiosi "ritualisti" che sia l'attività rituale a creare le rappresentazioni e le credenze, contrapposta all'impostazione intellettualista, per la quale invece il comportamento collettivo sarebbe il prodotto dell'attività mentale.

Un altro contributo all'analisi del rito e allo sviluppo di una sua teoria interpretativa ed esplicativa lo troviamo nel libro curato da Pietro Scarduelli *Antropologia del rito. Interpretazioni e spiegazioni* (2000), nel quale sono raccolti vari saggi ed una densa introduzione. Mi soffermerò solo sull'introduzione, perché più vicina alle questioni che sto cercando di affrontare in questa sede.

A mio parere l'aspetto più interessante di questo scritto sta nel rifiuto di accettare spiegazione ed interpretazione del rito (e quindi dei sistemi di pratiche e di credenze) come procedure alternative, che reciprocamente si escludono (Scarduelli, 2000: 57). Mi permetto però di aggiungere una serie di osservazioni a quanto scrive Scarduelli su questo tema.

Sono della stessa opinione dell'antropologo italiano, che ben conosce la complessa e perlopiù non italiana letteratura sul rituale, ma ritengo che l'opzione teorica e metodologica su indicata possa essere giustificata anche da altre considerazioni non sviluppate da Scarduelli.

In primo luogo, mi sembra che nella prospettiva dialettica le interpretazioni indigene dei riti e le concezioni del mondo in generale non possano essere definite illusorie. Esse esprimono il modo di concepire la realtà sociale, che è determinato da come essa appare alla coscienza spontanea. Ciò è ben evidenziato dall'analisi fatta da Maurice Godelier del rapporto Inca/sudditi (Scarduelli, 2000: 56). Intendo dire che i sudditi dell'Inca hanno una certa collocazione storico-sociale, che consente loro di vedere solo la relazione di reciprocità con il loro sovrano. Quindi, in questo senso non si sbagliano. Per vedere le cose in un altro modo dovrebbero poter cambiare la loro collocazione storico-sociale e certo non sono in grado di farlo.



Ciò significa che il modo di intendere una certa organizzazione sociale non è qualcosa che si sovrappone ad essa, ma che ne costituisce un'articolazione importante. Per questa ragione esso non può essere escluso dall'analisi antropologica, giacché contribuisce a plasmare la società, a riprodurla, a ricrearla. Ma, d'altra parte, l'analisi antropologica non può privilegiare questo aspetto, perché – come sappiamo – le dinamiche sociali possono apparire in un certo modo, ma funzionare in maniera completamente diversa. Quindi l'antropologo deve dar conto dei due aspetti, usufruendo della distanza che gli è garantita dall'appartenenza ad un altro orizzonte sociale e culturale, facendo comprendere come un sistema asimmetrico e sbilanciato possa tuttavia riprodursi senza grandi scossoni, anche perché i suoi membri non sono in grado di cogliere questi tratti. Ovviamente la presenza di queste due dimensioni non riguarda solo le società di interesse etnologico, ma anche la nostra società contemporanea, che pure ama definirsi “trasparente”.

Se quanto ho affermato ha un senso, si potrebbe capire anche perché le rivoluzioni compaiono solo nella storia moderna, cioè quando è stato possibile concepire un sistema effettivamente alternativo all'esistente, mentre nelle fasi premoderne gli strati subalterni hanno dato vita solo a sommosse, ribellioni, il cui scopo era solo di cambiare il gruppo dirigente. Per questa ragione il loro esito è stato sempre negativo e, in molti casi, sconvolgente (si pensi alla ribellione dei neri haitiani nel 1791). Infatti, solo nell'epoca moderna si sono costituite classi, le quali hanno compreso che la loro posizione politicosociale all'interno della società poteva essere cambiata, solo se la stessa organizzazione veniva radicalmente trasformata. Ponendosi dunque nella prospettiva del cambiamento e della nuova società da costruire, hanno elaborato concezioni della società, che andavano al di là di quanto appariva immediatamente alla loro coscienza spontanea. Hanno colto così gli aspetti negativi della loro condizione sociale ed hanno anche individuato la via per trasformarli, collocandosi nella prospettiva contraria a quella della mera riproduzione sociale e aprendo la strada alle rivoluzioni dell'epoca moderna, ossia al radicale cambiamento di struttura sociale.

Insomma, solo se ci si colloca – non con un semplice atto di volontà – al di fuori della logica della società in cui si vive e si opera, si può avere una visione critica di essa e si può anche individuare la strada della trasformazione. Ciò significa che dialetticamente vediamo quanto la nostra posizione storico-sociale (il che implica anche il grado di sviluppo della coscienza) ci consente di vedere.

Quanto alla questione dell'inconscio, spesso chiamata in causa per interpretare il simbolismo rituale, ritengo che nelle analisi antropologiche debba essere sostituita dalla nozione di preconcio o sapere tacito, giacché in tali contesti ha caratteristiche diverse da quelle psicoanalitiche. In questi casi – come scrive T. W. Adorno (1985) – non si tratta del contenitore di pensieri, di desideri rimossi, quindi legati al senso di colpa. Si tratta piuttosto di uno strato, in cui vengono depositate tutte quelle credenze e convinzioni, indotte dalla vita sociale, che accettiamo senza riflettere e senza criticare (cfr. Ciattini, 2005).

La nostra stessa esperienza quotidiana ci mostra che in generale le credenze, che manifestiamo nei nostri comportamenti, non sono espresse esplicitamente. Ci rendiamo conto che molto spesso gli attori non dominano le loro stesse concezioni. Per questa ragione è indispensabile andare a ricercare nei gesti, nei comportamenti i significati impliciti, non sistematizzati, preconciosi nel senso prima indicato.<sup>9</sup> Nella prospettiva che ho cercato di delineare anche in passato lo studio della vita sociale deve fondarsi sull'analisi dei diversi livelli indicati (soggettivo implicito ed esplicito, oggettivo nel senso di indipendente dalla volontà umana) e del loro complicato e diverso intreccio nei vari sistemi storico-culturali.

---

<sup>9</sup> Naturalmente in questa prospettiva l'inconscio non scompare, ma diventa esclusivo oggetto della psicoanalisi.





## SULLA NATURA DEL RITO

La trasformazione del rituale e le sue ramificazioni nel politico e nel privato – alimentate dalla necessità di sacralizzare il potere e di dare spazio al consumismo – ci consentono di guardare anche al comportamento religioso tradizionale per proporre una visione d'insieme che sia in grado di cogliere complessivamente la struttura e la natura del rito stesso. È come se, con uno sguardo d'insieme, osservassimo la tradizione e i suoi sviluppi per illuminare la prima con i secondi e i secondi con la prima, nel tentativo – speriamo proficuo – di proporre un quadro unitario.

Dalle considerazioni svolte nelle pagine precedenti mi pare si possa ricavare che il rito, sia esso religioso, profano, individuale e collettivo, consiste nella creazione del trascendente, nel senso che mediante la messa in pratica di certe regole istituisce un ordine sociale e culturale, reificato in oggetti e gesti, fissato come permanente ed evocante una dimensione altra rispetto quella terrena e quotidiana. Per essere più precisi, il rito rappresenta simbolicamente un certo tipo di ordine che ci viene dall'aldilà, secondo il quale si struttura e deve strutturarsi una certa organizzazione sociale con le sue credenze e i suoi valori. Tale ordine e le regole seguite per rappresentarlo e rafforzarlo simbolicamente non necessariamente sono note ai partecipanti e ai celebranti; possono far parte di quel sapere tacito o implicito, cui in precedenza si accennava. Tuttavia, giacché le regole rituali ripropongono le regole proprie di un certo ordine sociale hanno una natura normativa; il che vuol dire che si presentano agli individui come imperativi cui debbono sottomettersi o come modelli di comportamento da seguire.

Che tali aspetti siano inerenti alla natura del rito è messo in evidenza anche dalla Segalen, di cui abbiamo riportato in parte la riflessione. L'antropologa francese sottolinea che (2002: 11) «...l'etimologia di “rito” deriverebbe da *ritus* che significa “ordine prescritto”, termine a sua volta associato a forme greche come *artus* che significa “ordinamento”, *ararisko* “armonizzare”, “adattare” e *arthmos* che evoca l'idea di “legame”, “congiunzione”».

Questi elementi ci consentono di andare più a fondo nella stessa natura del rito. Essendo un rito un insieme ordinato di sequenze, costantemente ripetuto con la stessa struttura, esso contiene in sé la stessa nozione di ordine, la quale nelle differenti forme sociali diventa espressione di diverse concezioni di ordine: ad esempio, come si vedrà dal rito di iniziazione orokaiva si ricava che gli iniziati, che hanno incorporato lo spirituale e il trascendente, hanno una posizione preminente rispetto ai non iniziati. Proprio perché esprime e incarna nello stesso tempo l'ordine e un certo ordine il rito è normativo anche quando si riferisce ad atti puramente individuali (Segalen, 2002: 20), e dà vita al trascendente in quanto colloca la sua stessa struttura ordinata e le sue stesse regole attuative al di sopra del *continuum* della vita quotidiana.

Maurice Bloch (2005: 13-14) dà un'interessante spiegazione di come appaia nel rito la dimensione della trascendenza. Egli scrive che nei riti la vita è descritta come vita celeste e ultramondana, a cui si accede con l'invecchiamento e con la morte. Per esempio nel rito di iniziazione gli iniziandi sono uccisi simbolicamente per diventare iniziati. Così Bloch commenta questo aspetto: «Il significato sociale e politico di tale passaggio consiste nell'idea che entrando nel mondo che è oltre il processo vitale si possa, attraverso il viaggio di ritorno, diventare parte di un'entità al di là di quel processo, per esempio membri di una discendenza. Pertanto, lasciando questa vita sarebbe possibile vedere se stessi e gli altri come parte di qualcosa di eterno, e quindi trascendente la vita stessa».

In definitiva Bloch distingue (2005: 14-15) due momenti in ogni rito, in cui però compare sempre una forma di violenza. Nella prima parte del rito i celebranti abbandonano la dimensione quotidiana, perdendo la propria vitalità, per conquistare la trascendenza presentata come qualcosa di positivo e desiderabile. Nella seconda parte del rito, invece, il celebrante ritorna al mondo terreno, ma come



persona diversa, perché ha inglobato in sé il trascendente e ha recuperato la vitalità originaria perduta attraverso una violenza simbolica o reale, consumando la vitalità di entità esterne, come animali o piante; commettendo quindi un'azione violenta contro questi ultimi.

Così Bloch spiega questo passaggio: «Nelle rappresentazioni rituali, la vitalità originaria è sostituita da una vitalità conquistata, esterna, consumata. È attraverso tale sostituzione che si definisce la possibilità per gli esseri umani di abbandonare questa vita e accedere alla trascendenza, senza tuttavia alienarsi dal qui e ora. Essi diventano parte di istituzioni permanenti, e in qualità di esseri superiori possono reincorporare la vita presente attraverso l'idioma della conquista o del consumo».

Ma a cosa si riferisce Bloch quando parla di violenza e del legame tra violenza, politica e religione?

In primo luogo vediamo con un esempio i tratti violenti di un rito. Nell'iniziazione orokaiva (Nuova Guinea) il villaggio viene invaso dagli spiriti, che danno la caccia ai bambini da iniziare come fossero maiali selvatici. I bambini, simbolicamente uccisi, sono portati fuori dal villaggio, in una capanna in cui devono rispettare alcuni tabù, sono sottoposti ad alcune prove e debbono apprendere alcuni segreti. Si crede che si stiano trasformando in spiriti, i quali ritornano al villaggio non come prede ma come cacciatori dei maiali, che vengono questa volta effettivamente uccisi e la loro carne distribuita.

A parere di Bloch questo modello di rito, in cui c'è una violenza iniziale, che consente la conquista della trascendenza, e una violenza di ritorno che permette il reinserimento nella vita terrena di individui trasformati per il loro legame col trascendente, sarebbe presente in molti rituali diversi, in alcuni aspetti della politica, nelle idee da cui scaturiscono le regole dell'incesto, dell'esogamia etc. (2005: 19-23).

A suo parere (2005: 17) la violenza, che analizza dettagliatamente in rituali molto diversi, non sarebbe frutto di una propensione umana innata, ma sarebbe il «...risultato del tentativo di creare la trascendenza in religione e in politica».<sup>10</sup>

Queste osservazioni ci consentono di sviluppare il nostro discorso e di collegarci alla riflessione di altri studiosi. Il rito non solo crea la dimensione trascendente, che coincide con un ordine permanente e sacralizzato, ma la istituisce anche mediante la violenza, la quale consente di trasformare gli individui in esseri che portano in sé il trascendente e il sacro. In questa prospettiva la normatività delle regole rituali sembrerebbe essere l'altra faccia della loro trascendenza, giacché quest'ultima ne fa qualcosa di immutabile sul quale i singoli non possono intervenire. Si potrebbe aggiungere che non solo gli individui debbono seguire certe regole, ma che addirittura sono le stesse regole che istituiscono un certo comportamento; dobbiamo, ad esempio, sposarci in un certo modo, perché nel contesto in cui viviamo solo certi atti trasformano l'unione tra un uomo e una donna in un matrimonio.

Questa è la cosiddetta funzione performativa del rito o, per dirla con Pierre Bourdieu (1982), la sua funzione istitutiva. L'organizzazione sociale e le sue autorità avrebbero attribuito un certo potere generante a determinati atti e determinati simboli, i quali sono efficaci proprio in virtù di questo conferimento.

---

<sup>10</sup> Bloch scrive (2005: 12) che vuole mostrare la semiuniversalità delle strutture religiose minime, che sarebbero il prodotto delle caratteristiche generali degli esseri umani. Infatti, egli ritrova il medesimo schema dell'iniziazione orokaiva in molti altri riti e istituzioni sociali. Per esempio, nelle tragedie di Euripide dedicate a Ifigenia, i greci avrebbero dovuto sacrificarla, perché a causa della punizione di Artemide le loro navi non potevano salpare verso Troia, non essendoci il vento. All'ultimo momento Ifigenia fu sostituita da una cerva, le cui carni furono in parte bruciate per nutrire con il loro odore le divinità e in parte cucinate per i guerrieri. A questo punto la violenza iniziale diretta contro Agamennone, padre di Ifigenia, è volta contro i troiani. Infatti, Agamennone diventa aggressore e, recuperata la vitalità cibandosi della carne sacrificale, si dirige con i suoi verso Troia che sarà messa a ferro e fuoco (Bloch, 2005: 45-46).



Quindi, se da un lato le norme in quanto norme debbono essere rispettate, esse sono rispettate anche perché effettivamente generano comportamenti funzionali alla vita sociale, producono effetti, come ad esempio l'individuazione del colpevole di stregoneria mediante il rito della divinazione.

Non è dunque un caso che molti abbiano notato l'esistenza uno stretto legame tra l'attività rituale e l'attività giuridica in quanto entrambe "istitutive", osservando anche che lo svolgimento di quest'ultima, le sue varie fasi seguano forme altamente ritualizzate e formalizzate di comportamento.

D'altra parte, è anche abbastanza ovvio che l'interazione sociale, a tutti i suoi livelli, ma in particolar modo nella sfera dei rapporti riguardanti gli esseri divini e gli esponenti del potere in tutte le sue manifestazioni, sia formalizzata e quindi non lasciata al capriccio individuale, o peggio alla volontà di chi voglia sovvertirne l'impostazione, le regole, i valori.

Sulla scia di Durkheim, la necessità della formalizzazione e quindi della ritualizzazione sono state considerate dagli antropologi sociali uno strumento per ricreare periodicamente la coesione sociale, messa a repentaglio da inevitabili scontri e conflitti tra gruppi ed individui. Si potrebbe affermare che tratta di un potente strumento ideologico, che ha lo scopo di presentare agli individui, anche quando sarebbero nelle condizioni obiettive di costruirsi un'altra, una certa immagine della società nella quale vivono, di far credere loro che i valori condivisi sono fondati sulla roccia della natura dell'universo e dell'uomo, di suscitare un certo stato d'animo "effervescente", che favorisca l'adesione e l'accettazione più emotive che ragionate di questi ultimi. Questo processo è reso possibile proprio dal fatto che il rito è uno strumento intelligente e raffinato per creare la trascendenza, intesa in vari sensi come abbiamo visto, senza la quale non può darsi nessuna forma di organizzazione sociale.

A mio parere tutto ciò è abbastanza ovvio, nel senso che ogni forma di società o di istituzione si fonda su un progetto sociale e politico, ha elaborato una certa struttura di potere, che debbono essere considerati trascendenti almeno in due sensi: divinizzati, in quanto realtà assoluta indipendente dal mondo umano, o appartenenti al mondo umano, ma rappresentanti la sua parte migliore ed esprimenti la dimensione supraindividuale, identificata con il bene collettivo.

Ad esempio, la grande manifestazione che si tiene all'Avana il primo di maggio nella piazza della Rivoluzione appartiene a questo tipo di fenomeni sociali. Si tratta di un rituale, messo in pratica secondo certe regole, partecipato per quello che ho potuto vedere, nel quale gli esponenti politici propongono una certa immagine dell'ordine sociale e dei suoi valori in un'atmosfera di festa che fa sentire l'individuo non più un granello di polvere disperso nell'immenso universo, ma una parte di una forza internazionale che tende alla realizzazione di obiettivi sovranazionali.

Anche questo rito appartiene alla cosiddetta religione civile, che diventa conservatrice e dogmatica, se i suoi presupposti non possono diventare oggetto di critica e di azione trasformatrice.

Molti studiosi hanno sottolineato l'importanza della religione civile negli Stati Uniti, una società profondamente contraddittoria ed eterogenea. Per esempio, Robert Bellah ha osservato che la *Dichiarazione di Indipendenza* statunitense contiene riferimenti a Dio onnipotente; ha ricordato anche che alcuni ideologi e teologi, in concomitanza con lo sviluppo dell'espansionismo nordamericano, elaborarono la nozione di "destino manifesto", che Dio avrebbe assegnato a questo paese (cit. in Giner, 1994: 146).

Da parte nostra, possiamo aggiungere che i famosi film western hanno mitizzato e avvolto di un'aurea epica il momento della costituzione della nazione, fornendo anche lo schema interpretativo delle successive vicende storiche.



Anche Kertzer si sofferma sulla religione civile statunitense, affermando che nelle società dominate dal pluralismo religioso, il culto dello Stato può diventare lo strumento dell'integrazione sociale e politica.

Come si vede troviamo nella religione civile statunitense tutti quegli elementi inerenti al processo di sacralizzazione della dimensione politica non del tutto indipendente dall'atteggiamento religioso dei gruppi fondamentalisti, che sostengono l'attuale strategia della Casa Bianca.

Prima di analizzare brevemente la ritualizzazione della vita quotidiana o etichetta, vorrei citare un altro contributo di Kertzer sulla forza emotivamente coinvolgente del rito. Egli scrive che «...il rito può essere utile alle organizzazioni e alle istituzioni sociali per il fatto che esso è in grado di generare legami di solidarietà senza esigere un'uniformità di credenze». Infatti, a suo parere, proprio perché opera a livello emotivo, la partecipazione al rito non comporta che tutti i celebranti condividano le stesse credenze, che del resto spesso non sono mai né chiare né coerenti. È questo un altro aspetto, insieme agli altri analizzati in precedenza, che fa capire come i rituali possano svolgere un'azione mistificatrice.

È noto il parallelo che Freud fa tra religione e nevrosi ossessiva, da lui intesa come una sorta di religione privata. Tale parallelo si fonderebbe sulla presenza in entrambe di atti cerimoniali e rituali, il cui scopo sarebbe quello di proteggere l'individuo dall'angoscia scaturita da un senso di colpa rimosso mediante una serie di azioni stereotipate e ripetitive, che simbolicamente alludono ai contenuti della presunta colpa o alle cause scatenanti l'angoscia, come il ripetuto lavaggio delle mani per togliere la macchia-colpa su di esse impressa. Tuttavia, il parallelo proposto da Freud non occulta una differenza importante tra religione e nevrosi ossessiva. In quest'ultima gli individui cercano di risolvere i loro conflitti psichici (sentimento di riprovazione/colpa) in maniera asociale o privata (Freud, 1976: 105). Invece, nella religione il conflitto, che si svilupperebbe tra la repressione delle «pulsioni egoistiche socialmente dannose», il senso di colpa derivato dalla tentazione e l'angoscia suscitata dalla paura della punizione divina, viene risolto secondo modalità socialmente istituite ed accettate (1972, vol. 5: 347-48).

A mio parere è possibile ripensare l'interpretazione freudiana inserendo la tematica psicoanalitica nelle argomentazioni che sono state qui sviluppate. In questa prospettiva l'Io, «orgogliosa sovrastruttura della mente» (Freud, 1976: 104), rappresenterebbe la dimensione trascendente, continuamente assediata dagli impulsi istintuali scaturiti dalla nostra più primitiva visceralità. In tale contesto l'atto stereotipato e ripetitivo, che caratterizza anche il «normalmente» nevrotico, consiste proprio nel tentativo, mai definitivamente riuscito, di uscire dall'istintualità e visceralità, costruendo uno strato «superiore» (l'Io appunto), che è una barriera di difesa contro quest'ultima e che dà una certa stabilità e permanenza alla personalità, nonostante le tensioni distruttive provenienti dallo strato «inferiore» rimosso.

In definitiva, se nella vita sociale immanente e trascendente corrispondono alla dicotomia tra vita quotidiana e strutture di potere, nella vita psichica essi debbono riferirsi il primo allo strato istintuale, il secondo all'identità psichica del singolo.

Nella società capitalistica avanzata, che si fonda in larga parte su un individualismo estremo, gli istinti e i bisogni individuali anche elementari sono continuamente sollecitati (si pensi alla negazione della morte presente nel culto dell'eterna giovinezza o al culto della sessualità intesa come massima espressione dell'umanità). Ma tale sollecitazione non può comportare il loro soddisfacimento disordinato, che metterebbe a rischio la stabilità già precaria della vita sociale; esso viene reso possibile attraverso una serie di pratiche ritualizzate e di oggetti simbolici,<sup>11</sup> che forniscono agli individui un'organizzazione e un ordine, che impedisce loro di dissolversi psichicamente nello appagamento delle loro pressioni istintuali.

---

<sup>11</sup> Come per esempio la moda, le cure estetiche, i cerimoniali del cibo, insomma tutti quei microritualità che scandiscono la nostra vita quotidiana.



Tale organizzazione è fornita agli individui dalla già menzionata produzione di massa, la quale si trova a tentare di risolvere la contraddizione ad essa inerente tra l'esigenza di gratificare gli individui con pratiche sempre più individualizzate o di "nicchia", e l'esigenza di creare strumenti ed oggetti che appaghino i desideri di un'ampia platea di individui all'interno di una cornice artificialmente ordinata.

Ma qual è la conseguenza di questo eccesso di microritualità quotidiana, che contribuisce anche alla vitalità e all'espansione di molti settori industriali?

Mi sembra si possa dire che l'individuo, imprigionato nella contraddizione tra il soddisfacimento dei suoi bisogni primari e la necessità di salvaguardare la sua identità psichica, non sia più in grado di dedicarsi ad altre forme di trascendenza, alle quali si giunge aprendosi pienamente alla socialità o secondo Freud attraverso la sublimazione.

ALESSANDRA CIATTINI

## BIBLIOGRAFIA

- Adorno T. W., *Stelle su misura*, Einaudi, Torino 1985.
- Bloch M., *Da preda a cacciatore. La politica dell'esperienza religiosa*, Raffaello Cortina, Milano 2005.
- Bourdieu P., "Les rites comme actes d'institution", *Actes de la recherche en sciences sociale*, 1982.
- Cassirer E., *Filosofia delle forme simboliche*, vol. I, "Il linguaggio", La Nuova Italia, Firenze 1964.
- Ciattini A., *L'inconscio nelle scienze sociali. Un problema teorico, sociale ed etico-politico*, *Studi Jungiani*, vol. 22, 2005, pp.135-166.
- De Martino E., « Simbolismo sovietico », in *Furore Simbolo Valore*, Feltrinelli, Milano 1962, pp. 241-250.
- Ferrarotti F., "Riflessioni introduttive sul destino della ragione e il paradosso del sacro", in *Studi sulla produzione sociale del sacro*, vol. I, *Forme del sacro in un'epoca di crisi*, di AA.VV., Liguori Napoli 1978, pp.11-70
- Freud S., "Azioni ossessive e pratiche religiose", in *Opere*, vol. 5, Boringhieri, Torino 1972, pp.341-349.
- Freud S., *Il rituale. Prefazione a «Problemi di psicologia religiosa» di S. Reik*, in *Caso di omosessualità in una donna. Il perturbante. Un bambino viene battuto e scritti 1919/1920*, Newton Compton, Roma 1976, pp. 103-107.
- Giner S., "La religión civil", in *Formas modernas de religión*, di AA.VV., Alianza Universidad, Madrid 1994, pp. 129-171
- Hubert H. e Mauss M., "Introduction à l'analyse de quelques phénomènes religieux", in *Oeuvres.I. Le Fonctions sociales du sacré*, Editions de Minuit, Parigi 1968.
- Kafka F. "Nella colonia penale", in *Racconti*, BUR, Milano 1985.
- Kertzer D. I., *Riti e simboli del potere*, Laterza, Bari 1989.
- Rivière C., *I riti profani*, Armando, Roma, 1998.
- Segalen M., *Riti e rituali contemporanei*, Il Mulino, Bologna 2002.
- Scarduelli P. (a cura di), *Antropologia del rito. Interpretazioni e spiegazioni*, Bollati Boringhieri, Torino 2000.
- Wilson B. R., *La religione nel mondo contemporaneo*, Il Mulino, Bologna 1996



rivista di filosofia on-line novembre 2007 anno II n. 4

ISSN 1828-1567

© Metabasis.it, rivista semestrale di filosofia e comunicazione.

Autorizzazione del Tribunale di Varese n. 893 del 23/02/2006.

www.metabasis.it