

Corpo e memoria

Il significato dell'agire rituale per la costruzione e l'interpretazione di ordini simbolici

Dietrich Harth

1. Io sono un corpo [*Leib*] e ho un corpo [*Körper*]¹. In italiano non vi è un equivalente per tale «endiadi»: «*Körper-Leib*». Tuttavia, l'identità che traspare dalla differenza delle due parole tedesche «*Leib*» e «*Körper*» riposa su una relazione simbolica che testimonia della singolarità della lingua: riposa, così direbbe Ernst Cassirer, su una «pregnanza simbolica». E ciò, non semplicemente perché delle parole, ossia dei grafemi, dei simboli grafici convenzionali sono posti arbitrariamente in relazione mediante la sintassi. Nella proposizione «Io sono un corpo [L] e ho un corpo [K]» vi è piuttosto un'autorelazione dell'io, la quale implica questa irresolubile ambivalenza; essa, detta in termini antropologici, rientra nella complessa nozione di «posizionalità eccentrica». Io esisto, così formula Plessner², «nel Körper come Leib». Pertanto – sto sintetizzando – la persona appare a se stessa in una visione simultanea dall'esterno e dall'interno; ma di volta in volta, ai suoi occhi risulta più forte quando l'una, quando l'altra visuale – come l'alternarsi del riflesso chiaro-scuro su una superficie d'acqua mossa. Detto altrimenti: io sento il mio corpo [L] e in tal modo esisto fisicamente, e nel contempo vedo me stesso star qui e ora davanti a voi come corpo [K]; mi vedo dall'esterno, odo la mia voce, ma sono costantemente preoccupato di star facendo – come si dice – una «buona figura», anche in senso fisico, di star «attenendomi» al modello che la memoria implicita mi affibbia alla stregua di un ruolo acquisito. In una prospettiva fenomenologica, il fatto di percepire l'«aspetto» [*Erscheinungsbild*] che emerge da un momento fugace di un incessante mutamento, avviene grazie alla «simultaneità assoluta della

¹ I traduttori italiani hanno proposto nel tempo diverse soluzioni per rendere la distinzione, di volta in volta, traducendo *Körper* con corpo, corpo oggetto ecc. e *Leib* con corpo vivente, corpo organico, corporeità, ecc. Nel seguito del testo, ogni volta che la distinzione diventerà rilevante, verrà segnalato tra parentesi quadrate il termine tedesco corrispondente.

² H. Plessner, *Lachen und Weinen. Eine Untersuchung nach der Grenzen menschlichen Verhaltens*, Bern-München, Lehnen, 1961, trad. it. *Il riso e il pianto. Una ricerca sui limiti del comportamento umano*, Milano, Bompiani, 2000, p. 66.

materia e della forma»³. In una prospettiva sensistica, è il complicato apparato di ossa, cartilagini, tendini, nervi, muscoli e circolazione sanguigna a permettermi di alzare il braccio, di fare un gesto, di abbassare la voce per conferire al discorso un attimo di *suspence*, per utilizzare, cioè, il mio «*Körperleib*» (Plessner) – riunendo qui i due termini – come produttore e *medium* di un *altro* linguaggio simbolico che non concerne i simboli grafici, quantunque sia in essi sottinteso.

La «posizionalità eccentrica» propria del doppio ruolo che intercorre tra *Körper* e *Leib* consente a Plessner di parlare della doppia esistenza dell'io nei termini di due «ordini reciprocamente intrecciati». Viene spontaneo caratterizzarli come «ordini simbolici». E Plessner lo fa, invero non nei termini, bensì nel modo di trattare la cosa, quando scrive:

Io vado a spasso *con* la mia coscienza e la corporeità è il suo veicolo, da cui dipendono le posizioni settoriali relative e la prospettiva della coscienza; ma pure vado a spasso *nella* mia coscienza, e la corporeità, con i suoi cambiamenti di posizione appare come il contenuto della sua sfera⁴.

La *pregnanza simbolica* dei termini «coscienza», «prospettiva» e «sfera», che compaiono in questo passo, è tanto evidente da poterla – mi si conceda la metafora corporale – toccare con mano. Essi infatti costituiscono un complesso di relazioni configurato in modo nuovo, in cui la situazione spazio-temporale del soggetto nell'azione dello «*Spazieren*» («andare a spasso»), cioè nel movimento attraverso lo spazio (*spatium*), appare non già come la riproduzione naturalistica delle impressioni sensibili, cioè ottiche e tattili, bensì come il prodotto di una *conformazione che reca senso* sviluppata dalla percezione sensibile stessa. Se si assume l'intuizione sensibile come organo della percezione, questa fondamentale relazione simbolica del soggetto alle cose e a se stesso, in quanto essa è «immediatezza mediata» (così suona il caratteristico *paradosso* di Plessner), è da intendersi come un intervento di produzione creativa del mondo già nell'ambito del dato fenomenico. Questo vale comunque sullo sfondo della filosofia critica⁵. Infatti, come ci insegna tale sistema di pensiero, nelle sue costruzioni la percezione si serve di quella capacità di rappresentazione che produce immagini e simboli, dell'*imaginatio*, la quale si basa sulla facoltà dell'intuizione sensibile (Kant). L'idea di Cassirer di una «pregnanza simbolica», in quanto prestazione di orientamen-

³ Cfr. M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la Perception*, Paris, 2003, trad. it. *Fenomenologia della percezione*, Milano, Il Saggiatore, 1965, p. 208, nota 64.

⁴ H. Plessner, *Il riso e il pianto*, cit., p. 68 (trad. modif.).

⁵ H. Schnelle, *Sprache, Anschauung, Sinnesdaten*, in «Neue Hefte für Philosophie», 18/19, 1980, p. 36.

to d'importanza vitale, oltrepassa la funzione plessneriana dell'apertura alla realtà. Proprio in questa eccedenza colgo il vantaggio della teoria filosofico-culturale rispetto a quella antropologica, vantaggio che utilizzo per poter offrire un mio abbozzo di pensiero sulla relazione tra corpo e memoria nella prassi rituale.

2. A questo punto, è la riflessione stessa che mi spinge a fare una breve digressione. Una spinta a cui consento volentieri, poiché in tal modo viene esplicitamente confermato che la mia intenzione non è di trattare il tema secondo gli *standard* fissati dal retorico manuale di rito della prosa scientifica. Invece, vorrei proporre il presente testo come una sorta di esperimento, nel tentativo di raccogliere alcune linee di pensiero nel campo vasto e, al tempo stesso, indistinto delle ipotesi teorico-culturali. Il rifiuto delle forme di costruzione del modello di discorso accademico, proprie della retorica scolastica, è un tentativo che – almeno per questo specifico motivo – è conscio di trascurare quanto, nel corso di un lungo cammino di formazione, si è stabilizzato nella memoria procedurale come abilità acquisita. In tedesco, ciò è chiamato un'abitudine *eingefleischt* («incarnata»), ovvero una *routine*; tale espressione è un modo di parlare per metafora, che indica quanto possano essere crudeli quei processi di formazione della memoria che prendono a base di tale operazione il taglio di una determinata fisionomia professionale accademica. Naturalmente, il rifiuto resta in relazione con quanto va a negare; ma ciò farebbe davvero apparire, come per magia, soltanto un simile «fantasma della libertà» (M. Ferraris) che corrisponde a quel non-ricordare chiamato «dimenticare»⁶? La libertà – così risponderai alla domanda – non sta nel rifiuto di schemi e forme *standard* acquisiti, bensì nella «propensione del simbolico». E con ciò concludo l'intermezzo che, come sarà ora evidente, serviva soltanto a preparare il passaggio a un altro livello di pensiero.

La propensione citata diviene subito manifesta nell'espressione di Cassirer: «pregnanza simbolica», se (come il filosofo stesso propone) si legge «pregnanza» quale abbreviazione di «*praegnans futuri*», dietro alla quale vi è la nozione leibniziana della *tendenza*: «*tendentia(m) ad novam expressionem, quae tendentiam corporum ad statum futurum repraesentat*»⁷. Pregonanza e tendenza, in tale contesto, sono concetti complementari, la cui consonanza semantica rimanda al modello di pensiero dell'attualizzazione

⁶ Cfr. M. Ferraris, *Il fantasma della libertà*, in «Iride», 1994, n. 11, pp. 204-220.

⁷ Cit. da E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, Darmstadt, 1972, trad. it. *Filosofia delle forme simboliche*, 3 voll., Firenze, La Nuova Italia, 1961-1966, vol. III, tomo I, p. 240, nota 2.

del possibile, che nella nostra tradizione ha una storia assai lunga. Semplicemente, nella prospettiva di Cassirer, questo modello viene ora trasposto dal piano di una creazione materiale a quello dell'intelligenza linguisticamente formata e formante che istituisce la connessione simbolica di insieme tra fenomeni e categorie; in questo modo viene introdotto un ordine tale da poter essere riconosciuto come una determinata «realtà», in tutta la sua concreta pienezza. Afferma Cassirer:

Ogni percezione racchiude in sé un determinato «carattere di tendenza», per mezzo del quale rinvia al di là dello *hic et nunc*⁸.

Questo sconfinamento della percezione smentisce la tesi empiristica della riproduzione di un dato nella sua cruda fatticità, ossia di un «nudo dato». E questo vale non soltanto per la percezione. Infatti, tutto ciò che è costruito dagli esseri umani, ogni ordine specifico – sia esso definito in termini cosmologici, culturali, economici, scientifici, politici, religiosi o estetici – è qualcosa di più della piatezza superficiale di una forma di lavoro conclusa e stabilizzata. Già soltanto per questo è un fenomeno simbolico, poiché da un lato vuole diventare ciò che esso ancora non è: il suo ideale; e d'altro canto deve respingere ciò che lo mette in questione: il disordine⁹. Di conseguenza, al concetto del simbolico appartiene necessariamente una tendenza a eccedere – tanto dal punto di vista sensibile, quanto da quello semantico – la quale, interpretandola alla stregua di un potenziale energetico, vuole manifestarsi nelle configurazioni oggettive tanto della *praxis* quanto pure della *poiesis*.

La teoria insiste qui su un nocciolo creativo – oggi lo si chiamerebbe piuttosto «costruttivistico» – di tale rapporto al mondo incentrato sul corpo, rapporto che può essere descritto come interazione tra senso esterno e senso interno, cioè tra percezioni e rappresentazioni (tra *perceptio* e *imaginatio*)¹⁰. Il ricordare è legato al processo percettivo, proprio perché ogni volta il suo punto di partenza risiede nel mondo della percezione del presente, e perché non è in grado di mettere in atto la sua attività presentificante di costruzione di simboli – appunto nel senso della leibniziana «tendenza» – senza un'attesa che coinvolga il futuro. Il ricordo agisce come un ordine strutturato in maniera simbolico-sensibile che va a integrare il mondo percettivo, cioè, come dice Cassi-

⁸ *Ibidem*, p. 271.

⁹ Per la dialettica tra ordine e disordine, cfr. B. Waldenfels, *Ordnung im Zwielficht*, Frankfurt, Suhrkamp, 1987.

¹⁰ La neurobiologia postula un movimento non lineare intercorrente tra «senso esterno» e «senso interno», riferendone il processo di interazione alla relazione cervello-mente; cfr. J.C. Eccles, *Evolution of the Brain: Creation of the Self*, London-New York, 1989, trad. it. *Evoluzione del cervello e creazione dell'io*, Roma, Armando, 1995, pp. 292 ss.

rer, in modo «genuinamente creatore», costituendo «nuovi fenomeni e nuovi dati»¹¹.

3. Ciò che si addice alla percezione, si addice altrettanto al ricordo: anch'esso impiega la propensione, ancorata nel qui e ora, verso il non-qui e non-ora. Ciò che chiamiamo memoria non si riduce a una consapevolezza del passato. Piuttosto, come nota Maurice Merleau-Ponty, assiduo lettore di Cassirer, la memoria è

uno sforzo per riaprire il tempo a partire dalle implicazioni del presente, e il corpo, essendo il nostro mezzo permanente per «assumere atteggiamenti» e per fabbricarci così degli pseudo-presenti, è il mezzo della nostra comunicazione sia con il tempo che con lo spazio¹².

Se le cose stanno così, i veri complici della Mnemosyne sono la percezione e il ricordo. La loro produttiva collaborazione contraddice la concezione sostenuta fino a oggi dalla neurologia, per cui la memoria sarebbe un recettore passivo e un deposito che conserva gli «engrammi» di stimoli percettivi passati e consente di richiamarli alla mente¹³.

Cassirer, severo critico di questa concezione¹⁴, ha invece riportato al centro di tutto lo sviluppo della cultura un particolare tipo di comportamento e di azione, alla base del quale – se lo si considera dall'alto della teoresi propria di una fondazione scientifica del concetto – stanno intenti che non sono né pratici né tecnici, vale a dire: l'agire rituale come componente del culto religioso¹⁵. Se messa a confronto con la situazione dell'odierna antropologia culturale – che si differenzia dal funzionalismo

¹¹ E. Cassirer, *Filosofia delle forme simboliche*, cit., vol. III, tomo I, pp. 238-39.

¹² M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 252. L'intero passaggio suona così: «La funzione del corpo nella memoria può essere compresa solo se la memoria non è soltanto la coscienza costituente del passato, ma uno sforzo per riaprire il tempo a partire dalle implicazioni del presente, e se il corpo, ecc.», *ibidem*, p. 253.

¹³ Per la terminologia e le modificazioni dell'uso citato, cfr. H.J. Markowitsch, *Zur Repräsentation von Gedächtnis im Gehirn*, in M. Haupts et al. (a cura di), *Neurologie und Gedächtnis*, Bern, Huber, 1994, pp. 8-28; W. Singer, *Wahrnehmen, Erinnern, Vergessen. Über Nutzen und Vorteil der Hirnforschung für die Geschichtswissenschaft: Eröffnungsvortrag des 43. Deutschen Historikertags*, in «Frankfurter Allgemeine Zeitung», 28/09/2000.

¹⁴ E. Cassirer, *Filosofia delle forme simboliche*, cit., vol. III, tomo I, pp. 273 ss.

¹⁵ «[Le forme di un siffatto mezzo salvifico] sono la prima concreta espressione mitica del destarsi e del progredire dell'autocoscienza della civiltà. In questo senso, il culto diventa il mezzo e il punto di passaggio di ogni evoluzione della civiltà: esso infatti mantiene saldo proprio quell'elemento per cui essa si distingue da ogni semplice dominio tecnico della natura, e in cui si esprime il suo specifico e peculiare carattere spirituale», *ibidem*, vol. II, p. 286.

e dallo strutturalismo etnografici soltanto a partire dall'apparizione dei lavori di Clifford Geertz, per la cosiddetta *svolta interpretativa* [*interpretive turn*] – la *Filosofia delle forme simboliche* appartiene alle fonti normative di questo mutamento di paradigmi, talvolta descritto anche rispettivamente come svolta ermeneutico-culturale o semiotico-culturale. Cassirer ha ampiamente citato tutti quegli autori, nel frattempo ascisi all'Olimpo dei classici dell'antropologia e delle scienze religiose – Durkheim, Frobenius, Frazer, Marcel Mauss e Arnold van Gennep, tanto per nominarne qualcuno – al fine di analizzare con il loro aiuto il culto e il rituale quali punti di partenza di stampo religioso nell'evoluzione appunto di quegli ordini simbolici che, raccolti sotto la nozione complessiva di *cultura*, guardano retrospettivamente al «pensiero mitico» come a un livello di sviluppo superato.

4. Oggi, espressioni quali «rito» e «rituale» non sono più confinate nei domini concettuali o di ricerca propri delle scienze religiose o dell'antropologia culturale. Al contrario, «rituale» vale come concetto chiave dell'analisi culturale in tutte le scienze che si occupano delle forme della vita associata e del suo immaginario: etnologia (K.-P. Köpping e U. Rao¹⁶), sociologia (E. Goffman¹⁷), antropologia sociale (M. Douglas¹⁸), antropologia teatrale (E. Barba e N. Savarese¹⁹), etnopsicoanalisi (M. Erdheim²⁰), studi letterari (W. Braungart²¹), ecc. Il legame teorico risiede chiaramente nella forza, in sé e per sé ascritta al tipo dell'agire rituale, di mediare tra la determinata prassi sociale e il sistema sovraperonale di salvezza o di norme incorporato in simboli – forza che è insita nell'*esecuzione* dell'atto rituale in modo collettivamente vincolante. In tutte le culture, gli spazi e i tempi percepiti come «legati a un destino» – ad esempio: luoghi commemorativi, spazi pubblici, calendario politico-religioso – furono e sono organizzati in modo più o meno esplicitamente rituale;

¹⁶ Cfr. K.-P. Köpping – U. Rao (a cura di), *Im Rausch des Rituals. Gestaltung und Transformation der Wirklichkeit in körperlicher Performanz*, Münster-Hamburg-London, Lit-Verlag, 2000.

¹⁷ Cfr. E. Goffman, *Interaction Rituals*, Garden City (N.Y.), 1967, trad. it. *Il rituale dell'interazione*, Bologna, Il Mulino, 1988.

¹⁸ Cfr. M. Douglas, *Natural Symbols. Exploration in Cosmology*, London, 1973, trad. it. *I simboli naturali: esplorazioni in cosmologia*, Torino, Einaudi, 1979.

¹⁹ Cfr. E. Barba e N. Savarese, *The Secret Art of the Performer. A Dictionary of Theatre Anthropology*, London, 1995, trad. it. *L'arte segreta dell'attore: un dizionario di antropologia teatrale*, Lecce, Argo, 1996.

²⁰ Cfr. M. Erdheim, *Wieviel Rituale braucht der Mensch?*, in «Zeitschrift der Universität Zürich», 1, 1998, pp. 36-38.

²¹ Cfr. W. Braungart, *Ritual und Literatur*, Tübingen, Niemeyer, 1996.

la contingenza di ciò che è informe e sconfinato fu addomesticata perlopiù mediante l'utilizzo della ritmica e della periodizzazione. Non di rado, ciò che ci appare come *routine* quotidiana risale a una istituzione di azioni simboliche: per esempio la stretta di mano, consueta nella nostra cultura in occasione del saluto o del commiato, è un gesto che probabilmente connette all'intimo contatto delle mani il senso di un temporaneo accordo di pace; oppure l'apposizione della firma autografa su un assegno, su un documento, su un contratto, è un atto rituale, irrigiditosi in una *routine*, che sottomette la persona intera a una legge del taglione, sottoponendola a dure sanzioni se l'impegno non viene soddisfatto. Assai di rado il senso determinato e il particolare significato di azioni rituali sono evidenti; infatti la gestualità non verbale e il linguaggio del corpo non corrispondono a un codice astratto, ma posseggono un significato condizionato in modo contestuale e articolato esteticamente e prossemicamente. Una stretta di mano correttamente eseguita può essere l'espressione di un'affettata superiorità, o anche indicare semplicemente che ci si vuole mantenere distanti dal corpo dell'altro.

Di fronte al loro uso antico e nel frattempo inflazionato, non è facile definire terminologicamente, cioè con intenti analitici, le espressioni «rituale» e «rito». Certamente, nella tradizione dell'*ecclesia romana*, tali termini indicavano anzitutto quelle azioni considerate «sacre», nel senso stretto del culto religioso. Tuttavia questo uso circoscritto non è generalizzabile ogni qual volta questo tipo di azione, sovente sotto altri nomi, è stata al centro dei processi di simbolizzazione che hanno costituito comunità sociali e istituito identità. Un esempio di civiltà progressivamente ritualizzata (esempio divenuto famoso per gli studi di teoria della cultura di Jan Assmann²²) è, a quanto pare, l'antico Egitto. Un altro è la cultura della Cina antica ai tempi di Confucio, il cui allievo Xunzi (IV-III sec. a.C.) ha descritto il rituale come *la azione simbolica par excellence*, in quanto essa – così suona il giudizio del saggio – garantiva la stabilità e l'armonia di tutti i tipi di ordine, dalla convivenza familiare, passando per l'ordinamento politico, fino a giungere al cosmo onnicomprensivo. E Xunzi, di fronte al tentativo di disincanto del mondo per mezzo di spieghazioni scientifiche, difende il rituale con una sentenza:

Il significato del rituale è profondo davvero.

Chi tenta di accedervi con quella percezione che distingue il duro e il bianco, il simile e il dissimile, vi affogherà.

²² Cfr. J. Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München, 1992, trad. it. *La memoria culturale: scrittura, ricordo e identità politica nelle grandi civiltà antiche*, Torino, Einaudi, 1997.

Il significato del rituale è grande davvero.

Chi tenta di accedervi con le inconcludenti e vane teorie dei facitori di sistemi, vi perirà²³.

Con questi esempi tratti dalla storia delle civiltà superiori, vorrei mostrare che i rituali non sono da considerare come segni di un atavismo regressivo, irrazionale, che apparterrebbe – secondo un pregiudizio diffuso – all'eredità delle culture «primitive» e che verrebbe riattivato soprattutto nelle epoche di crisi.

Nei tentativi interdisciplinari più recenti, al fine di chiarire il problema dell'agire rituale, ci si distoglie dalla questione intorno al *che cosa*, per volgersi a indagare *come* funzionano le azioni di questo tipo, nonché i loro casi-limite, e in che cosa esse si differenziano da altri tipi di pratiche. In una sintesi della ricerca antropologica sul rituale recentemente apparsa, si fa notare che l'agire rituale non è da intendere quale *rappresentazione* simbolica di un qualcosa che si sia dato precedentemente, cioè di una sorta di patto sociale tramandato per lungo tempo oralmente o codificato in forma scritta. Questo significa che i rituali non hanno referenti esterni. Piuttosto, l'azione gestuale è identica alla tacita esecuzione – alla *performance* – della stipulazione stessa di una convenzione²⁴; un misto – come ha scritto Susanne K. Langer riguardo al rito del sacramento – di forza e significato, di mediazione e presentificazione²⁵.

A comparire nel rituale è chiaramente la gestualità legata al corpo, non già soltanto quale *medium* della simbolizzazione presentificante, bensì anche, per così dire, come un *agens* che innesca un movimento, rinnovando e confermando costantemente gli ordini simbolici di volta in volta vigenti, ma pure, al tempo stesso, mutandoli. La cospicua parte di corporalizzazione – di accadere che si svolge attraverso un agire del corpo – propria dell'agire rituale ha richiamato l'attenzione scientifica sugli elementi non verbali e sulle loro specifiche forme di movimento, di decorso e di concatenazione. I rituali sono azioni collettive che si svolgono secondo regole, senza che le regole debbano essere mostrate o essere note agli attori. Tali azioni appaiono all'osservatore come motivate *a tergo*, cioè come azioni obbligate, per eseguire le quali occorre un'osservanza meticolosa e corretta di una serie di regole, onde poter pacificare in

²³ C. Bell, *Ritual. Perspectives and Dimensions*, New York-Oxford, Oxford University Press, 1997, pp. 147 s.

²⁴ R.A. Rappaport, *Ritual and Religion in the Making of Humanity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, p. 138.

²⁵ Cfr. S.K. Langer, *Philosophy in a New Key. A Study in the Symbolism of the Reason, Rite and Art*, Cambridge (Mass.), 1957, trad. it. *Filosofia in una nuova chiave: linguaggio, mito, rito e arte*, Roma, Armando, 1972, pp. 211-12.

maniera efficace la crisi alla quale esse rispondono o che intendono prevenire²⁶. Notoriamente, in ogni atto rituale vi è un controllo sull'osservanza delle regole, che dev'essere eseguito dagli agenti stessi, affinché l'atto rituale consegua l'effetto voluto – ad esempio la posizione di confini, la purificazione, il passaggio senza pericoli, la sacralizzazione o l'iniziazione. Ciò vale anche nel caso estremo della trasgressione del limite (ad esempio nella situazione dell'estasi di gruppo) nel caos drammaturgico e nel disordine sociale. Gli attori hanno il dovere di ricondurre nuovamente all'ordine i partecipanti invasati, e in tal modo l'ordine viene riconfermato proprio muovendo dall'orlo del disordine.

Gli stessi anti-rituali non possono fare a meno della ritualizzazione, e in simili casi ci sono buoni motivi per credere che vengano inventate nuove forme dell'agire rituale. Certo, quest'impressione si presenta spesso; ma anche in questo frangente, la ritualizzazione dell'agire si distingue – soprattutto rispetto alle innovazioni caratteristiche di altre forme di azione – per un elemento peculiare. Infatti ogni rituale, per avere efficacia, ha bisogno dell'aura simbolica di un accadimento sovratemporale: nell'esame accademico si nasconde – per quanto in maniera rudimentale – lo schema proprio di tutti i riti di passaggio; nel giuramento dei nuovi rappresentanti dello Stato, lo schema di tutti i rituali d'investitura; nel pronunciamento della sentenza giudiziaria, lo schema di tutti i rituali di purificazione, e così via. Con ciò, i rituali non devono essere considerati come fenomeni a-storici, che debbano essere spiegati in termini naturalistici. Piuttosto, come narrano i loro mutamenti nel corso della storia, essi appaiono una sorta di chiosa alla temporalità e alla durata delle civiltà, un commento il cui tema è la non-contemporaneità del contemporaneo. I moderni rituali non si lasciano costruire a partire dal vuoto di una *tabula rasa*; essi sono invece – che lo si voglia o no – parte di una siffatta memoria tradizionale, alla quale ho restituito il nome di «Mnemosyne» per ricordare gli impulsi creativi che vengono liberati in ogni atto rammemorativo. Non c'è dubbio: in ogni agire presente è co-operante un agire passato. Ma specialmente nell'agire rituale gli attori si muovono, «anima e corpo», come in un viaggio nel tempo entro un fluido che scavalca in maniera simbolica l'abisso tra l'ordine passato e quello presente. I gesti che essi compiono, le formule che ripetono, la cui semantica neppure debbono conoscere, appaiono ai loro occhi come l'indecifrabile prescrizione di un canone antichissimo, come l'eterno «così-fu-già-sempre!» di una tradizione consacrata²⁷. Non c'è da

²⁶ Cfr. i rimandi di S.K. Langer a Freud, *Filosofia in una nuova chiave*, cit., pp. 67 ss.

²⁷ Sulla questione della mancanza di significato, che ha sollevato un gran polverone nelle più moderne teorie del rituale, cfr. il contributo di A. Michaels, *Le rituel pour le rituel? Oder wie sinnlos sind Rituale?*, in C. Caduff und J. Pfaff-Czarnecka (a cura di), *Rituale heute*, Berlin, Reimer, 1998, pp. 23-47.

meravigliarsi se la battaglia dei moderni per la storicizzazione (cioè per la possibilità di dare una spiegazione) fa un uso tanto veemente dell'arma della critica del rituale.

5. Ma non lasciamoci trarre in inganno: gli ordini simbolici della modernità non sono affatto ostili al rituale, e neppure possono rinunciare da parte loro a rituali che scavalchino il tempo e contemporaneamente diano forma al tempo e allo spazio. Le battaglie per i «luoghi sacri» in Palestina-Israele danno una testimonianza cruenta dell'attualità assunta dal significato degli spazi ritualmente contrassegnati e, in essi, delle azioni rituali di simbolizzazione istituite per la lunga durata – significato che sconfina invadendo anche l'ambito specificamente politico. Queste sono battaglie che riguardano anche la presenza e la valenza di simili tradizioni, incarnate simbolicamente nei luoghi della memoria, le quali – come recita una famosa formula – devono essere difese con «il corpo e la vita». Un altro esempio è il dibattito condotto in Germania sulla commemorazione dei morti di guerra e delle vittime della generazione dei nostri padri. Anche questa è una battaglia, seppure condotta verbalmente e per iscritto, in cui ne va dei contenuti e dei luoghi di legittimazione della memoria storica, i quali devono costituire in qualche misura il materiale per una prassi rituale adeguata all'istanza etica. Al di là di ciò, nel contesto a noi contemporaneo della migrazione globale e della ricerca di identità delle culture di minoranza, sono da notare numerosi sforzi per la ritualizzazione religiosa e quasi-religiosa di miti etnici dell'origine e di dogmi politici. Uno sviluppo che mostra una volta di più quanto ampiamente l'appartenenza di un gruppo, di una etnia, di una cultura o di una nazione a una *comunità immaginata* (B. Anderson)²⁸ dipenda da simili spazi e tempi simbolici, i quali, con l'aiuto di ripetute azioni scenografiche, vengono incorporati nella memoria collettiva, andando a formare infine la testura del corpo politico.

In tutte le culture, secondo il livello di socializzazione raggiunto, a racchiudere una propria strutturazione liturgica del tempo sono i luoghi della memoria, testimonianza evidente di una presenza rituale: monumenti, sepolcri, templi, chiese, archi di trionfo, viali di parata, vie di pellegrinaggio e di processione, addirittura interi parchi pubblici, fino a regioni geografiche decifrabili a mo' di palinsesti, che Simon Schama ha descritto come *paesaggi della memoria*²⁹. Nelle storie di questi luoghi noti

²⁸ Cfr. B. Anderson, *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London, 1983, trad. it. *Comunità immaginate. Origini e fortuna dei nazionalismi*, Roma, Manifestolibri, 2000.

²⁹ Cfr. S. Schama, *Landscape and Memory*, New York, 1995, trad. it. *Paesaggio e memoria*, Milano, Mondadori, 1997.

alla memoria è possibile leggere il modello basilare della mnemotecnica classica: la combinazione di un particolare luogo con un determinato segno figurativo o architettonico. Del resto, è degno di nota che la leggenda dell'invenzione della mnemotecnica, la cosiddetta leggenda di Simonide che Cicerone narra nel *De oratore*, deve il suo significato al fatto di alludere proprio a simili rituali legati a luoghi sacralizzati ed eretti a tabù: il rituale della lode agli dèi e quello della commemorazione dei morti durante la sepoltura. Quanto più la commemorazione degli dèi, come quella dei morti, concerne l'immaginario delle rappresentazioni dell'al di là, tanto più appare necessario combinare il rituale di commemorazione con artefatti plasticamente raffigurativi e materialmente afferribili. Essi costituiscono, per usare una metafora di Merleau-Ponty, la «testura» oggettuale della tendenza alla simbolizzazione intrinseca al corpo della collettività³⁰.

Pierre Nora, lo storico francese, iniziatore e curatore del progetto di ricerca e di pubblicazione *I luoghi della memoria*, a tale «testura», a questo ordito materiale di icone, di simboli, di elementi architettonici – che, nel complesso dei sette volumi da lui pubblicati, rappresentano una sorta di cartografia dell'immaginario della coscienza nazionale francese – ha attribuito il significato di un ordine simbolico. Un ordine, la cui forza di orientamento che viene in luce nel rituale vive della negazione della distanza storica. I «luoghi della memoria» di Nora sono luoghi rituali virtuali «ricolmi di magia e di affetto», poiché la memoria si radica nel concreto, nello spazio, nel gesto, nell'immagine e nell'oggetto³¹.

Essi sono «spazi simbolici» (Cassirer) che non si esauriscono nella storia, benché abbiano una storia e costituiscano storia. Decisivo per la loro aura è il fatto di essere stati scelti, fondati e utilizzati in modo rituale. Dal punto di vista idealtipico, questa è la via che conduce dalla sottoscrizione dell'atto di fondazione, attraverso la postura della prima pietra nella festa di consacrazione, fino al rituale commemorativo ripetuto periodicamente. Perduto il contesto rituale, i luoghi della memoria restano nel migliore dei casi dei pezzi da museo, di cui si occupano gli storici e gli archivisti. Secondo Pierre Nora, i luoghi della memoria condividono con l'agire rituale una peculiarità: quali «segni allo stato puro»³², non hanno alcun referente nella realtà. Essi sono dunque in tutto e per tutto parte dell'immaginazione e della Mnemosyne creatrici di simboli, le quali

³⁰ «Il mio corpo è la testura comune di tutti gli oggetti ed è, per lo meno nei confronti del mondo, lo strumento generale della mia "comprensione". È il corpo a dare un senso non solo all'oggetto naturale, ma anche a oggetti culturali come le parole», M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 314.

³¹ P. Nora, *Entre Mémoire et Histoire. La problématique des lieux*, in Id. (sous la direction de), *Les Lieux de mémoire*, I: *La République*, Paris, Gallimard, 1984, p. XIX.

³² *Ibidem*, p. XLI.

comunque vengono ascritte qui a un soggetto collettivo – a una comunità religiosa, politica o anche settaria. Da ultimo, s'impone la domanda: chi esercita il dominio sulla costruzione degli ordini simbolici, e chi controlla l'iscrizione rituale del loro contenuto normativo nel corpo della collettività?

Nella ricerca che l'antropologia culturale compie sul rituale, questa domanda ha un peso notevole. Infatti essa dirige l'attenzione verso i complicati collegamenti tra prassi rituale e quadro delle condizioni istituzionali concernenti le costruzioni simboliche di un ordine. Se la ricerca di vecchio stampo sul rituale si concentrava anzitutto sui rituali intesi come azioni simboliche – fossero esse di provenienza culturale, politica o sociale – alla stregua di caratteri di un testo scritto da decifrare e da spiegare, le impostazioni più moderne si concentrano invece sull'analisi delle pratiche rituali nelle prospettive dell'esercizio, rispettivamente strutturale e culturale, della violenza e della potenza. Infatti il concetto del rituale indica non soltanto la sanzione normativa della normalità mediante il passaggio attraverso un'altra esperienza ottenuta sul limitare della normalità – un'esperienza che, ad esempio, si condensa nella memoria collettiva come sentimento di appartenenza. Questo concetto, invece, descrive anche la sottomissione dell'andatura eretta organizzata in modo burocratico e militare, l'asservimento del volere, la tortura e infine l'annientamento del corpo in nome di un ordine simbolico negativo, fra i cui pilastri si annoverano la *damnatio memoriae* e la purificazione della propria cultura da ogni elemento ritenuto o arbitrariamente dichiarato estraneo. Da sempre la critica del rituale ha nutrito il sospetto che nel tipo di agire rituale da essa rifiutato, poiché tale agire non rinnega affatto la sua provenienza sacrale, altro non si celi che la sovversione catastrofica della ragione. La semplice preferenza che il rituale accorda alla tecnica e alla disciplina del corpo, rispetto al discorso ponderato e al flusso incontrollato di pensieri, sembra avallare il sospetto del critico.

La critica del rituale è un fenomeno che accompagna necessariamente tutti i rituali che siano degni di questo nome. Essi tuttavia ne sono degni soltanto se conservano un residuo di quella sacralità che prende corpo in una istanza sovrapersonale – un idolo, un ideale, una norma, un valore –, anche se questa istanza non si fa più chiamare con un nome conosciuto. Ciò non esclude una fondamentale ambiguità nella valenza culturale dell'agire rituale; per esempio, il rafforzamento rituale dell'intangibilità del corpo umano, da un lato, e il rituale della tortura, dall'altro. La critica del rituale è il necessario complemento di questa ambivalenza, e deve essere applicata dallo stesso studio del rituale ai propri concetti e ai propri presupposti.