

## **L'istituzione politico-religiosa** **(evolutionarily stable strategy)**

Nelle scienze umane, la riflessione sulle istituzioni non è esente da imbarazzi; ed, in antropologia nella fattispecie, un tentativo di definizione potrebbe forse accompagnarsi col mettere in conto le fratture, in un certo qual modo volute, che esistono fra i due ambiti interni alla stessa disciplina maggiormente coinvolti nello studio dei processi istituzionali, ma anche nella definizione di "autorità" e "potere": l'antropologia politica e quella della religione. E a dirla tutta, ma sinteticamente, sono soventi soprattutto in quest'ultima i tentativi di arginare le potenziali ingerenze della prima; soprattutto quando in essa si riscontra la tendenza a concentrare l'attenzione sulla strumentalizzazione della religione a fini politici<sup>1</sup>, svuotando in un certo senso la ragion d'essere del fenomeno religioso come un sistema simbolico che ha vita aldilà degli usi mistificatori.

Come preambolo, una generica e banale constatazione sull'uso. La parola *istituzione* è per certi versi implicitamente scomoda di per sé; nel senso comune evoca qualcosa di alieno, non costitutivo della natura umana, che rasenta l'imposizione e a cui ci si sottomette. Il termine *istituzione* è dunque immediatamente associato all'esercizio di potere; ed in tal senso, evoca l'annullamento della volontà individuale.

E nel discorso antropologico, qual è la prospettiva dominante? In qualità di teorico del culto dello stato, il Geertz di *Negara* (1980) non ha avuto remore a mettere sotto accusa il fatto che la riflessione sulle istituzioni sia caratterizzata da una impostazione di base che sconfinava in un giudizio acquisito secondo il quale istituzione e coercizione praticamente si equivalgono:

*The master noun of modern political discourse, state, has at least three etymological themes diversely condensed within it: status, in the sense of station, standing, rank, condition –estate ("The glories of our blood and state"); pomp, in the sense of splendor, display, dignity, presence –stateliness ("In pomp ride forth; for pomp becomes the great/And Majesty derives a grace from state"); and governance, in the sense of regnancy, regime, dominion, mastery- statecraft [...] And it is the characteristic of that discourse, and of its modernness, that the third of these meanings, the last to arise (in Italy in the 1540s; it was not even available to Machiavelli), should have so come to dominate the term as to obscure our understanding of the multiplex nature of high authority. Impressed with command, we see little else. (Geertz, 1980.: 121).*

*1 A titolo illustrativo, cito in proposito un'affermazione dell'antropologo di religione Melford Spiro: "Leach [...] interprets Kachin religion as almost exclusively an instrument in the political struggle for power and prestige. That theology, myth, or ritual may be manipulated for prestige and power, and that the latter drives may provide motivational bases for their persistence are documented facts of history and ethnology. But the manipulation of religion for political ends tells us more about politics than about religion" (Spiro, 1966: 105).*

Prendendo le distanze dal tipo di approccio privilegiato nell'ambito della antropologia politica, qui il noto antropologo ha sostanzialmente riassunto le due posizioni contrastanti che vengono alla luce qualora l'oggetto di studio comune sia una delle istituzioni per eccellenza; cioè, la regalità. Mi pare d'obbligo legittimarle entrambe. Ciò che maggiormente interessa l'antropologo della religione è il fatto che il re *regna*, non *governa*; viceversa per l'antropologo politico. Se l'antropologo della religione è più interessato alla figura regale (all'icona, più

che alla persona) come “honored by all and obeyed by none” (Heesterman, 1985: 2), l’antropologo della politica valorizzerà gli elementi che mettono in luce le strategie di dominio, si farà carico di sviscerare le retoriche messe in opera dalle istituzioni a fini propagandistici, e così via. Ed inoltre, il tutto è relativo non solo a ciò che si cerca ed agli strumenti metodologici che si vogliono utilizzare, ma ovviamente anche al dove la ricerca è effettuata.

L’importante, credo, sia piuttosto cercare un campo di discussione neutro in cui sia possibile individuare degli spiragli di comunicazione, per poter delineare una riflessione teorica condivisibile.

Riflettendo su quella sorta di divorzio quasi disciplinare cui ho fatto blandamente cenno, mi sono chiesta se la teoria delle istituzioni avesse, in qualche modo, chiuso i conti col metodo investigativo delineato da Robertson Smith in *The Religion of the Semites* (1889); e se, quindi, da un sì significativo antenato potessimo provare a ripartire. Il metodo in questione è quello che, di partenza, non implica alcuna cesura fra sfera religiosa e politica, dove il concetto di *pietas* è applicabile ad entrambe e dal medesimo punto di vista. Per il semitista (ricordiamo anche, “universalista”) il motivo collante, il determinante della moralità, era sostanzialmente il processo di *imprinting*, di acculturazione, cui si è sottoposti nascendo e vivendo in una data società:

*I say that the oldest religions and political institutions present a close analogy. It would be more correct to say that they were parts of one whole of social custom. Religion was a part of the organised social life into which a man was born, and to which he conformed through life in the same unconscious way in which men fall into any habitual practice of the society in which they live (Robertson Smith, 1956)*

Da esponente del cosiddetto *Higher Criticism* (ovvero, della critica storica al testo sacro), Robertson Smith attribuiva quindi al determinismo sociale un ruolo formativo dal punto di vista comportamentale. L’uomo smithiano è politico in quanto sociale. In realtà, che uno studio sul comportamento religioso possa essere funzionale per un’analisi di quello politico-sociale è, per certi versi, implicito laddove accettassimo la ricostruzione etimologica effettuata da Lattanzio, secondo il quale il sostantivo *religio* sarebbe correlato al verbo *religare*, “vincolare”, “tenere assieme”.

Sicuramente questa era l’accezione valorizzata anche da Robertson Smith. Facendo presa sul concetto di *membership*, egli discuteva l’azione individuale come dominata dall’imperativo di agire “for the preservation and welfare of society”; l’alternativa, la rottura “with the domestic and political community to which he belonged” (*ibidem*: 29) sarebbe stata un atto di ‘auto-scomunica’.

Il principale merito di Robertson Smith fu forse quello di aver messo in risalto che il diritto pubblico, le regolamentazioni istituzionali, sono il risultato dei precetti fondativi della socialità, soprattutto della loro convalidata funzionalità nel mantenimento dell’ordine del sistema sociale.

Dalla critica mossa da parte dell’antropologo vittoriano verso le verità dogmatiche abbiamo imparato, dunque, a pensare alla dottrina istituzionale negli stessi termini in cui pensiamo a quella religiosa; ovvero, come un elemento secondario, derivativo rispetto alla condotta; più che imposta, vissuta. Da autori come Robertson Smith, il quale com’è noto insieme a Fustel de Coulange esercitò una forte influenza su Durkheim, abbiamo imparato a pensarci due volte prima di dividere le *istituzioni* fra sacre e secolari. Un notevole contributo in tal senso appartiene poi non a caso alla classicista e antropologa Jane Harrison, che di Robertson Smith si definiva “indegna discepola”.

Fine teorica dell' *istinto gregario* come condizione necessaria della sopravvivenza della specie umana e principio motore della *norma*, da attenta filologa, la Harrison aveva un eccezionale gusto nel ridurre le figure mitologiche ai minimi termini al fine di evidenziarne le loro *origini sociali*; con lo scopo, cioè, di metterne in rilievo le loro origini *sacre* nelle relazioni interpersonali.

Sottoponendo a questa procedura Temi avremo che :

Da un punto di vista filologico la parola greca *themis* e la parola inglese *doom* sono identiche ed è anche interessante notare che la loro evoluzione segue linee perfettamente parallele. *Doom* è la cosa posta, fissata, stabilita: comincia nella convenzione, nella pressione dell'opinione pubblica, finisce nel diritto statuario. Il *doom* privato è la tua opinione privata, ma è debole ed inefficace. È il *doom* collettivo, la pubblica opinione che, si cristallizza in legge. (Harrison, 1996: 586)

Ora, al fine di una sintesi teorica che coinvolga simultaneamente l'antropologia politica e quella della religione e in un virtuale tentativo di riassimilazione dell'impronta smithiana nel dibattito corrente sulle istituzioni, credo si debba rivedere *in primis* la nozione di 'potere'.

Mi accosterei, in questo frangente, a Catherine Bell che -amalgamando i contributi teorici di Maurice Bloch, Clifford Geertz e Michel Foucault- suggerisce che il potere vada innanzitutto pensato come "deeply embedded in the network of social relations and basic, therefore, to any society" (Bell, 1992: 200), quelle acefale comprese ovviamente. Di necessità, il passaggio successivo prevede che ci si occupi di quei momenti- *summa* della valenza pubblica del potere, in cui ha luogo la legittimazione dell'ordine stabilito. Dei momenti liturgici il tratto distintivo che si palesa è l'aggregazione, l'azione condivisa<sup>2</sup>, non tanto un processo di indottrinamento a favore di un vertice. In favore di un'analisi politico-religiosa, continuo a trovare interessante la tesi di Bell, che scrive:

*In brief, it is my general thesis here that ritualization, as a strategic mode of action effective within certain social orders, does not, in any useful understandings of the words, 'control' individuals or society. Yet ritualization is very much concerned with power. Closely involved with the objectification and legitimation of an ordering of power as an assumption of the way things really are, ritualization of a strategic arena for the embodiment of power relations (Bell, op.cit.: 170).*

Il processo rituale, nel suo legittimare lo *status quo* è quindi incorporazione dell' *istituzione* società in quanto rende esplicite le relazioni di *status*. Una caratteristica fondamentale del rituale sta anche nel fatto che esso garantisce, attraverso l'oggettivazione, la continuità dell'ordine morale costituito.

E quest'ultimo aspetto, secondo me, non è di poco conto. A.M. Hocart, altro padre della riflessione sulle istituzioni in termini politico-religiosi, invitava i ricercatori sul campo a non aver alcun sospetto sul fatto che la gente fa ciò in cui crede. Da qualche saliente esempio etnografico vediamo quale ruolo di primo piano giocano il pensiero escatologico da una parte e la valenza 'cosmo-sociogonica' ascritta alla pratica rituale dall'altra. Così Jonathan Parry, in *Death in Banaras*, interpretando le pratiche simboliche inerenti ai rituali funerari, afferma "without ritual the world would come to an end" (Parry, 1994: 125). Allo stesso modo, la trasmissione rituale della sostanza ancestrale *naam* di cui i capi del regno Mamprusi (Ghana settentrionale) sono depositari è condizione necessaria per la stabilità e continuità dell'intero corpo sociale (Drucker-Brown, 2005).

Ora, il primo caso è particolarmente interessante non soltanto perché "Indian civilization in no small degree contributes to the notion of a predetermined and immutable order of things" (Heesterman, *op.cit.*: 1), ma soprattutto perché la sinergia di saperi che entra in gioco nella disamina delle pratiche rituali

cosmogoniche in ambito indianista può forse in sé indicare la sintesi di cui la teoria ritualista che auspica una riflessione sul *diritto* come l'istituzione ha bisogno.

L'uomo indiano quando pratica suggella, ri-consacra, quel "monolithic and eternal order" che è *dharma* (*ibidem*:2). Ed, in ultima istanza, non essendo filologa o perlomeno non potendo ora giustificare una presunta comune etimologia sulla base di altri incisivi fatti sociali, riconoscerei nuovamente il merito alla Harrison di aver messo in luce che l'uomo ateniese nell'*agora* sanciva e rinnovava *themis*. Nel solco di Jane Harrison, Rappaport sottolinea che "*liturgy* is derived by way of *leitourgia*, public service from the Greek *leos* or *laos*, the people or the public, and *ergon*, work or service" (Rappaport, 1999: 47).

### **Breve inchiesta poetica**

Com'è noto, assumendo un'ottica materialistica nello studio della religione, Robertson Smith faceva suo un metodo di ricerca e riflessione diametralmente opposto rispetto a quello maggiormente utilizzato negli ambienti specialistici della sua epoca. Leggendo qualche passo di *The Religion of the Semites*, peraltro, ci si può rendere conto che intento dell'autore era recriminare ai più noti specialisti di religione comparata di aver viziato le loro interpretazioni con la loro stessa mentalità protestante, in sé poco curante della pratica e, dunque, della sfera socio-politica. Si potrebbe dire, in breve, che al retaggio quacchero di un Tylor, il semitista contrapponeva l'ortodossia cattolica come osservatorio privilegiato in quanto più comunitaria e meno "intellettualista". A questo riguardo, l'atteggiamento intellettuale dell'antropologo scozzese non credo possa essere però interpretato come una presa di posizione a favore o contro uno dei suddetti atteggiamenti religiosi. D'altronde, se solo teniamo a mente che il comune oggetto di studio di Robertson Smith e dei suoi discepoli come Frazer e la Harrison verteva sulla discussione del culto del 'dio morente' in un quadro comparativo, vien da sé apprezzarne il carattere anti-oscurantista in materia religiosa.

È tuttavia interessante il fatto che i fermenti teorici dell'antropologia cantabrigense sembrano, in un certo qual modo, aver assunto un ruolo rilevante nella vita e nell'impegno politico-sociale intrapreso da T.S. Eliot, il quale non soltanto è ricordato come il più noto poeta del Novecento, ma anche come il più influente teorico dell'ecumenismo. Non mi basterebbe qui il tempo per esaminare la realizzazione dell'impegno ecumenico nella produzione letteraria eliotiana, al fine di metterne in evidenza quegli aspetti che reputo degni di apprezzamento da parte di quegli antropologi che, in linea col Geertz di *Negara*, occupandosi di regalità concentrano la loro attenzione sulle pratiche rituali per il mantenimento del *centro esemplare*<sup>3</sup>.

L'aspetto su cui vorrei, brevemente, soffermarmi è relativo al fatto che il poeta che ha stigmatizzato la crisi di un'epoca diventandone il portavoce, ad un certo punto della sua carriera -non senza delusione da parte del suo pubblico- in un saggio dal titolo *For Lancelot Andrewes* del 1928 si professa "classicist in literature, royalist in politics, and anglo-catholic in religion". Tale aspetto mi interessa non per porre sotto giudizio quelli che eventualmente sono i discutibili risvolti della "tendenza a riconoscersi negli istituti tradizionali" e del fatto che "Alla libertà di coscienza e alla guida suprema della ragione affermate dall'unitarianismo, Eliot preferisce la sottomissione <sup>3</sup> Da un po' di tempo mi piace, in realtà, l'idea che Geertz come portavoce della traduzione inter-culturale per la discussione che verte sul concetto di 'autorità' abbia per certi versi tratto ispirazione dai *leitmotif* imagisti del poeta. all'autorità delle istituzioni assolute, sia politiche che religiose"

(Calimani, 1997:11 e 14). Il punto è che –ricordando, per esempio, che un classico dell’antropologia come *Nuer Religion* ha come metodologia portante l’analisi dei moduli comportamentali messi in opera nei momenti di crisi e ‘contaminazione’ collettiva; ma anche la fortuna del paradigma “dramma sociale” di Turner – spero possa essere accettata come materia di riflessione antropologica quella stessa sostituzione dei toni terminali della *The Waste Land* (1922)- col suo scenario di devastazione e di *sensibilità dissociate* con un messaggio di re-integrazione sociale che, come si noterà, è implicito nella sua medesima vocazione ritualista. Rimane peraltro il sospetto che da assiduo frequentatore quale Eliot era della antropologia cantabrigense dei primi del Novecento, egli abbia trasferito nella sua stessa *retorica* quei paradigmi scientifici di richiamo darwinista di cui l’opera della Harrison in modo particolare portava marcatamente il segno. Non vorrei imporre a questa riflessione delle forzature interpretative. Fatto sta che, in qualche modo disturbata dalla accese critiche etiche contro l’Eliot conservatore, preferisco pensare ad un Eliot moralmente fiducioso in una pragmatica applicazione, nel dopo-guerra, dell’apparato teorico che caratterizzò l’approccio sociale alla religione.

La teoria adattiva: “sociobiology is looking for *evolutionarily stable strategies*”<sup>4</sup> Dacchè l’antropologia è nata, la religione come fatto universale è sempre stata al centro dell’interesse del dibattito teorico. Ed il dibattito attuale sulla religione, com’è noto, sempre più sta prendendo un’impronta interdisciplinare di carattere neo-evoluzionista e neo-funzionalista. Col medesimo progetto di spiegare la funzionalità del fenomeno religioso nella costruzione di condizioni ottimali per la preservazione della specie umana, scendono in campo non soltanto specialisti delle scienze cognitive, antropologi e psicologi, ma anche economisti (Sartorius, 2002).

Sommariamente, essi sostengono che “One of the key to biological success in our lineage has been the ability of individuals to forge large and stable alliances among non-kin [...] In anchoring individual fates to collective fates, and in coordinating activity to achieve common ends, individuals are able to promote their interests more effectively than by taking on the world alone” (Bulbulia, 2005: 85). Delineare la funzionalità della religione come un *commitment device*, significa in aggiunta “to reconsider the role of cultural inheritance mechanisms or *tradition* in composing religious thought” (*ibidem*: 84).<sup>4</sup> Burkert, 1987: 157.

Ora, potrebbe la metamorfosi e dunque la tanto discussa *ideologia* eliotiana trovare spazio in un discorso neo-darwinista? La tematica centrale della poetica giovanile di Eliot, potrebbe forse essere riassunta con un solo termine: *collasso* (umano, sociale, civile, culturale). Chiamerei la tematica centrale che, invece, permeerà la fase della maturità con un altro singolo nome: *adattamento*.

L’ultimo è in risposta al primo e trova fondamento nel richiamo al carattere associativo della *living tradition*.

Roy Rappaport, nel suo testamento *Ritual and Religion in the making of Humanity* (1999), discutendo sui criteri di stabilità ascrivibili alla religione nell’adattamento, precisa: I take the term ‘adaptation’ to designate the processes through which living systems of all sorts maintain themselves in the face of perturbations, originating in their environments or themselves, through reversible changes in their states, less reversible or irreversible transformations of their structures, or actions eliminating perturbations factors” (Rappaport, 1999: 408)

Posto che non vi siano principi regolatori non convalidati attraverso la “tradizione”, ma posto soprattutto che per “tradizione” non si intende “mancanza

di cambiamento”, ma si può intendere un processo di selezione e riadattamento di elementi funzionanti davanti al “dramma sociale”, rimarca ancora Rappaport “the maintenance of homeostasis [...] is the goal of adaptive processes” (*ibidem*: 410). Mary Douglas rispetto al principio ed al concetto di omeostasi non è molto convinta poiché, come Rappaport non vorrebbe così fosse, per ‘omeostasi’ solitamente s’intende “to return to the original pattern” (Douglas, 1980: 63). Ma con Mary Douglas che ci ricorda un Evans-Pritchard alle prese con un *anarchia ordinata*, chiudo: Evans-Pritchard presented the Nuer political system in terms of feedback. He described the inputs and the regulatory mechanisms; the output was the political system maintained at a certain level of assured safety for life, limb and property. He worked out the model because there was nothing else to use from existing political theory or anthropology to explain an ordered society kept in being without the exercise of centralized, coercive power (*ibidem*: 63-64).

## **BIBLIOGRAFIA**

- Bell, C. 1992, *Ritual Theory, Ritual Practice*, New York – Oxford, Oxford University Press.
- Bulbulia, J. 2005, “Are there any Religions? An Evolutionary Exploration”, in *Method and Theory in the Study of Religion*, vol.17, pp. 71-100.
- Burkert, W. 1987, “The Problem of Ritual Killing”, in *Violent Origins*, Stanford, Stanford University Press: pp. 149-176.
- Calimani, D., 1997, *T.S.Eliot. Ideologia e retorica*, Cagliari, Cuec.
- Drucker-Brown, S. 2005, “King House: The Mobile Polity in Northern Ghana”, in *The Character of Kingship* (Declan Quigley ed.) Oxford-New York, Berg.
- Douglas, M. 1980, *Evans-Pritchard*, Glasgow, Fontana Paperbacks
- Geertz, C. 1980, *Negara. The Theatre State in Nineteenth-Century Bali*, Princeton, Princeton University Press.
- Harrison, J. 1996, *Themis. Uno studio sulle origini sociali della religione greca*, Napoli, La città del sole (ed. or.1912).
- Heesterman, J.C. 1985, *The Inner Conflict of Tradition. Essays in Indian Ritual, Kingship, and Society*, Chicago and London, The University of Chicago Press.
- Parry, J. 1994, *Death in Banaras*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Rappaport, R. 1999, *Ritual and Religion in the Making of Humanity*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Robertson Smith, W. 1956, *The Religion of the Semites*, New York, The Meridian Library (ed. Or. 1889)
- Sartorius, C. 2002, “The Relevance of the Group for the Evolution of Social Norms and Values”, in *Constitutional Political Economy*, vol.13, pp. 149-172.
- Spiro, M. 1966, “Religion: Problems of Definition and Explanation”, in *Anthropological Approaches to the Study of Religion* (Michael Banton ed.), London, Tavistock Publications.