

G. BONACCORSO - CH. L. CAKPO  
A. DESTRO - L. GIRARDI - G. LAITI - F. LETO  
G. MAZZA - R. PENNA - L. SORAVITO DE FRANCESCHI  
R. TAGLIAFERRI - A.N. TERRIN

# LA LIMINALITÀ DEL RITO

*A cura di*  
GIORGIO BONACCORSO

EDIZIONI MESSAGGERO PADOVA  
ABBAZIA DI SANTA GIUSTINA PADOVA

## INTRODUZIONE

GIORGIO BONACCORSO

I pochi minuti che bastano per descrivere il nucleo dell'annuncio cristiano non bastano per entrare nell'esperienza su cui si fonda quell'annuncio. Non basta soprattutto il percorso lineare con cui spesso si parla di Cristo, della sua vicenda storica, della sua predicazione. L'annuncio e la catechesi sono indubbiamente componenti importanti della fede ma non sono ancora «segno» di ciò in cui si crede se non prendono le mosse dall'impossibilità di dire Dio come si dice il mondo, la storia, l'uomo. E se per dire Dio occorre comunque affidarsi ai linguaggi del mondo, della storia, dell'uomo, questi linguaggi devono essere segnati dalla consapevolezza dei loro limiti, dall'interruzione del loro uso comune, dall'esibizione della loro impotenza semantica. Allo stesso modo i comportamenti e le azioni che in un modo o nell'altro si aprono al mistero divino lo possono fare solo proponendosi come interruzioni delle prassi ordinarie con le quali l'uomo vive quotidianamente. Insomma, se la fede è la fede nel mistero non è esperienza autentica finché non si incontra il limite del discorso come di qualsiasi altra forma espressiva e di qualsiasi azione. La semplice concatenazione degli eventi narrati in un discorso lineare senza interruzioni non annuncia più Dio e se lo annuncia lo traccia come elemento da sommare agli altri, ossia lo nega per quello che è veramente. L'esperienza di fede come l'esperienza religiosa di tanti popoli avverte il rischio di questo processo di normalizzazione, e procede all'elaborazione di percorsi che impediscano di sciogliere il mistero in una omogeneità incapace di percepire la differenza di Dio. Se ora qualcuno si chiede a quali

percorsi ci si vuole riferire, un tentativo di risposta si trova nelle pagine di questo libro i cui contributi girano intorno al fenomeno religioso e rituale, cristiano e liturgico, della liminalità.

In termini puramente orientativi si può osservare che la liminalità può venire indagata a diversi livelli dell'esperienza umana: è anzitutto un modo di vivere e di comprendere la realtà, che implica la dissoluzione del *continuum* nella consapevolezza che l'esistenza è caratterizzata da processi discrezionali e differenziali; in secondo luogo la liminalità assume le nozioni di confine, di interruzione e di passaggio, in relazione all'esperienza religiosa che in un modo o nell'altro tende a un secondo livello della realtà; ma soprattutto la liminalità è un aspetto costitutivo del rito che, più di qualunque altra azione, istaura una prassi caratterizzata dalla rottura di livello. La congenialità tra esperienza religiosa e azione rituale è evidente proprio grazie alla liminalità. E sono i contesti religiosi e le prassi rituali che vengono affrontati negli interventi presenti in questo libro. Nella prima parte ci si confronta con indagini antropologiche e fenomenologiche che consentano di individuare gli aspetti più generali della liminalità religiosa e rituale. Negli interventi della seconda parte l'attenzione viene rivolta alla tradizione cristiana partendo da alcuni aspetti biblici e procedendo tanto verso un fenomeno particolarmente rilevante come quello dell'iniziazione quanto verso una riflessione teologica più generale. Poiché il principale interesse è rivolto al rito, è quanto mai importante verificare il tema della liminalità relativamente ad alcuni linguaggi della liturgia: gli interventi della terza parte tentano questa strada approfondendo i temi concernenti lo spazio e la musica. La valenza universale della liminalità rituale porta anche a interrogarsi sul ruolo che essa può svolgere nelle relazioni tra il cristianesimo e altre religioni, ossia nell'ambito di quell'aspetto importante della missione ecclesiale che è l'inculturazione.

La prima parte del volume, come si è detto, considera la liminalità, intesa anzitutto come soglia e interruzione, alla luce del suo statuto antropologico di tipo religioso e rituale. L'intervento di A.N. Terrin si mantiene entro il vasto orizzonte delle religioni tentando di qualificare la liminalità e la marginalità non come semplici componenti del sacro ma come istitutivi del sacro. La

religione è lo sconfinamento rispetto a questo mondo e a questa storia. Il *limen* è la soglia della casa e comunque la divisione tra spazi, ma anche la soglia di una nuova epoca e quindi la divisione tra tempi. In tale divisione si rende possibile, tanto sotto il profilo dello spazio quanto sotto il profilo del tempo, l'esperienza che è alla base delle religioni. Il luogo originario della liminalità come sostanza delle religioni sembra essere il rito, ma la liminalità stessa sembra sconfinare rispetto al rito e riprodursi come marginalità che destruttura sistematicamente e in modo stabile i comportamenti sociali e i modi di pensare. Il rito è una liminalità dinamica dato che all'uscita dal contesto socio-culturale fa seguire il rientro in tale contesto. Le religioni si avvalgono di questa dinamica, ma possono anche elaborare una liminalità stabile, una marginalità senza ritorno, come si può riconoscere in quei gruppi sociali che si istituiscono proprio come gruppi ai margini della vita sociale. Ciò che accomuna tutti questi fenomeni è però la nostalgia dell'eccedenza rispetto al già dato e al già consumato. La liminalità e la marginalità conservano la nostalgia dell'eccedenza e con ciò stesso configurano la possibilità dell'esperienza religiosa. Indubbiamente, le religioni possono istituzionalizzarsi al punto da esautorare la differenza rispetto alle strutture sociali e ideologiche, possono cioè tendere a eliminare la liminalità e la marginalità, ma così facendo si avviano verso l'autoeliminazione.

Lo stretto legame tra liminalità e religione non deve trascurare che il luogo principale di entrambe è il rito. Per questo motivo è opportuno l'intervento di R. Tagliaferri che si muove tra la natura rituale della liminalità e la natura liminale del rito. I riti religiosi non pretendono necessariamente che chi vi partecipa diventi stabilmente marginale ma che faccia un'esperienza significativa del sacro. A ben vedere, infatti, gli innumerevoli dispositivi con i quali durante i riti si gestiscono i linguaggi e le azioni, sollevandoli dal loro uso ordinario per scuotere la sensibilità, consentono agli esseri umani di accedere al sacro in modo esperienziale. Vi possono essere anche altre forme di interruzione della quotidianità, com'è facilmente riscontrabile in tanti tipi di svago che riducono il liminale al liminoide. Esse però non conservano la stessa forza dei riti religiosi, ossia non

sono in grado di realizzare una *performance* che attraverso i dispositivi liminali sia in grado di orientare la vita e comunque di inserire nel sacro. Nei riti vi è infatti un delicato equilibrio, difficilmente riproducibile altrove, tra il disordine che devono produrre per fare accedere a un altro livello della realtà, ossia al sacro, e l'ordine a cui tale processo di disordine viene ricondotto per consentire una condivisione di esperienze ripetibili nel tempo. Rivolgendosi alla tradizione cristiana resta da chiedersi se questo delicato equilibrio che caratterizza la liminalità rituale sia stato mantenuto. La risposta porta inevitabilmente a riconoscere una certa ambiguità: per un verso la prassi ecclesiale (come nel caso della festività domenicale, dell'iniziazione cristiana, dei percorsi penitenziali) è ricca di testimonianze significative della liminalità rituale, ma per altri gli interventi magisteriali insistono su una prospettiva dottrina e morale poco incline ai temi tipicamente liminali dell'interruzione e della trasgressione.

Le questioni sollevate sulla liminalità (a volte mancata) delle religioni e dei riti, del cristianesimo e della liturgia, assumono una particolare rilevanza anche in ordine ai criteri di aggregazione sociale e alla loro connessione con i criteri di riconoscimento del sacro. A. Destro punta l'attenzione su questi problemi osservando come il legame tra il sacro e il sociale è un'acquisizione classica delle ricerche antropologiche e implica, in primo luogo, la questione dell'aggregazione, ossia del modo con cui una comunità opera unitariamente e si autoidentifica. Sembra difficilmente contestabile che un'aggregazione comunitaria implichi un qualche processo di differenziazione tra ciò che è più comune e ciò che per il suo alto valore consente di realizzare l'unità e l'identità del gruppo. La differenza tra sacro e profano muove anche da questa esigenza sociale. Il modo, poi, con cui si opera la differenziazione e sacralizzazione di oggetti, spazi, persone, riporta ai dispositivi rituali della liminalità che «hanno un'altissima incidenza sulla capacità interpretativa ed emozionale dell'individuo». Ancora una volta è inevitabile il confronto tra la marginalità, che è sostanzialmente la negazione di ciò che è più appetibile in un contesto sociale ordinario, e la liminalità che è un processo di trasformazione per conseguire una condizione più perfetta. Gesù è stato indubbiamente una persona che ha

vissuto una condizione di marginalità, ma allo stesso tempo ha introdotto i discepoli in percorsi rituali di tipo liminale.

La seconda parte del volume concentra l'attenzione sulla tradizione cristiana, dai fondamenti biblici ai suoi sviluppi storici. La chiesa delle origini, afferma R. Penna, è caratterizzata dalla liminalità dato che l'accettazione del messaggio di Gesù la mette inevitabilmente ai margini delle istituzioni politiche e religiose con le quali viene in contatto. Per le chiese paoline si può parlare di liminalità sia rispetto alla sinagoga sia rispetto al paganesimo, come emerge anche dal fatto che l'ambiente tipico del loro riunirsi è la casa e non il luogo culturale ufficiale. Inoltre, lo svolgimento delle riunioni dei cristiani assomiglia più a quello dei gruppi filosofici che a quello dei gruppi religiosi. Sembra, cioè, potersi affermare che la comunità cristiana antica sia caratterizzata, come tutte le comunità religiose, dalla liminalità, ma che tale liminalità consista nel differenziarsi dalle comunità religiose ed essere più prossima ai gruppi filosofici. Nelle riunioni dei cristiani sono riconoscibili componenti tipicamente culturali e rituali concentrati intorno al pasto e alla parola, ma la liminalità è riconoscibile soprattutto nello stile di vita improntato alla fede in Cristo e marcatamente differenziato rispetto ai comportamenti degli altri gruppi umani. Rimarrebbe da chiedersi se in ciò non sia da scorgere una forma di marginalità piuttosto che una vera e propria liminalità, dato che la chiesa primitiva avrebbe abbracciato uno stato di vita duraturo decisamente diverso da quello della società in cui viveva.

L'osservazione che a questo punto è opportuno fare è che se la liminalità della chiesa primitiva sembra improntata soprattutto a una marginalità nello stile di vita, il fenomeno dell'iniziazione cristiana riporta l'attenzione sulla liminalità rituale. Come osserva G. Laiti, il cammino proposto a chi vuole entrare nella chiesa è caratterizzato da quella condizione provvisoria e di soglia che è tipica dei riti religiosi. Se l'intento dell'iniziazione cristiana è quello di favorire la conversione a Cristo e alle esigenze che scaturiscono dalla fede in lui, il modo adottato per realizzare tale intento è un insieme di passaggi che implica l'interruzione rispetto alla semplice vita quotidiana: «il divenire cristiani espone a una "soglia di rottura" evidenziata dalla

distanza tra il “prima” e il “poi”». L'esito di tale cammino è l'illuminazione che consente di accedere alla verità e di realizzare un corretto comportamento morale. La vita della chiesa però, anche quando è illuminata e corretta, rimane provvisoria rispetto al regno di Dio: di conseguenza si deve riconoscere un altro livello di liminalità, e precisamente quello escatologico. La prassi ecclesiale in questo mondo conserva la figura della soglia sia perché interrompe uno stile di vita precristiano sia perché vive nella consapevolezza dello scarto rispetto al regno.

La questione che rimane aperta è la proponibilità dell'iniziazione cristiana nell'attuale contesto storico-culturale. L. Soravito, affrontando tale questione, delinea anzitutto alcune caratteristiche dell'iniziazione e successivamente espone i motivi di inquietudine derivanti dalla scarsa incidenza dei processi formativi che dovrebbero iniziare le persone alla fede. Indubbiamente la cultura contemporanea presenta delle resistenze all'iniziazione ma più spesso è la prassi ecclesiale che risulta troppo ripiegata su atteggiamenti difensivi e incapace di proporre percorsi significativi. L'iniziazione cristiana può non raggiungere i suoi intenti perché si riduce a una catechesi che non coinvolge gli esseri umani in modo personale e comunitario. Sarebbe auspicabile invece un cammino più attento ai dispositivi rituali e quindi un'iniziazione che riscopra nella liturgia un supporto fondamentale. All'interno di tale auspicio emerge anche il valore della liminalità intesa come «esperienza in cui i rapporti spazio/temporali e interpersonali sono vissuti in maniera “altra”, fuori delle regole usuali».

Le acquisizioni biblico-patristiche e le problematiche pastorali costituiscono dei solidi fondamenti e delle evidenti urgenze per ripensare la liminalità in un discorso più globalmente teologico. Ci si può infatti chiedere quale contributo possa fornire il tema della liminalità all'elaborazione della teologia fondamentale e sistematica. Affrontando la questione, G. Mazza sottolinea anzitutto la rilevanza che stanno assumendo o comunque possono assumere gli studi sul rito nell'ambito della ricerca teologica. All'interno di questo atteggiamento meno refrattario al rito rispetto agli studi teologici del passato, un posto centrale assume il tema della liminalità per la sua congenialità con lo

statuto stesso della fede. La dimensione antistrutturale della liminalità rituale, infatti, implica quella violazione dell'ordinario che è alla base di una fede fondata sull'eccedenza di Dio rispetto al mondo e all'uomo. Se il rito, grazie alla sua dinamica liminale, dice che la realtà profonda del sacro è indisponibile a ogni tentativo di possesso da parte dell'uomo, la fede cristiana implica ugualmente uno statuto di liminalità perché si configura come apertura a ciò che rimane fundamentalmente indisponibile a ogni pretesa umana di possesso e di piena comprensione. Sotto questo profilo il rito mantiene la fede nella consapevolezza della sua natura più profonda. Rimarrebbe da approfondire la relazione tra la presenza-assenza di Dio, ossia il suo essere prossimo all'uomo (presenza) come mistero di cui l'uomo non può disporre (assenza), e il coinvolgimento-sospensione del rito, ossia il suo ricorrere alla dimensione sensibile dell'uomo per portare l'uomo a superare il mondo della sensibilità.

Con la terza parte del volume ci si impegna a indagare la liminalità nei linguaggi che entrano nella sfera religiosa e rituale, cristiana e liturgica. Si tratta per lo più di linguaggi artistici dato che la stessa nozione di arte implica una qualche forma di liminalità ossia di interruzione, sorpresa, scuotimento. Poiché il *limen* si riferisce anzitutto allo spazio è quanto mai opportuno confrontarsi anzitutto con i luoghi sacri della tradizione cristiana, con le forme artistiche che li caratterizzano e che li dispongono a diventare espressioni del mistero che in essi vi si celebra. F. Leto si impegna in questa ricerca mostrando le strutture architettoniche che declinano la liminalità rituale. Dopo la presentazione di alcune questioni generali viene proposto un lemario nel quale sono esposti luoghi e movimenti tipici della liminalità, riconducibili all'interruzione e alla soglia, allo sconcerto e all'orientamento, alla frattura e all'appartenenza. L'esame di luoghi concreti dell'architettura legati alla liturgia è quanto mai prezioso dato che consente di verificare se la liminalità sia non solo una teoria sulla realtà ma anche e soprattutto un'esperienza reale aperta alla trascendenza. La scommessa principale però è se l'architettura sia effettivamente un linguaggio del rito religioso e cristiano, ossia se consenta un'esperienza aperta alla trascendenza proprio in quanto linguaggio del rito.



Dall'insieme dell'intervento emerge la convinzione che lo spazio visibile e percorribile in diverse chiese, cappelle e battisteri, sia non solo un'occasione del rito ma un linguaggio così profondamente legato alla liminalità da contribuire a istituire il rito. Ovviamente tutto questo gioca con le immagini che i luoghi esaminati non solo contengono ma realizzano in una plasticità recepitibile immediatamente. Si è così già nel sacro prima di dirlo, si è già nel mistero cristiano prima di predicarlo.

L'interrogativo inespreso ma sempre sotteso è se la liminalità dipenda dalle qualità intrinseche dell'arte architettonica o dal suo inserimento nel contesto rituale. Probabilmente la risposta è che la costruzione artistica di uno spazio, proprio per la sua qualità esteticamente liminale, consente di riconoscere in essa una componente quanto mai congeniale per la liminalità esplicitamente religiosa del rito. Ciò sembra quanto mai vero nella relazione tra musica e liturgia, che, come osserva L. Girardi, apre un capitolo quanto mai complesso e dibattuto. La musica produce esperienze profonde che, incidendo sul modo di percepire il tempo, lo spazio e il corpo, segnano una soglia e un passaggio a ciò che è oltre il quotidiano e l'ordinario. Nel rapporto con la liturgia, però, emerge anzitutto l'esigenza che queste potenzialità della musica si coniughino con gli altri linguaggi e le altre arti del rito. La possibilità di distinguere tra musica profana e musica sacra, infatti, non può basarsi su percorsi sonori chiaramente identificabili con una delle due, ma deve affidarsi alla capacità del rito stesso di trasformare la musica in direzione del sacro. Si tratta quindi non tanto di individuare una musica sacra quanto di riconoscere una musica rituale, ossia una musica che possa condividere l'apertura rituale al sacro. Sotto questa prospettiva anche l'improvvisazione musicale, se coerente con il programma della celebrazione liturgica, può realizzare nell'ascoltatore l'esperienza di una soglia, di un salto, di un'interruzione rispetto al previsto.

Le molteplici prospettive con le quali si è affrontato il tema della liminalità del rito possono trovare un punto di verifica in ricerche specifiche rivolte a una determinata cultura. Il contributo di Ch.L. Cakpo (che coincide con un capitolo della sua tesi di licenza) consiste proprio nell'aver approfondito la dimensio-

ne liminale dell'iniziazione attraverso il confronto tra la cultura africana e la tradizione cristiana. Torna così il tema già affrontato dell'iniziazione ma sotto la prospettiva dell'inculturazione. Il ruolo della liminalità è decisivo perché consente di realizzare un cammino di conversione al cristianesimo senza disattendere la cultura della società africana. Proprio l'attenzione a tale cultura consente ai membri della società di vivere concretamente i processi rituali di liminalità e quindi di realizzare veramente la conversione. Il circolo appena descritto nasce dal fatto che la liminalità funziona solo se si rimane aderenti alla concretezza della società che l'adotta. D'altra parte se una società adotta la liminalità rituale, e quindi si predispone all'interruzione della vita ordinaria per aprirsi ad altri livelli dell'esperienza, può, sempre attraverso tale dinamica, predisporre i suoi membri ad aprirsi all'esperienza della fede cristiana.

La tesi avvalorata dai diversi interventi è che l'accesso a ciò che, in un modo o nell'altro, trascende l'essere umano, non potendo prescindere dall'uomo e dalla sua vita, si configura come «modalità liminale» di organizzare la vita umana. La soglia e l'interruzione, l'abbandono e il passaggio, sono aperture a ciò che è «al di là» della vita quotidiana costruite con lo stesso materiale della vita quotidiana. Se l'alterità intrinseca alla sfera religiosa e cristiana non rimane un concetto astratto a partire dal quale si pretende di rifiutare questo mondo, ma viene inscritta in percorsi concreti nei quali si gestisce in modo liminale questo mondo, si può e si deve affermare che tutte le forme di contrapposizione si muovono all'interno di un programma simbolico che tiene insieme gli opposti. Ciò, almeno, sembra difficilmente contestabile nel rito che non dice mai nulla dell'altro mondo senza passare per il materiale che costituisce questo mondo. La liminalità rituale è proprio il modo di gestire questo mondo per dire l'altro mondo, con la conseguenza che uno non può sussistere senza l'altro. La liminalità rituale è contrapposizione e composizione, rottura e intreccio, desiderio e nostalgia.

PRIMA PARTE

---

LA LIMINALITÀ COME ORIGINE  
DEL SACRO E FORMA DEL RITO

---

A.N. TERRIN  
R. TAGLIAFERRI  
A. DESTRO

# IL VALORE DELLA LIMINALITÀ NEL CONTESTO DI UNA PROSPETTIVA RITUALE PLURISEMANTICA

ALDO NATALE TERRIN

## I - IL «LIMEN»: LA RADICE STESSA DELLA NOSTRA ESPERIENZA RELIGIOSA?

### 1. INTRODUZIONE: IL «LIMEN» COME «PEAK EXPERIENCE» E PUNTO D'INCONTRO DI ESPERIENZE RELIGIOSE E SIMBOLICHE

Il tema così come viene enunciato nel titolo per sé dovrebbe comportare un progetto ampio di ciò che significa «liminale», comprendendo eventualmente una «descrizione» di alcuni fenomeni di segno liminale a livello di storia comparata delle religioni e poi una teorizzazione del significato che racchiude in sé e per sé la liminalità. Si tratta di un compito già impegnativo e importante. Tuttavia, riflettendo più in profondità, ci si rende conto che questo compito è ancora ristretto per l'ampio spettro semantico a tutto campo che va attribuito al termine «liminale». Il liminale infatti include molta parte del senso religioso stesso, include molti processi di «sublimazione religiosa», implica *in nuce* l'«istinto ascetico» dell'uomo religioso, e di più, realizza – almeno in parte – la verità stessa di ciò che chiamiamo il «mistico». Dunque si allarga facilmente a vari fenomeni religiosi fino a coprire in parte la gamma stessa del religioso, nella misura in cui questo viene definito come «altro» dal sociale.

Perciò, considerando l'ampia portata del significato della li-

minalità, dovrò anzitutto fare una specie di inventario dei caratteri propri di ciò che è liminale attraverso la storia delle religioni, ma avrò nello stesso tempo anche la necessità di sottolineare a livello religioso specifico l'appartenenza di tale concetto a uno dei temi *più* «creativi» e «specifici» *delle religioni e del senso religioso*.

Non si tratta dunque di aver a che fare con un elemento tra i tanti della storia delle religioni, che possono essere ricercati quasi a capriccio nell'ampio mondo delle religioni. Si tratta di avere a che fare con un concetto di estremo valore per tutto l'impianto religioso delle religioni. Su questo sfondo vorrei articolare allora sia un'iniziale presa in considerazione dei criteri di riconoscimento di ciò che chiamiamo «liminale», sia mettere in luce via via l'ampio spettro delle prospettive semantiche con cui abbiamo a che fare.

Per venirne a capo in qualche modo non c'è dubbio che occorre partire da un'idea che per sé è legata soltanto allo spazio: il *limen* è la soglia di una casa, è la divisione tra spazi<sup>1</sup>, ciò che sta al confine: è la realtà che sta «di mezzo» tra un territorio e un altro, contribuendo già così a costruire un primo pacchetto di significati.

Ora proprio a partire da questo «tra un luogo e un altro» si arriva a tesi religiose che sono essenziali per il significato stesso che attribuiamo alla religione. Ciò che emerge con forza dal *limen* e dalla *liminalità* sono i significati che definiscono l'essenza di un'esperienza che sta sia «ai bordi», sia come ciò che sta «di mezzo» e poi anche «oltre» il mondo fisico, attraverso una serie di «oltrepassamenti», che non sono più soltanto di carattere spaziale, ma poi si convertono in significati metaforici che non è improprio chiamare «trascendentali». Infatti – come vedremo – la *liminalità* si congiunge semanticamente alla «marginalità», *la marginalità è a un passo dal «dualismo» e il dualismo si arricchisce di un discorso simbolico e metaforico, che alla fine risulta come il fondamento della stessa possibilità di parlare di un «altro mondo»*.

<sup>1</sup> Cf. V. TURNER, *Liminality, Kabbalah and the Media*, «Religion» 15 (1985), 205-217, qui 215.

Enunciata così la grande tesi che si presenta come un *cluster concept* (un pacchetto di concetti) possiamo tentare di articolare lentamente il nostro discorso.

Dunque la «spazialità» come ciò che sta «di mezzo» diventa un concetto che fa da apripista e da finestra all'alterità in modo tale che – una volta aperta la finestra sull'alterità – si crea la premessa perché il linguaggio possa dire ciò che altrimenti non sarebbe in grado di esprimere. La liminalità, alla fine, introduce questo «secondo linguaggio» metaforico che è essenziale per il fatto religioso.

## 2. «TRAS-GRESSIONE», ALIENAZIONE, MARGINALITÀ ED ESPERIENZA DI MORTE

È, dunque, questo insieme di connotazioni a sfondo epistemologico e fondativo che va approfondito oltre il discorso storico religioso, poiché il significato di liminalità traduce – come vedremo via via – il senso stesso dell'esperienza religiosa, anzi ne è la radice ultima e in qualche modo la *conditio sine qua non* dell'esperienza religiosa stessa e della sua esplicitazione linguistico-simbolica.

Sotto questo aspetto sarà mio compito dimostrare come la liminalità è l'elemento di spicco e l'elemento distintivo di ogni vera religione. È infatti la liminalità che crea il religioso in quanto momento «dialettico» tra il «luogo» e l'altro luogo, o meglio come il «non luogo» come l'«altrove» e poi, in una prima metaforica, tra il «sociale» e ciò che sta «fuori dal sociale», come elemento di «rottura» di una situazione, come «esperienza di superamento» rispetto a situazioni date, a esperienze consolidate socialmente, a forme di esistenza comprovate. Una caratteristica infatti del discorso religioso sta nella costruzione di idee di realtà che sono «fuori» dall'evidenza immediata. E dunque la liminalità dà spazio a questo mondo «oltre il mondo» immediato, portando fisicamente al *limen*, al *marginè* – direi, se mi è consentito –, a un «passo dall'impossibile», come ciò che è «altro» dal mondo e non fa più parte del mondo.

Questo oltrepassamento e questa «trasgressione» del mondo fanno parte di idee che sono condivise dai credenti, ma sono idee che non sono per sé verificabili. La loro forza e la loro stessa origine sembra che provengano proprio dal mondo «liminale»: dalla capacità quasi fisica di uscire dal mondo in cui viviamo.

In chiave più sociologica, accentuando le metafore coinvolte, il *limen* come luogo indica anche la «periferia», il «margine», ciò che sta «fuori dal centro» e che si può configurare come «trasgressione», «sporgenza», «deviazione», «rottura», «deriva»: è il senso stesso della «perdita» del luogo. E qui allora i significati topografici si intersecano con quelli sociali e socio-religiosi in modo totale.

Il liminale, in un senso alquanto più figurato, diventa la «crisi del sociale», comporta la «crisi della storia», l'«isolamento», la «perdita dell'identità» socio-culturale: è un atto di «estraneazione» e di «morte» rispetto a ciò che è socialmente rispettato, a ciò che è condiviso e approvato pubblicamente. È il confine stretto esistente tra la vita e la morte. È in qualche modo un «salto nel buio» che non gratifica, ma al contrario «emargina» e «mortifica»: è una forma nuova, pericolosa, «asociale» di esistenza.

In un secondo momento, l'esperienza che qualifica il «marginale» potrebbe stare nel «non riconoscersi più nel quotidiano» in cui gli altri si riconoscono, poi porta a forme più «dissociative» di significato, porta in qualche modo a «perdere l'orizzonte», così come potrebbe indicare la «morte nella vita», potrebbe comportare il vivere una forma di «smarrimento», di «derelizione», di «abbandono» totale.

Su questo sfondo, si può alla fine affermare che il «folle» – come vedremo da alcuni tratti della storia delle religioni – è la figura più vicina al liminale nel mondo delle religioni. La liminalità, come la marginalità, si può dire perciò sia qualcosa di molto simile alla «pazzia» in cui si diventa esseri «asociali» a tutti i livelli, in quanto si esce fisicamente e moralmente dal mondo, così come ci si esclude dal sociale.

Sarà quello che cercherò di vedere attentamente nel seguito di queste mie considerazioni.

\* \* \*

Oggi – purtroppo – le grandi religioni sono abbastanza o forse troppo «integrate» nel tessuto sociale, e dunque è difficile riconoscere l'importanza della liminalità al loro interno, ma un tempo non era così. Esse sono nate come «sette» e in quanto tali erano relegate ai margini del sociale. D'altra parte, ancora oggi la loro essenza non appare consistere e istituirsi nel momento di «integrazione» e di «collaborazione» con il sociale, ma piuttosto nel momento di dissenso e di contestazione, anche se francamente non si tratta più di repulsione e di esclusione dal sociale.

Da questo punto di vista, per noi nel presente è difficile pensare alla liminalità e alla marginalità della religione, perché si dà il caso che la religione è troppo solidale con gli aspetti sociali comuni del vivere. Ma un tempo era del tutto normale pensare al mondo religioso come essenzialmente «estraneo» se non «ostile» al sociale.

*Forse le religioni hanno perso la loro forza religiosa perché si sono troppo integrate con le culture e hanno dimenticato la loro istanza «liminale» che è poi, per altri versi, l'istanza apocalittica stessa che le rende inconciliabili con il mondo.*

Questo legame con l'apocalittica è un tema e un problema che ci porterebbe lontano e che purtroppo non possiamo qui trattare per l'economia di questo lavoro<sup>2</sup>.

Dunque quello che ho da dimostrare sta tutto nella esplicitazione della ricchezza dello stesso significato di liminalità/marginalità, tenendo conto che questa istanza oggi è debole, è in pericolo, subisce forme di appiattimento e di smarrimento per una visione religiosa troppo «accomodante» che a volte riesce a mortificare totalmente il senso religioso stesso.

---

<sup>2</sup> Si veda emblematicamente: A.N. TERRIN, *Echi millenaristici in epoca moderna. Studio fenomenologico con riferimenti conclusivi al rituale*, in *Apocalittica e liturgia del compimento*, a cura di A.N. Terrin, EMP - Abbazia di Santa Giustina, Padova 2000, 242-280.



### 3. SIGNIFICATO DEL TERMINE IN AMBITO ANTROPOLOGICO-RITUALE

Abbiamo bisogno di incominciare con qualche riferimento storico. Come si sa, il termine «liminalità» è connesso nel suo emergere storico con il nome di van Gennep, studioso dei «riti di passaggio»<sup>3</sup>, che furono chiamati dall'autore anche «riti liminali». Dunque, il termine nasce e prende significato storicamente a partire da queste forme rituali primitive e in particolare ha trovato la sua collocazione più propria parlando dei «riti di iniziazione» dove l'autore ha scoperto che la «fase intermedia» che vive l'iniziando, è un vero *limen* poiché egli si separa dal gruppo e vive in una situazione intermedia in cui non si riconosce più nel sociale. In tal senso, il suo *status* può essere considerato una forma di «morte sociale».

Perciò il liminale è colui che vive spazialmente e socialmente *outside*, o meglio *in between*, nel rito: l'iniziando in modo particolare vive «di mezzo» a due situazioni e ancora non ha optato e non ha risolto la sua «crisi». Si colloca spazialmente nell'intercapedine tra uno spazio e un altro spazio, tra un polo e un altro polo, e dunque vive in una particolare situazione di libertà e di anomia, fuori dalle regole sociali.

Lo studio di A. van Gennep, che riguardava l'iniziazione e aveva scoperto come tale il rito in quanto costitutivo di un tipo di morte sociale, è stato successivamente valorizzato prima da Max Gluckman (1962) a partire dai cosiddetti «riti di afflizione»<sup>4</sup> e poi soprattutto dall'antropologo V. Turner, in cui si trova per la prima volta una chiara distinzione nelle sequenze cerimoniali dei riti e una chiara visione delle tappe di ogni rito:

- rito di «separazione»;
- *communitas* (è il «di mezzo»);
- rito di «riagggregazione»<sup>5</sup>.

<sup>3</sup> Cf. A. VAN GENNEP, *I riti di passaggio*, Boringhieri, Torino 1981 (prima ed. 1909).

<sup>4</sup> Cf. M. GLUCKMAN, *Essays on the Ritual of Social Relations*, Manchester University Press, Manchester 1962.

<sup>5</sup> Cf. V. TURNER, *Schism and Continuity in an African Society*, Manchester University Press, Manchester 1957. Cf. anche ID., *The Ritual Process: Structure*

L'accentuazione particolare in questa sequenza viene posta proprio sul momento «liminale» e cioè sulla «marginalità» presente in ogni rito, cui fa da *pendant* nella storia delle religioni – in una considerazione allargata dello *status* rituale liminale – uno *status particolare* che prende il nome di *status* di «marginalità». Quello che è importante notare è dunque il fatto che il rito di iniziazione, con la sua liminalità specifica e limitata e di natura strettamente rituale, può essere allargato poi in altre situazioni e il «liminale» di un momento rituale può divenire il marginale di una vita intera: può divenire uno *status* permanente. E come in ogni rito vi è dunque un momento in cui l'iniziando viene «posto fuori» dalla società e trattato in modo diverso, come se non appartenesse più al gruppo sociale di origine, e di fatto viene «spogliato» di tutto ciò che la società gli offriva in precedenza e posto così in uno stato liminale in attesa di un suo reinserimento nella società tramite una serie di pratiche rituali, così nello «*status marginale*» permanente – preso in considerazione dalla storia delle religioni – l'iniziando si consolida nella «estraneità al mondo» legittimando anche uno *status marginale permanente* come continuazione del liminale rituale.

#### 4. CARATTERISTICHE DELLA *COMMUNITAS* COME *STATUS*

È importante sottolineare anzitutto quali sono i caratteri propri di uno *status* rituale di marginalità o liminalità. La caratterizzazione migliore è sempre quella descritta dallo stesso Turner.

Le persone che si trovano nello *status* liminale, poiché non si trovano né da una parte né dall'altra (*in between*) sono contrassegnate da «ambiguità» e da «indeterminatezza», sono come dire «tabuizzate» mentre la loro posizione socio-religiosa viene indicata da simboli quali la morte, l'utero materno, l'oscurità, la bisessualità, il deserto, l'eclissi solare o lunare<sup>6</sup>.

---

*and Anti-Structure*, Ithaca, Cornelly University Press, New York 1969 (trad. it. *Il processo rituale. Struttura e anti-struttura*, Morcelliana, Brescia 2001).

<sup>6</sup> Cf. TURNER, *Il processo rituale*, cap. III.

Altre caratteristiche di questo stato marginale attuale sono date dall'uguaglianza riconosciuta tra i membri, dalla «nudità» o dalla «uniformità del vestiario», dal fare esperienza di una particolare potenza di cui ci si sente pervasi e che non ha nulla a che vedere con una forza o una potenza umana. Ancora va sottolineato il fatto che i membri costituiscono un particolare gruppo sociale chiamato la *communitas* in cui il rapporto tra i soggetti del rituale diventa di tipo «immediato», «spontaneo», diretto e si basa sulla forma «io-tu» e «io-noi». Proprio la *communitas* crea in particolare il contesto nuovo e diverso non soltanto perché è in grado di amalgamare i membri tra loro, in quanto è capace di creare una situazione del tutto nuova, quasi in contrapposizione alla relativa società di appartenenza attraverso uno stato di libertà spirituale, ma anche perché è in grado di sviluppare valori nuovi e ideali sopiti nell'ambito del sociale.

La *communitas*, che si fa portatrice dello stato liminale, è un gruppo che vive una fase di fervore e di effervescenza religiosa a tutti i livelli. Tutti si sentono uniti tra di loro, condividono tutto nell'ambito della più profonda fraternità; è un gruppo che si può definire «anomico», che non ha leggi se non quella della carità, non possiede niente se non l'amore, non è interessato a nulla se non a vivere intensamente un'esperienza di pienezza simbolica e religiosa. È infatti una comunità che sconfessa tutti gli ideali propri della cultura in quanto tale<sup>7</sup>.

---

<sup>7</sup> Naturalmente anche il concetto di «liminalità» dei riti iniziatici è stato discusso e considerato anche a livello critico. Per un punto di vista di discussione in rapporto alle culture moderne e alle società complesse si veda ad esempio: G. HERLYN, *Ritual und Übergangsritual in komplexen Gesellschaften. Sinn- und Bedeutungszuschreibungen zu Begriff und Theorie*, LIT Verlag, Muenster-Hamburg-London 2002. Per una critica invece della liminalità che coinvolge van Gennep, V. Turner, Max Gluckman ma che non ritengo capace di scalfire il senso profondo di questa categoria rituale-religiosa, cf. B. LINCOLN, *Emerging from the Chrysalis. Rituals of Women's Initiation*, Oxford University Press, New York 1991, 1-3, 100-101. Anche l'antropologo Crapanzano critica Turner e ritiene che la teoria legata a van Gennep, Gluckman e V. Turner basata sui tre stadi non rifletta sufficientemente la realtà del rito, ma rifletta molto di più la particolare cultura dell'antropologo. Cf. V. CRAPANZANO, *Rite and Return: Circumcision in Morocco*, in W. MUENSTERBERGER - L.B. BOYER (a cura), *The Psychoanalytik Study of Society*, vol. 9 (1981), 15-36.

#### 4.1. *La spontaneità e la solidarietà*

La *communitas* è l'instaurarsi di un gruppo nuovo «anti-strutturale» rispetto alla società. Ma qual è più propriamente il suo statuto?

Occorre osservare che secondo Turner l'elemento più importante della *communitas* è proprio il suo essere una realtà «non strutturata», che nasce in qualche modo in contrapposizione a quella ordinaria, strutturata e istituzionale. Nel nuovo *status* prevale la spontaneità del rapporto e la solidarietà tra i membri. Citando M. Buber, Turner afferma che la *communitas* non significa essere uno accanto all'altro, fianco a fianco, non significa il sotto e sopra di una moltitudine di persone, ma piuttosto l'essere «l'uno con l'altro». Questa moltitudine nuova, pur muovendosi verso un obiettivo, sperimenta soprattutto un «muoversi verso», un «stare di fronte» agli altri, un «fluire dell'io verso il tu». «La comunità è là dove si fa evento la comunità»<sup>8</sup>, dove prevale – per dirlo ancora con le parole di M. Buber – *das Zwischenmenschliche*, cioè i rapporti umani sinceri. Mentre per la mancanza di regole e la totale libertà che comporta, ha di fatto una funzione di «destrutturazione», per cui si può parlare di un «vuoto al centro».

In questa situazione il dovere non è più sentito come un'obbligo e la volontà individuale tende a coincidere con l'esigenza di tutti in modo tale che viene tolto il momento, del resto sempre penoso, costituito di solito dalle imposizioni esterne. In una parola, si vive un momento utopico e ideale in cui la mia libertà spirituale coincide con la libertà spirituale degli altri.

La formazione della *communitas* comporta perciò un'*oblatività totale* in cui, prevalendo il «noi» si tende a mettere insieme i beni materiali, il modo di vestire, di sentire, di vivere. L'espressione più alta di questo nuovo modo di vivere si manifesta nel tentativo di mettere insieme anche le esperienze personali e le questioni di coscienza dei singoli. Vi è una condivisione totale e sincera.

---

<sup>8</sup> Cf. TURNER, *Il processo rituale*, 87.

In maniera appropriata il sociologo italiano Alberoni ha paragonato questa *communitas statu nascenti* alla fase di «innamamento» per la spontaneità dei rapporti, ma soprattutto per la fusione che si opera sul piano dei valori. Egli scrive: «L'amore in quanto sintesi della vita stessa vuole appunto il tutto che è costituito dal valore. Si può rinunciare alla vita ma non a quel tutto, cioè alla sintesi, perché non si può rinunciare al valore»<sup>9</sup>.

#### 4.2. *Allontanamento e distacco dalla società e dai suoi valori*

Come indica la parola stessa «margine», coloro che vivono nella marginalità/liminalità – le parole a volte coincidono nei significati – rifiutano la società e la cultura a cui per altro verso appartengono. «Il neofita – scrive V. Turner – deve essere una *tabula rasa* in cui viene iscritta la conoscenza e la sapienza del gruppo». Gli adepti rifiutano in definitiva quel mondo simbolico ideale che entro la società serve a mantenere l'equilibrio esistenziale di fondo in relazione all'ordinamento sociale e alle sue regole.

Si sa, del resto, che una delle più gravi crisi della persona che vive in società viene provocata dallo smarrimento di alcuni punti di riferimento che risultano fondamentali per la vita normale. Il «perdere l'orientamento» inteso metaforicamente comporta una crisi «psicologica», «logica» e «metafisica» a cui difficilmente si può sopravvivere. Ora, il rifiuto della cultura – come viene realizzato dal liminale – comporta qualcosa di simile a una perdita grave del proprio orientamento nel mondo. A questo rifiuto si aggiunge naturalmente anche il rifiuto di un certo tipo di religione, connesso appunto con quel tipo di cultura che le è connaturale. Se si ha presente la tesi di Berger-Luckmann in *La realtà come costruzione sociale*<sup>10</sup>, si riconoscerà che gli autori vedono l'universo simbolico che è poi il mondo sociale «implicitamente religioso» strettamente connessi tra loro al punto

<sup>9</sup> Cf. F. ALBERONI, *Statu nascenti*, Il Mulino, Bologna 1968, 201.

<sup>10</sup> Cf. P. BERGER - T. LUCKMANN, *La realtà come costruzione sociale*, Il Mulino, Bologna 1997 (prima ed. 1966).

che religioso e sociale convergono nel costituire il momento supremo di coesione della società. C'è una reciproca interazione tra religione e cultura; c'è anche un reciproco sostegno nel far percepire l'ordine delle cose e far riconoscere l'universo simbolico di fondo. Però, tanto è naturale la connessione tra sociale e religioso e tanto prepotentemente avviene la *catastrofé* quando quella connessione viene scissa: un abbandono del sociale comporta *ipso facto* anche un abbandono della «realtà sociale» per intero, dunque anche l'abbandono di un certo tipo di religione, quella che può essere chiamata la «religione della società».

In questo rifiuto di accettare il sociale, a cui fa capo anche un certo universo simbolico come referente comunemente inteso, si può parlare di «devianza dalla realtà», in quanto non si può più accettare quella realtà sociale (e religiosa) che viene condivisa dalla maggior parte della popolazione. Sintomi di questo «concetto deviante di realtà» potrebbero essere, ad esempio, la rinuncia ai consumi proposti dalla società o il rifiuto per il rispetto delle norme sociali. Un atteggiamento fondamentale di rifiuto della società può essere colto là dove non si accettano le forme classiche di consenso o in genere dove le regole sociali vengono ridicolizzate e considerate di nessun valore<sup>11</sup>.

Si parla allora chiaramente di un trovarsi a proprio agio più nell'«anti-struttura» che nella struttura.

Questa condizione si manifesta con particolare forza nei riti di iniziazione. Gli iniziati in questo stato vengono trattati come se non fossero né vivi né morti. E come fossero sia vivi che morti. Spesso i ragazzi che vengono iniziati vengono considerati come «corpi tabù» o corpi allo stato fetale. Sono dei morti viventi. Essi non possono più disporre neppure del proprio nome. Non hanno un loro *status*, non possiedono proprietà, neppure vestiti comuni, non c'è ruolo né hanno compiti determinati da realizzare.

---

<sup>11</sup> Tali erano ad esempio le sette religiose nel mondo della *polis* greca. Gli scettici, gli orfici e i pitagorici erano gruppi chiusi e marginali che non accettavano affatto il modo di vivere, di cibarsi e di vestire dei loro concittadini dai quali si allontanavano per le loro idee. Cf. M. DETIENNE, *Dioniso e la pantera profumata*, Laterza, Bari 2007.

Secondo il primo Turner, che si appoggiava alle analisi di Gluckman nel contesto della scuola di Manchester, sembra che questo stadio così anomalo servisse in maniera eminente a risolvere i «conflitti sociali». Non neghiamo che tali riti potevano essere un modo per «rendere sterili» i conflitti della società, guardandoli come in uno specchio e in questo modo mettendoli a distanza. Ma questa lettura della scuola di Manchester non appare certo l'interpretazione più importante.

Il significato che i riti liminali acquistano in rapporto alla religione appare molto più appropriato e corrispondente alla realtà del *limen*.

Per capire il distacco dalla società e dai suoi valori come fatto religioso e liminale occorre ricordare che lo *status* di marginalità viene in fondo a dire che tutta la società è «una grande bugia». E che soltanto questa bugia riconosciuta permette di invocare un altro luogo e un altro spazio per la costruzione di simboli e di esperienze religiose. Così ebbe a interpretare lo *status* liminale lo stesso V. Turner in un importante articolo scritto nel 1980 per la rivista «Concilium»<sup>12</sup>.

Uno «stato marginale» è ad esempio lo *status* dei «monaci del deserto» di un tempo, lo *status* che dovrebbe vivere, ad esempio, nei «monasteri» di oggi come in quelli di ieri. Si tratta infatti di un vivere fuori dalla società in nome di valori più alti e ritenuti più importanti per la propria esistenza.

#### 4.3. *Visione dicotomica della realtà*

Questo terzo motivo va di pari passo con il distacco dal sociale. Si lasciano i valori sociali in quanto si ha qualcosa d'altro da proporre e qualche cosa di diverso per cui vivere. La critica alla società nel suo vivere «mediocre» e «qualunquista» è condotta in nome di motivazioni diverse, in cui si fa riferimento ad altri valori e dominano altre istanze. Per esempio l'«aldilà», il «regno nuovo», il «regno dei cieli» e l'«escatologia» in genere comportano a loro volta una *fuga mundi* che è il segno della ricerca di liminalità.

<sup>12</sup> Cf. la rivista «Concilium» (1980).

Anche il «clima apocalittico» che in certe occasioni storiche è più forte in seno alle culture, comporta un allontanamento dal sociale e dunque avvia verso forme di marginalità. Quando si annunciano catastrofi, quando si parla insistentemente della fine del mondo e dell'irrompere di una realtà nuova, quando a questi motivi religiosi dicotomici si aggiungono altre motivazioni più immediate come l'«alienazione» dell'uomo nell'attuale momento storico, la «perdita di contatto» con la natura, il tradimento della visione ecologica e la crescente disumanizzazione dell'uomo è evidente che il clima diventa «dicotomico», «dirompente» e perciò ci si prepara a scegliere e in qualche modo a «decidere» in chiave apocalittica. I più coscienti allora, in questo stato di cose, sono coloro che diventano «marginali»: si escludono dal sociale, tentano vie diverse di salvezza.

Ma nella congiunzione di temi religiosi affini, su questo sfondo, sarebbe allora importante stabilire quale sia il legame tra *marginalità e forza escatologica e apocalittica*.

Sembra che i due movimenti siano molto connessi tra loro e che mentre la marginalità crea la «distanza a livello spaziale» (crea infatti l'isolamento, la estraneità), si dà il caso che, a livello storico temporale, la distanza sembra che sia creata niente meno che dalla «fine dei tempi» e cioè dal discorso apocalittico ed eventualmente dal discorso escatologico.

Dunque c'è una corrispondenza e un'affinità tra luogo e tempo in fase liminale: i due grandi fenomeni religiosi che ne derivano sono in una interazione reciproca e portano per un verso il nome di «marginalità» come interruzione dello spazio e, per altro verso, di «apocalittica» come fenomeno di interruzione del tempo<sup>13</sup>. Sicuramente le due dimensioni del tempo e dello spazio e della loro rispettiva opera di rottura sono complementari e creano grandi significati a livello simbolico-religioso.

---

<sup>13</sup> Cf. la bella miscellanea: *Interrompere il quotidiano. La costruzione del tempo nell'esperienza religiosa*, a cura di N. Spineto, Jaca Book, Milano 2005.



#### 4.4. *La consapevolezza di condurre un'esistenza liminale/marginale*

Questo elemento, e cioè la consapevolezza di essere e di vivere in un'esistenza liminale e marginale, è un fatto altrettanto importante. Si tratta della «coscienza di vivere al margine del sociale», come dei «reietti».

Considero questo elemento come un elemento tra i più efficaci. Nello stato di marginalità infatti è importante «il non sentirsi a casa propria», «il sentirsi quasi mancare la terra sotto i piedi», il sentirsi «fuori dal mondo», oppure il rendersi conto che il mondo «manca di un'anima» per cui diventa indispensabile una contromisura secondo la quale l'uomo liminale/marginale si «sente a disagio» in tutte le situazioni possibili.

L'esistenza marginale è dunque un prolungamento della condizione liminale e comporta varie istanze, le quali devono restare tutte inevase. Le persone marginali non accettano schemi collaudati dalla cultura perché questi saranno in ogni caso incapaci di soddisfare le esigenze più profonde di coloro che si pongono davanti alla vita come veri cercatori. Il vero liminale infatti per natura si sentirà sempre «straniero nella città degli uomini». Per questo stesso motivo egli è perciò uno che «non possiede una famiglia» e che vive una vita – si direbbe – da *mauduit* (maledetto), da *homeless* (senza casa). Noi diremmo oggi che il liminale/marginale è colui che vive semplicemente una vita da «barbone».

Naturalmente se una persona vive in gruppo forma la *communitas*, la quale è qualcosa di isolato nella società, anche se vive nella solidarietà e fraternità del gruppo. Se invece il liminale è da solo vive nella sua più profonda solitudine, sapendo di essere tagliato fuori dal mondo.

Su questo sfondo però il liminale può avere una coscienza particolare di sé. Può avvenire che il «marginale» a volte nutra anche una coscienza di *élite*, pur vivendo sempre in un certo isolamento. Questo è possibile e documentabile. Si può far riferimento in maniera agile alla storia delle religioni, là dove si parla di alcune classificazioni standard di *leader* come i «profeti», i «mistici», i *guru*, i *sadhu*, gli *sciamani*, ecc.

#### 4.5. *Accentuazione dell'esperienza religiosa interna ed emergenza del capo carismatico*

In realtà, quando nella comunità si realizza la «fusione nel valore» e cioè i valori diventano talmente forti da creare un vero amalgama tra le persone, si arriva al punto focale intorno al quale si concentra la nuova *communitas*, allora siamo giunti in altre parole all'esperienza religiosa che dà ragione del cambiamento di *status*, della marginalità, della situazione *sui generis* in cui ci si viene a trovare, in opposizione alla cultura e alla società.

Tale *communitas* ha un punto forte e la sua realizzazione consiste in una profonda *metánoia* per cui si vede tutto sotto un'altra luce e con altri occhi. La società, dal suo punto di vista, non riesce a capire questo cambiamento e perciò «emargina» queste forme di «vivere insieme». In realtà per la *communitas* si tratta di un cambiamento radicale basato su un valore assoluto, un valore tale che, a sua volta, rende «marginali» e «contingenti» tutti gli altri valori. Potremmo parlare di esclusioni reciproche tra la società e la *communitas*, nel senso che l'una non riconosce l'altra e viceversa.

In questo senso la liminalità manifesta anche il suo valore «superiore». Non crea un margine, un'intercapedine, un *gap* tra sé e il mondo in modo arbitrario e soltanto per un capriccio, ma crea l'alterità del modo di vivere e di pensare in nome di un valore «superiore» e incomunicabile al sociale. In tal modo si dovrebbe presupporre che la liminalità/marginalità non nasca mai da una forma di narcisismo o di auto-compiacimento, ma sia sempre rivolta verso un valore assoluto che gli altri – quelli esterni al gruppo – non capiscono e non possono capire. Si tratta in fondo di rendersi coscienti di dove sta la vera vita e dove invece sta la morte, dove sta la realtà e dove invece l'apparenza.

Connessa con l'esperienza della *communitas* è l'idea storico-religiosa del «capo carismatico». Nella *communitas* infatti è inevitabile il costituirsi di un capo carismatico che accentra in se stesso l'assolutezza del nuovo valore. La funzione del capo carismatico è importante perché riassume il momento etico fondamentale della *communitas* in quanto i membri di appartenenza non si sentono sudditi ma, in nome del valore assoluto scoperto

insieme, si sentono capaci di far coincidere atti di massima «dipendenza» con atti di assoluta «libertà», considerata come pura forma di oblatività.

D'altro canto, il capo carismatico si presenta con i segni tangibili dell'autorità: possiede infatti la profezia, la rivelazione, la visione che corroborano la sua funzione e che gli creano d'intorno un alone di mistero. In questo contesto, alla persona del leader fa riferimento tutta la *communitas* che ritrova in esso il centro propulsore, la forza per difendersi e per avere coesione all'interno del gruppo<sup>14</sup>.

Ma, con il capo carismatico, incomincia spesso anche la fase di razionalizzazione in senso weberiano della *communitas*, per cui lentamente si tende a reintrodurre quegli elementi che portano all'efficienza e all'organizzazione sociale e religiosa, mentre si rivaluta poco a poco un sempre maggiore inserimento del «carisma d'ufficio», come dire la «grazia di stato» che prevale sul carisma diffuso della *communitas*. Aranguren parla in questo processo – del resto già bene chiarito da M. Weber – di una chiesa che diventa «apparato», di un'organizzazione dove la «grazia viene gestita» e l'ispirazione di Dio canalizzata, mentre al contrario ora il carisma profetico e mistico viene guardato con un certo sospetto<sup>15</sup>.

È la sorte di tutte le comunità carismatiche che diventano istituzionali. Le congregazioni religiose, i monasteri sono nati all'origine tutti come movimenti «marginali» con la proposta di valori nuovi e in un clima «entusiastico», poi lentamente hanno subito un processo di istituzionalizzazione fino a perdere – di solito – il carisma e vivere solo nella regola e nell'ambito dell'istituzione.

---

<sup>14</sup> Si veda E. SHILS, *Centro e periferia. Elementi di macrosociologia*, Morcelliana, Brescia 1984, 59-69.

<sup>15</sup> Cf. J.L. ARANGUREN, *Changements culturels de la jeunesse à l'égard de la religion*, in AA.VV. *Changement social et Religion*, Actes de la 13<sup>e</sup> conférence internationale de sociologie religieuse (Lloret de Mar - Espagne 1975), CISR, Lille 1975, 14-15.

4.6. *Delineazione conclusiva:*

*il bisogno di «margine» nella «communitas» rituale*

Il margine è il «fosso», è il «perimetro» che circonda la *communitas*, è lo spazio che permette una separazione. Ed è nello stesso tempo la condizione *sine qua non* della costituzione della *communitas*.

È anzitutto indicato come spazio marginale: un «limite», un «muro», un'«interruzione», dei «gradini», una «scala», un luogo sacro rispetto a un luogo profano; tutto può diventare «margine», «limen» a seconda della cultura, delle situazioni. *Il limen può essere «figurato» o «metaforico»: importante è che sia vissuto come «limen».* Anche indossare un certo vestito può essere un «margine», è qualche cosa che deve comportare una «rottura» con l'ambiente, una «destrutturazione», un momento di isolamento di un'esperienza forte. Anche un digiuno può essere la forma del liminale/marginale. Anche il «non mangiare certi cibi». Il linguaggio è liminale quando si appropria per esempio di un linguaggio esoterico.

La vita stessa è «liminale» perché compresa sempre tra due polarità: vita e morte nella visione religiosa. Giustamente come scrive van der Leeuw «noi moderni per tracciare il grafico della vita ci contentiamo di una semplice linea retta: il tratto verticale calcato ne segna il principio e un altro la fine; quel che precedette la nascita non appartiene alla nostra vita [...]. Nella vita sacra non è lo stesso, tutti i tratti hanno il medesimo spessore, tutte le tappe la stessa importanza: *ogni trapasso va dalla morte alla vita e dalla vita alla morte*»<sup>16</sup>. È in questo senso che ogni rito di passaggio è *insieme un rito di nascita e un rito di morte*.

Si potrebbero perciò fare delle equivalenze che fanno vedere meglio come si svolge la vita religiosa in un contesto credente: il rito comporta qualcosa di «liminale», il liminale implica una morte, la morte implica una risurrezione o una rinascita: rito/liminalità/morte e rinascita.

<sup>16</sup> Cf. G. VAN DER LEEUW, *Fenomenologia della religione*, Boringhieri, Torino 1960, § 22.

## II - ALLARGAMENTO E APPROFONDIMENTO DELLA LIMINALITÀ A LIVELLO DI STORIA DELLE RELIGIONI

Non mi dilungo nella descrizione dello *status* marginale rituale, presente e nato dai riti di iniziazione, soprattutto perché questa liminalità diventa di fatto un simbolo della «marginalità» come estraneazione in senso più ampio e in cui nasce e si sviluppa non soltanto il fatto rituale ma dove il senso religioso stesso ha un suo punto nodale. Ma la liminalità come «marginalità» apre un capitolo importante di storia delle religioni.

È proprio la storia delle religioni che ci può suggerire delle intuizioni e delle complementarità al concetto di liminalità/marginalità. Si tratta di integrazioni che sono molto interessanti e in qualche modo necessarie per comprendere tutta la valenza del discorso religioso<sup>17</sup>.

Ma vediamo anzitutto il passaggio dalla liminalità alla marginalità.

### 1. IL CONTESTO RITUALE A LIVELLO DI STORIA DELLE RELIGIONI: DALLA LIMINALITÀ ALLA MARGINALITÀ

Dal contesto dei riti di iniziazione, facciamo anzitutto delle piccole osservazioni che riguardano il rito ma si estendono alla religione e alle religioni.

Se la liminalità è il segno dello «svuotamento», come di fatto è, ha un significato di eccezionale valore che si amplifica e crea una cassa di risonanza in molti contesti religiosi. All'inizio del rito è necessario «fare il vuoto». Un tempo per entrare in un santuario ci si doveva – ad esempio – «spogliare completamente» («nudità rituale», fatto che veniva etichettato anche come *skyklad* e cioè come un «vestirsi di cielo»). Questa esperienza non era poi tanto inusuale e infatti era un costume classico ancora nella religione degli antichi Ittiti ed era passata poi nei riti di

---

<sup>17</sup> In questo senso si veda ad esempio: S.N. EISENSTADT, *Comparative Liminality. Liminality and Dynamics of Civilization*, «Religion» 15 (1985), 315-338.

semina dell'agricoltura nei paesi nordici. Così, ad esempio, era fondamentale quando si entrava nel tempio: il «togliersi le scarpe», lo «slacciare le cinture», come diventerà poi fondamentale, per i riti di passaggio, il passare attraverso un «tunnel». Esperienza che del resto avviene ancora oggi nei riti afro-brasiliani ad esempio del Candomblé, del vudu, della makumba<sup>18</sup>.

Dunque il senso era quello della necessità di «isolarsi», «soffrire situazioni al limite della morte», come nei riti di iniziazione si dovevano sopportare «mutilazioni», «tatuaggi», «l'estrazione di un dente», la «scarnificazione» e altre forme di sofferenza<sup>19</sup>.

Questo stato liminale subisce un mutamento: diventa in qualche modo qualcosa di a se stante. Diventa un fenomeno significante fuori dal suo rapporto con il rito di iniziazione.

\* \* \*

Il concetto di liminalità, quando diventa in qualche modo «autonomo» e un tutto a sé, non più strettamente connesso con il rito, si coniuga egregiamente con la marginalità. In secondo luogo, una volta che si riconosce che l'origine di una religione comporta sempre una situazione di liminalità/marginalità, l'importanza del nostro discorso starebbe nel poter vedere quale sia il rapporto tra «marginalità rituale» che resta all'origine del concetto e l'idea di marginalità come fatto sociale autonomo a partire dal quale una religione trova uno dei suoi lineamenti più fecondi e creativi. Si tratta di una tesi che andrebbe studiata a sé, dovendo commisurare anche se ci sia un rapporto di filiazione tra riti di passaggio e «marginalità», o se questo sia avvenuto in modo inverso e cioè dalla marginalità ai riti di passaggio.

Ma occorre osservare che questo passaggio da una liminalità rituale a una liminalità/marginalità a se stante e a più ampio raggio, in grado di comprendere l'intera storia delle religioni, è stata bene analizzata e delineata dallo stesso Turner. Egli infatti aveva visto e considerato la liminalità come uno *status* generaliz-

---

<sup>18</sup> Si veda emblematicamente il lavoro di P. VERGER, *Orisha. Les Dieux Yoruba en Afrique et au nouveau monde*, Metoilié, Paris 1982; cf. anche A. METRAUX, *Le voodoo Haïtien*, Gallimard, Paris 1958.

<sup>19</sup> Si veda il classico lavoro di A. VAN GENNEP, *I riti di passaggio*, Bollati Boringhieri, Torino 2002 (ed. or. Paris 1909).

zato e permanente. E infatti in una pagina de *Il processo rituale* egli scrive:

Si direbbe che sia accaduto questo, che con il progressivo specializzarsi della società e della cultura, con la crescente complessità della divisione del lavoro, quella che nella società tribale era essenzialmente una serie di qualità transazionali intermedie tra stati definiti della cultura e della società, sia divenuta anch'essa uno stato istituzionalizzato<sup>20</sup>.

Nel corso di questo saggio perciò non si potrà trascurare di fare ricorso al rapporto tra marginalità rituale e marginalità religiosa *tout court*, mentre per ora ci preme una descrizione della seconda marginalità come quel fenomeno più ampio rintracciabile in tutta la storia delle religioni e avente una sua chiara configurazione anche fuori dal rituale.

Ora, fuori da una stretta sorveglianza di tipo rituale, la liminalità/marginalità ha alcune caratteristiche di spicco che vorremmo qui descrivere brevemente per venire incontro così ad alcune caratteristiche proprie che poi si ritrovano nella storia delle religioni. Le caratteristiche principali ricoprono il concetto di *communitas* e sono state considerate sopra. Però dal punto di vista della storia delle religioni sono rilevabili globalmente almeno due temi complementari che hanno un'ampia risonanza in tutta la storia delle religioni. Si tratta essenzialmente della *visione dicotomica della realtà* e dunque di un dualismo essenziale e di una *visione ascetica* che è un aspetto complementare alla considerazione dicotomica della realtà.

2. LA MARGINALITÀ COME «UNA FORMA DI DUALISMO»  
PRESENTE NEL MONDO DELLE RELIGIONI.  
UNA «DIFFERENZA DI MONDI»

Credo che si tratti di una domanda che non si può evitare. Il concetto di «liminalità» porta con sé molti temi e sembra legarsi soprattutto a temi fondamentali come la «marginalità», la

<sup>20</sup> Cf. TURNER, *Il processo rituale*, 89ss.

«morte» ma anche con il «dualismo» presente nelle religioni.

Sarebbe importante sapere qual è l'origine ultima della liminalità/marginalità nelle religioni. Si potrebbe fare riferimento a un tipo più o meno pronunciato di «dualismo» presente da sempre in tutte le religioni del mondo?

Non credo che in questo caso giochi in maniera preponderante il rapporto tra «bene» e «male», come nel mondo iranico antico, anche se questa categoria perché più facile e percepibile tenta sempre di sovrapporsi alle altre, ma credo che sia in atto soprattutto un criterio di rapporto *tra «sacro» e «profano», tra eccedenza e quotidianità, tra esperienza fuori dalla norma ed esperienza nella norma*. Da questo punto di vista sarei del parere che non sono le religioni «dualistiche» a creare la vera differenza, come ad esempio la visione iranica antica, o il buddhismo, il manicheismo o lo gnosticismo, ma a fare la differenza maggiore sono piuttosto anzitutto le religioni a livello «mistico-esoterico», le quali *esaltano un sacro «trasgressivo»* rispetto a un profano normale, quotidiano, insipido.

Dunque, non si tratterebbe al fondo di avere a che fare con un dualismo «metafisico» o «etico», ma si tratterebbe di una *differenza di realtà* tra chi sa «sognare» un universo simbolico quasi come l'«inverso» o il «rovesciamento» del mondo quotidiano e chi invece è inesorabilmente legato a questo mondo e vede tutto allo specchio della normalità e della quotidianità della vita.

La marginalità è strettamente connessa a questa differenza tra mondi e sta nel riconoscimento che tale differenza porta con sé il tema della religione. La religione si esprime quando un «universo simbolico sovranaturale» è in grado di sostituire questo mondo empirico e naturale. Ora questo passaggio richiede un'«ascesi», una «capacità meditativa ed estatica» particolare, richiede un «volo fuori dal mondo» (E. Zola). La liminalità e la marginalità ci vengono a dire che questi mondi alternativi a quello in cui viviamo non si formano attraverso la razionalità, il sillogismo, la visione logica della vita, ma al contrario i mondi alternativi sono figli di una «follia», come erano folli i «figli del vento» che nel mondo vedico antico portavano i capelli lunghi e sapevano andare in estasi. Erano i cosiddetti *ryi* (i veggenti). Come erano e sono folli gli sciamani, che pure andavano e van-



no in *trance* e poi, in modo particolare, sono in grado di intraprendere il «volo nell'aldilà». Naturalmente vengono aiutati in questa loro uscita dal mondo dal suono dei tamburi, dalla danza e, di più, dal mondo rituale di cui si circondano e in particolare dagli spiriti degli antenati, che portano con sé attraverso le varie maschere che indossano<sup>21</sup>.

3. PER UNA TEORIA DELL'«ASCETISMO»:  
FENOMENO COMPLEMENTARE ALLA LIMINALITÀ.  
LA NASCITA DEL MONDO METAFORICO

Già alcuni accenni tra liminalità e ascetismo sono presenti qua e là in V. Turner. Una connessione tra i due fenomeni però appare immediata non appena si rifletta sui termini. La liminalità/marginalità è un distacco dal sociale, un abbandono del sociale e delle regole della società per compiti e valori che si ritengono più importanti; ora che cos'è l'ascetismo se non un insieme di restrizioni di bisogni umani e di inclinazioni naturali per realizzare visioni religiose più profonde, per acquistare delle virtù, per raggiungere in qualche modo una maggiore sapienza o l'illuminazione?

Dunque liminalità/marginalità e ascetismo sono forme concomitanti e complementari.

3.1. *Caratteristiche comuni della liminalità e dell'ascetismo*

Ma in rapporto alla liminalità come marginalità è del tutto importante allora porsi un'altra domanda convergente. Ci possiamo interrogare sulle affinità tra i due mondi: quello dell'*ascetismo* e quello della *liminalità* e creare un catalogo di analogie.

<sup>21</sup> Cf. A.F. ANISIMOV, *The Shaman's Tent of the Evenks and the Origin of the Shamanistic Rite*, in H.N. MICHAEL (a cura), *Studies in Siberian Shamanism*, Arctic Institute of North America, Toronto 1963, 84-123. Cf. anche per una sintesi: A. STOLZ, *Schamanen. Ekstase und Jenseitssymbolik*, DuMont Buchverlag, Colonia 1988, in particolare 55ss: *Die Séance*. Si veda anche la sintesi sullo sciamanismo: M. ELIADE, *Lo sciamanismo e le tecniche dell'estasi*, Ed. Mediterranee, Roma 1974.

Ora, che cos'è l'ascetismo se non una «prassi di dissociazione» dalla forme di vita ordinaria o «naturale» come la liminalità/marginalità, dissociazione dai comportamenti, dalle pratiche, dai modi di pensare e di percepire le norme sociali? L'ascetismo infatti comporta una serie di restrizioni che sono interessanti e fondamentali per riconoscerci un tratto di liminalità. In maniera approssimativa potremmo catalogare le restrizioni nel modo seguente.

1. Le *pratiche ascetiche* comportano delle restrizioni sistematiche e/o prolungate, comportano la dissociazione dai bisogni umani naturali e dalle inclinazioni, come ad esempio una restrizione nel dormire, nel cibo, in rapporto al sesso, in relazione al riposo, in relazione allo stesso uso più o meno libero dei sensi, della parola, delle interazioni sociali, ecc.
2. L'ascetismo comporta anche tecniche di impegno del corpo e della mente: meditazione o contemplazione, comportano preghiera, *mantra*, *yoga*. In pratica comportano dei modi differenti di pressione sul corpo e sulla mente.
3. Sia l'ascetismo che la liminalità prevedono anche un rovesciamento delle norme sociali: prevedono la critica delle istituzioni sociali, l'estraneazione al mondo delle autorità pubbliche; prevedono la «libertà» nell'assunzione di cibo e bevande; prevedono addirittura un comportamento che socialmente è considerato una «pazzia» (si può affermare in molti casi che i santi sono «pazzi», gli *yogi* sono «folli», gli uomini religiosi sono «idioti»).
4. È previsto anche un trattamento di sottomissione alla sofferenza per quanto concerne il corpo (disagi nel sedere, uso del cilicio, digiuni, ecc.).

Ma si deve tener conto anche delle *virtù che si esercitano e si coltivano* nel contesto della visione ascetica e liminale. Anche qui mettiamo a elenco alcune caratteristiche fondamentali.

1. Si esercitano le virtù come il «dire la verità», «l'essere e il comportarsi come bambini», l'essere «pazienti», «compassionevoli», «disinteressati».
2. Si esercita la capacità di «guardare oltre», di «guardare all'altro mondo», si realizzano capacità profetiche, ecc., così come forme di visioni e di rivelazioni.

3. Si esercita la capacità di essere neutrali: di essere imparziali nel giudizio<sup>22</sup>.

La vicinanza tra liminalità/marginalità e ascetismo attraverso queste caratteristiche resta dimostrata.

### 3.2. *Il mondo simbolico e metaforico figlio della liminalità e dell'ascetismo?*

Ma a che cosa conduce un ulteriore approfondimento in questa direzione?

Conduce a riconoscere che lo stesso linguaggio «metaforico» e simbolico prende l'avvio dal «distacco ascetico» e dal «mondo marginale» in cui confina l'esperienza religiosa. È possibile questo passaggio dal piano fisico e topografico, è concepibile che il distacco fisico e geografico dalla realtà porti verso il piano linguistico e meta-linguistico?

Basterebbe la definizione che danno di metafora Lakoff e Johnson per riconoscere l'importanza della condizione «marginale» e «liminale» per la formazione del linguaggio simbolico e metaforico. Nel libro *Metafora e vita quotidiana*<sup>23</sup>, i due autori, sopra nominati, ritengono che la metafora consista nel «comprendere e nel fare esperienza di una cosa nei termini di un'altra». Le persone umane categorizzano le cose nel mondo, non però in un modo qualunque, ma a seconda delle percezioni e secondo i gradi di esperienza in una interazione costante tra percezione, concetti e costruzione della realtà. Ora, uno dei modi più potenti di pensare e di strutturare la realtà nasce dalle

<sup>22</sup> Per queste caratteristiche qui descritte si veda sinteticamente W. KAELEBER, *Ascetism*, in M. ELIADE (a cura), *The Encyclopedia of Religion*, McMillan Publishing Company, New York 1987, 441-445. Cf. anche A.G.S. KARIYAWASAM, *Ascetic Practices*, in G.P. MALALASEKERA (a cura), *Encyclopedia of Buddhism*, vol. II, Government Press, Ceylon 1985, 161-168. Ma si veda soprattutto l'articolo a cui mi sono ispirato: THORE BJØRNVIG, *Metaphors as Ascetism: Ascetism as an Antidote to Symbolic Thinking*, «Method and Theory in the Study of Religion» 19 (2007), 72-120, saggio molto articolato e a volte – a mio parere – poco controllato metodologicamente.

<sup>23</sup> Cf. G. LAKOFF - M. JOHNSON, *Metafora e vita quotidiana*, Bompiani, Milano 2004 (ed. or. *Metaphors We Live By*, The University of Chicago Press, Chicago 1980).

connessioni che noi riusciamo a fare là dove noi percepiamo, pensiamo e creiamo nuovi rapporti tra le cose e il mondo. Dunque se seguiamo attentamente questo progetto, si può dire che c'è un modo «letterale» di pensare basato sulle strutture neurobiologiche del cervello, ma c'è anche un modo di pensare che nasce da connessioni nuove e significati diversi che sorgono da interazioni tra domini cognitivi diversi<sup>24</sup>. Ora queste interazioni e connessioni nuove si sviluppano quando ci si trova fisicamente in situazioni nuove, quando c'è un passaggio fisico da un luogo a un altro, quando usciamo fuori dalla normalità, quando, in pratica, si vivono stati di liminalità e di ascetismo.

È stato J. Bronkhorst ad avere tra i primi questa intuizione fondamentale della profonda connessione esistente tra ascetismo e possibilità metaforiche e simboliche a livello neuronale<sup>25</sup>, ma forse in maniera più specifica è stato lo studio dell'archeologo e studioso della mente S. Mithen a portare a compimento un'intuizione che appariva molto importante sull'integrazione tra diverse modularità della mente<sup>26</sup>.

Il linguaggio metaforico si sviluppa dunque a partire da connessioni nuove che creano possibilità di dire cose in termini di altre cose, dunque attraverso una sovrapposizione, un movimento dinamico di spostamento dell'attenzione e di comparazione. A loro volta, in *The Way We Think* Giles Fauconnier e Mark Turner<sup>27</sup> hanno sviluppato ampiamente a livello linguistico questa possibilità a partire dalla «teoria concettuale della metafora», congiungendo processi fisici a processi mentali e facendo vedere come un trasferimento di un contesto fisico, qualcosa come la liminalità, produce facilmente un trasferimento di struttura a livello metaforico e crea nuove possibilità linguistiche di carattere simbolico e metaforico.

Naturalmente l'ascetismo può portare anche a una seconda

<sup>24</sup> Si veda G. FAUCCONNIER - M. TURNER, *The Way We Think. Conceptual Blending and the Mind's Hidden Complexities*, Basic Books, New York 2002.

<sup>25</sup> Cf. J. BRONKHORST, *Ascetism, Religion and Biological Evolution*, «Method and Theory in the Study of Religion» 13 (2001), 374-415.

<sup>26</sup> Si veda S. MITHEN, *The Prehistory of the Mind. A Search for the Origins of Art, Religion, and Science*, Foenix, Great Britain 2003 (1996).

<sup>27</sup> Si veda FAUCCONNIER - TURNER, *The Way We Think*, citato.

forma di esperienza religiosa connessa con forme di «afasia» e di mancanza di linguaggio, come una fase esperienziale conclusiva del rapporto tra il «mondo» e «l'altro dal mondo». Si tratta della convergenza di ascetismo e liminalità verso la fase mistica. Il misticismo – fase finale della visione ascetica e della visione liminale – comporta spesso questo stadio in cui il discorso diventa «apofatico» (in cui non si può dire più nulla), diventa «muto», quasi a cogliere l'aporia stessa insita nella trascendenza<sup>28</sup>.

Ora, credo che soltanto in questo secondo e più sublime stadio possa avvenire qualcosa come ciò che Forman chiamava «l'evento della pura coscienza», dimenticando o misconoscendo ogni contenuto mentale poiché si raggiunge asceticamente e misticamente quel «campo totale» (*Ganzfeld*) della libertà religiosa e mistica<sup>29</sup>. Non c'è dubbio che per questa sua visione della mistica, Forman – quando affermava che l'esperienza mistica è proprio l'opposto del costruttivismo – si appoggiava chiaramente al mondo «liminale». Più che «costruire» si dovrebbe dire infatti che il soggetto cessa di costruire immagini visive e cessano tutte le categorie linguistiche. Forman – che continua nella linea dei perennialisti come A. Huxley, Stace, R. Otto, ecc. – conclude infatti affermando giustamente: «Se pensare è costruire pensieri e costruire equivale a pensare, cessare di pensare è cessare di costruire»<sup>30</sup>.

Come dire che la mistica non ha un linguaggio particolare, ma è piuttosto la «mancanza di linguaggi», anche se le interpretazioni in seconda battuta usano ancora linguaggi e categorie.

Credo che questo sia il secondo contributo essenziale a cui conduce il vero senso della liminalità quando si configura come una teoria dell'ascetismo. La dissociazione mistico-ascetica dalle strutture convenzionali con la conseguente destabilizzazione degli impulsi sensoriali, nel caso estremo, comporta una «distruzione del sé sociale», che significa nello stesso tempo un annullamento della propria personalità. Ma questo è soltanto il punto finale di arrivo.

<sup>28</sup> Si veda M.A. SELLS, *Mystical Language of Unsayings*, University of Chicago Press, Chicago 1994, 2-3.

<sup>29</sup> Cf. K.C. FORMAN, *The Problem of Pure Consciousness: Mysticism and Philosophy*, Oxford University Press, Oxford 1997, 36.

<sup>30</sup> *Ivi*, 38.

#### 4. ESEMPLIFICAZIONI A PARTIRE DALLA STORIA DELLE RELIGIONI

##### 4.1. *Dioniso e Shiva come divinità capaci di creare marginalità a livello mistico-esoterico*

Poiché l'argomento della liminalità/marginalità che prendo qui in considerazione ha varie sfaccettature ed è del resto un fenomeno molto interessante a livello storico-religioso, vorrei presentare emblematicamente almeno le *due figure di divinità marginali*, le quali fanno da sole metà dell'intera storia delle religioni: figure che, per altro verso, per sé connotano mondi religiosi «enigmatici», così come enigmatica resta, forse in ultima istanza, ogni nostra considerazione della religione a livello «marginale».

In Grecia il dio Dioniso e in India il dio Shiva appaiono divinità eminentemente «liminali»<sup>31</sup>. Si può dire di più: ambedue sono considerate «divinità folli», «pazze», sono incomprensibili al nostro mondo culturale di oggi. Si potrebbe dire di più affermando che il problema sta nel *come spiegare queste due divinità così poco ortodosse per il nostro sguardo razionale e per la nostra attuale comprensione della religione*.

Qui nasce un problema religioso di grande rilevanza. Si potrebbe infatti dire che se quelle esperienze così strane sono paradigmatiche allora c'è qualcosa che «non va nella nostra religione», in quanto il nostro modo di vivere la religione è di tutt'altra natura. Oggi il modo di vivere la religione è un modo «razionale», socialmente «convalidato» e «condiviso»: è un modo in cui società e religione si incontrano e si legittimano reciprocamente. In questo contesto bisognerebbe forse riconoscere che queste divinità sono «aberranti» e dovrebbero essere cancellate dalla storia delle religioni.

Il momento mistico-esoterico di queste divinità è «stravagante» e direi nello stesso tempo «deviante».

Queste divinità sono dèi in grado di portare alla pazzia e alla follia; dimensione marginale per eccellenza, realtà che si pone al di fuori da ogni legalità: dimensione che, per altro, deve essere

---

<sup>31</sup> Cf. A. DANIELOU, *Siva e Dioniso. La religione della natura e dell'eros*, Ubaldini, Roma 1980.

controllata dalla società stessa perché ritenuta un pericolo estremo per gli uomini che vivono nella società e nell'ordinamento.

Ora, in questo contesto appare che la religione è più «rivoluzionaria» di qualsiasi rivoluzione, ma non in modo figurato come solitamente viene intesa. È rivoluzionaria davvero nella misura in cui nel suo momento mistico-esoterico «rovescia il mondo»: espressione forse paradossale del liminale – ma ancora forma liminale –, è una realtà in grado di «scardinare il mondo», è in grado di distruggere la società nelle sue stesse fondamenta.

#### 4.2. *Il dio Dioniso con i riti dionisiaci*

Basterebbe leggere le *Baccanti* di Euripide per rendersi conto della «marginalità» estrema, che agita il culto di Dioniso, come esperienza opposta e drammatica rispetto all'idea della *polis* greca. Dioniso non è soltanto il dio del vino che inebria, è un dio che toglie tutte le inibizioni, che riconduce gli uomini a uno stato primordiale e selvaggio, è un dio che faceva compiere rituali esaltanti e tragici, in cui si cedeva a un tipo di esaltazione parossistica e al delirio. Le donne in questo caso potevano partecipare al rito perché in fondo impersonavano quel tipo di razionalità «irrazionale» che il mondo greco contrapponeva al *lógos* maschile. E la musica, che accompagnava tale ritualità, in particolare il dítirambo, aveva un ritmo ossessivo che portava a forme di eccitazione.

Brevemente: le donne che si recano sul monte Citerone sono in preda all'*entousiasmós* (i sinonimi del termine connotano qualcosa di «essere posseduti dal dio», «delirare»), se così si può dire. Infatti *entousiasmós* non è lontano dall'esperienza dell'*éstasy* («andare fuori di testa»), che corrisponde poi a «perdere se stessi»: è la perdita del sé. Così, non fa un'esperienza comune, colui che è *éntheos* è «posseduto da Dio», mentre la *manía* è un termine per dire ancora qualcosa come «il vivere una realtà ossessionante»).

Ma il comportamento di questi partecipanti al rito non è qualcosa di rappacificante, al contrario è un dramma e una tragedia. Le baccanti – come si sa dalla storia – agiscono in preda a una vera follia. Strappano la carne viva degli animali che incon-

trano per cibarsene in maniera crudele e in un delirio collettivo attraverso il cosiddetto *sparagmòs* e attraverso la *omophagia*; ma, di più, confondono gli animali con le persone. Agave scambia suo figlio per un leone, Penteo viene sacrificato e messo a morte perché si era proclamato contro Dioniso, il tutore della città, e non aveva riconosciuto il dio Dioniso stesso. Si potrebbe portare qui a descrizione importante del rito delle *Baccanti* la pagina sublime di un antico, ma sempre efficace, autore: E. Rohde.

Egli scrive anzitutto del dio Dioniso:

Il culto di questa divinità tracia aveva carattere quasi orgiastico mentre aveva molti punti di contatto con i frigi, un popolo quasi identico ai traci. La festa era celebrata sui monti, nella notte oscura alla luce malferma delle fiaccole. Risuonava una musica rumorosa; squilli di cennamelle bronzee, un cupo tonare di grandi timballi e fra mezzo il suono profondo dei flauti che invitavano alla follia [...]. Eccitata da questa musica selvaggia la schiera dei festaioli danza tra alte grida di giubilo. Di canti non sappiamo nulla; la violenza della danza toglieva il fiato, li rendeva impossibili. Ché non era il passo di danza moderatamente mosso con cui i greci di Omero procedevano nel peana, ma una danza circolare, furiosa, vorticiosa, pericolosa, precipitosa con la quale la schiera degli invasati percorreva di corsa le pendici dei monti. Per di più erano donne che si aggiravano in queste danze scatenate fino a sfinirsi; erano camuffate stranamente: indossavano delle lunghe vesti fluttuanti, di pelli di volpe, sulle vesti pelli di capriolo, sul capo corna. I capelli ondeggiavano selvaggiamente; nelle mani hanno serpenti sacri a Sabazio, brandiscono pugnali le cui punte sono nascoste tra l'edera. Così esse infuriano fino alla massima eccitazione di tutti i sensi, poi invase da sacro furore si precipitano sugli animali scelti per il sacrificio, li afferrano, li sbranano, strappano coi denti la carne sanguinolenta (*sparagmós*) e la mangiano avidamente cruda (*omophagia*)<sup>32</sup>.

Dalla descrizione di Rohde si evince il carattere irrazionale dei riti che eccitavano soprattutto i sensi.

Dunque a differenza di Daniélou, che parla di religioni della natura, io credo che si possa vedere in questa divinità anche la «fase liminale» portata alle sue ultime conseguenze.

<sup>32</sup> Cf. E. ROHDE, *Psiche. Culto delle anime e fede nell'immortalità presso i greci*, II vol., Laterza, Bari 1982 (ed. or. 1890-1894), 344-346.



Alcuni elementi che confermano la liminalità e la marginalità di questi rituali potrebbero essere visti, per esempio, nel fatto che 1) si compivano di notte, 2) nell'alto di una montagna, 3) rivestivano forme e atteggiamenti chiaramente «irrazionali» (eccitavano i sensi), 4) portavano allo stato di *trance* e, alla fine, a livello millenaristico, 5) erano in grado di far sgorgare dalla terra «ruscelli di vino e miele», mentre – si dice – «i tirsi stillavano miele».

#### 4.3. *Il dio Shiva nella tradizione indù*

Non dissimile da Dioniso appare la figura del dio Shiva, che nella storia delle religioni appare come la riconciliazione di tutti i contrari. Egli è un dio «asceta ed erotico» nello stesso tempo – come lo definisce Wendy Doniger<sup>33</sup> – è un dio privo di tutto, vagante tra monti e foreste, è l'antropofago terribile che sta nei pressi dei campi di cremazione, circondato da una schiera di apparizioni demoniache, è adorno di teschi e di serpenti cobra, vestito di pelle di tigre. La sua rappresentazione più antica è data dal simbolo dell'organo sessuale maschile. Diventa poi lentamente nel tempo un simbolo di unità fondendosi con l'uovo cosmico. È in particolare l'inventore della danza e in una mitologia abbastanza antica si dice che egli con «i tre passi di danza ha creato il mondo».

Anche Shiva è un dio della mistica che include una specie di liminalità a oltranza, una forma di «pazzia», di «invasamento» da parte dei suoi seguaci. Egli si presenta di fatto come l'asceta e nello stesso tempo è il dio «scatenato», che si serve anche di droghe per manifestare la sua vera natura. Nelle raffigurazioni pre-vediche scoperte ad Harappa, questo dio ha il capo sormontato da un paio di corna ed è accompagnato da un elefante, da una tigre, un rinoceronte e un bufalo. Tutto ciò tende ad anticipare in qualche modo il Rudra-Shiva che verrà più tardi. Egli è nello stesso tempo il grande *Yogin* (il grande asceta) itifallico ed è conosciuto anche come il «signore degli animali» (*paśupati*).

La sua forma «liminale» appare per esempio da questo passaggio riportato dalla studiosa W. Doniger:

<sup>33</sup> Cf. W. DONIGER, *Shiva. L'asceta erotico*, Adelphi, Milano 1997.

Shiva aveva poi vagato per la Foresta dei Pini e le mogli dei saggi che vi abitavano si erano innamorate di lui e lo avevano seguito ovunque. Shiva nudo, col fallo eretto, danzava e chiedeva l'elemosina con un teschio in mano. I saggi allora si erano infuriati e avevano maledetto il *linga* perché cadesse a terra. Cadendo, il *linga* aveva però provocato una terribile conflagrazione; Brahma e Vishnu tentarono invano di trovarne la sommità e il fondo e la pace tornò solo quando i saggi ebbero acconsentito di adorare il *linga* insieme alle mogli<sup>34</sup>.

Egli in particolare è il dio che compie due tipi di danza: la danza *natarāja* (danza della pura gioia), che è danza della pura gioia che trasforma positivamente il mondo; ma anche la danza *tandava*, tramite la quale egli si precipita giù dalle montagne freneticamente, come un pazzo o un ubriaco, circondato da una folla di creature mezze umane e mezze animalesche. Si tratta della danza giù dalle montagne dell'Himalaya, danza macabra che rappresenta la «distruzione del mondo»<sup>35</sup>. Dunque egli – come Dioniso – personifica un dio dell'ambivalenza e della marginalità assoluta.

Anche se lo Shivaismo si è poi trasformato in una grande religione d'amore e di dedizione, non va negato questo aspetto ambiguo che è presente soprattutto agli inizi, per cui tale religione si configura pienamente come una religione mistico-esoterica.

In definitiva le figure di Dioniso e Shiva parlano della marginalità in un linguaggio vero, non quello fittizio in cui può essere recepito il nostro discorso, viste le diverse condizioni religiose e storico culturali in cui si iscrive il nostro stesso raccontare. Queste due divinità parlano veramente della «marginalità» nella religione come forma di «pazzia», come sovvertimento del mondo, come *entousiasmòs* religioso, fenomeni che come tali sono stati banditi dal nostro mondo e non possono essere più percepiti all'interno della società occidentale che ha razionalizzato ogni aspetto della vita, compreso quello religioso.

---

<sup>34</sup> Cf. DONIGER, *Shiva. L'asceta erotico*, 53. Naturalmente qui la Doniger mette insieme vari passaggi presi dai *Purana*: testi mitologici che non fanno parte dei veda antichi, ma in ogni caso sono significativi dei vari miti che si concentrano sul dio Shiva.

<sup>35</sup> Cf. R.C. ZAEHNER, *L'Induismo*, Il Mulino, Bologna 1980.

## 5. BREVE EXCURSUS. IL PELLEGRINAGGIO:

## FIGURA DI LIMINALITÀ E MARGINALITÀ NELLO STESSO TEMPO

Posso portare soltanto in conclusione, a modo di esempio, un altro tema di grande significato liminale/marginale: il tema del pellegrinaggio che però andrebbe ben diversamente sviluppato in ordine al tema della liminalità di quanto posso fare qui in queste pagine conclusive. Anche il pellegrino infatti è un liminale nel senso vero della parola.

La parola pellegrino deriva dal latino *peregrinus* (colui che è partito per una terra lontana) e fin dall'XI secolo designava però nello stesso tempo colui che «non ha diritto di cittadinanza». Il pellegrino infatti, per un verso, è colui che lascia, che «va via» e dunque è confinato ed emarginato e, per altro verso, è il povero spiritualmente e materialmente. Dunque un *emarginato*, un *vagabondo* e un *nomade* a cui si somma l'essere «senza diritti». Soltanto in maniera secondaria e derivata è ancora il *ricercatore*, colui che ha capito la fragilità del vivere, colui che cerca nello spazio e nel movimento quella realtà che gli sfugge e che vorrebbe afferrare come l'unica indispensabile alla vera realizzazione di una vita in tensione, di un'esperienza dinamica. Soltanto in seconda battuta dunque, anche qui il concetto di «marginare» assume il significato *metaforico e metafisico*.

Ma nel pellegrinaggio – modalità in cui il pellegrino trova il suo *status senza status* – c'è anche una configurazione fisica che ricalca le stesse orme del rito di iniziazione. Infatti anche nel pellegrinaggio si possono distinguere gli stati della separazione, del momento di *communitas* e poi il senso e il significato della ri-aggregazione entro l'evento del pellegrinaggio. Il pellegrinaggio in quanto tale è infatti caratterizzato da tre aspetti che sono del tutto simili al rito di liminalità. Anzitutto, il mettersi in viaggio – distaccandosi dalla vita quotidiana – per un luogo speciale e consacrato; in secondo luogo, vi è lo spostamento collettivo o individuale verso un santuario con una certa difficoltà fisica e morale; come terzo movente, il movimento della *pellegrinatio* è spesso funzionale all'ottenimento di una grazia o di una benedizione per ritornare alla vita «ordinaria» rinfrancati e soprattutto diversi. Dunque c'è un vero calco di un rito di passaggio in tutte le sue fasi.

Non si deve sottovalutare, poi, la ricerca del «meraviglioso» e la ricerca mistica che animano i pellegrini. Il pellegrino, rompendo la norma di vita comune, introduce la novità. Giustamente – scrive Turner – possiamo affermare che il pellegrinaggio possiede alcuni attributi della liminalità dei riti di passaggio. Si tratta della liberazione dalla «struttura mondana», «omogeneizzazione di *status*», «semplicità di abbigliamento», la formazione di *communitas*, dura prova, riflessione sui significati della vita, istituzione ritualizzata di corrispondenze tra paradigmi religiosi ed esperienze umane, emersione dell'individuo dalla moltitudine<sup>36</sup>. Non si tratta forse delle qualifiche che configurano in senso proprio la liminalità rituale?

### 5.1. *Il pellegrino e il centro del mondo*

Ma dirò di più. Ciò che muove il pellegrino verso un luogo particolare sembra essere un'idea universale presente e operante in ogni concezione religiosa e anche non religiosa, ma che per coloro che sono religiosi ha, però, una sua particolare configurazione. Il bisogno, quasi l'istinto, di trovare il centro del mondo sapendo nello stesso tempo che il centro del mondo non appartiene più a una realtà terrena, ma è piuttosto sullo sfondo come l'altrove, come il «metafisico» o l'ontologico in quanto tale. Nelle considerazioni di Eliade, in particolare, l'originario coincide con la solidità di ciò che è «ontologico» in quanto tale, dove si vive la vera consistenza delle cose.

Ma, in «cerca verso...», «in movimento verso...» il pellegrino del resto rimane pur sempre uno che cerca ancora, ma non ha trovato, resta perennemente «per strada», in cammino «verso». Il pellegrino è un vero «marginale» sotto questo punto di vista.

Non è un caso che il nome dei santuari più antichi, di Nipur e di Larsa così come quello di Sippar avesse un'etimologia particolare: *dur-an-ki* significava infatti *luogo tra cielo e terra*. Così le città sante e i luoghi santi sono paragonati alle cime delle montagne cosmiche. Per questo Gerusalemme e Sion non furono sommerse dal diluvio, così come nella tradizione islamica si

<sup>36</sup> Cf. V. TURNER - E. TURNER, *Il pellegrinaggio*, Argo, Lecce 1997, 80.

osserva che il luogo più alto della terra è la *Kaaba* perché la stella polare attesta che essa si trova di fronte al centro del cielo. Ogni città orientale si trovava al centro del mondo: Babilonia era una *Bab-ilani, una porta degli dèi*, perché in quel luogo gli dèi scendevano sulla terra. Allo stesso modo, lo *ziqqurat* mesopotamico era in realtà una montagna cosmica e il tempio di Barabudur è un'immagine del cosmo ed è costruita a forma di montagna cosmica<sup>37</sup>. Centro e periferia sono i due orizzonti. Ma il centro è raggiungibile o non è piuttosto sinonimo di un «vuoto», di un luogo che non si troverà mai in questo mondo, qualcosa di analogo a ciò che accade nel mondo tradizionale giapponese, dove il posto centrale e più importante corrisponde anche a un grande «vuoto»?

Il pellegrino aspira al «centro», ma sa di essere ancora in periferia, di non aver trovato il punto solido di consistenza; è uno che cammina e si muove perché deve arrivare, ma il punto *ad quem* gli sfugge, appare qualcosa di irraggiungibile, eppure deve «andare» perché Dio o il divino è soltanto «qualche passo più avanti». I monaci indù e buddhisti sono estremamente consapevoli di questa lontananza della meta. Alcuni di essi camminano tutta la vita in cerca della meta ultima, che di fatto non troveranno mai, e visitano centinaia di santuari con questo spirito e con questa nostalgia «perenne» e indomabile di poter finalmente raggiungere il centro del mondo attraverso l'«altrove», attraverso l'attraversamento di mille periferie.

Credo che la figura del pellegrinaggio sia per eccellenza un rispecchiamento della liminalità nel significato di *tirtha* (passaggio) e *tirtha-yatra*, «soglia tra cielo e terra», «luogo in cui si incontrano gli dèi», che caratterizza ogni pellegrinaggio, ma soprattutto quelli propri dell'India. Ogni pellegrinaggio è infatti un «passaggio», un «attraversamento» di spazi e di acque – nell'India di ieri e di oggi – un «guado» da attraversare in cerca del sacro, in cerca del centro del mondo, che naturalmente è oltre questo mondo<sup>38</sup>.

<sup>37</sup> Si veda per l'intero contesto M. ELIADE, *Trattato di storia delle religioni*, Boringhieri, Torino 1972, in particolare § 145, 392ss.

<sup>38</sup> Di recente si veda il bel libro di D. ECK, *India: A Sacred Geography*, Harmony Books, New York 2012.

## 6. CONCLUSIONE.

IL «LIMINALE» DI CUI DOVREBBE FARSI GARANTE IL RITO  
IN ORDINE ALL'ESPERIENZA RELIGIOSA

Benché, come ha rilevato M. Scheler, il contenuto spirituale di un fenomeno religioso non possa mai essere deducibile da fattori storico-sociali, e benché l'esperienza religiosa comporti sempre anche un'ombra di ambiguità che le è – per così dire – sostanziale, un approfondimento delle condizioni sociali di marginalità in cui si ponevano i mondi religiosi – tra cui il cristianesimo – è altamente significativo per capire il nucleo propriamente «religioso» delle religioni.

Su questo sfondo la mia ultima conclusione è abbastanza scontata. A mio avviso – come ho cercato di dimostrare –, vi è una concatenazione storica di eventi e di significati a catena per cui si va dal rito «liminale», alla «marginalità», dalla «marginalità» al linguaggio metaforico, dal linguaggio metaforico e simbolico verso l'«alterità» e dall'alterità verso una teologia «apofatica» di grande significato. È chiaro che a fondamento di questi parametri vi è poi una visione in cui viene rovesciato il rapporto tra vita e morte, ciò che appare evidente soprattutto nei riti di iniziazione, dove la vita è la morte e la morte è la vita nuova.

Di conseguenza – senza voler essere «dicotomici» a ogni costo e senza voler spaccare il mondo in due emisferi – occorre notare che una religione è se stessa nella misura in cui dice qualcosa di «diverso», di «oltre», di «eccedente» rispetto a questo mondo. Gli stessi valori morali non sono autonomi per l'esperienza religiosa, ma hanno un fondamento «eteronomo». Occorre in qualche modo «saltare fuori dal mondo» per capire il senso religioso, occorre capire che «il senso del mondo è fuori dal mondo»<sup>39</sup> e i riti di liminalità vengono suffragati nella storia dal mondo della marginalità e dal distacco; ora, proprio in ordine a questo distacco si creano le condizioni per il superamento e l'«oltrepassamento». Ma si potrebbe forse a questo punto dedurre allora qualcosa di importante e di essenziale per l'esperienza religiosa?

<sup>39</sup> Cf. L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, 6. 41.

Da questo punto di vista, che raggiunge un guadagno fenomenologico non secondario, potremmo dire con sicurezza che *tutti coloro che lavorano direttamente o indirettamente per una religione o un cristianesimo che sia in continuità con la vita, prima o poi si troveranno a lavorare «contro» il senso della religione e della stessa vita cristiana.*

Oggi – per esempio – più di ieri ci rendiamo conto che la secolarizzazione è stato un processo contrario alla religione e al senso religioso nel suo insieme nella misura in cui voleva saldare il mondo con un senso religioso intramondano. L'esperienza religiosa infatti non nasce e non si acquieta se non nella consapevolezza di un «altrove» che non sta in un *continuum* rispetto a questa vita e a questo mondo.

«Liminalità» e «apocalittica» sono perciò i due estremi, quasi due poli reciproci che fanno da sentinella alla verità della religione.

Il rito, che ha bisogno di un minimo di liminalità per essere tale, a questo livello dovrebbe ricordare a tutti noi su che cosa si fonda il «senso religioso» e «rituale»: si radica sul fondamento di «parole», «gesti», «azioni», «condizioni» e «precondizioni» che sono «simboliche», «metaforiche», «estemporanee», «eccedenti», «sporgenti», «anomali» e «a-normali» rispetto alla «normalità» della vita.

Se perciò il rito fosse incautamente portato a perdere questa sua caratteristica «anomala» per essere più vicino alla gente e alla vita quotidiana, rischia di spegnere il senso religioso stesso. È come se perdesse la sua natura: è come se il sale divenisse insipido. Non servirebbe più a nulla.

La religione fuori dalla liminalità/marginalità non avrebbe più forza e vitalità e sarebbe destinata a morire.