



UNIVERSITÀ
DEGLI STUDI
DI PADOVA



Università
Ca' Foscari
Venezia

Università degli Studi di Padova

Dipartimento di Scienze Storiche, Geografiche e dell'Antichità

Università Ca' Foscari Venezia

Dipartimento di Studi sull'Asia e sull'Africa Mediterranea

Corso di Laurea Magistrale Interateneo in
Scienze delle Religioni

Il cieco, lo scienziato, e il sovrano.

La categoria di religione nelle scienze sociali.

Relatore:

(Ch.ma) Prof.ssa Chiara Cremonesi

Laureando:

Matteo Bollini

Matricola: 1209231 (UniPD) / 877894 (UniVE)

ANNO ACCADEMICO 2022/2023

La scienza sociale ha a che fare con realtà già nominate, già classificate, portatrici di nomi propri e di nomi comuni, di titoli, segni, sigle. A rischio di riprendere inconsapevolmente su di sé gli atti di costituzione, di cui essa ignora la logica e la necessità, occorre che la scienza sociale abbia a suo oggetto le operazioni sociali di nomina e i riti di istituzione, attraverso i quali queste si compiono. Ma, più profondamente, occorre che essa esamini la parte che spetta alle parole nella costruzione delle questioni sociali, e il contributo che la lotta per la classificazione, una dimensione propria di ogni lotta di classe, apporta alla formazione delle classi, classi di età, classi sessuali o sociali, ma anche clan, tribù, etnie o nazioni.

Pierre Bourdieu, *La parola e il potere*, p. 79

Introduzione: ciechi e guide di ciechi	7
1. Il rituale definitorio	17
1.1. Sostanze e funzioni	19
1.2. Definizioni sostantive	23
1.3. Definizioni funzionali	31
1.3.1. La via sociologica	33
1.3.2. La via filosofica	45
1.3.3. La via psico-sociale	46
1.3.4. La via evoluzionista	49
1.3.5. La via interpretativista	53
2. Il rituale analizzato	61
2.1. Dicotomie scomode	62
2.2. Non tutto il mondo è paese	78
2.3 È tutto nella tua testa	89
2.3.1. Case study: la Riforma nella cognizione	104
2.4. Crederci non basta	113
2.5. Pesca a strascico	126
2.5.1 Quando tutto è religione...	133
2.5.2 ... cosa non lo è?	143
2.6 Melius abundare...?	153
3. Oltre il rituale	167
3.1 Noi, gli Altri, e Tutti	171
3.2 Riparare o rottamare? La religione in cantiere	188
3.2.1 Gli sguardi di Spickard	188
3.2.2 I cosmi di Dubuisson	201
3.3. Da strumento a oggetto	220
Bibliografia	235

C'era una volta, e certamente c'è ancora, una diffusa inclinazione a definire la religione per mezzo di immagini poetiche e frammenti enigmatici, come se si trattasse di un impenetrabile mistero capace di portare al punto di rottura ogni facoltà razionale. Anche quando è concepita in termini di un prodotto umano, non è raro sentirne parlare in termini di eccedenza di senso, una tensione che alimenta uno sforzo quasi sisifeo verso il superamento dei limiti della finitezza umana per raggiungere ciò che per definizione è al di fuori delle nostre capacità. È un'immagine della religione assai ecumenica, aperta a critici e sostenitori, una concezione che può essere guardata con ammirazione o con sospetto, con Müller come con Feuerbach.

In questo approccio alla questione, non sorprende che una strategia diffusa nell'ambito della letteratura sulla religione, tanto in quella specialistica quanto in quella generalista, consista nell'avanzare una concettualizzazione "indiretta" del proprio oggetto, per mezzo di una storia spesso etichettata come "parabola hindu" (Meister, 2014; Clarke; Beyer, 2009). Questo è quanto afferma a proposito lo storico Eric Sharpe:

le definizioni della religione, in un certo senso, ricordano quelle della favola dei ciechi intenti a descrivere un elefante. Uno tocca la sua proboscide e la descrive come un serpente; un altro tocca il suo orecchio e la descrive come un ventilabro; un altro tocca la sua gamba e la descrive come un un albero; un altro la sua coda e la descrive come una scopa. (Sharpe, 1983, p. 46)

Tutti arrivano a *qualcosa*, nessuno al *tutto*. La religione, da questa prospettiva, sembra essere qualcosa di irriducibile al mero concetto, quello strumento del pensiero che, nelle parole di Weber, è in grado di dar forma ed afferrare nella "morsa della logica" una verità incontrovertibile (Weber, 2004). Magari il sociologo tedesco si sbagliava a pensare che al di fuori di questa tenaglia

potremmo trovare soltanto lo sconclusionato “indaffararsi degli uomini ciechi” (ivi, p. 23): forse ci troviamo noi tutti nelle condizioni dei ciechi del racconto. Nel nostro tentativo di capire la religione, chi dovremmo seguire? Dovremmo rimanere fiduciosi nell’ineludibile stretta del concetto, o dovremmo invece accontentarci di essere destinati a percepire soltanto una minuscola parte della realtà, un misero frammento di un oggetto impossibile da cogliere nella sua totalità? È possibile che, come dichiarato dal proiezionista cieco di un noto film di Tornatore, perdere la vista permetta di *vederci di più?*

Prima di suggerire che ogni studioso della religione debba procedere nel suo lavoro con una benda davanti agli occhi, è bene prestare attenzione alle conclusioni suggerite da questa parabola, e farsi così alcune domande che esulano dall’ovvia curiosità che conduce a chiedersi quale bizzarra circostanza possa aver portato un gruppo di ipovedenti a tastare un pachiderma. Forse c’è una via d’uscita da questa rigida dicotomia. Si può partire interrogandosi su quale sia la posizione ricoperta dallo studioso delle religioni all’interno di questa storia. Sicuramente non è uno dei ciechi, altrimenti non avremmo alcun elefante di cui parlare, soltanto una cacofonia di interpretazioni tra loro incommensurabili. Da questa prospettiva, “se davanti a loro c’è un enorme mammifero, quasi completamente glabro, con la pelle spessa e un naso lungo e flessibile di fronte a loro, per questi il concetto di elefante [...] non ha alcuna rilevanza” (McCutcheon, 1997, p. 111). Di conseguenza, dato che l’esistenza dell’elefante non può essere testimoniata da nessuno dei ciechi, bisogna chiedersi chi sia in grado di affermare che quello nella stanza non è un mostruoso *pastiche*, ma un innocente pachiderma male identificato. Chi, in questa storia, *conosce?* Il narratore, ovviamente, il quale nonostante sia situato “ufficialmente” al di fuori della storia, ne è il vero protagonista, l’unico, assieme al lettore, ad essere perfettamente al corrente di *tutto*. Lo studioso intento a cercare una definizione di religione pare essere introdotto nella narrazione come un soggetto i cui limiti sensoriali lo condannano a rimanere ignorante della *totalità* di fronte a lui; tuttavia, a ben vedere, il ruolo assegnatogli nella storia è quello del narratore onnisciente, il quale sin dalle prime battute stabilisce i termini della realtà del racconto.

Nonostante questa storia venga utilizzata per suggerire una dose di cautela epistemica quando ci si avvicina alla definizione della religione, la parabola si basa sull'esatto opposto. Come nota Russell McCutcheon, è a questo ingegnoso gioco di prestigio narrativo che si deve il fascino della parabola: "una storia la cui trama sembra riguardare una diversità indefinita, persino illimitata, in realtà risulta essere, quando letta a livello strutturale, una storia centrata su una certezza autorizzata, priva di ostacoli" (McCutcheon, 2019, p. 125). Se la storia "funziona", è perché l'esistenza dell'elefante è data *a priori* al lettore, al quale è concessa una conoscenza perfetta dello scenario che può portarlo soltanto a compatire soltanto i poveri ciechi, condannati dalla loro finitudine all'ignoranza.

Per quanto questa storia possa fornire una soluzione appagante per i sostenitori del pluralismo religioso, per quel che concerne lo studio delle religioni solleva un interrogativo che non può essere aggirato con un bel racconto: chi, nel nostro mondo, ha accesso allo stesso tipo di conoscenza del narratore onnisciente? Nessuno, molto semplicemente. Tuttavia, privare l'analisi di requisito irraggiungibile non vuol dire precludere qualsiasi strada per la ricerca. In un certo senso, la situazione è analoga alla condizione dei ciechi della parabola, i quali, come noi, non sono in condizione di sapere "se il loro pezzo è in realtà parte di un tutto più grande" (McCutcheon, 1997, p. 110). Ad ogni modo, non c'è ragione per postulare una totalità a cui ricondurre i frammenti a noi accessibili: possiamo benissimo farne a meno. Non si dovrebbe rimpiangere la perdita di una certezza metafisica, in quanto questa è più che ripagata dalla possibilità di indirizzare lo studio verso la *costruzione* di questa unità, i modi in cui un'enorme varietà di pratiche e discorsi vengono ricondotti alla medesima categoria. In altri termini, in assenza di una conoscenza irraggiungibile, per capire cosa sia la religione quel che ci resta da fare è interrogare altri ciechi come noi, cercando di comprendere ragioni e conseguenze dell'applicazione della categoria di religione.

Le categorie, tuttavia, sono una cosa alquanto complessa.

Un detto popolare attorno a un'antica controversia filosofica recita: la conoscenza è sapere che i pomodori sono frutta, la saggezza sta nel non metterli nella macedonia. Oltre a essere un gradito consiglio per evitare di preparare dessert spiacevoli, l'interesse della massima risiede nella sua capacità di indirizzare in maniera umoristica l'attenzione verso le complesse relazioni tra nomi, categorie, e usi, un rapporto non così privo di ambiguità come vorremmo. “Nomi e identità”, scrive Russell McCutcheon, “non sono descrittori neutrali e quindi interscambiabili di elementi stabili e naturali nel mondo. Al contrario, sono strumenti che usiamo e sui quali discutiamo durante le faccende ordinarie relative alla costruzione di un mondo che sia adeguato ai nostri obiettivi vari e sempre mutevoli” (McCutcheon; Arnal, 2013, p. 122). Questa ineliminabile area di indeterminatezza ha sfumature e conseguenze che variano drasticamente in base alla situazione, le cui ramificazioni non dipendono tanto dalla scarsa importanza riservata alla ricerca di criteri formalizzabili per la costruzione di tassonomie *folk*, quanto dagli interessi in gioco e dalla capacità degli attori coinvolti di produrre definizioni vincolanti, divisioni del mondo in “isole di significato” (Zerubavel, 1991) autorevoli e socialmente efficaci. D'altronde, non credo che nessuno si aspetti realisticamente che *What They Teach You at Harvard Business School* e *What They Don't Teach You at Harvard Business School*¹ presi assieme ricoprano l'intero campo dello scibile umano.

Ritornando ancora per poco all'interno del mondo vegetale, la differenza tra il guardare perplessi un quadrato rosso rubino in mezzo a cubetti di ananas e mango e quella relativa a diversi regimi fiscali è facilmente ravvisabile, come in un caso esaminato dallo stesso McCutcheon. Nel 1893 la Corte Suprema degli Stati Uniti si espresse sulla controversia che vide contrapposti Edward Hedden, esattore delle imposte presso il porto di New York City, e la John Nix & Co., azienda operante nell'importazione di frutta e verdura verso l'*Empire State* (Nix v. Hedden, 149 U.S. 304). Dalla firma dello U.S. Tariff Act da parte del presidente Chester A. Arthur nel marzo 1883, l'importazione di verdura era sottoposta a un regime fiscale particolare,

¹ Delves Broughton, 2010, Penguin Books Ltd, London ;McCormack, 2014, Profile Books, London

da cui era esplicitamente esclusa la frutta. Seguendo la classificazione botanica secondo la quale i pomodori, in quanto bacche prodotte dalle infiorescenze di una pianta contenenti semi, sono da considerarsi frutti, la Nix & Co fece causa a Hedden per recuperare delle tasse pagate su un carico arrivato a New York dalle Indie Occidentali nella primavera del 1866 (McCutcheon; Arnal, 2013, p. 122). Se il mondo delle definizioni e delle categorie fosse così semplice la controversia non sussisterebbe nemmeno, o potrebbe tutt'al più figurare come un caso minore nella lunga e bizzarra storia della burocrazia fiscale. Tuttavia, seguendo l'adagio bourdieusiano, analizzando la realtà sociale è importante non confondere le cose della logica con la logica delle cose. Nel caso qui preso in esame,

indifferentemente dalla nota classificazione botanica dei pomodori come frutta [...] per scopi relativi allo scambio e al commercio, la loro identità “nel linguaggio comune della gente” vinse la battaglia; nelle parole succinte del giudice della Corte Suprema Horace Gray “Non li mangiamo come dessert” (McCutcheon; Arnal, 2013, p. 122).

Lungi dall'essere un problema derubricabile come una stramberia di tempi meno raffinati giuridicamente, una gaffe da attribuire con tono di disprezzo all'ignoranza che ottundeva le menti in un'era remota, questi conflitti sulle definizioni ricorrono in continuazione. Per rimanere nell'ambito della fiscalità, nel 2003, trattando un tema curiosamente vicino a quelli tipici degli studi sulla religione, la United States Court of International Trade si trovò a doversi esprimere sull'*umanità* dei supereroi Marvel, cioè se personaggi come gli X-Men o Spiderman fossero da considerare esseri umani o meno². La Toy Biz, Inc., la società statunitense che per più di un decennio ha prodotto action figures per il colosso dei fumetti, sosteneva infatti che essendo le action figures rappresentazioni di “creature non-umane”, queste dovessero ricadere sotto l'aliquota tariffaria dei giocattoli (6,8%) anziché quella delle bambole (12%). La giudice Judith M.

² Per i dettagli della sentenza, <<https://www.cit.uscourts.gov/sites/cit/files/slip-op%2003-2.pdf>>, ultima consultazione 2 giugno 2023.

Barzilay finì per dare ragione alla Toy Biz, Inc. Nella versione neoliberale di un *topos* dell'orrore, la sentenza permise all'azienda di giocattoli di barattare l'umanità dei suoi eroi in cambio di una riduzione fiscale³.

A differenza di ortaggi e giocattoli, gli esseri umani ricoprono il duplice ruolo di soggetto e oggetto delle categorizzazioni, sono al contempo classificatori e classificati. Il fatto che le persone possano accettare, rifiutare, contestare o anche utilizzare strategicamente le classificazioni a cui sono sottoposti, rende lo studio delle categorizzazioni un aspetto di enorme importanza per comprendere il modo in cui gli individui producano collettivamente il mondo in cui abitano. Per illustrare l'importanza della categoria di religione nei processi di costruzione sociale della realtà, si prenda in esame un caso effettivamente inconsueto, ma non per questo meno istruttivo: il Jediismo.

Nel 2007, Daniel Jones finisce sotto le luci della ribalta per aver fondato la *Church of Jediism*, una chiesa basata sugli insegnamenti dei cavalieri Jedi, i monaci-guerrieri protagonisti della fortunata saga cinematografica *Star Wars*. Autodefinitosi uno studioso del comportamento e delle interazioni umane sin dalla tenera età di 11 anni, Jones sostiene che una vita di approfondite ricerche l'abbiano portato a individuare una serie di parallelismi tra tutti gli elementi positivi presenti in ogni religione, filosofia e testo spirituale incontrato lungo il suo percorso di erudizione. Il punto di convergenza di questa saggezza, sostiene Jones, è rappresentato dall'ideale dell'essere umano perfetto, il Cavaliere Jedi.⁴ La fiducia di Jones nella via dei Jedi non nasce dal nulla. Secondo Cusack, la causa dell'istituzione della *Church of Jediism* è da rintracciare nei censimenti avvenuti nel Regno Unito e in altri paesi del Commonwealth nel 2001 (Cusack, 2010). Come riporta la studiosa australiana, sommando i dati raccolti in Inghilterra, Galles e Scozia, il totale degli intervistati identificati come Jedi è di ben 405179 (ivi). Forte di questo risultato, quando nel 2009 Jones viene allontanato da un supermercato della Tesco di Bangor per essersi

³ Successivamente, il Harmonized Tariff Schedule, il codice che determina le tariffe per i beni importanti negli Stati Uniti, è stato modificato eliminando questa distinzione.

⁴ Le informazioni utilizzate in questo paragrafo sono prese da <<https://www.becometheforce.com/daniel-m-jones/>>, ultima consultazione 2 giugno 2023.

rifiutato di scoprirsi il capo una volta entrato, il sedicente Jedi dichiarò di essere stato oggetto di discriminazione religiosa, dato che “nel manuale della International Church of Jediism si afferma che 'i Jedi sono tenuti ad indossare un cappuccio in qualsiasi luogo pubblico'.” (ivi, p. 128). In seguito all'accaduto, Jones presentò un reclamo ufficiale, ipotizzando inoltre di organizzare un boicottaggio nei confronti della catena di supermercati.⁵ La risposta dell'azienda britannica, pur lasciando intuire di non aver preso del tutto sul serio le rivendicazioni del Jedi, si guardò bene dal pronunciarsi sullo status di religione, preferendo formulare la propria risposta nei termini dello stesso universo cinematografico da cui proviene la Chiesa. In un comunicato rilasciato dalla catena, l'azienda sostiene che il giovane Jedi non sia stato bandito dal negozio, anzi:

I Jedi sono i benvenuti nei nostri negozi, anche se chiediamo loro di rimuovere i cappucci. Obi-Wan Kenobi, Yoda e Luke Skywalker sono tutti apparsi in pubblico col capo scoperto senza mai passare al Lato Oscuro, mentre l'unico di cui siamo a conoscenza che non ha mai rimosso il suo cappuccio è l'Imperatore.

Proseguendo con il tono giocoso, il comunicato dell'azienda si chiude con una mossa pubblicitaria alquanto ironica: “se i Jedi vogliono passeggiare nei nostri negozi con i cappucci addosso, si perderanno molte offerte speciali”.⁶

Eppure, a distanza di qualche mese, un incidente analogo ha assunto dei connotati molto meno leggeri. Nel marzo 2010, Chris Jarvis si recò nel Jobcentre⁷ di Southend alla ricerca di offerte di lavoro. In ottemperanza alla sua dottrina, il trentunenne inglese indossava una felpa con un cappuccio che gli copriva la testa. Come prevedibile, gli impiegati dell'ufficio gli chiesero ripetutamente di scoprirsi il capo e, di fronte alla tenace opposizione di Jarvis, finirono per

⁵ <<https://www.theguardian.com/world/2009/sep/18/jedi-religion-tesco-hood-jones>>, ultima consultazione 2 giugno 2023.

⁶ <<https://www.jedinews.com/misc/articles/jedi-church-founder-thrown-out-of-tesco-for-refusing-to-remove-his-hood/>>, ultima consultazione 2 giugno 2023.

⁷ Il corrispettivo inglese del centro per l'impiego italiano.

rivolgersi agli addetti alla sicurezza, i quali non poterono che accompagnare il Jedi verso l'uscita. Come Jones, Jarvis presentò immediatamente un reclamo ufficiale, ma il tono della risposta ricevuta dall'agenzia britannica fu significativamente diverso da quello impiegato da Tesco. Tre giorni dopo la rimostranza, il manager del Jobcentre presentò una lettera ufficiale con la quale si scusò dell'accaduto:

Mi è dispiaciuto venire a conoscenza della sua recente esperienza e ho esaminato la questione da lei sollevata. Jobcentre Plus si impegna a fornire un servizio clienti che abbracci la diversità e rispetti la religione o il credo del cliente. Vorrei scusarmi per il fatto che in questa circostanza le è stato domandato di rimuovere il cappuccio, una richiesta che lei ha dichiarato essere inaccettabile in quanto parte del suo credo religioso. (Taira, 2013, p. 485)

Nonostante le notevoli differenze, entrambe le circostanze sono accomunate dal fatto che, indipendentemente dai giudizi relativi alla validità delle rivendicazioni in questione, quando una specifica istanza viene categorizzata come religiosa, questa venga collocata in una cornice discorsiva particolare, caratterizzata da autorizzazioni e interdetti specifici. In altre parole, la categoria di religione è un costrutto in grado di produrre effetti tangibili sui comportamenti umani, conseguenze direttamente imputabili a questa classificazione. Contrapponendo questa circostanza a un noto adagio shakespeariano, una rosa con un altro nome potrà anche avere lo stesso profumo, ma per quanto riguarda la categorizzazione, con buona pace del Bardo, è chiaro che nelle vicende umane, al variare delle etichette linguistiche corrispondono effluvi alquanto differenti.

La questione di cosa debba contare come religione è quindi di estrema importanza, ma da dove iniziare? Per descrivere il modo in cui ritagliamo porzioni di realtà per i nostri scopi, Eviatar

Zerubavel prende in prestito un'immagine da *Lo Zen e l'arte della manutenzione della motocicletta* di Pirsig:

Si direbbe che la natura e la disposizione delle varie parti non siano nemmeno in discussione, ma in realtà entrambe dipendono radicalmente da come si muove il coltello. [...] È importante vedere questo coltello per quello che è, per non lasciarsi indurre a credere che le [entità] siano come sono solo perché il coltello, per puro caso, le ha tagliate in quel modo. *È importante concentrarsi sul coltello stesso.* (Pirsig, 1981, pp. 81-82, corsivi miei)⁸

Il presente lavoro della categoria di religione nelle scienze sociali prende le mosse dall'analisi di uno scalpello specifico: le definizioni socio-antropologiche.

⁸ Curiosamente, nella versione italiana tradotta da Delfina Vezzoli, il passaggio riportato in corsivo è omissso.

1. Il rituale definitorio

Nel suo testo introduttivo alla disciplina intitolato *The Sociology of Religion* (Davie, 2007), Grace Davie afferma: “È abitudine iniziare un manuale di sociologia della religione con un capitolo, o almeno una sezione di un capitolo, sulle definizioni della religione e sul dibattito che deriva dalle difficoltà in questo ambito” (ivi., p. 19)⁹. Indifferentemente dal fatto che, a seconda della carità interpretativa del lettore, l’affermazione venga intesa come una sincera dichiarazione di intenti o come una banale istanza di un clichè, la sociologa britannica inizia la sua trattazione della questione definitoria indirizzando l’attenzione del lettore verso un certo ritualismo che caratterizza la disciplina per quanto riguarda la definizione di quello che dovrebbe essere il suo oggetto privilegiato. Questo ritualismo assume la forma di una diffusa inerzia che porta diversi autori a sentirsi obbligati a iniziare le proprie introduzioni alla disciplina con una superficiale sintesi dei principali tentativi definitori, limitandosi a registrare in maniera relativamente passiva la letteratura senza offrire una soluzione ai problemi sollevati. Data l’importanza di costruire i limiti del proprio oggetto non può che sorprendere il fatto che sovente i superficiali accenni a problematiche di capitale importanza rimangano sospesi o lascino rapidamente il campo a quelle che vengono considerate questioni “di sostanza”, termine che non può che suscitare una certa confusione dato che la sostanza in oggetto rimane non specificata.

Parte costitutiva di questo rituale è infatti l’attitudine noncurante nei confronti del problema definitorio, considerato alternativamente una questione inutile (Aldridge, 2005), un fatto solamente strategico (McGuire, 1997), un argomento in cui è facile “impantanarsi senza speranza” (Christiano; Swatos Jr.; Kivisto, 2016, p. 4), un discorso sul quale “è possibile parlare *ad infinitum* [...] senza mai avere a che fare con la realtà” (Davie, 2007, pp. 20-21), oppure, banalmente, materia che “cade sotto la massima *de gustibus*” (Berger, 1967, p. 177) e per la quale può anche esser suggerita una definizione più rilassata e informale (Clarke; Byrne, 1993). Per altri

⁹ Il fatto che Susan Budd iniziò la sua trattazione con un’affermazione pressoché identica più di trent’anni prima (Budd, 1973) suggerisce che non si tratti di un atteggiamento recente.

la proliferazione incontrollata di definizioni mutualmente esclusive è addirittura un vanto teorico, “un segno dell’apertura della sociologia delle religioni nei confronti di approcci in competizione” (James A. Beckford; N. J. Demerath, 2007b, p. 9). In questo modo, dopo aver trattato la questione, a volte per mezzo di stringati accenni altre dilungandosi sui particolari, è possibile tornare al supposto *core business* della sociologia della religione, ciò che è considerata la vera sostanza della disciplina: le questioni relative alla religione o, più spesso, alle varie religioni, al plurale. Ma non c’è alcuna ragione per cui si possa sorvolare sul problema e affrontare direttamente “la realtà”. Come afferma Melford Spiro, “a meno che non conosciamo, da definizione, che cos’è la religione, come possiamo sapere quale ‘realtà concreta’ dovremmo ‘considerare?’” (1966, p. 91). In assenza di una concettualizzazione chiara e che può essere potenzialmente esplicitata non è improbabile che si produca soltanto l’illusione di un accordo circa i termini della discussione (Swedberg, 2019). “Se non so in anticipo che cos’è una mensola” scrive Martin, “per quanto ne so potrei star descrivendo quello che qualcuno chiamerebbe la mia scrivania, la mia sedia, o il mio computer” (2009, p. 160).

La rilevanza delle definizioni nelle scienze sociali è difficile da sottovalutare. Come sostenuto da Charles Wright Mills, il ruolo del linguaggio tecnico è di cruciale importanza per quel che riguarda la formazione di un problema di ricerca: a diversi vocabolari concettuali corrispondono diverse “forme a priori di percezione e cognizione” (Mills, 1940, p. 322; vedi anche Bourdieu; Chamboredon; Passeron, 1991, pp. 33-36), le quali non possono semplicemente verificate valutando la loro capacità di rispecchiare fedelmente una realtà “là fuori”, un mondo prediscorsivo che non attende altro che essere meramente riconosciuto nei suoi termini. Se, seguendo Foucault, concepiamo “il discorso come una violenza che noi facciamo alle cose” (2004, p. 27), i risultati del nostro studio non potranno che mostrare i segni dell’applicazione di questa forza. Inoltre, come si avrà modo di chiarire nel corso del presente lavoro, le ricadute negative del disinteresse nei confronti delle questioni di ordine teorico-metodologico non sono limitate alla qualità del lavoro scientifico. Secondo Timothy Fitzgerald, questa ignoranza

compiacente ci rende impotenti di fronte alle distorsioni semantiche e ideologiche dei nostri strumenti di analisi, “il che significa che non siamo pienamente coscienti di quello che stiamo facendo” (Fitzgerald, 2000, p. 53).

Una volta osservato da vicino il concetto di religione sembra così presentare non poche difficoltà. Sorge quindi il dubbio che quello che è preso come un solido oggetto, i cui confini sono se non definiti perlomeno definibili, non si riveli essere in gran parte il prodotto di abitudini che hanno poco a che fare con la scrupolosità scientifica. In polemica con la superficialità di questo approccio, Horii nota che

molti sociologi riconoscono queste difficoltà con le categoria di religione. Sembra che sentano il bisogno di trovare un modo per andare oltre il problema. Tuttavia, continuano a utilizzare il termine come una categoria generica, come se sapessero cos'è la religione, o come se fossero convinti che ogni ulteriore coinvolgimento nell'esame critico del termine 'religione' li porterebbe soltanto a rimanere incastrati nel pantano della categoria. (Horii, 2015, p. 32)

Condividendo la frustrazione espressa in questa citazione, in questa trattazione la forma di questo rituale verrà utilizzata per andare oltre la semplice enumerazione degli approcci rivali, individuando in primo luogo alcuni problemi caratteristici, per poi proporre una via alternativa per cercare di superare il *cul-de-sac* analitico costituito dal mero riconoscimento delle carenze nelle lavori analizzati.

1.1. Sostanze e funzioni

Nella forma più diffusa, il rituale riconduce la varietà delle definizioni disponibili in letteratura a due macro-categorie costruite in base al criterio adottato per delimitare la religione:

da un lato le definizioni *sostantive*, le quali “a prescindere dal contenuto effettivo e specifico imputato alla religione, collocano la definizione della religione all’interno dei suoi attributi chiave” (McCutcheon; Arnal, 2003, p. 23), dall’altro quelle *funzionaliste*, in cui la religione viene definita “in termini di quello che un fenomeno compie per il contesto individuale o sociale in cui avviene, o nei termini del suo uso” (ibid.). Il fatto che questa distinzione faccia parte dello *script* tipico del rituale non è da intendersi come un difetto, né deve essere preso come un segnale che la sua capacità euristica sia stata erosa dalla ripetizione. Al contrario, pur senza costituire prova di una sua irrefutabile validità, la sua persistenza e popolarità ci suggeriscono che questo modo di porre la questione continui ad avere un ruolo centrale nell’organizzare il dibattito, continuando la strada battuta da Peter Berger oltre cinquant’anni fa in *The Sacred Canopy* (1967). Questo raggruppamento permette inoltre di organizzare ed evidenziare i problemi principali condivisi in varia misura dalle definizioni appartenenti a ciascuna classe.

Pur utilizzando molti dei termini e degli esempi che appaiono solitamente in letteratura, il procedimento qui adottato si discosta dal rituale per un elemento significativo. Anziché considerare le definizioni sostantive e quelle funzionali come due gruppi distinti e circoscritti che racchiudono uno specifico *tipo* di definizioni, si è preferito ridefinire la dicotomia in termini di due *poli di tensione*¹⁰, aspetti che diverse definizioni – e talora anche diversi elementi o diverse letture della stessa definizione – tendono a enfatizzare in maniera preponderante, ma quasi mai esclusiva.

Per illustrare la commistione dell’aspetto funzionale con quello sostantivo – e viceversa – si prenda a titolo di esempio la definizione sociologo americano John Milton Yinger, centrata sul concetto di *problemi ultimi*¹¹. Per Yinger la scelta di utilizzare una definizione funzionale della

¹⁰ Saler (2000) adotta una terminologia simile, ma la mia organizzazione delle definizioni differisce sensibilmente dalla sua.

¹¹ Uno dei motivi per cui ho scelto questo tipo di definizione è la sua diffusione nella sociologia, in particolare in quella americana, del dopoguerra, una popolarità che ha portato Roland Robertson ad affermare che “questa preoccupazione con ciò che è ‘ultimo’ è così estesa nella letteratura ortodossa che ogni singola citazione o serie di citazioni riguardanti il suo uso sarebbe molto fuorviante – tanto è stata comune la sua invocazione” (Robertson, 1972, p. 71, nota 15). Similmente, alla fine degli anni Ottanta Jonathan Z. Smith notò come la perlopiù implicita accettazione della prospettiva di Tillich nell’accademia nordamericana faceva di questi una sorta di teorico inconfessato di tutto il campo di studi (Smith, 2010).

religione è inevitabile, al punto di considerare “[i]nutile discutere con chi preferisce definire la religione in termini di valore o di essenza” (Yinger, 1961, pp. 7-8). “[P]er fini analitici” scrive Yinger, “è necessaria una definizione basata sulla funzione.” (ivi, p. 8). L’unico modo per costruire una concezione unitaria in grado di abbracciare l’intera varietà dei fenomeni religiosi non può quindi che trovare nel concetto di funzione il suo principio ordinativo, lo strumento che isola “il fattore comune insito in sistemi religiosi enormemente differenti” (ivi, p. 19). La sua definizione prende le mosse dalla nota concezione di religione del teologo protestante Paul Tillich, un debito che Yinger riconosce a chiare lettere nel suo lavoro (ivi, p. 10). Per il sociologo americano infatti, la religione è “un sistema di credenze e pratiche con cui un gruppo di persone lotta con i supremi problemi della vita umana” (ivi, p. 10). Problemi quali la morte, le frustrazioni, e in generale i “bisogni emotivi profondi, nati dalla natura stessa dell’uomo, come individuo e membro di una società” (ivi, p. 9), costituiscono un pericolo per associazioni umane, una grave minaccia a cui la società trova una risposta nella religione. Le credenze e i riti che costituiscono le religioni sono così prodotti di “coloro che più intensamente hanno sentito il problema”, “innovatori religiosi [che] hanno creato “soluzioni” corrispondenti all’enormità dei problemi [...] porta[ndo] qualche sollievo ai loro adepti.” (ivi, p. 11).

Sebbene l’accento sia posto sull’aspetto funzionale, questo nondimeno coesiste con quello sostantivo. Rielaborando la sua definizione nella forma “La religione è X *che fa* Y”, dove X rappresenta l’elemento sostantivo e Y quello funzionale, la religione per Yinger è riscrivibile come “lo specifico insieme di credenze e pratiche¹² attorno ai problemi ultimi (X) che protegge dalla disorganizzazione sociale (Y)”, o nei termini caratteristici della sociologia funzionalista, quei valori e quelle azioni che rispondono al bisogno di integrazione funzionale della società.

La distinzione tra i due tipi di definizione non è mai netta e rigida. In quella avanzata da Yinger l’aspetto funzionale è indubbiamente messo in rilievo, ma, come osservato da Robertson,

¹² L’elemento sostantivo presente in questa definizione funzionale è ancora più evidente in un passaggio successivo, in cui Yinger considera la religione come “un tentativo di spiegare quello che altrimenti non è spiegabile” (Yinger, 1961, p. 12), riprendendo un tema “intellettualistico” che accompagna le definizioni sostantive almeno dalla pubblicazione di *Primitive Culture* di Tylor.

in un certo senso questa enfasi può essere trasformata in una definizione sostantiva. [...] In altre parole, mentre ciò che cerca di risolvere i problemi ultimi era considerato come religione – una definizione funzionale di religione – per usare il concetto di ultimità [*ultimacy*] nella ricerca empirica, la religione o l'ultimità devono essere definiti in qualcosa che si avvicini a termini sostantivi. La sostanza della religione consiste quindi in credenze e valori legati alla cosiddetta ultimità (Robertson, 1972, pp. 39-40).

La compresenza di elementi sostantivi e funzionali in una definizione non è appannaggio esclusivo delle concezioni costruite attorno alla nozione di problema ultimo, tutt'altro, è una caratteristica quasi endemica quando si tratta di definire la religione. Un altro celebre esempio è rappresentato dalla definizione di Durkheim, sulla quale si avrà modo di tornare in maggior dettaglio più avanti, rispetto alla quale si può sostenere che la religione sia stata definita dal sociologo francese tanto in termini di sostanza quanto di funzione (Davie 2003; Berger 1967). Inoltre, è bene evidenziare come non si possa dare per scontata la corrispondenza tra tipo di definizione e paradigma di analisi sociologica. Sebbene le definizioni funzionali siano predilette da studiosi appartenenti alla tradizione funzionalista e si prestino facilmente a questo stile di ricerca, non sarebbe corretto postulare una corrispondenza biunivoca tra i due elementi, tanto a livello logico quanto di effettivo utilizzo, come è possibile rilevare nel caso del lavoro di Spiro (1966), nel quale una definizione sostantiva è messa al servizio di un'indagine funzionalista.

Prima di passare all'illustrazione di alcune definizioni sono utili alcune precisazioni. È importante tenere a mente che la seguente non vuole e non può essere una lista esaustiva, né suggerire che le due categorie siano internamente omogenee. Le proposte qui presentate sono state scelte in funzione della loro influenza sugli studi, della rilevanza dei temi evidenziati, e dei problemi teorici generati, nella convinzione che per affrontare una discussione di questo genere sia meglio scartare la pretesa di completezza enciclopedica a favore di un'analisi delle correnti principali che hanno strutturato e strutturano tutt'ora il discorso socio-scientifico in questo

ambito. In aggiunta, la seguente esposizione è stata separata intenzionalmente dall'analisi dei problemi teorici, un passaggio fondamentale nell'economia di questo studio al quale è dedicata una sezione apposita.

1.2. Definizioni sostantive

Come già anticipato, i propositori delle definizioni sostantive sostengono che il nucleo del concetto di religione sia da individuare in qualche caratteristica posseduta da alcune forme culturali, un elemento esclusivo in grado di distinguere ciò che è propriamente religione dal resto della realtà sociale. Parafrasando Pirandello, per i sostantivisti la religione è come un sacco: vuoto, non si regge. Queste concettualizzazioni tendono ad avvicinarsi più strettamente alle nozioni di senso comune, (McGuire, 1997), una questione che se per alcuni ne limita il valore teorico (e.g. Horii, 2015), per altri è una qualità auspicabile, come nel caso dell'antropologo Robin Horton, il quale è esplicito nel sostenere che, al fine di evitare confusioni, “ogni definizione che proponiamo come base del suo uso in antropologia dovrebbe essere più conforme possibile all'uso di senso comune.” (Horton, 1960, p. 211).

Di questo filone fa parte quello che si tende a riconoscere canonicamente come il primo tentativo prettamente antropologico di definire la religione in termini sostantivi, vale a dire la “definizione minima” dell'inglese Edward Burnett Tylor, considerato tra i padri fondatori della disciplina. Tylor si propone di analizzare le dottrine religiose e le pratiche da lui prese in esame come “appartenenti a sistemi teologici concepiti dalla ragione umana, senza aiuto soprannaturale o rivelazione” (Tylor, 1871 p. 386), restringendo così l'ambito dei *definiens* e degli *explanans* della religione a un insieme di proposizioni strettamente scientifiche, che escludono senza però cercare di confutare le posizioni da insider religioso. Alcuni commentatori non sono tuttavia convinti della sincerità di questa affermazione. “Di fatto”, nota Larsen, “questa metodologia era sorretta da una convinzione tacita molto più forte, ossia che non esisteva alcuna anima o essere

spirituale” (2013, p. 475; vedi anche Stocking, 1987). Per quanto riguarda la sopra citata definizione minima, per Tylor questa è da costruire a partire dalla “credenza in Esseri Spirituali” (ivi, p. 383), la dottrina che secondo lo studioso “incarna la vera essenza della filosofia Spiritualistica contrapposta a quella Materialista” (ivi, p. 384) e che contraddistingue la religione. La trattazione della “materialità” di questi esseri in *Primitive Culture* è alquanto più complessa di quanto traspaia dalla molta letteratura successiva. Tylor fa infatti notare che alcuni esseri spirituali sono dotati di una “materialità vaporosa” o “eterea” (p. 412), in particolare tra le “razze più grezze” (ibid.), sostanza che può comunque distinta da quella che nel linguaggio comune definiremmo come “terrena”. Ad ogni modo, la questione della sostanza è secondaria: secondo Saler (2000): la categoria degli esseri spirituali e la teoria che da essa deriva non sono infatti fondate sull’unità di sostanza o di funzione, ma in maniera analogica a partire dalla concezione dell’anima umana. Ai fini di questa trattazione è possibile tralasciare i dettagli della sua teoria sulla genesi della religione, una formulazione evoluzionistica altamente speculativa che al giorno d’oggi sarebbe pressoché impossibile difendere; tuttavia, è di grande importanza sottolineare come, individuando il nucleo della religione nella credenza in entità non direttamente accessibili all’esperienza sensibile, Tylor abbia gettato le basi per quella che nel corso del secolo scorso è diventata una strategia definitoria tra le più diffuse e influenti (Saliba, 1976).

Il criterio della distinzione e delle relazioni tra due livelli di realtà, tra un dominio empirico/naturale da un lato e uno sovra-empirico/soprannaturale dall’altro, è invero un punto di partenza per innumerevoli definizioni, le quali tendono a differire per quanto riguarda il contesto in cui questa partizione è collocata. Ad esempio, per Spradley e McCurdy, la religione è “la conoscenza culturale del soprannaturale” usata dalle persone per affrontare i problemi ultimi dell’esistenza umana (Spradley; McCurdy, 1975, p. 424), per Carol e Melvin Ember ciò che conta del soprannaturale sono i poteri ad esso attribuiti (Ember; Ember, 1973, p. 417), mentre la definizione di Robertson sottolinea la subordinazione in termini di importanza delle faccende degli esseri empirici nei confronti di quelle degli esseri non-empirici (Robertson, 1972, p. 47);

altri, come van Baal (1981) e Platvoet (1990), preferiscono invece utilizzare un criterio “popperiano”, focalizzando l’attenzione su quella che è considerata la caratteristica chiave degli esseri appartenenti a una realtà meta-empirica, ossia la loro infalsificabilità o inverificabilità.

Un caso in cui temi della cultura e del potere attribuito a degli esseri meta-empirici sono centrali è quello della nota proposta definitoria di Melford Spiro. Raccogliendo l’eredità teorica di Tylor (Saler, 2000), Spiro cerca di individuare un criterio sostantivo che sia sia cross-culturalmente applicabile e che posseda, in linea con Horton, una certa “intuitività intra-culturale” (Spiro, 1966, p. 91). Questo viene individuato in quella che ritiene la “variabile chiave”, cioè la “credenza in esseri sovrumani e nel loro potere di assistere o nuocere l’uomo”¹³ (Spiro, 1966, p. 94). Su questa base Spiro giunge a definire la religione come “un’istituzione che consiste nell’interazione modellata con esseri sovrumani culturalmente postulati.” (Spiro, 1966, p. 96). Si tratta di una concettualizzazione integralmente “culturalista”: la religione è a pieno titolo parte del patrimonio culturale di specifici gruppi sociali, i cui elementi sono acquisiti per mezzo degli stessi processi di inculturazione caratteristici del resto del loro bagaglio, e ad essa è garantito lo stesso statuto ontologico attribuito a gli altri sistemi culturali (Spiro, 1966, p. 97). L’unico criterio valido rimane il distinguo intellettualistico di una credenza in una specifica classe di enti. “Osservata sistematicamente”, sostiene Spiro, “ la religione può essere differenziata da altre istituzioni culturalmente costituite solo in virtù del suo riferimento a esseri sovrumani” (ivi, p. 98).

Un altro genere di definizioni sostantive nasce dalla convinzione che la religione sia un prodotto umano scaturito dalle razionalizzazioni di una forza “altra”, separata e al contempo intimamente connessa alla realtà umana, un potere postulato come la radice non-sociale di istituzioni propriamente sociali. Anche se non è possibile in questa sede approfondire la questione, è in ogni caso importante sottolineare come questi approcci trovino le proprie radici

¹³ Nel suo articolo, Spiro distingue tra la sua proposta e quelle che fanno riferimento al soprannaturale al fine di evitare di “intorbidare le acque metafisiche” (Spiro, 1966, p. 91) con questo termine. Nel contesto della mia trattazione, seppur questa differenza necessita una menzione, ritengo che non vada a sconvolgere il più ampio apparato argomentativo.

teoriche (e ideologiche, aggiungerei) al di fuori delle scienze sociali strettamente intese, prendendo le mosse dalla tradizione fenomenologica resa celebre da autori come Rudolf Otto, Gerardus van der Leeuw, e Mircea Eliade.

Si prenda in esame l'approccio avanzato dal Peter L. Berger, figura di cardinale importanza¹⁴ per la sociologia di impronta fenomenologica e autore del già citato *The Sacred Canopy* (1967). Notoriamente restio a fornire una definizione univoca di religione, Berger ha preferito nel corso della sua opera enfatizzare in diversi momenti elementi differenti del fenomeno; nondimeno, è possibile delineare i contorni della sua concezione della religione all'interno del più ampio contesto della sua sociologia. Per Berger, la religione è da intendersi come “la creazione, per mezzo dell'attività umana, di un ordine sacro onnicomprensivo, cioè di un cosmo sacro che sia in grado di mantenersi di fronte al caos costante” (1967, p. 51). Il mondo come concepito dal sociologo austriaco appare come una realtà precaria, perennemente esposta alla minaccia di disordine cognitivo e sociale; tra i vari affronti presentati alla solidità della realtà spicca tra tutti l'incontro con la morte, il problema principale da cui dipende in ultima istanza il potere della religione.

Presentata così, non sarebbe difficile pendere verso una lettura funzionalista, la quale andrebbe a conferire al suo ruolo di “baluardo contro il terrore del caos” (Hjelm, 2018, p. 233) il criterio distintivo della religione. Tuttavia, sulla base di uno studio più attento della sua opera, come sostiene Hjelm (2018) sarebbe fuorviante considerare Berger un cripto-funzionalista. La convinzione circa la necessità di solide difese contro i rischi del caos non nasce dalla ricerca dei requisiti funzionali di una società ben integrata, ma è un'estensione dei riferimenti filosofici del sociologo, per il quale “l'inclinazione verso la produzione di significato e il bisogno di ordine sono [...] (seguendo Schutz e Gehlen) parte della condizione umana” (Hjelm, 2018, pp. 233-234), non una peculiarità religiosa. Tanto nello stesso *The Sacred Canopy* quanto in un noto saggio

¹⁴ Per una panoramica sull'influenza di Berger sulla sociologia delle religioni, vedi le raccolte curate da Woodhead (2001) e Hjelm (a cura di, 2018). Per un tentativo di valutazione bibliometrica del suo impatto sulla sociologia delle religioni, vedi Hjelm (2018).

successivo (1974), Berger è esplicito nel suo rifiuto delle definizioni funzionaliste (in particolare quella del suo amico e collega Thomas Luckmann), le quali andrebbero a diluire la specificità della religione, collocandola al fianco di altre forme culturali con cui condivide soltanto una somiglianza superficiale, o che all'estremo opposto finirebbero per equiparare "la religione con l'umano *tout court*" (Berger, 1967, p. 177).

In altre parole, come nelle altre definizioni sostantive trattate, la caratteristica in grado di distinguere la religione non è da cercare in ciò che essa fa, ma in virtù di *quale qualità* fa quel che fa, quell'attributo intrinseco alla religione e a esso esclusivo che la rende qualitativamente diversa dal resto. Come anticipato, per Berger questa caratteristica è il sacro. "Il *differentia* in questa definizione", afferma il sociologo austriaco, "è la categoria del sacro, che ho sostanzialmente preso come concepita dalla *Religionswissenschaft* sin da Rudolf Otto"¹⁵ (ibid., corsivi nell'originale). È la sacralità che permea il cosmo, "una qualità dal misterioso e imponente potere [...] che si crede risieda in alcuni oggetti dell'esperienza", (ivi, p. 25) ciò che separa la religione da ogni altra forma di legittimazione e conservazione del mondo (ivi; cfr. Berger; Luckmann, 1969). Secondo Berger, se ogni forma di legittimazione opera per mantenere una realtà socialmente definita, l'efficacia di quelle fornite dalla religione è garantita dal fatto che questa colleghi le precarie costruzioni delle società empiricamente esistenti con una realtà ultima, radicando le prime nel "realissimum sacro" (Berger, 1967, p. 32) al di là delle contingenze terrene, un dominio ontologico più solido e sicuro.

Rimanendo nell'ambito delle concettualizzazioni che assumono come punto di partenza impulsi non-sociali o pre-sociali, si consideri una prospettiva che diverge completamente dalla precedente per quanto riguarda tanto il contesto culturale quanto i suoi strumenti teorici, passando dall'ecumenismo di matrice protestante e lo studio dell'esperienza religiosa alla cosiddetta *Cognitive Science of Religion*, o CSR. La scelta di spostarsi al di fuori dei confini disciplinari della sociologia e dell'antropologia è motivata da due ragioni: in primo luogo, la

¹⁵ In Berger (1974), la difesa della posizione di Otto è ancora più marcata.

popolarità e l'autorità scientifica (ma non solo) conferita negli ultimi decenni alle diverse *neuro-ontologie* avanzate nei più disparati domini (Rose; Abi-Rached, 2013) rendono una trattazione, seppur breve, pressoché inevitabile; in aggiunta, in questo approccio sono più chiaramente distinguibili alcuni temi che frequentemente costituiscono i presupposti a volte tacitamente accettati altre semplicemente dati per scontati (e conseguentemente aggirati) di una gran parte del dibattito sulla religione, sia all'interno dell'accademia sia fuori. Necessariamente, dato che porsi come obiettivo la presentazione dettagliata di un intero campo di studi sarebbe se non un'arrogante follia, quantomeno fuori luogo in uno studio come il presente¹⁶, l'attenzione sarà circoscritta su un aspetto particolare legato in maniera obliqua alla questione definitoria, la cosiddetta *Naturalness of Religion Thesis*, usando come punto di partenza i lavori seminali di presentazione e di *agenda setting* di Justin L. Barrett e Pascal Boyer.¹⁷

Il problema definitorio non è una questione alla quale i due autori dedicano una specifica attenzione. Per Barrett ad esempio la circoscrizione dei fenomeni religiosi sulla base di una definizione esplicita non è una preoccupazione centrale, preferendo optare per quello che definisce un approccio progressivo, in grado di identificare “schemi di comportamento o pensiero che potrebbero contare come “religiosi”, per successivamente tentare di spiegare perché quegli schemi sono ricorrenti cross-culturalmente” (Barrett, 2007, p. 768). Tuttavia, lo stesso autore non ripudia completamente la possibilità di fornire una definizione. Esplicitando a scopi operativi la concezione che informa il suo lavoro, Barrett giunge a definire la religione come “un sistema condiviso di credenze e azioni riguardanti l'*agency* sovraumana” (Barrett, 2000, p. 29)¹⁸, una definizione che non si discosta in maniera significativa dal filone tyloriano prima trattato. Ciò che separa tuttavia la CSR dagli approcci precedenti non è l'oggetto di indagine, ma il modo in

¹⁶ Per un'utile panoramica introduttiva sugli approcci cognitivi applicati allo studio delle religioni, vedi Armin Geertz (2004; 2016) e Barrett (2007).

¹⁷ La scelta di trattare congiuntamente questi due autori è giustificata dall'importanza da entrambi assegnata alla NRT (vedi sotto) e dai frequenti rimandi reciproci nei rispettivi lavori; il mio è un espediente espositivo, e non deve essere interpretato come la convinzione che la produzione scientifica dei due autori sia, nonostante le significative sovrapposizioni, perfettamente intercambiabile.

¹⁸ Dato l'uso corrente anche in italiano e l'assenza di un valido corrispettivo, ho preferito non tradurre il termine “agency”, marcandolo invece, come consuetudine, tramite il corsivo.

cui esso è costruito e trattato. I sostenitori della prospettiva cognitivista non si limitano ad affermare che il proprio oggetto consista in un tipo speciale di oggetto culturale, ma si pongono come obiettivo la ricerca e l'analisi dei processi cognitivi universalmente condivisi che stanno alla base delle credenze e delle azioni al quale viene solitamente attribuito carattere religioso.

Questa disciplina si pone di spiegare i fenomeni religiosi a partire da un'ottica integralmente naturalista e "ordinaria", rifiutando le spiegazioni metafisiche, ed evitando di conferire un ruolo teoricamente privilegiato agli episodi straordinari, alle esperienze dei virtuosi religiosi o dei credenti in momenti di particolare intensità emotiva, una tendenza perfettamente esemplificata secondo Boyer (2001) dall'opera di William James e il suo *The Varieties of Religious Experience*.

Un punto di centrale importanza nel lavoro di questi studiosi è la cosiddetta *Naturalness of Religion Thesis*, o NRT, secondo cui "il pensiero e l'azione religiosi sono frequenti all'interno della storia umana e delle culture per via della loro relazione con particolari sistemi cognitivi umani naturalmente esistenti" (Barrett; Lanman, 2008, p. 110). Non ci sono "centri religiosi" nel cervello, tantomeno "speciali reti neurali che si occupano di pensieri relativi a Dio" (Boyer, 2001, p. 308); indipendentemente da qualsiasi preoccupazione metafisica, i concetti religiosi vengono trattati come "il prodotto naturale di processi cognitivi comuni aggregati" (Barrett, 2000, p. 29). Si tratta di concetti naturali in un duplice senso quindi: da un lato la loro produzione non dipende dall'impalcatura culturale socialmente condivisa ma da facoltà possedute "a priori", dall'altro queste capacità sono basati su processi cognitivi "normali", utilizzati in altri ambiti, con cui i concetti religiosi hanno un rapporto "parassitario" (Boyer, 2001, p. 310).

Quali sono quindi i processi cognitivi che danno vita alle credenze religiose? Sintetizzando brevemente una spiegazione di notevole complessità, le rappresentazioni religiose possono essere considerate il prodotto di cognizioni che rispondono al bisogno di fornire una spiegazione cognitivamente economica di esperienze sorprendenti, la cui controintuitività è risolta assumendo l'esistenza di agenti che vanno a violare alcune proprietà normalmente ascritte al proprio

ambiente. Secondo Barrett, nel corso della sua evoluzione la mente umana ha sviluppato una spiccata predisposizione a identificare agenti intenzionali per spiegare il funzionamento del proprio ambiente, una tendenza che lo scienziato ha definito *Hyperactive Agency Detection Device* (HADD). Di fronte a eventi difficilmente comprensibili, l'essere umano è così naturalmente portato ad attribuire una forza causale non immediatamente intuitiva, tendendo ad presumere l'esistenza di attori non umani. Queste spiegazioni che vanno a violare alcune aspettative ontologiche, definite da Boyer come idee minimamente controintuitive (*Minimally Counterintuitive Ideas*, o MCI), hanno il vantaggio di essere più memorabili sia delle spiegazioni "normali" che di quelle eccessivamente controintuitive (Boyer, 1994). Secondo gli autori, la loro controintuitività non dipende dalle informazioni culturalmente condivise, ma da alcune tendenze intrinseche alla cognizione umana. È proprio la naturale controintuitività delle rappresentazioni religiose che spiegherebbe la loro diffusione e la loro persistenza, il loro vantaggio epidemiologico per usare il gergo di Sperber (1996): da un lato riescono a fornire spiegazioni parsimoniose e potenzialmente ricche di inferenze evitando tuttavia di sovraccaricare i sistemi concettuali, dall'altro offrono idee abbastanza peculiari da richiedere un'attenzione aggiuntiva (Barrett, 2007). Questa caratterizzazione è consonante anche con la riscontrata differenza tra le teologie ufficiali e i concetti religiosi più diffusi. I vincoli cognitivi intrinseci alla mente umana sono alla base quella che Boyer (2001) ha chiamato la "tragedia del teologo", la recalcitranza dell'*hardware* cognitivo a piegarsi a elaborazioni eccessivamente complesse e controintuitive.

In sintesi, nonostante la varietà dei progetti intrapresi, all'interno della CSR un aspetto condiviso dagli studiosi afferenti a questa disciplina è la convinzione che "le menti umane non siano *tabulae rasae*¹⁹ o uniformi macchine polivalenti completamente costruite socialmente" (Barrett, 2007, p. 769), e che sia possibile ricercare le regolarità funzionali universali che a livello cognitivo forma e restringono le espressioni religiose. L'obiettivo è quindi ricercare in che modo questi "trascendentali cognitivi", le proprietà intuitive egualmente condivise in quanto membri

¹⁹ *Blank slates* nell'originale.

della stessa specie, diano vita e rendono ricevibili le più disparate concezioni religiose empiricamente riscontrabili, prendendo così le distanze dai modelli culturali dell'approccio antropologico, interessato alla dimensione epistemica delle credenze anziché ai processi cognitivi che le sostengono (Boyer, 1994). Sulla base di questa distinzione si articola quindi la differenza tra "religione" e "una religione": la prima è una facoltà umana universalmente distribuita, mentre la seconda è solo il prodotto delle azioni di specifici gruppi di specialisti religiosi operanti in particolari condizioni sociali (Boyer, 2001).

Ciò che accomuna le definizioni sostantive è la convinzione che la miglior strategie per chiarire di cosa parliamo quando ricorriamo al termine "religione" consista nel distinguere quest'ultima sulla base del contenuto delle sue rappresentazioni ideali, siano queste incentrate su agenti straordinari, esseri che si sottraggono ai sensi, o elaborazioni di potenze misteriose. Date queste caratteristiche, ne consegue che si tratti di concezioni più selettive, definizioni che mostrano una significativa affinità con l'immagine cristiana di cosa debba contare come religione, a volte per esplicita volontà degli autori, altre come implicito residuo culturale. Marcate tanto da continuità quanto da tensioni e disagi con il discorso non scientifico, queste elaborazioni costituiscono una sorta di affinamento delle concezioni ordinarie, applicando una perizia ed un lessico tecnico più adatto al discorso scientifico, senza tuttavia recidere nettamente il legame col senso comune.

1.3. Definizioni funzionali

Differentemente dagli approcci appena trattati, per delimitare il campo della religione, gli studiosi che scelgono la strada funzionalista non tendono a conferire valore distintivo alla dimensione metafisica o allo specifico contenuto di pratiche e credenze considerate religiose, preferendo focalizzarsi invece sugli usi che possono esser fatti di queste e delle loro conseguenze, siano queste prodotte intenzionalmente o meno (Arnal; McCutcheon, 2003; Davies, 2007;

Droogers, 2011; Robertson, 1972). Detta altrimenti, i sostenitori di questa strategia definitoria “preferiscono definire la “religione” non in termini di ciò che è creduto dai religiosi ma in termini di come lo credono (cioè, nei termini del ruolo che la credenza svolge nelle vite delle persone)” (Clarke; Byrne, 1993, p. 9). Un’ulteriore caratteristica delle definizioni funzionali è il loro rapporto con le definizioni di senso comune. Se, come si è visto, le definizioni sostantive aspirano a una certa immediatezza e intuitività nelle loro formulazioni, gli studiosi che optano per la strategia funzionale tendono a trascurare questo criterio, fondando i loro approcci su concetti distanti dall’esperienza (Geertz, 1983) nei quali gli individui presi in esame potrebbero anche non riconoscersi immediatamente.

Per chiarire l’approccio funzionale, è possibile per un momento spostarci al di fuori dei confini accademici strettamente intesi per prendere in esame quella che è verosimilmente la concettualizzazione più celebre di questo genere, la formulazione marxiana della religione come “oppio del popolo”²⁰. Secondo il filosofo di Treviri il problema presentato dalla religione non è risolvibile guardando ad essa in termini di qualche sua essenza putativa, ma prestando attenzione a ciò che essa fa, vale a dire il suo ruolo nella società in cui opera. Questo è evidente una volta contestualizzata all’interno del passaggio nella sua interezza l’espressione sopra citata: “la miseria *religiosa* è ad un tempo *l’espressione* della miseria reale e la *protesta* contro di essa. La religione è il singhiozzo della creatura oppressa, è il senso effettivo di un mondo senza cuore, come è lo spirito di una vita priva di spirito. Essa è *l’oppio* del popolo.” (Marx, 2011b, p. 19, corsivi nell’originale). Analgesico, palliativo, o narcotizzante, la religione per Marx va necessariamente concepita (e criticata) all’interno del più ampio contesto della società capitalista, inserendola nel quadro delle specifiche forme dei rapporti di produzione che costituiscono le condizioni di possibilità – e in un certo senso, di necessità – di questo genere di rappresentazioni illusorie (Toscano, 2010). Nel mondo analizzato da Marx la religione è funzionalmente interconnessa con

²⁰ Chiaramente poco interessato a finanze tassonomiche, Marx definisce la religione anche come “la teoria generale di questo mondo, il suo compendio enciclopedico, la sua logica in forma popolare, il suo *point d’honneur* spiritualista, il suo entusiasmo, la sua sanzione morale, il suo solle completamento, il suo conforto e la sua giustificazione universale” (Marx, 2011b, p. 19), ma l’espressione sopracitata rimane senza dubbio la più memorabile.

altri elementi nel corso della produzione sociale dell'esistenza umana, è una teodicea *necessaria* al capitalismo. Invero, nella già citata *Introduzione a Per la critica della filosofia del diritto di Hegel* Marx afferma: "L'eliminazione della religione come *illusoria* felicità del popolo è la condizione della sua felicità *reale*. Lo stimolo a dissipare le illusioni del proprio stato è lo *stimolo ad eliminare uno stato che ha bisogno delle illusioni*. La critica della religione è quindi, *in germe, la critica della valle di lagrime*, di cui la religione è il *riflesso sacro*" (Marx, 2011b, p. 19)²¹. In sintesi, la religione secondo Marx va indagata guardando al suo funzionamento nel mantenimento di uno specifico assetto sociale, non ai contenuti epistemici.

Data la varietà e la complessità teorica che spesso allontana le definizioni funzionali dagli usi comuni del concetto di religione, congiuntamente al fatto che queste siano sovente (ma non necessariamente) strettamente legate a specifiche teorie della cultura e della società, non deve sorprendere che questa sezione risulti notevolmente più estesa della precedente sulle definizioni sostantive, senza tuttavia implicare una minore importanza di quest'ultime. Al fine di sondare la varietà delle concezioni funzionali, un'eterogeneità impossibile da ridurre a una breve lista di caratteristiche essenziali senza fare una considerevole violenza alle teorie avanzate, in questa sezione ci si limita a trattare cinque note e influenti proposte. Per brevità, queste possono essere etichettate rispettivamente come definizioni sociologiche, filosofiche, psico-sociali, evoluzioniste, e interpretativiste.²²

1.3.1. *La via sociologica*

La prima definizione di questa sezione non può che essere quella del sociologo francese Émile Durkheim, la cui proposta, data la sua originalità e la sua apparentemente inesauribile

²¹ La dimensione funzionale e teleologica è manifesta nell'aspetto pragmatico e programmatico della sua critica della religione, evidente nei punti di frattura con altri giovani hegeliani (vedi ad esempio la Quarta Tesi su Feuerbach, in Marx, 2011b).

²² Si tratta ovviamente di una tipologia rudimentale a fini espositivi, non dobbiamo essere sorpresi di trovare notevoli sovrapposizioni e commistioni tra queste categorie.

fecondità euristica, è considerata a buon diritto l'asse funzionale del dibattito definitorio (Christiano; Swatos Jr.; Kivisto, 2016).

Instancabile fautore della sociologia come scienza “a tutti gli effetti”, Durkheim ritiene fondamentale costruire una definizione rigorosa dei fenomeni sociali presi in esame (Durkheim, 1982; per un'altra applicazione, vedi Durkheim, 1969, pp. 59-65), e nel suo *Le forme elementari della vita religiosa* (2015 [1912]) descrive in dettaglio i passaggi che ritiene imprescindibili a una simile impresa. È infatti l'autorità garantita del metodo e della teoria che permettono al sociologo di andare legittimamente oltre la mera parola del credente e della concezione di religione da lui difesa. Solo così è possibile, a partire dai fatti più semplici e apparentemente insignificanti, giungere a un'immagine precisa e coerente del fenomeno, come è evidente da una delle frequenti analogie con le scienze naturali per il mezzo delle quali Durkheim perora la causa:

Se lo scienziato pone come un'assioma che le sensazioni di calore, di luce, che provano gli uomini corrispondano a qualche causa oggettiva, non ne conclude però che questa sia quale appare ai sensi. Analogamente, se le impressioni che i fedeli provano non sono immaginarie, tuttavia esse non costituiscono intuizioni privilegiate; non c'è alcuna ragione di pensare che esse ci informino meglio sulla natura del loro oggetto di quanto le sensazioni comuni ci informano sulla natura dei corpi e delle loro proprietà. Per scoprire in che cosa consista questo oggetto, occorre quindi far subire loro un'elaborazione analoga a quella che ha sostituito alla rappresentazione sensibile del mondo una rappresentazione scientifica e concettuale. (Durkheim, 2013, pp. 483-484)

La parola e l'atto del credente sono quindi un materiale grezzo che lo scienziato deve depurare dalle concezioni erronee al fine di trasformare in un valido dato scientifico, il quale assume il suo valore in virtù del far parte di una più ampia e coerente teoria della religione

Se si vuole analizzare e tentare una spiegazione della religione, afferma Durkheim, bisogna “studiare la religione più primitiva e più semplice che sia oggi conosciuta” (Durkheim, 2013, p. 53). Ciò non deve esser fatto “per il solo piacere di raccontarne le bizzarrie e le singolarità” (ivi, p. 53), al contrario. L’obiettivo della sociologia durkheimiana è quello di spiegare “una realtà attuale, [e] questa realtà è l’uomo, e più in particolare l’uomo di oggi, perché non c’è altro uomo che siamo più interessati a conoscere a fondo.” (ivi).

Per essere tale, una religione primitiva deve soddisfare due condizioni necessarie: “in primo luogo, deve risultare presente in società la cui organizzazione non sia superata da nessun’altra in fatto di semplicità; in secondo luogo, esso deve poter essere spiegato senza ricorrere ad alcun elemento tratto da una religione anteriore.” (ibid.). Laddove nelle religioni più sviluppate l’essenziale è ricoperto da una “lussureggiante vegetazione” (ivi, p. 57) di elementi vestigiali, le religioni più primitive presentano un vantaggio metodologico, in quanto in esse è più facile “distinguervi il secondario dal principale e l’essenziale dall’accessorio” (ibid.). Inoltre, non solo gli elementi costitutivi sono più facili da districare rispetto a quanto avviene nella complicata matassa rappresentata dalle religioni superiori, le religioni primitive agevolano la spiegazione in quanto in esse vi si ritrovano “i fatti sono più semplici [e] i rapporti tra i fatti risultano più evidenti.” (ivi, p. 59), non essendosi ad essi ancora aggiunti i numerosi strati di interpretazioni che vanno a deformare i fatti essenziali. (ibid.). Come osservano Clarke e Byrne, “Durkheim non solo presuppone un’identità tra semplicità e priorità evolucionistica nelle questioni religiose, [...] ma accetta inoltre che l’essenza della religione risieda nelle sue forme più primitive e per questa ragione sia necessario ricercare la religione più primitiva per spiegare la religione in generale.” (Clarke, Byrne, 1993; p. 150). La scelta di trattare le religioni primitive trova quindi la sua legittimazione in considerazioni di carattere metodologico. Così, per condurre il suo “esperimento particolarmente comodo”, Durkheim deve individuare una religione che proprio in virtù della sua “grossolanità” (Durkheim, 2013, p. 60) soddisfi questi criteri, scelta che ricade sul totemismo australiano.

Prima di trattare la definizione formale, è importante chiarire uno degli aspetti più complessi e affascinanti della teoria di Durkheim, ovvero lo statuto di realtà da assegnare alla religione. Un conciso abbozzo biografico è d'aiuto per iniziare a comprendere la caratteristica complessità della posizione di Durkheim. Dall'infanzia passata in una rigida famiglia ebrea ashkenazita, passando per l'avvicinamento al cattolicesimo nella prima adolescenza per giungere infine all'abbandono di rapporto con ogni forma di religiosità personale una volta trasferitosi a Parigi, per quanto riguarda il rapporto con la religione Durkheim fu senza dubbio "un uomo diviso per tutta quanta la sua vita" (Rosati, 2015, p. 23). Anche le profonde convinzioni repubblicane e radicalmente anticlericali maturate in età adulta non cancellarono un rapporto sofferto e tortuoso con la vita religiosa. Durkheim, commenta Rosati, "non fu mai "nemico" della religione", [...] tanto da rivendicare [...] la "verità" di ogni religione contro la cecità di un certo razionalismo semplicistico, nonché il carattere "eterno" della religione stessa." (Rosati, ibid.). L'opera di Durkheim sulla religione è così segnata da un distacco (e un rimprovero) dall'ingenuo scientismo positivista. Egli individua la prova della realtà della religione nella sua persistenza nel corso della storia umana; Durkheim asserisce che "è un postulato essenziale della sociologia che un'istituzione umana non possa fondarsi sull'errore e sulla menzogna: in tal caso non avrebbe potuto durare." (Durkheim, 2013, p. 54). Tuttavia, nella concezione metafisica della realtà difesa tanto dai credenti quanto dai teologi coesistono verità e abbaglio, e solo lo scienziato sociale è in grado di separare il vero dall'illusorio per giungere a una concettualizzazione corretta. Cercando di bilanciare i due aspetti contrapposti, Durkheim sostiene che se "si può dire che la religione non sia priva di un certo delirio, bisogna aggiungere che questo delirio, quando ha le cause che gli abbiamo attribuito, è *ben fondato*. Le immagini di cui è costituito non sono delle semplici illusioni come quelle che gli animisti e i naturisti pongono alla base della religione; esse corrispondono a qualcosa che è nel reale." (Durkheim, 2013, p. 287). Quando affrontiamo la questione della realtà della religione ci troviamo davanti un peculiare vaneggiamento, condiviso da una collettività e contenente i germi di una profonda verità, "poiché le forze sociali che

costituiscono il motore e insieme l'oggetto di quelle immagini -o proiezioni, come diremmo oggi- sono "reali" [in quanto la religione] si basa su energie sociali (sentimenti, emozioni, stati psichici collettivi) la cui realtà è, per Durkheim, innegabile." (Mastrobuoni, 1988, p. 92). Sintetizzando la posizione durkheimiana, si può affermare che non abbia alcun senso parlare di religioni false, poiché la loro "anima" è da individuare nella forza della collettività, caratteristica che rende tutte le religioni "vere a modo loro: tutte rispondono, anche se in modi differenti, a determinate condizioni dell'esistenza umana." (Durkheim, 2013, p. 54).

Affermare senza ambiguità la *realtà sociale* della religione non va però considerata una forma volgare di riduzionismo: Durkheim è infatti tanto chiaro nel suo rifiuto delle affermazioni metafisiche incompatibili con una scienza positiva della religione quanto lo è nel suo distanziamento dal materialismo storico. Per il sociologo francese, il fatto che la sua teoria mostri che la religione sia una cosa essenzialmente sociale non implica affatto "che essa si limiti a tradurre, in un altro linguaggio, le forme materiali della società e le sue necessità vitali immediate." (Durkheim, 2013, p. 489). Detto altrimenti, affermare che la religione sia intimamente legata alle altre forme di vita associata non è la stessa cosa di ridurre la prima ad epifenomeno della seconda. La vita religiosa gode infatti "di un'indipendenza abbastanza grande per potersi talvolta impegnare in manifestazioni senza scopo, senza utilità alcuna, per il solo piacere di affermarsi." (Durkheim, 2013, p. 490). Si giunge così a una posizione di grande interesse per ogni scienziato sociale: la religione è fenomeno essenzialmente sociale, senza essere ridotta a mero specchio della morfologia socio-culturale, ontologicamente falsa, ma sociologicamente vera.

Aspetto necessario per la costruzione di una definizione universalmente valida, è convinzione di Durkheim che tutte le religioni abbiano un nucleo essenziale in comune tale da renderle comparabili, cioè "un certo numero di rappresentazioni fondamentali e di atteggiamenti rituali che, malgrado la diversità delle forme che le une e gli altri hanno assunto, rivestono comunque lo stesso significato oggettivo e adempiono ovunque alle stesse funzioni" (ivi, pp.

56-57), gli elementi eterni che costituiscono “il contenuto oggettivo dell’idea che si esprime parlando *della religione* in generale” (ivi, p. 57). La costruzione di una robusta definizione è per Durkheim imprescindibile per le stesse ragioni qui sostenute: operare a partire da una definizione esplicita permette di distinguere *tutti* i fenomeni propriamente religiosi da quelli appartenenti ad altri aspetti della società (Durkheim, 2013, p. 75).

Prima di avanzare la sua proposta, una definizione che deve guardarsi bene dal piegarsi “ai nostri pregiudizi, alle nostre passioni, alle nostre abitudini” (ivi, p. 76), Durkheim commenta alcune delle concezioni e delle definizioni più diffuse e influenti dell’epoca. Se l’elemento soprannaturale e la nozione di divinità non possono essere considerate né costanti né universalmente presenti, nemmeno l’animismo di Tylor e il naturismo di Müller, ai quali Durkheim dedica due sezioni del Libro primo, superano con esito positivo l’esame critico del sociologo francese. Ciò che invece accomuna ogni religione è la presenza di *una peculiare partizione dell’esistente*. Secondo Durkheim, tutte le religioni “presuppongono una classificazione delle cose, reali o ideali, che gli uomini si rappresentano in due classi, in due generi opposti, definiti generalmente con due termini distinti tradotti abbastanza bene dai concetti di *profano* e di *sacro*.” (ivi, pp. 88-89). È infatti la contrapposizione scaturita da questa distinzione “il carattere distintivo del pensiero religioso” (ivi, p. 89).

Arriviamo quindi alla celebre definizione: “*una religione è un sistema solidale di credenze e di pratiche relative a cose sacre, cioè separate, interdette, le quali uniscono in un’unica comunità morale, chiamata Chiesa, tutti quelli che vi aderiscono*”. (ivi, p. 99, corsivi nell’originale)

Come notato da Berger, nella sua definizione Durkheim “inizia con una descrizione sostantiva dei fenomeni religiosi, in particolare nei termini della dicotomia sacro/profano, ma finisce con una definizione nei termini della generale funzionalità sociale della religione” (Berger, 1967, p. 176). Si seguirà l’ordine proprio della formulazione durkheimiana, partendo dal sacro per poi mettere in maggior risalto il suo l’aspetto funzionale relativo alla nozione di Chiesa.

Per quanto concerne le componenti della religione, Durkheim ritiene doveroso distinguere i fenomeni elementari, le unità religiose impossibili da scindere ulteriormente, prima procedere all'analisi del prodotto della loro unione (Durkheim, 2013, p. 88). "I fenomeni religiosi", scrive Durkheim, "si collocano naturalmente in due categorie fondamentali: le credenze e i riti." (ibid.). Le prime sono rappresentazioni collettive, immagini e opinioni culturalmente costruite e socialmente distribuite, mentre i secondi sono specifici tipi di azione. La distanza tra queste due componenti viene paragonata alla "differenza che separa il pensiero dal movimento." (ibid.). È proprio il contenuto particolare del pensiero a dotare il rito della sua specificità: "I riti possono essere definiti e distinti dalle altre pratiche umane, specialmente quelle morali, soltanto per la natura particolare del loro oggetto, [ed è] dunque l'oggetto del rito che occorre caratterizzare per poter caratterizzare il rito stesso. Orbene, è nella credenza che si esprime la natura speciale di questo oggetto. Non si può dunque definire il rito se non dopo aver definito la credenza." (ibid.). Come illustrato nella definizione sopra riportata, Durkheim giunge a individuare nel carattere *sacro* delle credenze, e conseguentemente delle pratiche rituali, la qualità peculiare che distingue la religione dal resto.

Se ci fermassimo a questo punto, non avremmo risolto un granchè: il problema definitorio sarebbe stato soltanto rimandato, spostando il carico teorico dal termine "religione" a quello di "sacro" lasciando il quadro immutato. Per arrivare a una posizione soddisfacente non è possibile quindi evitare la domanda cruciale: che cosa intende Durkheim per *sacro*?

Influenzato dai lavori di figure come Fustel de Coulanges, Robertson Smith, e, tra i suoi contemporanei (e collaboratori), Henri Hubert e Marcel Mauss, anche se Durkheim non può essere considerato l'autore che ha introdotto la nozione all'interno del vocabolario teorico degli studi sulla religione (Pickering, 2009), egli è stato certamente il primo a dare ad essa una formulazione squisitamente sociologica e relazionale al concetto e ad assegnare ad esso una centralità assoluta all'interno della propria teoria.²³ Infatti, come rimarca Pickering, in un'epoca in

²³ Al fine di evitare sciagurati equivoci, è necessario sottolineare come la concezione di Durkheim sia profondamente diversa, se non del tutto incompatibile, dall'altra che si è imposta nel corso del Novecento grazie

cui la mole di dati etnografici che giungeva nel cuore dell'impero dalle colonie più distanti sembrava giustificare la "tendenza a spiegare strani fenomeni di questo tipo come dotati di qualità sbalorditive" (Pickering, 2009, p. 130), Durkheim fu tra i primi a mettere in dubbio questo approccio interpretativo, ritenendola una spiegazione del tutto insufficiente. La natura del sacro non può essere individuata in supposti effetti che solo esso può scatenare negli individui, una spiegazione crudamente psicologista distante anni luce dalle sue inclinazioni. Le cose sacre secondo Durkheim sono semplicemente "quelle protette e isolate dalle interdizioni", mentre quelle profane, definite negativamente, sono "quelle a cui si riferiscono queste interdizioni e che devono restare a distanza dalle prime." (Durkheim, 2013, pp. 92-93). Questa inconciliabile opposizione è la contrapposizione primitiva da cui deriva l'intera impalcatura gnoseologica dell'essere umano, ed è questa eterogeneità radicale ed assoluta l'unica qualità che qualifica correttamente questo criterio classificatorio, distinguendolo da qualsiasi altra partizione del mondo. Su questo Durkheim pare inamovibile: "Non esiste nella storia del pensiero umano un altro esempio di due categorie di cose tanto profondamente diverse, tanto radicalmente opposte l'una all'altra." (ibid.). Anche se questa contrapposizione non è soggetta a gradazioni, ciò non implica che sia preclusa ogni possibilità di contatto e di comunicazione tra i due ambiti: al contrario, la contiguità del sacro e del profano è endemica al mondo religioso, ed è proprio per questo che queste relazioni sono rigidamente normate e controllate affinché il sistema di classificazione possa essere protetto. Risulta così evidente che il sacro per Durkheim non si tratta quindi di una mera sostituzione di "divinità" con "sacro" che mantiene, attraverso un superficiale gioco di mano lessicale, inalterata la concezione della religione: sono i termini del concetto ad essere radicalmente alterati.

Come anticipato, il sacro proposto da Durkheim è sociale e relazionale. Gli oggetti sacri, siano questi oggetti culturali o materiali, non sono *espressione* di una potenza altra, intermediari in

all'opera degli studiosi di orientamento fenomenologico, in particolare per mezzo degli studi dell'antropologo inglese R. R. Marett, il teologo luterano svedese Nathan Soderblom, e lo storico danese Edvard Lehmann (Paden, 1991, p. 11), il cui lavoro precede anche il già citato classico di Rudolf Otto. Come avrò modo di illustrare, il sacro di Durkheim non ha bisogno di alcuna metafisica.

grado di veicolare una forza sovrumana immutabile per essenza e variabile per manifestazioni, ma sono sacri soltanto perché oggetti di interdizioni, in quanto attorno ad essi uomini e donne *organizzano una serie di credenze e comportamenti peculiari fondati sulla loro separazione dal resto della vita ordinaria*. Il sacro è una categoria gnoseologica e comportamentale, non un “sinonimo di trascendente, misterioso, inconoscibile oggetto di esperienza religiosa [in quanto] non è affatto un oggetto” (Paden, 1991, p. 11), bensì una categoria relativa alla classificazione del mondo e un dominio di credenze e comportamento rituale. (ivi; Pickering, 2009). Questo sacro è “metafisicamente neutrale” (Paden, 1991, p. 15), completamente indifferente al contenuto: “per cose sacre non bisogna intendere soltanto quegli esseri personali che vengono chiamati dèi o spiriti; una roccia, un albero, una fonte, un ciottolo, un pezzo di legno, una casa, insomma qualsiasi cosa può essere sacra” (Durkheim, 2013, p. 89). Ma da dove deriva la sacralità riconosciuta dalla collettività? In una classica proposizione durkheimiana molto vicina all’essere una *petitio principii* sociologica, questa proprietà non emerge dell’oggetto ma è sovrainposta su di esso da ciò che ricopre sovente il ruolo *deus ex machina* nella teoria durkheimiana: la società nella sua totalità (Pickering, 2009). Ad ogni modo, l’uguaglianza tra società e sacro non deve essere fraintesa in senso idealistico. Come sottolinea puntualmente Giddens, secondo Durkheim “la religione è la manifestazione dell’autocreazione, dello sviluppo autonomo della società umana. Questa non è una teoria idealistica, ma è conforme al principio metodologico secondo cui si devono spiegare i fatti sociali mediante altri fatti sociali.” (Giddens, 2015, p. 156).

Per quanto la caratterizzazione del sacro abbia ricevuto la maggior parte delle attenzioni di Durkheim, non si tratta di una categoria isolata, autonoma: essa ha infatti bisogno del suo opposto, il profano. Nella teoria del sacro, si tratta di un elemento costruito in via residuale rispetto al sacro, e va così a rappresentare il polo più debole della coppia (Stanner, 2011). Cionondimeno, il profano è logicamente necessario per dare senso e corpo all’opposizione. Infatti, una volta scartata la possibilità di definire il sacro in base al suo contenuto, Durkheim sostiene che ad esso vada attribuito un significato solo in funzione del suo opposto, andando così

a comporre un “sistema binario o dicotomico” (Pickering, 2009, p. 117) in cui entrambi gli elementi hanno circolarmente bisogno dell’altro per la propria definizione.

In sintesi, il rapporto tra credenze, riti, e sacro può essere brevemente definito in ricorrendo alle stesse parole di Durkheim: “Le credenze religiose sono rappresentazioni che esprimono la natura delle cose sacre e i rapporti che esse hanno tra loro e con le cose profane. Infine, i riti sono regole di condotta che prescrivono il modo in cui l’uomo deve comportarsi con le cose sacre.” (Durkheim, 2013, p. 93).

Il sacro è caratterizzato inoltre da una specifica proprietà sociologicamente rilevante. Nella definizione di Durkheim vediamo infatti come questo sia ritenuto in grado di produrre una Chiesa come comunità morale, una collettività legata da una serie di credenze e pratiche fondate sugli oggetti sacri (Davie, 2003). Giungiamo così al secondo aspetto precedentemente menzionato, quello funzionale.²⁴

Le credenze religiose comuni a una collettività sono per Durkheim più di un semplice insieme di opinioni personali, proposizioni mantenute a titolo individuale dai singoli membri, ma “sono cosa del gruppo e *ne costituiscono l’unità*” (Durkheim, 2013, p. 95, corsivo mio). Il fatto di condividere e praticare la stessa fede genera un sentire comune, una forza che lega i singoli individui in virtù del fatto di “di rappresentarsi allo stesso modo il mondo sacro e i suoi rapporti col mondo profano, e di tradurre queste rappresentazioni comuni in pratiche identiche” (ibid.) dando vita a quella particolare forma di vita collettiva chiamata definita “Chiesa”²⁵. Il concetto di

²⁴ Reputo necessaria a questo punto una prima breve precisazione sul rapporto tra Durkheim e la teoria funzionalista. Nonostante sia a ragione frequentemente citato tra i pionieri del funzionalismo, Durkheim non ha riservato all’aspetto funzionale della propria teoria le stesse elaborazioni sistematiche di successori come Malinowski e Radcliffe-Brown nel Regno Unito, e di Parsons e Merton negli Stati Uniti. Influenzato dalle metafore organiciste in voga nella seconda metà dell’Ottocento, diversamente da una considerevole parte della sociologia e dell’antropologia anglofona del secolo scorso Durkheim non era affatto “ossessivamente funzionalista” (Pickering, 2009, p. 301). Durkheim fa un uso più modesto del concetto di funzione, riferendosi semplicemente al contributo di una parte per il funzionamento del tutto, senza ricorrere a ulteriori termini tecnici come equilibrio, forza, e stabilità, la cui formalizzazione (e reificazione, aggiungerei) caratterizzarono invece lo struttural-funzionalismo a partire da Parsons (ibid.)

²⁵ È necessario tenere a mente che con il termine “Chiesa” Durkheim ricorre a un termine comune dando ad esso un’accezione tecnica, neutra e astratta, che non va necessariamente in stretta analogia con la struttura organizzativa delle varie chiese cristiane e dei rispettivi apparati ecclesiastici. Più modestamente, il concetto di chiesa “rimanda all’esistenza di una organizzazione cerimoniale con precise regole che riguarda un determinato gruppo di credenti; esso non comporta necessariamente che esista un clero con funzioni specifiche.” (Giddens, 2015, p. 154).

Chiesa è utilizzato inoltre da Durkheim per risolvere una questione tipica degli studi dell'epoca, ossia la distinzione tra religione e magia. Il sociologo individua in proprio nell'incapacità di creare una comunità ciò che caratterizza la magia, dato che le sue credenze "non producono l'effetto di legare gli uni agli altri gli uomini che vi aderiscono e di unirli in un medesimo gruppo, che viva una stessa vita." (Durkheim, 2013, p. 96). Il mago ha clienti, non una comunità di riferimento, e anche in questo caso il giudizio di Durkheim è perentorio: "*Non esiste una Chiesa magica.*" (ibid.). Al di là dei meriti di una simile distinzione, in particolare relativi alla sua adeguatezza e generalizzabilità empirica, mi preme rimarcare come anche in questo caso Durkheim selezioni una variabile funzionale puramente sociologica, indifferente allo contenuto, per definire la propria idea di religione.

Seguendo l'autorevole suggerimento di Pickering (2009), possiamo caratterizzare la prospettiva funzionale di Durkheim distinguendo al suo interno due componenti: una funzione *cognitiva* e una funzione *attiva*. Con funzione *cognitiva* si intende affermare che il ruolo della religione non è circoscritto alla produzione di un comune orizzonte valoriale; non solo la religione, come le viene solitamente riconosciuto, funge da garante di un certo livello di *conformismo morale*, essa genera inoltre quel *conformismo logico* (Durkheim, 2013) indispensabile alla vita collettiva, ossia un'intelligibilità – e di conseguenza, come vedremo, un'agibilità – condivisa fondata su un apparato gnoseologico comune che è per Durkheim una necessità funzionale della vita sociale (Dingley, 2008). Con funzione *attiva* invece, la teoria durkheimiana segnala il suo distanziamento dalle teorie intellettualistiche caratteristiche dell'epoca. Il ruolo della religione non consiste esclusivamente nel risolvere le contraddizioni del mondo in una cosmologia e una teodicea sufficientemente credibili, uno psicologismo poco congeniale allo spirito di Durkheim. Nelle sue parole, la funzione della religione non è soltanto quella "di farci pensare, di arricchire la nostra conoscenza, di aggiungere alle rappresentazioni che dobbiamo alla scienza altre rappresentazioni di diversa origine e di diverso carattere, ma è quella di farci agire, di aiutarci a vivere. Il fedele che ha comunicato con il suo dio non è soltanto un uomo che vede verità nuove,

ignorante dal non credente; egli è un uomo che *può* di più." (Durkheim, 2013, p. 482). La religione permette tanto di *pensare* quanto di *agire* socialmente, trovando conforto e sostegno all'interno della Chiesa di riferimento.

Tra le due funzioni esiste una relazione di equilibrio (Pickering, 2009): la funzione cognitiva e quella attiva sono una il prerequisito dell'altra, e insieme generano una società religiosamente integrata fondata sulla condivisione morale e cognitiva di credenze e simboli centrati attorno al sacro (Pickering, 2009). In questo senso la definizione durkheimiana è molto più di una mera definizione, implica una vera e propria teoria. Gli elementi costitutivi della religione (sacro, credenze, riti, e Chiesa) non vengono semplicemente enumerati, ma sono inseriti in uno schema teorico che ne descrive le relazioni in termini funzionali (ibid.).

Radicare la funzione della religione in un bisogno sociale intrinseco alla natura umana, necessità che come visto è sviluppata attorno alla nozione di sacro (Pickering, 2009), ha una duplice conseguenza. Da un lato, comporta sostenere che la religione sia una componente eterna della vita umana. Per Durkheim, nella religione c'è qualcosa che "è destinato a sopravvivere a tutti i simboli particolari di cui il pensiero religioso si è successivamente circondato." (Durkheim, 2013, p. 492). Si tratta di una necessità ineludibile, in quanto "[n]on può esserci società che non senta il bisogno di conservare e di rinsaldare, a intervalli regolari, i sentimenti collettivi e le idee collettive che costituiscono la sua unità e la sua personalità." (ibid.). Dall'altro, significa aprire alla possibilità che ci siano una molteplicità di forme culturali che non sono solitamente categorizzate come religione che svolgono tuttavia la medesima funzione. L'approccio durkheimiano infatti non ha problemi ad accomodare cerimonie che, a partire da questa prospettiva, possono essere analiticamente giustapposte a quelle religiose. Durkheim chiede infatti: "Quale differenza essenziale c'è tra un'assemblea di cristiani che celebrano le principali date della vita di Cristo, o di ebrei che festeggiano l'uscita dall'Egitto o la promulgazione del decalogo, e una riunione di cittadini che commemora l'istituzione di una nuova carta morale o qualche grande avvenimento della vita nazionale?" (Durkheim, 2013, p. 493). In questo senso, dato che, come visto, il sacro

non dipende da caratteristiche intrinseche all'oggetto ma è un prodotto relazionale, "tutto può rappresentare il sacro e conseguentemente tutto può essere 'religione' o 'religioso'." (Pickering, 2009, p. 131).

1.3.2. La via filosofica

L'allargamento della concezione di religione è manifestata nella sua forma più radicale nella concezione di Thomas Luckmann. Luckmann vuole arrivare a una definizione che, facendo ricorso a una strategia funzionalista, sia in grado di evitare "sia l'abituale pregiudizio ideologico sia la limitatezza «etnocentrica» della definizione sostanziale del fenomeno" (Luckmann, 1969, p. 51). Infatti, polemizzando contro certe tendenze presenti nel funzionalismo sociologico che aveva dominato la disciplina dell'epoca nei decenni precedenti, per Luckmann non si tratta di andare a rintracciare le specifiche istituzioni sociali in grado di svolgere una determinata funzione, le cui caratteristiche non sono adatte a essere generalizzate, ma concentrare l'attenzione sui "fenomeni che stanno alla base delle istituzioni religiose o, per dirla in altri termini, che svolgono analoghe funzioni nelle relazioni fra l'ordine individuale quello sociale" (ivi., p. 52, corsivo mio) le quali sono da considerarsi invece universali.

Nonostante le differenze rimarcate nella sezione precedente, Luckmann come Berger fu un convinto sostenitore della sociologia fenomenologica di Alfred Schutz, la cui influenza nella sua trattazione della religione è evidente. Luckmann ancora la sua concezione alla convinzione che sia "conforme al significato elementare del concetto di religione definire fenomeno religioso la trascendenza della natura biologica da parte dell'organismo umano" (ivi, p. 61). Il peso teorico di questa concezione grava sul termine trascendenza, il quale per Luckmann indica la capacità umana di costruire intersoggettivamente schemi interpretativi e sistemi di significato oggettivi in grado di trascendere le contingenze fisiche e situazionali dell'interazione faccia a faccia (cfr. Schutz, 1967). Questa facoltà umana permette di integrare passato, presente, e futuro dell'individuo all'interno di una biografia rilevante, permettendo ad esso di partecipare alla

costruzione sociale e al mantenimento di "un universo di significato «oggettivo» e morale" (Luckmann, 1969, p. 61).

In questi termini, pare che la religione definita da Luckmann non sia nient'altro ciò che la maggior parte degli scienziati sociali chiamerebbe cultura, con l'unica precisazione rappresentata dall'aggancio semantico con la nozione di senso comune di religione fornito dal concetto di "trascendenza". Per Luckmann tuttavia questa sovrapposizione non rappresenta un problema, al contrario, come è evidente nel seguente passaggio:

[c]ome abbiamo cercato di mostrare, tale fenomeno si basa sul rapporto funzionale tra Io e società; possiamo, quindi, considerare fundamentalmente religiosi i processi sociali che conducono alla formazione dell'Io. [...] Si potrà obiettare, da un punto di vista teologico e «sostanzialista» della religione, che in questa prospettiva la religione diviene un fenomeno onnicomprensivo. Ma questa non ci pare una obiezione valida. La trascendenza della natura biologica è un fenomeno universale dell'umanità (ivi, p. 61)

Attraverso una lettura originale della sociologia schutziana e della filosofia di Plessner (Berger, 1974), Luckmann giunge a una versione ancora più radicale della relazione tra religione e società suggerita mezzo secolo prima da Durkheim, con una serie di problematiche sul quale tornerò più avanti.

1.3.3. La via psico-sociale

Sul versante psico-sociale, tra i contributi più influenti per la definizione funzionale della religione figura senza dubbio quello di Bronislaw Malinowski, il quale concepisce questa categoria come un particolare ambito di pensiero e d'azione entro il quale vengono articolate le diverse risposte a una determinata classe di bisogni. Per comprendere adeguatamente l'approccio

alla religione dell'antropologo anglo-polacco è tuttavia necessario partire da una breve introduzione alla sua teoria della cultura.

In apertura della voce sulla cultura da lui curata per la *Encyclopaedia of the Social Sciences* (Seligman; Johnson, 1931), Malinowski presenta una partizione di fondamentale importanza per la sua antropologia, distinguendo tra le variazioni umane inerenti alla sua forma fisica e quelle legate alla sua “eredità sociale, o cultura”, considerata “il concetto chiave dell'antropologia culturale” (Malinowski, 1931, p. 621). Se è nella prima componente che si trova l'origine fisiologica dei bisogni fondamentali, le effettive forme e le modalità del loro soddisfacimento sono da individuare nel bagaglio culturale condiviso dall'essere umano come animale sociale.

È difficile sopravvalutare l'importanza di questa idea all'interno della teoria malinowskiana. Per questi parlare di *Naturmensch*, di essere umano pre-culturale, non ha alcun senso (Malinowski, 1931, p. 621): anche le esigenze biologiche più essenziali, come la nutrizione o la difesa dell'incolumità fisica, sono necessariamente appagate per mezzo di produzioni collettive scaturite dall'ingegno umano. La cultura è da considerarsi quindi come un “ambiente artificiale o secondario assolutamente essenziale per la sopravvivenza umana” (Richards, 1960, p. 24), e l'antropologia culturale come la disciplina che si occupa di analizzare le modalità culturalmente determinate di soddisfacimento di questi bisogni secondari, chiamati da Malinowski *bisogni derivati* o *imperativi culturali* (Malinowski, 1931; 1960). All'interno di questa categoria, Malinowski distingue tra *imperativi strumentali* – relativi alle attività economiche, normative, educative e politiche- e *imperativi integrativi*, risposte ai bisogni di integrazione dell'individuo e della collettività che vengono standardizzate e codificate culturalmente principalmente tramite il ricorso a simboli (Piddington, 1960), tra i quali figura la religione (Malinowski, 1931, p. 634; vedi anche Malinowski, 1960, pp. 132-136)²⁶.

Diversamente da Marx e Luckmann, all'interno di questa concezione di religione non c'è spazio per una predisposizione “religiosa” innata, né tantomeno per una critica della religione

²⁶ Ai fini di questa trattazione, la linea di demarcazione tra religione e magia non è rilevante.

come mera sovrastruttura ideologica. Come osservato da Nadel, per Malinowski “la religione è qualcosa a metà, un ‘bisogno derivato’, benché uno con fondamenta profonde” (Nadel, 1960, p. 204).

In *Magic, Science and Religion* (1948), Malinowski fornisce una chiara caratterizzazione funzionale della religione: essa svolge la sua funzione integrativa stabilendo e accrescendo atteggiamenti mentali utili per l’individuo, e le relative credenze, “incarnate e mantenute dal culto e dalle forme cerimoniali”, rappresentano un patrimonio culturale di “immenso valore biologico” (Malinowski, 1948, p. 69). Altrove, l’antropologo sottolinea come uno di questi atteggiamenti positivi consista nel rispondere ai bisogni integrativi inerenti all’incertezza e alla sicurezza esistenziale, fornendo all’uomo una serie di mezzi “per il controllo intellettuale, emotivo, e pragmatico del destino e del caso” (Malinowski, 1939, p. 942).

La sua definizione non è subordinata agli specifici contenuti delle credenze o al loro statuto ontologico: se queste siano da considerare valide -o addirittura vere- è dal punto di vista funzionale un problema completamente irrilevante, ciò che conta è il loro aspetto cognitivo e normativo. Secondo Strenski infatti, “Malinowski non ritiene che la religione sia letteralmente vera. Il regno del numinoso di Otto, “l’Infinito” di Max Müller’s e via dicendo, sono falsi. Ma queste immagini e questi concetti religiosi sono necessari a molte persone per mantenere ordine e un’impressione di significato nelle loro vite. La religione così fornisce delle stampelle indispensabili.” (Strenski, 2015, p. 119).

La religione consiste quindi nelle risorse simboliche prodotte in risposta al bisogno individuale di reintegrazione dei conflitti interiori e nella standardizzazione del suo elemento positivo in grado di promuovere l’integrazione sociale. Sposando una posizione che cerca un delicato punto di equilibrio tra pragmatismo e funzionalismo, Malinowski ritiene che le credenze e i rituali, una volta standardizzati, diffusi, e resi efficaci dalla minaccia di sanzioni soprannaturali, assistano l’individuo nel suo bisogno psicologico di sicurezza e rafforzino la coesione sociale, adempiendo così, tanto a livello individuale quanto collettivo, a una necessità funzionale di ordine

pragmatico, costituendo in questo modo quella che è stata qualificata in maniera pittoresca come una “teologia dell’ottimismo” (Nadel, 1960, p. 205).

1.3.4. *La via evoluzionista*

Un altro approccio che, analogamente al precedente, concepisce la religione come un particolare ambito della vita sociale la cui specificità non può esser ridotta ai suoi contenuti è quello avanzato dell’americano Robert Bellah. Assieme al lavoro di Talcott Parsons, questa prospettiva rappresenta la quintessenza dell’approccio nominalista e funzionalista alla questione definitoria (Robertson, 1972): il concetto di religione è distillato alla sua funzione primaria, la capacità di fornire credenze e pratiche in grado di tenere assieme la collettività e fornire gli orientamenti cognitivi e valutativi fondamentali (ivi). In questi termini la religione è equiparata ad altri equivalenti funzionali che vanno a costituire lo strato più elevato ed astratto degli orientamenti valoriali e pratici condivisi da una collettività, quelli che Parsons definisce i “livelli zenitali” (1961, p. 969). Il risultato è una concezione larga e inclusiva che permette comparazioni e analogie con quelle forme culturali che, al di là della loro frequente evocazione metaforica o polemica, non vengono solitamente considerate religioni *stricto sensu*.

Per quanto riguarda le definizioni esplicite, la proposta Bellah non si distingue particolarmente per originalità o raffinatezza teorica. Nel corso della sua produzione scientifica, la sua posizione può essere sinteticamente considerata come un’integrazione dei temi tillichiani (vedi Bellah, 1964, p. 359; 1967, p. 18; Bellah; Hammond, 1980, p. 86) all’interno di un impianto durkheimiano (vedi Bellah, 1967, p. 8). Tuttavia, più che la definizione formale in sé, ciò che vorrei evidenziare sono due possibilità teoriche sviluppate dal sociologo americano a partire dai presupposti funzionalisti della sua concezione di religione, rispettivamente le sue nozioni di *evoluzione religiosa* e di *religione civile*.

Come facilmente deducibile da queste considerazioni, garantendo l’indipendenza teorica della nozione di religione da restrizioni relative a specifici temi, la prospettiva funzionalista ben si

presta a un approccio evoluzionista: se la religione è definita sulla base di una funzione che si mantiene costante in contesti spazio-temporalmente differenti, rotture e differenze nelle forme concretamente assunte passano in secondo piano rispetto alla continuità del ruolo ricoperto nella vita sociale. Inoltre, dato che la teoria funzionalista concede che qualcosa che non viene riconosciuto dagli attori sociali come religione possa comunque *svolgere il medesimo ruolo* come definito dagli studiosi funzionalisti, risulta difficile se non pressoché impossibile parlare della sua assenza o scomparsa, tutt'al più di un suo mutamento o, per l'appunto come nel caso di Bellah, evoluzione.

Bellah rinuncia a speculazioni ontologiche circa l'evoluzione religiosa, rifiutando la teleologia associata al termine nel senso comune a favore di una posizione più prossima a quella delle scienze biologiche, secondo cui l'evoluzione è un processo di differenziazione che dona all'unità presa in esame una migliore capacità di adattamento all'ambiente e una maggior autonomia relativa da esso (Bellah, 1964). “Quel che intendo per evoluzione” scrive Bellah, “non è nulla di metafisico ma la semplice generalizzazione empirica che forme più complesse si sviluppano da forme meno complesse e che le proprietà e le possibilità delle forme più complesse sono diverse da quelle delle forme meno complesse.” (1964, p. 358).

La nozione di evoluzione religiosa trova il suo sostegno teorico nella formulazione esplicita di religione fornita da Bellah, il quale elucida il rapporto tra i due concetti in un passaggio che, data la sua importanza, necessita di essere citato in dettaglio:

[definisco] la religione come un insieme di forme simboliche e atti che legano l'uomo alle condizioni ultime della sua esistenza. Lo scopo di questa definizione è indicare con esattezza cosa affermo che sia evoluto. Non sono le condizioni ultime o, nel linguaggio tradizionale, Dio che è evoluto, tanto meno è l'uomo nel senso più ampio di *homo religiosus*. [...] Né l'uomo religioso tantomeno la struttura della situazione religiosa ultima dell'uomo evolve quindi, ma la religione come sistema simbolico. [...] Tutto esiste in qualche modo

nel sistema simbolico religioso dell'uomo più primitivo; sarebbe difficile trovare successivamente qualsiasi cosa che non vi sia già lì "prefigurato". (Bellah, 1964, p. 359)²⁷

Per Bellah quindi, lo studio comparato delle di quelle che vengono solitamente definite come forme religiose (e non solo quelle, come a breve sarà più chiaro) è garantito da una fondamentale unitarietà funzionale del fenomeno religioso. Come un Lavoisier dedicato allo studio delle religioni, Bellah sostiene che nulla di radicalmente nuovo si possa creare o distruggere nel mondo religioso, le cui variazioni diacroniche e le differenze sincroniche appartengono al regno delle mutevoli manifestazioni assunte, nel corso dei diversi stadi evolutivi, dall'invariante bisogno umano di esprimere in forma simbolica il proprio legame con le condizioni ultime dell'esistenza.

Connesso all'approccio funzionale all'evoluzione religiosa è il secondo concetto di Bellah preso qui in esame, l'idea di religione civile²⁸. Come noto, il concetto appare già nel 1762 sulle pagine de *Il contratto sociale* di Jean-Jacques Rousseau, al quale Bellah riconosce senza ambiguità la paternità dell'espressione. Tuttavia, l'uso del sociologo americano si distanzia in maniera considerevolmente dal significato originale, e quello che è un concetto appartenente a una teoria normativa della società viene trasformato in uno strumento teorico al servizio dell'analisi delle società contemporanee.

Per fare ciò, Bellah prende alla lettera entrambi gli elementi costitutivi della religione civile, ossia la sua dimensione politica e quella religiosa. Per quanto riguarda il primo, l'aspetto politico del concetto inequivocabilmente già presente nella formulazione del *philosophes* ginevrino viene mantenuto ed elaborato nel linguaggio delle scienze sociali moderne. Se per Rousseau questa religione consiste in una "professione di fede puramente civile" che comprende quei "sentimenti di socievolezza, senza cui è impossibile esser buoni cittadini o sudditi fedeli" (Rousseau, 1997, p.

²⁷ Sulla base delle differenti forme assunte dalle forme simboliche e dal loro rapporto con l'ambiente, Bellah identifica cinque stadi ideal-tipici dell'evoluzione simbolico-religiosa (primitivo, arcaico, storico, proto-moderno [*early modern*], moderno), sui quali non è necessario addentrarsi ai fini di questa discussione.

²⁸ Per una panoramica sulla fortuna accademica del concetto, vedi Mathisen (1989).

205), per Bellah il nucleo teorico del concetto va individuato nel problema weberiano della legittimazione (Bellah; Hammond, 1980, p. viii), mettendo in tal modo a fuoco il problema della giustificazione ideologica del dominio. Per quanto riguarda l'aspetto religioso invece, quello che per Rousseau è un artificio retorico, un'immagine che, contestualizzata all'interno della situazione politica e delle caratteristiche del cattolicesimo francese del XVIII secolo, sottolinea la qualità di "cemento sociale" (Turner, 1991) della religione, tra le mani di Bellah viene integrato nella sua concezione funzionalista delineata poco sopra. Se da un lato concede che un impiego inflessibile del termine "religione civile" possa risultare discutibile, dall'altro Bellah è irremovibile circa l'ubiquità di ciò che chiama "il problema politico religioso". (Bellah; Hammond, 1980, p. vii), sostenendo invero che "l'organizzazione politica, più della maggior parte delle sfere dell'azione umana, ha ovviamente a che vedere con le *cose ultime*." (Bellah; Hammond, 1980, p. vii, corsivi miei), vale a dire con ciò che per lui è il motore immobile del funzionamento della religione.

Al fine di illustrare sinteticamente alcune caratteristiche rilevanti per le concezioni di religione e di religione civile di Bellah, si prenda brevemente in esame il più noto tra i suoi contributi sul tema, *Civil Religion in America*. In questo saggio, Bellah non si accontenta di interpretare sociologicamente i frequenti riferimenti di matrice cristiana e deista presenti nei documenti e nei discorsi degli uomini di stato americani, ma avanza una vera e propria nozione parallela di religione nazionale. Fuori da ogni linguaggio metaforico, la religione civile è religione a pieno titolo, ben elaborata e istituzionalizzata nella vita quotidiana, un culto che esiste a fianco alle chiese convenzionali e da queste chiaramente distinto (Bellah, 1967). Questa religione ha invero la "sua serietà e integrità e richiede per sua comprensione la stessa attenzione di ogni altra religione" (Bellah, 1967, p. 1). Ciò nonostante, per affermare che questa forma di legittimazione politica è al contempo una religione in senso stretto vengono abbandonate molte sottigliezze analitiche, e con loro la coerenza definitoria: il tema dei problemi ultimi viene tralasciato per lasciare spazio alle qualità associate alla religione nel discorso comune. È particolarmente evidente, per esempio, nel ricorso all'immagine distintamente moderna e protestante della

religione *sans phrase* come fatto privato, al quale lo studioso contrappone la religione civile come fatto pubblico e politico. Non di meno, anche se diversa per giurisdizione, la religione civile americana rimane una religione a tutti gli effetti. In una formulazione fortemente influenzata da Durkheim, la religione civile americana è caratterizzata come un “insieme di credenze, simboli e rituali” capace di fornire “elementi comuni di orientamento religioso condivisi dalla gran maggioranza degli americani” (ivi, pp. 3-4), dotata di “propri profeti e propri martiri, i suoi propri eventi sacri e luoghi sacri, i suoi propri rituali e simboli solenni.” (ivi, p. 18). Bellah giunge così a una configurazione politico-religiosa ibrida, un “calco” concettuale vicino al cristianesimo col quale non condivide tuttavia la dottrina, e che trova la sua ragione di esistere nelle questioni più strettamente politiche dell’ordine sociale della società americana (e non solo). L’approccio “funzionalista-nominalista” da lui sposato ammette un allargamento ragguardevole della dimensione estensiva della religione, permettendogli così di realizzare con la religione civile, si conceda il vocabolario cristologico, una curiosa unione ipostatica: una categoria integralmente religiosa e politico-ideologica.

1.3.5. *La via interpretativista*

L’ultima definizione funzionale qui presa in esame è quella dell’antropologo americano Clifford Geertz. A quasi due decenni dalla prima pubblicazione avvenuta nel 1966 (Geertz, 1966), il suo *La religione come sistema culturale* venne reputato da Asad come la definizione antropologica più influente prodotta nei due decenni a cavallo degli anni Settanta (Asad, 1983), la cui rilevanza nel dibattito teorico perdura fino ai giorni nostri.

Più complessa e raffinata di molte proposte avanzate fino a quel momento, la formulazione di Geertz è caratterizzata dalla tensione creativa generata dalla coesistenza di una “epistemologia *simbolica*” e una generale “visione *funzionalista*” della realtà sociale (Marchisio, 1991, p. 108). A tal riguardo, è significativo notare il ricorrente utilizzo di Geertz del concetto di “sistema”, elemento che lo stesso antropologo considera come testimonianza della duratura

influenza avuta su di lui da Talcott Parsons durante la sua permanenza nelle vesti di *graduate student* ad Harvard (Errington, 2011; Marchisio, 1991). L'influenza di Parson è presente anche nel rifiuto del comportamentismo in voga nella sociologia americana dell'epoca; ma se da quest'ultimo si distanzia optando per una maggiore importanza all'introduzione di norme, valori e simboli, la via intrapresa da Geertz diverge da quella del suo *doctoral advisor*. Per ovviare a quelle che considera lacune della teoria della cultura parsonsiana, Geertz getta le basi di una scienza dell'azione simbolica che trae ispirazione da un gran numero di orientamenti scientifici e filosofici, in particolare dall'ermeneutica di Wilhelm Dilthey, dall'antropologia antropologia filosofica di Arnold Gehlen, e dalla sociologia comprendente weberiana. Considerato che un'esposizione accurata della teoria della cultura di Geertz richiederebbe lo spazio di una monografia, il seguente non può che essere soltanto un abbozzo utile alla comprensione della sua concezione della religione.

Il punto di partenza dell'approccio di Geertz alla cultura è la constatazione di una carenza della natura umana, un'incompletezza dell'organizzazione istintuale dell'animale-uomo nel determinare il suo comportamento, alla quale questo sopperisce costruendosi "una serie di meccanismi di controllo—progetti, prescrizioni, regole, istruzioni" (Geertz, 1988, p. 58) da cui dipende per la propria sopravvivenza biologica. "L'uomo", sostiene Geertz, "ha bisogno di queste fonti simboliche di illuminazione per trovare la sua strada nel mondo, perché quelle di tipo non simbolico, inserite nel suo corpo costituzionalmente, gettano una luce troppo soffusa" (ivi, p. 59). In altre parole, non solo la cultura è una creazione integralmente umana, ma la sua costruzione è una *necessità* peculiare della nostra specie (Saler, 2000).

Per analizzare questa fitta rete di fonti simboliche di orientamento, in *Verso una teoria interpretativa della cultura*, saggio introduttivo del celebre *Interpretazione di culture* e universalmente riconosciuto come un contributo seminale al cosiddetto *interpretive turn* in antropologia (Bachmann-Medick, 2016), Geertz propone un approccio semiotico allo studio della cultura. Questa disciplina, scriveva Geertz all'inizio degli anni settanta, doveva chiudere con il paradigma

positivista che ne costituiva il fondamento epistemologico, rinunciare alla concezione dell'antropologia come "una scienza sperimentale in cerca di leggi" e, intraprendendo una via che supera anche le dicotomie concettuali dello storicismo tedesco (Malighetti, 2008), riformularsi integrando metodologie e paradigmi di altre scienze umane e sociali, al fine di costituirsi come "una scienza interpretativa in cerca di significato." (Geertz, 1988, p. 11).

Di essenziale importanza per la sua teoria è quello che si può definire come il *locus* della cultura. Geertz sostiene che "intraprendere lo studio dell'attività culturale [...] non significa dunque abbandonare l'analisi sociale per una platonica caverna di ombre" (ivi, p. 116), ma analizzare i simboli culturali, seguendo Wittgenstein, nel loro uso. Così concepiti, i significati non risiedono in imperscrutabili dinamiche interne alla mente umana, ma sono sia pubblici sia sociali, elementi il cui "habitat naturale è il cortile di casa, il mercato e la piazza principale della città."(Geertz, 1988, p. 59). Come fa notare Malighetti, in Geertz il significato culturale "dipende da una sintassi pubblica, incorporata nell'azione e decifrabile a partire dall'azione stessa mediante gli attori del gioco sociale" (Malighetti, 2008, p. 72). Abbandonati le pretese nomologiche e lo psicologismo più ingenuo, la cultura deve venir resa dall'antropologo per mezzo di una descrizione densa (*thick description*), termine preso in prestito dal filosofo britannico Gilbert Ryle. L'obiettivo di questa è produrre una descrizione profonda, stratificata, e locale del cangiante reticolato culturale, affinché l'antropologo sia in grado di "documentare il modo in cui i codici simbolici modellano il comportamento di, o sono usati da, individui e gruppi coinvolti in qualche evento" (Hammersley, 2008, pp. 55-56).

Come deducibile dallo stesso titolo del saggio del 1966, secondo Geertz la religione deve essere concepita all'interno di questa ampia visione generale della cultura. I problemi dell'ordine, della stabilità socio-politica, e del ruolo integrativo per la personalità individuale, temi cari ad autori come Parsons²⁹, Bellah, e Malinowski, lasciano spazio all'aspetto simbolico dell'esistenza

²⁹ Questa mi pare una buona occasione per portare alla luce l'esistenza di una sostanziale differenza tra la funzione integrativa della religione secondo Durkheim, non a caso escluso da questo breve elenco, e il problema dell'ordine per Parsons. Per ragioni a cui è possibile soltanto accennare in questa sede, commetteremmo un grave errore individuando una sostanziale continuità di intenti tra i due autori. Sin dall'inizio della sua carriera intellettuale,

umana e al problema teorico del significato. L'allontanamento da questa prospettiva riduzionista è segnalato da Geertz con la sua la sua inconfondibile eleganza:

Uno dei principali problemi metodologici quando si scrive scientificamente della religione è riuscire a mettere subito da parte il tono dell'ateo del villaggio e quello del predicatore del villaggio, come pure i loro equivalenti più sofisticati, così che possano emergere in una luce chiara e neutrale le implicazioni sociali e psicologiche delle particolari credenze religiose. E quando si sia fatto ciò, le questioni generali se la religione sia «buona» o «cattiva», «funzionale» o «disfunzionale», «rafforzatrice dell'ego» o «generatrice di ansia» scompaiono come le chimere che sono [...]. (Geertz, 1988, p. 156)

In quanto componenti di un sistema culturale, queste rappresentazioni simboliche forniscono un solido orizzonte di senso entro cui operare, nella terminologia di Geertz sono *modelli di* e *modelli per*. Come sintetizza Marchisio: “Sono “modelli per”, in quanto fonte di “disposizioni mentali”: motivazioni e stati d'animo. Sono “modelli di”, in quanto fonte di concezioni generali (e tuttavia peculiari) circa il mondo, l'io e il rapporto tra l'io e il mondo.” (1991, p. 131)

La funzione precipua dei simboli religiosi è rappresentata dalla loro capacità di esprimere “una coerenza di base tra un particolare stile di vita e una metafisica specifica” (Geertz, 1988, p. 114), vale a dire costituire una relazione bidirezionale in cui le azioni umane sono iscritte ed

Durkheim rifiuta esplicitamente le prospettive e le soluzioni offerte dall'impostazione hobbesiana del problema delle forme della solidarietà sociale (Durkheim, 1969). Infatti, come osserva Giddens, il problema dell'ordine “lungi dal costituire il filo conduttore della sociologia di Durkheim, non era, nei termini in cui Parsons lo ha formulato, affatto un problema per Durkheim” (Giddens, 1977c, p. 212; vedi anche Giddens, 1982b). Di conseguenza, individuare nell'opera del sociologo francese i germi una teoria generale dell'ordine compiutamente sviluppata da Parsons a partire dagli anni Trenta sarebbe “[un']interpretazione [...] fuorviante, se non interamente sbagliata” (Giddens, 2015, p. 152) dell'opera del sociologo di Épinal. Per quanto riguarda il rapporto di Parsons con l'opera di Durkheim qui presa in esame, *Le forme elementari della vita religiosa*, il giudizio di Rosati è lapidario: “Errore del sociologo di Harvard fu quello di schiacciare costantemente Durkheim entro il proprio quadro di pensiero (decontestualizzandolo così radicalmente), non solo nel senso della sua teoria volontaristica dell'azione, ma anche ogni qual volta tornò sulle Forme elementari [...], attribuendogli ansie concettuali (il problema dell'ordine) e strumenti di risoluzione di problemi (l'interiorizzazione dei valori) che non gli appartenevano, essendo invero parsoniani.” (Rosati, 2013, p. 34, nota 24). Per questa ragione, ritengo necessario mantenere le trattazioni dei due autori ben distinte.

armonizzate entro un ordine cosmico prefigurato, e le immagini di questa cosmologia vengono proiettate sul piano dell'esperienza umana (Geertz, 1988, pp. 114-115). Per Geertz, *Ethos* e *Weltanschauung* sono gli elementi costitutivi di un "miracoloso" circolo virtuoso in cui entrambi gli elementi "si sostengono a vicenda con l'autorità presa a prestito l'uno dall'altro" (Geertz, 1988, p. 114), e trovano nel rituale, inteso come "condotta consacrata" (ivi, p. 142), il loro momento di elezione. Similmente a Durkheim, per Geertz il rituale è centrale non soltanto per quanto riguarda la riproduzione dei simboli religiosi, ma anche per la loro ri-vificazione e validazione, in modo tale che gli effetti dell'esperienza religiosa perdurino e penetrino nella vita quotidiana.

Per quello che riguarda la questione definitoria vera e propria, onde evitare di sostituire il ragionamento teorico con la semplice retorica, Geertz preferisce ridurre il suo paradigma a una definizione distinta ed elaborata in cinque parti, la cui utilità risiede nel suo fornire in maniera precisa ed economica un "orientamento o riorientamento del pensiero" (Geertz, 1988, p. 115). Secondo Geertz, "una *religione* allora è: 1) *un sistema di simboli che opera (o funziona)* 2) *stabilendo profondi, diffusi e durevoli stati d'animo e motivazioni negli uomini per mezzo della* 3) *formulazione di concetti di un ordine generale dell'esistenza e del* 4) *rivestimento di questi concetti con un'aura di concretezza tale che* 5) *gli stati d'animo e le motivazioni sembrano assolutamente realistici.*" (ibid.)

Da questa definizione, e in particolare dalla sua estesa spiegazione che compone il corpo del saggio, è chiaramente presentata quella che per Geertz deve essere l'estensione del concetto di religione come sistema culturale, ossia cosa lo caratterizza come tale e in che modo si distingue dagli altri sistemi. In quanto complesso culturale, la religione dota l'essere umano di quelle necessarie "fonti estrinseche di informazione" (Geertz, 1988, p. 117) per far fronte a tre specifici ordini di problemi: come affrontare l'incapacità esplicativa e trasformare l'incomprensibile in potenzialmente spiegabile; come, di fronte al problema della dolore, escogitare strategie non tanto per evitarlo quanto per dare ad esso una forma che lo renda culturalmente intelligibile e permetta una sofferenza "adeguata"; infine, come mantenere la capacità di formulare giudizi morali validi dinanzi all'esperienza dell'ingiustizia (Geertz, 1988). Detta diversamente, "il

«problema del significato» in ciascuno dei suoi aspetti interrelati [...] consiste nell'affermare, o almeno nel riconoscere, l'inevitabilità dell'ignoranza, del dolore e dell'ingiustizia sul piano umano, negando contemporaneamente il fatto che queste irrazionalità siano caratteristiche del mondo in generale" (Geertz, 1988, pp. 137-138), una negazione che permette agli attori sociali di continuare ad operare in un mondo così reso comprensibile e manipolabile. Tuttavia, è importante sottolineare come per Geertz la religione non operi come proto-scienza imperfetta. Questo insieme di operazioni simboliche non è infatti il risultato "un'induzione baconiana dall'esperienza di tutti i giorni [...] ma piuttosto una aprioristica accettazione dell'autorità che trasforma quell'esperienza" (p. 139), secondo quello che Geertz caratterizza come l'assioma della prospettiva religiosa: "colui che vuole sapere deve prima credere." (ivi, p. 140)

Per far emergere con maggior chiarezza il carattere specifico della religione, Geertz la pone in contrasto con tre altre prospettive, rispettivamente quella di senso comune, quella scientifica, e quella estetica. La prospettiva di senso comune è basata su "una semplice accettazione del mondo, dei suoi oggetti e dei suoi processi come se fossero proprio come sembrano essere" (ivi, p. 141), nella quale, come recita un altro saggio dello stesso Geertz dedicato a questo specifico tema, "il mondo è la sua autorità" (Geertz, 1983, p. 75). Per converso, la prospettiva scientifica dissolve la datità del senso comune: in essa dominano "il dubbio deliberato e l'indagine sistematica" (Geertz, 1988, p. 141), una postura marcata da un netto distacco emotivo. Per quanto concerne la prospettiva estetica, in essa avviene una diversa rottura con l'autoevidenza del senso comune: "invece di interrogare le credenziali dell'esperienza quotidiana" scrive Geertz, "si ignora semplicemente tale esperienza in favore di un avido indugio sulle apparenze, un'attenzione alle superfici, un assorbimento nelle cose, come diciamo «in loro stesse»" (ibid.).

La prospettiva religiosa si distingue in modo rilevante da ognuna di queste. Da quella del senso comune differisce in quanto "si muove al di là delle realtà della vita quotidiana verso realtà più ampie che le correggono e le completano" (ivi, p. 142), realtà accettate come atto di fede, trova (e si fonda su) "verità più forti, non ipotetiche" (ibid.) di quelle fornite dalla scienza, e da

ultimo rifiuta il disimpegno caratteristico della prospettiva estetica, contrastandolo con un “interesse per i fatti e cerca di creare un’aura di estrema realtà.” (ibid.).

Arriviamo così, in conclusione, a quello che è per Geertz il criterio distintivo della prospettiva religiosa: il problema della realtà. Attraverso una ricercata teoria della cultura e dell’azione simbolica, Geertz giunge a ricondurre la religione alle attività simboliche relative al “realmente reale”, ai suoi effetti, e a ciò che contribuisce a “produrlo, intensificarlo e, fin dove è possibile, renderlo inviolabile dalle rivelazioni discordanti dell’esperienza laica” (ibid.).

Fonte di integrazione sociale fondata sulla condivisione di una struttura conoscitiva e pratica; facoltà di trascendere la propria finitudine; insieme di risorse culturali per l’integrazione della personalità utili alla sopravvivenza; cemento sociale istituzionalizzato; fondamento più solido della realtà: le diverse articolazioni della strategia funzionale per circoscrivere e qualificare la religione, pur partendo da presupposti teorici diversi, sono accomunate dalla marcata tendenza all’allargamento e all’universalizzazione della “giurisdizione” della categoria di religione, prerogativa che costituisce il suo punto di forza e al contempo la sua maggiore debolezza. Gli autori che optano per la questa strategia mirano a elaborare un costrutto formale la cui validità è misurata in termini di utilità euristica e non necessariamente di compatibilità con l’uso comune del termine. Distanti da preoccupazioni metafisiche e indifferenti agli specifici contenuti, il loro “ecumenismo teorico” porta le definizioni appartenenti a questa famiglia da un lato ad essere più facilmente accettabili tanto agli *insider* religiosi quanto agli *outsider* (Pickering, 2009) e dall’altro, pur differendo tra loro in maniera significativa, a concedere spazio a concezioni molto più larghe e inclusive rispetto a quelle degli approcci sostantivi.

2. Il rituale analizzato

Giunti a questo punto, lo *script* del rituale definitorio prevede due opzioni: issare bandiera bianca o alzare le spalle. In entrambi i casi, è necessario osservare la struttura concettuale appena assemblata, interrogandosi sulla solidità di un simile edificio al quale si mostrano immediatamente le spalle per andare incontro ad altre questioni considerate più pressanti. *Out of sight, out of mind*. Tante definizioni, ancora più contraddizioni interne e incompatibilità reciproche, quasi nessuna conseguenza per la categoria. Il lettore che anela un lieto fine (teorico) rimarrà frustrato. Non c'è *climax*, non c'è risoluzione, manca l'agognato cambio di prospettiva, quel passo laterale che trasforma ciò che prima appariva come irresolubile aporia in un banale malinteso. C'è solo oblio nel migliore dei casi, aperta indifferenza nel peggiore.

Nella convinzione che la cruda enumerazione sia un esercizio retorico dalla scarsa utilità, in questo capitolo affronto i problemi relativi alla capacità analitica di queste proposte. Ciò che mi preme analizzare è la direzione intrapresa per definire la religione, gli antecedenti culturali, i luoghi in cui queste formulazioni ci sensibilizzano a guardare e quelli che invece sono occultati, e in particolare la misura in cui ci aiutano a rispondere alla domanda: *cosa rende tale la religione?* o detta diversamente: quali caratteristiche deve avere qualcosa per *essere religione/religioso?* Le definizioni sono quindi interrogate riguardo alla loro capacità di indicare gli elementi sulla base dei quali sia possibile differenziare la religione dalla più ampia costellazione di forme culturali. Ciò significa individuare la prospettiva grazie a cui è possibile far combaciare la lista delle religioni solitamente riconosciuta con una serie di attributi analiticamente rilevanti.³⁰

³⁰ Quanto detto come premessa all'esposizione rimane valido per la critica: l'impossibilità di separare in maniera netta tra definizioni sostantive e funzionali fa sì che problemi che affliggono le definizioni attraversino i diversi approcci senza riguardo per la distinzione usata in questa esposizione.

2.1. *Dicotomie scomode*

Come per la precedente esposizione, la prima famiglia di definizioni presa in considerazione è quella formata dalle concettualizzazioni che prendono spunto da alcune dicotomie ontologiche relativamente comuni. Il mondo così concepito risulta separato in due domini: uno caratterizzato da un ordine intelligibile, dotato di regole che un intelletto ben disciplinato può discernere e organizzare facendosi guidare dalle proprie facoltà percettive; l'altro abitato da forze ed entità che sfuggono alle regole del primo, un regno in cui ragione e dimostrazione non funzionano alla stessa maniera. Naturale e sovranaturale, empirico e non-empirico, ordinariamente profano o radicalmente altro: come una corrente sceglie il percorso con la minor resistenza possibile, queste coppie concettuali sfruttano i sentieri battuti dal discorso non-specialistico per individuare nel secondo termine di queste coppie il dominio della religione. L'approccio dicotomico è ecumenico, fornisce un'immagine facilmente digeribile per la nostra sensibilità moderna, una base comune accettabile tanto dal cattolico più intransigente quanto dal segretario di sezione dell'UAAR. Formulata in maniera più provocatoria, questa strategia fornisce definizioni che tendono a proporre una versione raffinata di un certo senso comune, allo stesso tempo lusingandolo per la sua perspicacia.

Tuttavia, la facilità con cui queste proposte incontrano consenso nasconde dei problemi profondi. Se, come già affermato in precedenza, ci sono autori per cui la vicinanza al senso comune rappresenta un obiettivo, la via che voglio percorrere va in direzione opposta. Intendo infatti adottare una prospettiva diffidente delle intuizioni subitane e della "sociologia spontanea" (Bourdieu; Passeron; Chamboredon, 1991) che confondono dimestichezza e abitudine con acume analitico. Una volta tenuti in considerazione il contesto storico e scientifico, così come le implicazioni di queste partizioni, emergono diversi problemi: su tutti prevale un'acuta tensione tra la costruzione dell'oggetto scientifico coerente e l'agnosticismo metodologico, ovvero il

principio secondo cui lo studioso debba astenersi da giudizi sull'esistenza degli enti cosiddetti religiosi e sulla verità delle proposizioni ad essi legati.

La problematica è particolarmente lampante per il concetto di "sacro" come formulato da Rudolf Otto. Cercando di depurare la categoria dalle connotazioni moralistiche assunte nel corso dei secoli, secondo Otto l'elemento caratteristico del sacro, "l'intima essenza di *ogni* religione, senza la quale religione non sarebbe" (1966, p. 18), è indicato col termine *numinoso*, un neologismo di Otto costruito sulla base del latino *numen*. Esperienza incommensurabile, qualitativamente differente da ogni altra, il numinoso è la sensazione ineffabile del contatto con qualcosa fuori dall'ordinario, *Das Ganz Andere*, un'alterità radicale che non ammette gradazioni e può essere soltanto approcciata in maniera imperfetta. Sono le incursioni nella dimensione umana di questa realtà oggettiva, indipendente dall'individuo ma non da esso separata, ciò che sta alla base del *Mysterium tremendum et fascinans*, l'inesplicabile compresenza delle sensazioni di terrore e attrazione che per Otto costituisce il nucleo di *ogni* religione.

Al di là dei dubbi sulla validità dell'affermazione e la generalizzabilità del costrutto, ci sono dei problemi con la costruzione stessa del concetto, o meglio, del *non-concetto* di numinoso. Si tratta infatti di un oggetto sopracognitivo, "esperito come trascendente rispetto alle categorie razionali del pensiero" (Ryba, 1991, p. 31). Il numinoso non fa parte della realtà sensibile, ma si serve di questa per giungere all'individuo: seppure indirettamente stimolata dall'esperienza empirica, questa esperienza non è *emanazione* delle percezioni sensibili, bensì "ha in essi il *proprio mezzo*" (Otto, 1966, p. 114). Forza che opera in questo mondo grazie alla "*predisposizione* dello spirito umano" (ibid. p. 116) – facoltà che Otto designa con il termine *divinazione* – il numinoso non appartiene a mondo, ma è soltanto imperfettamente approssimabile nella forma di una sensazione che sfugge ad ogni concettualizzazione. Tuttavia, non abbiamo a che fare con una prospettiva completamente irrazionalista. "Nel sostenere che il Sacro sia sopracognitivo," commenta Ryba, "Otto non sta negando che questo possa essere, o che sia stato, schematizzato, ma solo che queste categorie non hanno alcuna relazione con il Sacro, né costitutivamente né nel

descrivere qualche cosa-in-sé.” (Ryba, 1991, p. 32). Solo le categorie estetiche citate in precedenza, il *tremendum* e il *fascinans*, possono avvicinarsi all’essenza del sacro (ibid.). Di conseguenza, ogni tentativo di catturare la sua essenza nella morsa del concetto non può che accontentarsi di mezzi imperfetti.

Se manca una definizione chiara e univoca di Sacro è perché è lo stesso Otto a non fornirla, anzi, a scoraggiare ogni tentativo in tale direzione. È infatti lo stesso teologo a sostenere che, in quanto concetto irriducibile entro i “confini dell’intelligenza nozionale” (ivi), il numinoso “non si può propriamente insegnare, ma si può soltanto provocare, destare” (Otto, 1966, p. 19). Non solo, anche l’accessibilità a questo portentoso sentire è condizionata. Prima di procedere nella sua esposizione dei caratteri del numinoso, Otto invita il lettore “a rievocare un momento di commozione religiosa e possibilmente specifica. Chi non può farlo o chi non ha mai avuto di tali momenti è pregato di non leggere più innanzi.” (Otto, 1966, p. 19). La difficile comunicabilità del costruito non è data da un difetto nell’argomentazione, bensì dal fatto che, come rimarca Orsi, “Otto non ha tanto sviluppato la nozione di sacro [...] quanto evocata” (2012b, p. 95).

Ma se è fuori di discussione che l’atteggiamento di Otto non abbia nulla a che vedere con il distacco richiesto, che la sua retorica sia dichiaratamente distante dall’ideale di universalismo epistemico costitutivo dell’*ethos* scientifico moderno (Merton, 1968), allo stesso modo non c’è ragione alcuna per restare sorpresi. La sua posizione nei confronti della materia trattata è chiara sin dal primo capitolo, nel quale ci tiene ad affermare, al fine di evitare potenziali equivoci data la natura comparativa della sua opera, la superiorità del Cristianesimo “su altri stadi e forme di esperienza religiosa” (Otto, 1966, p. 15). Non avrebbe alcun senso accusare un teologo luterano di aver formulato una (non)definizione non-scientifica di religione, tanto nella forma quanto nel contenuto. Tuttavia, l’enorme fortuna della sua proposta al di fuori della cerchia della teologia protestante andrebbe valutata in relazione al suo intento fondamentalmente apologetico, una causa che, come sostenuto da Alles (2001), non riguarda soltanto il cristianesimo ma ogni religione. Si potrebbe aggiungere che Otto non è certamente il solo a mantenere questa posizione

nei confronti del proprio oggetto di studio. Il suo lavoro, come in particolare quello di molti altri comparativisti dopo di lui, è marcato tanto da un legame personale con la fede cristiana, quanto da un “attaccamento sentimentale alla nozione apparentemente caritatevole secondo cui tutti gli esseri umani senza eccezione [sono] dotati di una qualche capacità distinta e irriducibile o specifica sensibilità verso l’Infinito, il Sacro, l’Assoluto.” (Masuzawa, 2005, p. 313). Questa attitudine tende a sfumare la linea di confine tra teoria della religione e impegno ecumenico.

Ad ogni modo, accettare che un teologo pensi e scriva da teologo e usare i suoi concetti come strumento scientifico non è la stessa cosa. Utilizzare una nozione come quella di sacro come perno inaccettabile e indiscutibile per la definizione di un oggetto, o perfino un intero campo di indagine, sembra un ostacolo troppo grosso per essere superato. Non vedo come un costruito espressamente incommensurabile e solo parzialmente concettualizzabile, il cui accesso non è garantito nemmeno in linea di principio a chiunque, possa servire come strumento scientifico.

Scartata questa idea di sacro, troppo sfuggente e metafisica per far parte del vocabolario teorico di una disciplina scientifica, prendiamo in considerazione una serie di dicotomie più vicine alla sensibilità “scientifica” moderna, alcune coppie concettuali che non vanno a urtare quella che si vuole considerare la visione secolarizzata e disincantata della realtà propria della nostra era. Mi riferisco alle coppie concettuali “empirico vs sovra-empirico” e “naturale vs sovrannaturale”. Nonostante le differenze, entrambe le dicotomie condividono un certo numero di convenzioni retoriche e lessicali appartenenti a quello che Gilbert e Mulkay (1984) chiamano *repertorio empirista*, il quale “raffigura le azioni e le credenze degli scienziati come se queste derivassero in maniera ineluttabile e non problematica dalle caratteristiche empiriche di un mondo naturale impersonale” (Gilbert; Mulkay, 1984, p. 56).

Sebbene siamo soliti dare per scontata tanto la struttura di queste coppie quanto la loro validità generale, uno sguardo più attento permette di notare come si tratti di due dicotomie asimmetriche, una distinzione in cui uno dei due termini è caratterizzato da un “peso semiotico”

(Zerubavel, 2018) maggiore rispetto all'altro. In queste coppie semantiche, la categoria epistemologicamente marcata (Brekhus, 1998) è quella costruita negativamente, mentre quella positiva, nonostante sostenga la maggior parte del lavoro teorico, è data per scontata. Di conseguenza, molte delle sue peculiarità vengono ignorate, occultando una fitta rete di presupposti che sono di grande rilevanza per la costruzione dell'oggetto scientifico. Un lavoro critico non può esimersi dal mettere in luce queste pre-comprensioni e le loro ripercussioni teoriche.

Per illustrare punti critici delle definizioni centrate sulla distinzione tra empirico e sovra-empirico, prendiamo ad esempio la già menzionata definizione di Robertson (1972). La scelta non è dettata dal riscontro di specifici demeriti di questa singola proposta; al contrario, a renderla una candidata ideale è proprio il fatto che diversi problemi comuni alla famiglia emergano in maniera particolarmente nitida. Un ulteriore vantaggio è rappresentato dalla chiarezza con cui Robertson espone la sua proposta:

In questi termini definiamo, per prima, la cultura religiosa. La cultura religiosa è quell'insieme di credenze e simboli (e valori che derivano direttamente da questi) riguardanti la distinzione tra una realtà empirica e una realtà sovra-empirica e trascendente, con le questioni degli esseri empirici subordinate per importanza a quelli non-empirici. Secondo, definiamo l'azione religiosa semplicemente come: azione formata dal riconoscimento della distinzione empirico/supra-empirico. (Robertson, 1972, p. 47, corsivi nell'originale).

Dando per certa una comprensione immediata dei concetti di “empirico” e “sovra-empirico”, Robertson può esimersi dal caratterizzare i termini cardine della sua definizione. Per qualificare il concetto cardine, quello di empirico, il sociologo americano si limita a rimarcare che con questo intende semplicemente “ciò che è facilmente osservabile e accessibile” (ivi, p. 50). Ad ogni modo, è di grande interesse un'affermazione che appare a

distanza di qualche pagina dalla sua definizione iniziale, una presa di posizione che non discende direttamente dalla sua distinzione principale. Invero, Robertson sostiene che “la caratteristica cruciale che in questo senso delimita la religione (e la magia, la superstizione, l’astrologia, ecc.) dalla scienza è l’attribuzione di ‘alterità’ al non empirico” (ivi, p. 50), motivo per cui il non-empirico è descritto in maniera migliore con il termine “sovra-empirico” (ibid.)

Robertson individua due possibili difficoltà di questa formulazione: quelle generati dalle peculiarità della religione nelle società primitive, e quelle che derivano dalla nozione di *panteismo religioso*, da considerarsi quest’ultimo come un fenomeno distinto da un panteismo non-religioso, naturalistico, esemplificato dalle opere dei poeti romantici del tardo XVIII e inizio XIX secolo (ivi, nota 50, p. 74). Ciononostante, non credo siano le difficoltà più rilevanti e più pericolose per la sua proposta: la prima, imperniata su un costrutto indifendibile e a buon diritto espulso dal vocabolario teorico delle scienze sociali, può essere sbrigativamente ignorata; la seconda, ad ogni modo influente per la critica che avanzo, è neutralizzata da un’incoerenza formale che tradisce una certa fretta: Robertson utilizza nel corso della sua costruzione del concetto di religione lo stesso costrutto di cui dovrebbe dimostrare la validità, distinguendo diversi tipi di panteismo senza offrire spiegazioni, dando già per scontati i suoi confini e le sue caratteristiche.

A mio avviso, i difetti fatali di questa strategia riguardano il legame problematico, in alcuni casi anche esplicito, con le concezioni di senso comune. La spia di questo problema è fornita dallo stesso Robertson, il quale nell’articolare quella che ritiene la caratteristica cruciale per delimitare la religione elenca una serie di oggetti equiparabili a quest’ultima, ovvero “la magia, la superstizione, l’astrologia, etc.” (ivi, p. 50) senza fornire spiegazioni. A un primo sguardo potrebbe sembrare, e l’intuizione parrebbe giustificata, che Robertson non stia costruendo una definizione scientifica di religione, ma ammassando quest’ultima assieme e altre categorie affini in quello che considera il vuoto giurisdizionale lasciato dalla scienza, banalmente intesa questa come indagine sul sensibile. In questo modo Robertson non ha costruito la religione sulla base di caratteristiche ascritte a questo oggetto, ma solo in funzione delle sue mancanze. Oltre ad aver

puntato sull'allineamento delle sue presupposizioni con quelle dei lettori, attraverso il ricorso alla formula *et cetera* Robertson scarica un ulteriore carico argomentativo sull'intuito del suo pubblico, sul suo sesto senso poco sovra-empirico e molto culturalmente definito. In linea generale, un certo grado di apertura all'indeterminatezza è una necessità intrinseca ad ogni pratica, un ineliminabile vincolo operativo a cui le pratiche definitorie non possono certo sottrarsi. Come fatto notare dagli etnometodologi, in ogni accordo stipulato vige una "tacita ma compresa clausola '*et cetera*'" (Garfinkel, 1967, p. 73) che garantisce che quanto pattuito possa coprire i casi non esplicitamente citati sulla scorta di una conoscenza presumibilmente condivisa. Malgrado ciò, per usare una felice immagine di Robert Solow (Solow, 1970), accettare il fatto che un ambiente perfettamente asettico non sia realizzabile non autorizza a utilizzare le fogne come sale operatorie; allo stesso modo, i limiti di determinazione del linguaggio non devono essere un alibi per giustificare categorizzazioni superficiali. Ciò che è problematico di questa scelta retorica, che si distingue per franchezza ma che per sostanza è condivisa da molte altre formulazioni analoghe, è il suo aspetto perlocutorio, tre semplici lettere e un punto che valgono come un'enciclopedia di storia delle idee. Queste sono la clausola che asserisce apertamente che la lista si completi *da sé*, che una volta dato il via si possa seguire per inerzia la traiettoria suggerita dallo stringato elenco. Detta chiaramente, è un invito a seguire le abitudini culturalmente determinate che dovrebbero essere domate, non incoraggiate, da una definizione tecnica. Così facendo, si dice *qualcosa* senza impegnarsi nel dire *abbastanza*, lasciando un enorme spazio che il lettore poco incline all'esame critico è più che felice di riempire con le proprie preozioni, rinvigorite e legittimate ora da una fonte autorevole. In merito alla capacità degli avvocati di manipolare deliberatamente le condizioni delle clausole *et cetera*, Garfinkel fece notare come anche se si tratta di una competenza specificamente insegnata nelle *law schools*, da questo non discende che sia loro appannaggio esclusivo.

Come notato, l'elaborazione non si limita al riferimento al sovra-empirico. Una volta stabilita l'esistenza di un dominio dall'estensione indefinita, Robertson aggiunge un'ulteriore

precisazione per specificare le caratteristiche dei suoi abitanti, un criterio sulla cui base sia possibile conferire piena cittadinanza agli oggetti che transitano su quel territorio. La distinzione principale senza ulteriori attributi potrebbe includere infatti un gran numero di prodotti culturali che di regola vorremmo tenere ben separati dalla religione. Discipline non-empiriche e speculazioni morali, ideologie nazionaliste e filosofie della storia, anche se presumibilmente escluse dalla clausola *et cetera* invocata in precedenza, non manifestano la stessa affinità con le categorizzazioni abituali. Serve altro. Per rafforzare la differenza così presentata, Robertson deve allineare la sua concezione di religione al senso comune, differenziandola allo stesso tempo dalla prospettiva “empirico-scientifica”, il termine di paragone implicito. Nonostante gli sforzi per mantenere la trattazione su dei binari saldamente scientifici, l’ambita distinzione che comporta una differenza è individuata nell’alterità del non-empirico (e di conseguenza del religioso), una diversità che non è argomentata, ma banalmente affermata come dato evidente: questa *otherness* non è esplorata, ma diversamente da Otto, sbrigativamente indicata. Nuovamente, la partita si gioca sul piano di un’agevole comprensione fondata sulla condivisione dello stesso retroterra linguistico e culturale.

Tirando le somme, le diverse falle di questa famiglia di definizioni finiscono per convergere in vicolo cieco teorico: la distinzione, per quanto solida o traballante possa essere in sé, richiede altro per essere convincente, la spiegazione del motivo per cui questa separazione dovrebbe fornire un sostegno per definire una categoria “prestigiosa” come quella di religione e allo stesso tempo tenere fuori forme culturali che non siamo disposti a definire come religiose. Una simile operazione non consiste soltanto nel tracciare i contorni di un campo accademico, ma partecipa alla formazione e alla legittimazione di una partizione socio-politica la cui rilevanza per le forme moderne di governo è difficilmente sottostimabile. In difetto di legittimità e sotto la pressione di numerose potenziali obiezioni, questa strategia ipotizza la coerenza analitica per raggiungere l’intuitività intra-culturale, e lo fa prendendo in prestito l’autorità della “scienza”, idealizzata come arbitro ultimo del reale. Robertson utilizza apertamente il criterio ontologico, e l’alterità che

ne discende per distinguere la religione; ma sia chiaro, il problema non scaturisce da una prerogativa esclusiva dello studioso, è endemico alla categoria. Limitandosi a solo un autore già menzionato, quando Van Baal (1981, vedi anche Van Baal; Van Beek, 1985) si ancora all'approccio falsificazionista per definire la religione, non soltanto spalanca la porta della teoria della religione ai problemi del falsificazionismo, ma, ricorrendo al criterio di demarcazione popperiano, assume una posizione fortemente critica nei confronti della categoria che vorrebbe definire, finendo per descriverla come una fortunata forma di pseudoscienza. Sono entrambe costruzioni che partono dalla scienza per giungere a definire la religione sulla base di quello che non è, postulando una primitiva e insanabile tensione tra le due.

Risulta a questo punto evidente che l'ombra della sociologia spontanea crei grossi problemi all'agnosticismo metodologico richiesto. Non credo si tratti di questioni di superficie derubricabili come pedanteria, ma di criticità che mettono in discussione la tenuta dell'edificio teorico. Uno studioso che ha avvertito questa contraddizione è André Droogers, il quale si domanda come sia possibile “definire la religione in modo scientifico se uno degli elementi candidati per l'inclusione in una definizione non è considerato reale ed è per questa ragione consapevolmente escluso dalla definizione.” (Droogers, 2011, p. 266). Secondo l'antropologo olandese, le delimitazioni della religione appartenenti a questo genere producono il paradosso di un approccio empirico e naturalista a ciò che non è, *secondo definizione*, né empiricamente rilevabile né appartenente all'ordine naturale. Lo studioso che si presta a questa strategia definitoria è costretto, se vuole arrivare a una posizione rigorosa, a scegliere di che morte morire, incastrato tra la Scilla di una definizione che implica una inequivocabile critica alla prospettiva religiosa, e la Cariddi di una concessione a posizioni metafisiche escluse dalle regole del discorso scientifico. Se ci si accontenta di queste codificazioni di un peculiare *habitus* concettuale, si riduce la sociologia delle religioni a sociologia di ciò che non esiste, una scienza empirica di un non empirico riconosciuto e negato, una disciplina costretta a effettuare acrobazie retoriche per occultare le sue aporie. Così facendo si avanza e si sostiene una concezione fortemente asimmetrica della

conoscenza indagata, una forma di quella che Ian Hamnett definì polemicamente “sociologia dell’errore” (Hamnett, 1973), applicando un nome altisonante a quello che è invece concepito come lo studio di un sottoinsieme delle falsità socialmente condivise. Seguire questa linea di pensiero conduce a un bivio: o la religione è un errore come tanti, o si accettano rivendicazioni metafisiche, solitamente camuffate da vaghi psicologismi. La prima opzione fa collassare la specificità della categoria religione, eliminando ogni motivo per continuare ad usare la categoria come strumento analitico; la seconda la sostiene in maniera ideologica spesso per mezzo dell’idea di “esperienza religiosa”, la quale non fa che aggiungere ai problemi relativi alla concettualizzazione di religione quelli della nozione di esperienza, un termine di cui è impossibile delimitare l’estensione dato che, come sottolinea Fitzgerald, “non è chiaro cosa dovrebbe valere come non-esperienza” (Fitzgerald, 2000, p. 202). Ad ogni modo, nessuna delle due alternative può essere considerata soddisfacente.

Quanto detto in merito alla distinzione tra empirico e sovra-empirico vale in gran parte anche per quella tra naturale e soprannaturale, dicotomia, se possibile, ancora più problematica e tale per cui sono necessarie alcune considerazioni aggiuntive relative al ricorso al concetto di “natura”. Come nel caso del concetto di empirico, l’utilizzo superficiale del termine “soprannaturale” è cosa di routine. I giudizi circa l’adeguatezza del suo utilizzo sono perlopiù lasciati all’arbitrio del ricercatore, e per quanto ci sia un tacito consenso riguardo cosa categorizzare sotto questa rubrica, discussioni teoriche e definizioni esplicite scarseggiano (Saler, 1977). Ciò che è certo è che la categoria di “soprannaturale” non si regge da sola, e che per districare i problemi di questo parassita concettuale è necessario partire dal suo ospite, il concetto di natura.

Premesso che non è possibile effettuare una panoramica esauriente su usi e abusi del termine natura, per dare una forma alla discussione mi limiterò a indicare quelli che ritengo i due fuochi concettuali principali dell’uso contemporaneo del termine, ossia le idee di indipendenza e di regolarità. Con la prima mi riferisco al fatto che il funzionamento della natura non solo *può*

fare a meno delle decisioni umane, ma per essere autenticamente tale *deve poterne fare a meno*, deve apparire come il dato a cui gli esseri umani non possono che adattarsi; da questa prospettiva il termine suggerisce un contrasto tra natura e artificio, la cui distanza è analoga a quella tra scoperta e invenzione, tra riconoscimento e creazione. Per regolarità invece intendo la convinzione secondo cui la natura possiede una struttura stabile che si manifesta in maniera più o meno intelligibile, “la consapevolezza”, come sostiene Durkheim, “che esista un ordine naturale delle cose, cioè che i fenomeni dell’universo sono legati tra loro secondo rapporti necessari, chiamati leggi.”³¹ (Durkheim, 2013, p. 78). Secondo l’opinione comune quindi, la natura viene concepita come una realtà autosufficiente *al di là* della ricerca, oggetto e metro di giudizio di se stessa, la cui struttura guida la curiosità scientifica mostrandosi di tanto in tanto e lasciando intravedere la propria foggia (Gargani, 2009). Ad ogni modo, ciò che voglio evidenziare, sia per quanto riguarda “naturale” che per “sovrannaturale”, è il loro legame costitutivo con un corpo di conoscenze e di pratiche, la *consapevolezza* della formulazione appena riportata.

Se diamo per valida la caratterizzazione della natura sopra abbozzata, i suoi due aspetti costitutivi sono difficili da tenere assieme in maniera pacifica. Lo stesso atto di ascrivere alcune peculiarità all’ordine naturale è *ipso facto* un evento poco “naturale” e molto sociale: nonostante la continua depurazione operata dal discorso della modernità che vorrebbe la natura completamente separata dal sociale e viceversa (cfr. Latour, 1995), la mobilitazione della categoria “natura” è un’azione che va a chiamare in causa una serie di decisori e istituzioni sociali, e come tale è intrinsecamente ingarbugliata in una rete di interessi particolari e provincialismi epistemici dai quali tenta di smarcarsi. La straordinaria forza retorica di cui gode non si deve al suo essere un arbitro imparziale, un giudice appollaiato su un punto di Archimede intento a sentenziare su ogni diatriba relativa alla definizione della realtà; al contrario, è il testimone di riconosciuta credibilità ma moralmente dubbio, un garante corrompibile di cui è bene tentare di

³¹ Nonostante non condivida la presa di posizione determinista e nomologica di Durkheim, non credo abbia conseguenze catastrofiche per la sua caratterizzazione della regolarità della natura.

accaparrarsi i servigi. Come commenta sarcasticamente Latour: “chiunque abbia la Natura dalla propria parte vince, non importa quali siano le probabilità di vittoria” (Latour, 1989, p. 94).

All'interno del discorso scientifico l'evocazione della “natura” è una “*tecnica di controllo delle asserzioni*” (Gargani, 2009, p. 62, corsivi suoi), una delle principali strategie retoriche impiegate per disciplinare ciò che è possibile affermare legittimamente su un determinato ambito oggettuale: separando e proteggendo una data classe di oggetti da possibili controversie interpretative, su essa viene (s)caricata le responsabilità delle affermazioni e delle valutazioni, con gli scienziati relegati al ruolo di “semplici intermediari [che] parlano solo in nome delle cose” (Latour, 1995, p. 187). Parte dello stesso trasferimento di autorità dal soggetto all'oggetto della proposizione che contrassegna la nascita del “fatto” moderno (Wootton, 2015), l'effetto di questa strategia così come l'indice del suo successo risiedono nella scomparsa del marchio dell'intervento interpretativo, quella che non a caso siamo soliti chiamare *naturalizzazione* di una prospettiva situata.

Non solo è bene sottolineare come si abbia a che fare con una strategia retorica, è anche necessario evitare di ipostatizzare questa categoria e finire per costruire l'immagine di un grimaldello argomentativo onnipotente e immutabile. Se dobbiamo assumere come criterio cardine delle conoscenze religiose la credenza in poteri sovranaturali, uno sguardo alla storia delle discussioni circa cosa debba essere considerato tale ci suggerisce che questa linea di frattura sia molto meno stabile di quanto si voglia pensare. Non solo, come mostrato da Josephson-Storm (2017), la narrazione secondo cui una scienza algida e monolitica riuscì eroicamente a strappare la religione dal dominio dell'irrazionale per valutare rigorosamente le sue rivendicazioni non è che uno dei miti portanti della modernità, il cui valore storiografico è molto più che discutibile. Lungi dall'essere gli inflessibili disincantatori descritti dalla storiografia *whiggish*³², molti degli stessi padri dello studio scientifico della religione, e con loro influenti

³² Mi riferisco con questo termine al concetto di *Whig History*, coniato dal britannico Herbert Butterfield nel suo influente *The Whig Interpretation of History*, pubblicato nel 1931. Con questo concetto, Butterfield voleva attirare l'attenzione sulla tendenza, secondo l'autore diffusa particolarmente nel Regno Unito durante il XIX secolo, a studiare “il passato in riferimento diretto e perpetuo al presente” (Butterfield, 1965, p. 11). Questo genere di

scienziati appartenenti alle cosiddette discipline “dure”, si interrogavano sulla realtà di quei poteri così bizzarri, così sorprendenti, e così importanti per queste definizioni di religione (e di scienza), rimanendo aperti alla possibilità di poter integrare queste facoltà in una concezione arricchita dell’essere umano. A questa posizione si può facilmente obiettare che questi eredi dell’età dei lumi, atavicamente avversi a ogni cedimento nei confronti degli spettri dell’irrazionalismo, non erano interessati al mistero in sé, ma al contrario stavano cercando di ricondurre i più stravaganti eventi sotto il rigido ordine naturale delle cose. Ma più che un’obiezione alla posizione appena sostenuta, è una sua conseguenza: tralasciando le speculazioni sulla supposta sincerità negli intenti degli scienziati, ciò che conta è riconoscere che le modalità in cui questa distinzione opera non sono fuori dalla storia, che i suoi confini sono mobili e la loro forma (e solidità) dipende da decisioni prese all’interno di paradigmi scientifici contingenti. A complicare questo spaccato diacronico si aggiungono sia i problemi relativi alla dimensione sincronica, caratterizzata da conflitti interpretativi, sia la distinzione tra ciò che è considerato *inspiegabile* e ciò che è ritenuto solo temporaneamente *inspiegato*, una questione che taglia trasversalmente entrambi gli assi temporali.

L’appello alla natura deve la sua efficacia al fatto di poter passare inosservato, al suo statuto di *non-argomentazione*, una mera constatazione. Come le monete di Nietzsche³³, la natura come dato non è che una controversia sedimentata (Latour, 1987), una roccia ignea di cui si ignora l’origine magmatica. In linea l’approccio costruttivista qui adottato, più che cercare una chimerica risoluzione alle questioni sollevate, l’obiettivo è quello di mettere a fuoco le conseguenze che il concetto di “natura” ha per una sbrigativa identificazione tra sovrannaturale e religione.

Osservato da questa prospettiva, traspare a chiare tinte una inequivocabile presa di posizione nei confronti delle rivendicazioni di realtà relative al sovrannaturale. Nel caso di poteri

rappresentazione degli eventi storici propende verso una interpretazione teleologica della storia, una sorta di metanarrativa di continua emancipazione a sostegno della visione moderna e liberale del mondo.

³³ Il riferimento è al celebre passaggio sulla verità di *Su verità e menzogna in senso extramurale*: “le verità sono illusioni, delle quali si è dimenticato che appunto non sono che illusioni, metafore, che si sono consumate e hanno perduto di forza, monete che hanno perduto la loro immagine e che quindi vengono prese in considerazione soltanto come metallo, non più come monete” (Nietzsche, 2015, p. 20).

sovrumani (vedi i citati Spiro, 1966; e Ember; Ember, 1973) è implicito l'ancoraggio all'idea che questi derivino dall'elaborazione culturale di attribuzioni causali erranee, valutazione che suppone una solida comprensione di quali siano *reali* meccanismi operanti del mondo. A riguardo, è condivisibile il "sospetto" di Saler, secondo il quale "con 'esseri sovranaturali' e 'forze sovranaturali' molti antropologi intendono fondamentalmente 'esseri immaginari' e 'forze immaginarie'." (Saler, 2000, p. 124). Dietro un uso incauto del concetto si nascondono giudizi gravidi di conseguenze che dovrebbero essere affrontati apertamente, non elevati a criterio cardine per costruire un concetto scientifico di religione. Spogliato di pretese universaliste il sovranaturale non è altro che "la nostra categoria culturalmente determinata per tutto ciò che trascende il funzionamento immanente della natura "come la comprendiamo"." (Saler, 1977, p. 51), e come fatto notare in precedenza, è proprio la postilla "come le comprendiamo" che *de-naturalizza* la natura stessa.

Se le definizioni empiriste giungono a questo punto dal lato del soggetto, quelle che si appellano al concetto di natura percorrono la via che muove dall'oggetto, ma il risultato è il medesimo. Riappare l'antagonista occulto della definizione, o meglio, il protagonista: l'ideale scienziato e la convinzione di poter capire *davvero*, qualsiasi cosa questo *davvero* possa significare, l'universo. Il ricorso alla "natura" è una formidabile arma retorica, la cui mobilitazione copre le proprie tracce, permettendo di avanzare affermazioni senza soggetti affermanti in un performance esemplare di "oggettività scientifica".

Rifiutando tanto la nozione di Dio quanto una presa di posizione chiara sulla sua esistenza, si struttura un campo di studi bizzarro, una scienza sociale a forma di ciambella nel quale la professione di agnosticismo metodologico non può essere coerentemente difesa. Jason Josephson-Storm riassume perfettamente il problema: "escludendo Dio dal proprio apparato esplicativo, 'religione' rimane come una categoria strutturata attorno a un buco o una falla. In altre parole, ci troviamo in una disciplina organizzata attorno a un nucleo che non esiste più e che non possiamo in buona coscienza ricostruire." (2017, p. 121).

Se le basi concettuali sono più scricchiolanti del previsto, ci si augura almeno che la loro capacità di discriminare la religione dalla non-religione sia da considerarsi soddisfacente. Ma ancora una volta il mondo si dimostra indifferentemente crudele alla nostra richiesta di semplicità, e i dubbi circa la capacità di queste dicotomie di individuare la religione tra diverse forme culturali persistono. Anche accettando che ci sia un ordine necessario dell'universo, che ogni essere umano abbia la medesima facoltà di afferrarlo negli stessi termini per mezzo di facoltà universalmente distribuite, e che i saperi e le pratiche relative a ciò che non può essere ricondotto a quest'ordine debbano essere considerati gli elementi costitutivi del "soprannaturale", basta questo criterio per definire una religione? Se la religione è "la conoscenza culturale del soprannaturale" (Spradley; McCurdy, 1975, p. 424), quante religioni *dobbiamo* riconoscere? Il celebre polpo Paul, il cefalopode di Oberhausen in grado di indovinare con assoluta precisione i risultati della nazionale tedesca ai campionati mondiali di calcio del 2010, è un ente sovranaturale oggetto di credenze religiose? I piccoli atti scaramantici per evitare la nefasta azione della della "sfortuna" sono rituali religiosi? Le credenze e le pratiche attorno a Babbo Natale vanno a costruire una sorta di religione "al contrario", alla quale si viene non introdotti ma successivamente esclusi con l'ingresso nell'età adulta? Come dovremmo porci infine nei confronti delle credenze nei fantasmi, negli spiriti, nell'astrologia, negli UFO, e di quel miscuglio spesso etichettato come "paranormale", la cui diffusione è pari se non maggiore di quelle che vengono convenzionalmente considerate religioni (Josephson-Storm, 2017)? Se questi quesiti, domande che a guardar bene non sono altro che delle banali conseguenze logiche di una certa definizione della religione, suscitano frustrazione o ilarità dipende solo dal fatto che si tratta di accostamenti poco usuali e, a costo di difendere l'ovvio, è bene ribadire che un'abitudine non è una solida argomentazione. Inoltre, nascondere sotto al tappeto la questione rispondendo che queste idee e azioni si nutrono di un indefinito "substrato religioso" non risolve nulla, ha la stessa utilità di affermare che i sonniferi inducono sonnolenza grazie al loro effetto soporifero. Oltre alla futilità teorica, questo genere di risposta sembra supportare una posizione estremamente

problematica; infatti, anziché rispondere in maniera inequivoca alla domanda sui contorni del concetto, questa soluzione utilizza una metafora pericolosa che, postulando una stratificazione della realtà, non fa che spostare la religione a un livello più profondo, con la conseguenza di suggerire che queste credenze trovino un radicamento nella costituzione stessa dell'essere umano. Da questo punto di vista, un'atea convinta dell'esistenza dei fantasmi non sarebbe alla fin fine così distante da una suora, una conclusione da respingere senza esitazione.

Una risposta più convincente ed economica non può che partire dal riconoscimento del fatto che si tratta di un insieme estremamente eterogeneo, tenuto assieme soltanto da un'opposizione putativa alla scienza moderna. In particolare, più che ad alcuni caratteri distintivi riconosciuti alla ricerca scientifica, questa categorizzazione per opposizione deve i suoi contenuti e la sua forza persuasiva alla narrazione egemone sulla traiettoria storica della scienza, incardinata su una visione teleologica della storia in cui questa si va progressivamente ad emancipare dagli elementi irrazionali della cultura umana. In un certo senso ha ragione Robertson quando sostiene che “una grande difficoltà analitica nella sociologia della religione è la misura in cui il nostro apparato concettuale di base derivi dalle dottrine delle religioni cristiane” (Robertson, 1972, p. 43), ma le difficoltà sono molto più radicali di quanto si può inferire da questa affermazione, con la quale è difficile trovarsi in disaccordo. Il problema non riguarda solo il bagaglio concettuale cristiano applicato a forme di vita extra-europee, ma come l'identità della scienza moderna come disciplina intellettuale si sia costituita in relazione dialettica, a tratti antagonista, nei confronti del cristianesimo stesso (Harrison, 2015), tanto quanto dottrina quanto discorso di potere. Si tratta di due repertori culturali che nel corso degli ultimi quattro secoli si sono definiti e ridefiniti reciprocamente, e la stessa immagine di sé della razionalità scientifica che oggi diamo per scontata è un prodotto di questa contrapposizione, in gran parte più mitologica che altro (Ungureanu, 2019). Una volta che abbiamo preso atto di queste aporie, non ci si può certo dire sorpresi se questo approccio definitorio risulta incoerente con l'agnosticismo metodologico professato.

Per concludere, non è soltanto la costruzione dell'oggetto "religione" su queste basi a risultare poco convincente, non è nemmeno soddisfacente per distinguere la religione da altre forme culturali "non-religiose" in quanto *non è una categoria costruita per questo scopo*. Quello che si propone di fare, con risultati discutibili, è separare la scienza, o meglio, una nozione alquanto grezza di scienza, dal resto delle rivendicazioni relative alla definizione della realtà, la cui validità è implicita nella costruzione dei termini della questione. Il problema non è limitato all'importanza del cristianesimo per la traiettoria culturale dell'Occidente, ma va a scuotere l'idea stessa della possibilità teorica di una costruzione *autonoma* del concetto di religione sulla base dei suoi contenuti. Dovremmo fare molta attenzione quando ci facciamo carico del peso delle opposizioni binarie figlie di controversie di cui non abbiamo più alcuna contezza (cfr. Smith, 1998). È questo stretto legame tra concettualizzazioni della religione e il contesto politico e culturale da cui nascono e nel quale guadagnano autorità e credibilità introduce agevolmente il problema successivo, quello dell'applicabilità trans-culturale e diacronica della nozione di religione.

2.2. *Non tutto il mondo è paese*

Anche tra gli studiosi che utilizzano regolarmente il concetto di religione, sostenere che su queste dicotomie gravino connotazioni *culture-bound* è diventato un facile truismo. Così, McGuire sottolinea come l'accoglienza immediata delle definizioni fondate sulla distinzione tra naturale e soprannaturale sia un prodotto peculiare del senso comune occidentale e dell'eredità cristiana (McGuire, 1997), mentre Hamilton evidenzia i problemi legati all'applicazione di questi termini per le "credenze delle società non-occidentali, in quanto portano con sé varie connotazioni culturalmente determinate." (2001, pp. 14-15). Stesso discorso per ciò che concerne l'uso di concetti come quello di entità superiori all'uomo, per il quale i problemi non si limitano all'estensione di un concetto a un contesto alieno. Come osservato da Alan Aldridge infatti, il

problema è duplice: "il concetto di super-umano non si trova in tutte le culture; e non è affatto ovvio cosa bisogna intendere per super-umano" (2005, p. 51).

Se la generalizzabilità di questi concetti in una prospettiva sincronica è quantomeno sospetta, l'aggiunta della dimensione diacronica non fa che complicare ulteriormente il quadro. I dubbi circa la validità euristica di questi concetti non sono limitati alla loro estensione al di fuori del contesto euro-americano, ma è lo stesso mutamento *interno* alla dottrina cristiana, la religione che costituisce il prototipo e primo banco di prova di ogni definizione, a gettare ombre sulla validità di queste dicotomie. Nello specifico, la tensione che caratterizza la distinzione tra un regno naturale e uno sovranaturale non può essere adottata come il criterio distintivo del cristianesimo nel corso di tutta la sua storia millenaria. Come osservato da Saler (1977), nella tradizione patristica l'opposizione fondamentale non era quella tra un regno naturale e uno sovranaturale, bensì quella tra creatore e la sua creazione. Non si tratta di un banale slittamento semantico, ma di una differenza radicale nell'organizzazione degli oggetti rilevanti. "Il regno della creazione" scrive Saler, "non solo includeva gli esseri umani e altri oggetti che descriveremmo come "naturali", ma anche entità che probabilmente chiameremmo "spirituali": angeli, per esempio, e demoni." (1977, p. 44). A cambiare non sono quindi soltanto le etichette categoriali, ma anche la forma e il principio di selezione di questi contenitori. Affinando l'argomentazione di McGuire, si può quindi sostenere che la partizione naturale/sovranaturale sia *una* idea del mondo nata nell'Europa moderna, un principio ordinatore del mondo che tuttavia non ha avuto la stessa centralità nel corso di tutta la sua storia. Anche se è possibile sostenere l'appartenenza a una stessa genealogia, non è altresì corretto identificare una relazione isomorfa tra le due coppie semantiche.

Questo genere di complicazioni non deriva dalle peculiarità dello studio delle religioni: è un problema concettuale che si presenta ogni qualvolta si vogliono analizzare dati provenienti da contesti socio-culturali differenti per mezzo di un medesimo apparato teorico, indipendentemente dal fatto che questa ricerca venga condotta sotto l'etichetta di "ricerca

comparativa” o meno³⁴. Concetti e categorie sono costruiti il cui campo d’azione è sempre circoscritto, prodotti storici la cui comprensione richiede una certa sensibilità nei confronti dei contesti in cui vengono emergono e vengono adoperati. Per questi vale la massima di Alfred Schutz, per il quale “non esiste un tipo in sé, solo tipi legati a problemi particolari” (1970, p. 129). La trasposizione di un tipo da un contesto all’altro può generare problemi interpretativi non irrilevanti, e quando si cercano di delineare le caratteristiche di un fenomeno di cui si vuole affermare la sostanziale identità nel corso dello spazio e del tempo, è facile cadere nella trappola della reificazione e arrivare a ipostatizzare quello che è solo un segmento della traiettoria storica di un concetto. Le specifiche controversie in cui un concetto è stato chiamato in causa, e che lo hanno a loro volta plasmato, vengono perse di vista³⁵. Tuttavia, la possibilità che si manifesti un problema di “traduzione” non va a sua volta reificata in una certezza assoluta, passando dall’estremo di un testardo etnocentrismo con pretese universaliste all’altrettanto indifendibile convinzione nell’incommensurabilità assoluta delle forme di vita. È infatti intrinseco all’impiego di queste risorse culturali il lavoro di de-contestualizzazione e ri-contestualizzazione; l’incessante lavoro di risignificazione e i conseguenti slittamenti semantici che non sono altro che uno dei principali motori del mutamento culturale.

Sulla base di queste osservazioni risulta chiaro quindi che generalizzare le coppie semantiche empirico/sovra-empirico e naturale/sovranaturale al di fuori del contesto della modernità “occidentale” presenti notevoli difficoltà. In aggiunta alle considerazioni di ordine

³⁴ Per quanto riguarda la sociologia, Durkheim sostiene che non si possa considerare la sociologia comparativa una branca separata in quanto, a causa dell’impossibilità di produrre dati da manipolare sperimentalmente, ogni studio sociologico è necessariamente comparativo (Durkheim, 1982). Sulla scorta del pensiero ermeneutico contemporaneo invece (vedi i classici Heidegger, 1969 e Gadamer, 2016), è possibile radicalizzare ed estendere la portata della comparazione come operazione conoscitiva, sostenendo che questa sia costitutiva di *ogni* comprensione, non un’esigenza legata alle caratteristiche delle scienze sociali. Ad ogni modo, il significato di questi spunti, per la ricerca in generale e per il metodo comparativo in particolare, non può essere adeguatamente esplorato in questa sede.

³⁵ A tal proposito, credo che nessuno abbia sintetizzato questa prospettiva meglio di Paul Feyerabend. Nella sua autobiografia, il filosofo austriaco prende le distanze dalle posizioni più intransigenti con cui aveva in precedenza mostrato diversi punti di contatto, affermando che di fronte all’evidenza del continuo incrocio dei flussi culturali, “ogni cultura è in potenza tutte le culture” (1995, p. 152, corsivi nell’originale). Cionondimeno, tutto ruota attorno agli usi e abusi di quel “*in potenza*”, e a distanza di quasi quarant’anni dalla sua pubblicazione, concordo con la posizione di Geertz (1984) nel sostenere che il parrocchialismo sia un problema più urgente, dentro e fuori all’accademia, rispetto ai presunti disastri gnoseologici e sociali portati dal relativismo.

generale a cui ho fatto accenno, nel caso specifico le dicotomie citate sono infatti imbrigliate nella costituzione stessa dei due repertori culturali cruciali per queste proposte definitorie (i.e. la scienza moderna e il cristianesimo), e non possono in alcun modo fornire una prospettiva terza dalla quale avanzare un agnosticismo metodologico coerente.³⁶ Tolto il velo di innocenza a ogni pretesa di imparzialità, è chiaro che queste dicotomie stiano svolgendo il duplice ruolo di testimoni e di imputati, e gli imputati hanno facoltà di mentire.

Ad ogni modo, raramente l'identificazione delle problematiche relative all'etnocentrismo di queste partizioni è accompagnata dal riconoscimento delle conseguenze per la loro generalizzabilità e la loro validità euristica, tutt'altro. Riconosciuto e immediatamente ignorato, l'elefante nella stanza è oggetto dell'occhiata che tradisce la preoccupazione di chi non può più far finta di niente, ma non ha idea di cosa farne di questa realizzazione, nella convinzione (speranza?) che una volta identificato il pachiderma rimanga mansueto in un angolo, evitando di disturbare gli studiosi. Questi, persuasi o auto-ingannati della sua innocuità, proseguono *business as usual*, dedicano le proprie preziose risorse intellettuali alle già menzionate *questioni di sostanza*, una classe di oggetti che a questo punto suscita il sospetto che non si tratti altro che di una retorica utile ad evitare questioni che mettono a disagio le certezze maturate o, più semplicemente, accettate dossicamente (Bourdieu, 1977).

Prendere in considerazione queste tematiche non deve portare a tratteggiare una rappresentazione unilaterale, e decisamente ingenerosa, del panorama intellettuale. Invero, non tutti si accontentano di riconoscere – e disconoscere – il l'elefante dell'etnocentrismo, e gli sforzi per riorganizzare l'arredamento in modo da giustificare l'ingombrante presenza vanno riconosciuti e presi sul serio. A grandi linee, si tratta di ridefinizioni del problema che se da un lato riconoscono apertamente l'etnocentrismo delle categorie impiegate, non per questo

³⁶ L'idea stessa di un'arena discorsiva neutra, un puro spazio newtoniano in cui portatori di idee e interessi divergenti possono incontrarsi, è un prodotto relativamente recente della storia culturale europea. Come sostenuto da James Clifford, la sicurezza di avere accesso a una posizione terza, la facoltà "di ergersi al di sopra dei particolarismi culturali, di aspirare al potere universalista che parla per conto dell'umanità" (1988, p. 263) non può essere accettata acriticamente per quello che dice di essere, si tratta di un'arroganza epistemologica, nient'altro che un "privilegio inventato da un totalizzante liberalismo occidentale." (ivi).

accettano che ciò le squalifichino dall'impiego come validi strumenti teorici. In altre parole, una controbiezione alla presente critica è quella secondo cui la particolarità della distinzione non vada ad inficiare sulla sua portata.

È di questo avviso Pascal Boyer, studioso già ampiamente citato nella sezione dedicata alle scienze cognitive della religione. Secondo lo studioso franco-americano, non è necessario che le persone studiate possiedano la categoria di religione per far sì che quest'ultima possa essere adeguatamente utilizzata³⁷. Secondo Boyer infatti, l'idea secondo cui una società in cui la categoria di religioso è assente implichi che le persone non siano in grado produrre rappresentazioni o azioni religiose non può essere considerata un'argomentazione seria, e per sostenere questa tesi ricorre ad un'analogia con la linguistica. Questa parte dalla considerazione che i parlanti di ogni "linguaggio naturale" sono solitamente in grado di distinguere tra una frase grammaticalmente sbagliata e una incomprensibile anche senza il possesso della distinzione analitica tra gli aspetti sintattici e quelli semantici della comunicazione. "I parlanti nativi", afferma Boyer, "hanno raramente una vaga idea di questa distinzione, e di fatto non hanno che una comprensione intuitiva di quali sono le regole della propria lingua. Ciò non rende la distinzione meno valida." (Boyer, 1994, pp. 30 – 31; vedi anche Boyer, 2001). Allo stesso modo in cui si sente spesso dire che la conoscenza dell'aerodinamica è superflua agli uccelli, il parallelo è a prima vista convincente. Stringato ed economico nella scelta dei dettagli, l'esempio traccia un parallelismo tra linguistica e studi sulla religione sulla base della comune necessità di astrarre dai contenuti specifici, un requisito essenziale per la formazione di un vocabolario teorico che permetta di trascendere le contingenze locali. Alla stregua di argomentazioni simili scomodate in questo genere di controversie, è una retorica che ha buon gioco nel trovare un ascoltatore già predisposto a farsi convincere. Ma qualcosa non torna.

³⁷ Boyer non è certamente il solo ad avere una posizione simile, anche se è raro vederla esplicitata e difesa. Da segnalare Benson Saler, un antropologo con una spiccata sensibilità al tema dell'etnocentrismo che giunge a una posizione analoga: "Le testimonianze riportate in varie etnografie affermano che le persone non hanno bisogno di una categoria e di un termine per religione per 'avere' una religione o essere religiosi in modi che coincidono con le nozioni di religione prese in considerazione dagli antropologi." (Saler, 2000, p. 70).

Ci sono almeno due ordini di problemi in questo ragionamento. Prima di tutto, accostando religione e linguistica Boyer equipara due concetti estremamente eterogenei, tra i quali non è legittimo trasferire proprietà. In seconda istanza, l'esempio offusca l'importante differenza tra applicabilità di un costrutto e universalità della distinzione che il costrutto tematizza.

Innanzitutto, i due concetti chiamati in causa da Boyer sono difficilmente comparabili: la linguistica è una disciplina scientifica, mentre la religione, oltre ad essere un costrutto accademico e un ambito di studi, è in primo luogo una categoria socialmente disponibile utilizzata nel corso dell'esistenza quotidiana. Tenere a mente questo non significa sostenere che il mondo accademico sia situato in un piano di realtà completamente separato dal resto del mondo. Anche se è evidente che confini tra ambito accademico e società in generale siano porosi, e non è possibile limitare l'efficacia sociale dei concetti scientifici alle sole controversie tra specialisti (cfr. Giddens, 1994), in questo caso la differenza che separa la linguistica e la religione è troppo grande per essere ignorata. Non si può pretendere di manipolare la nozione di religione come se questa attività avvenisse nello spazio protetto di un laboratorio. La distinzione citata da Boyer è codificata nei manuali di linguistica, quelle relative alla religione anche in trattati internazionali, costituzioni, e codici penali. Gli scienziati che, come Boyer, cercano di distillare l'essenza scientifica da una nozione come quella di religione, un concetto ricorsivamente implicato nello strutturare una vasta gamma di pratiche, non possono arrogarsi la stessa esclusività sul proprio oggetto della linguistica descrittiva. La definizione della religione è una pratica politica essa stessa, un conflitto interpretativo la cui posta in gioco è la capacità di determinare e far valere una specifica partizione della realtà sociale. Gli scienziati che vogliono arrivare alla "vera" definizione dovrebbero ricordarsi che non sono gli unici definatori, e con ogni probabilità nemmeno i più importanti. Anche limitando la critica alle sole conseguenze teoriche, c'è una considerevole differenza relativa alle implicazioni di questa analogia. Una cosa è affermare che tutti gli esseri umani abbiano la facoltà di comunicare, e che questi eventi comunicativi³⁸ possano essere

³⁸ Nemmeno questo punto si sottrae alle difficoltà che sto prendendo in esame. Come sostenuto da Dell Hymes (1964), anche *cosa* debba contare come un evento comunicativo è una questione più spinosa di quanto possa

analizzati con profitto per mezzo della distinzione tra aspetti sintattici e aspetti semantici, un'altra è sostenere che l'intera umanità condivida una specifica compartimentalizzazione delle rappresentazioni culturali, e che questa organizzazione cognitiva ricalchi le forme di organizzazione sociale e politica, prima che cognitiva, emerse nell'Europa cristiana degli ultimi secoli. Per quanto ingegnosa possa apparire, un'analogia del genere non è sufficiente per sostenere il peso di una simile proposizione.

Per quanto riguarda invece l'applicabilità di distinzioni concettuali al di fuori del loro contesto originario, l'immagine di Boyer non fa che offuscare ulteriormente una questione già delicata. La possibilità di estendere l'ambito di applicabilità non elimina il fatto che si tratti di un apparato concettuale sviluppato all'interno di una precisa traiettoria storica, un punto che Boyer è incline a concedere, almeno parzialmente; cionondimeno, l'esempio può godere del sostegno di un pregiudizio intellettuale che va a formare un'abitudine così ben consolidata da risultare spesso invisibile. La capacità persuasiva della sua immagine deve infatti gran parte della sua forza alla convinzione implicita che la scienza moderna in virtù del suo metodo abbia sviluppato un modo migliore di sezionare e comprendere il mondo, una capacità caratterizzata da un certo *quid* che la distingue dagli altri tentativi di dar forma al mondo. L'apertura richiesta alla figura dello scienziato imparziale è infatti sorretta da una certezza inflessibile: ci potranno essere svariate rappresentazioni culturali, ma solo *una* natura il cui accesso privilegiato è garantito solo alla scienza – ovviamente, la *nostra* scienza – mentre gli altri si devono accontentare di approssimazioni imperfette (Latour, 1995). Come secondo Boyer i linguisti hanno prodotto strumenti concettuali dalla portata universale, così lo scienziato delle religioni può a buon diritto sostenere di poter intagliare la realtà seguendo i suoi nodi e le sue venature. Sfortunatamente la materia trattata dallo scienziato sociale ha poco da spartire con quella del falegname. Se

apparire, un problema che non può essere risolto apoditticamente, ma solo per mezzo di un approccio etnograficamente sensibile alle situazioni indagate. Insisto su quelle che possono sembrare pedanterie non per paralizzare ogni tentativo di analisi, ma per sottolineare come ogni aspetto della nostra conoscenza, scientifica o meno, non sia l'espressione cristallina della struttura della realtà ma un tentativo "provinciale" di dar senso al nostro ambiente.

quest'ultimo per la costruzione dei suoi strumenti può avvalersi di segni univoci che guidano la sua mano, lo scienziato sociale non è nella stessa condizione; egli “crede di star continuamente seguendo la natura, ma in realtà non [segue] che i contorni della forma attraverso cui la [guarda].” (Wittgenstein, 1967, p. 67). I concetti che permettono allo studioso di conferire una forma al materiale analizzato, infatti, non sono passivamente registrati, ma imposti per mezzo di una certa violenza sul proprio oggetto, un mondo sprovvisto di una “provvidenza prediscorsiva che lo disponga a nostro favore” (Foucault, 2004, p. 27). Il tal senso, il fatto che alcuni degli strumenti della linguistica siano applicabili alle forme di comunicazione extra-europee è tanto vero quanto banale. Se è il concetto a creare il suo ambito oggettuale e non il contrario, l'applicabilità è una mera conseguenza dell'imposizione della distinzione analitica, un'operazione che, in linea di principio, non ha direttamente a che vedere coi vantaggi teorici portati dallo strumento. Si può affermare che l'intero genere umano si possa dividere tra le persone più alte di un metro e settanta e quelle che non superano questa misura, certo, ma sostenere la rilevanza di queste categorie, che il mondo *sia diviso* in questo modo, è tutta un'altra faccenda³⁹. La costruzione di un criterio rappresenta l'antecedente logico dell'*istituzione* di una differenza, ma la possibilità di applicare una divisione non può essere in alcun modo usata come prova del fatto che questa partizione “tagli” il mondo secondo linee coerenti con l'organizzazione, latente o esplicita, della vita degli individui.

Per capire per quale ragione l'analogia sia in ultima istanza fuorviante, sulla scorta della prospettiva epistemologica qui difesa è necessario esplicitare la differenza tra *applicabilità universale* e *universalità*⁴⁰. Il primo è un concetto più modesto, semplice conseguenza logica della costruzione dell'apparato teorico; il secondo invece affonda le proprie radici in un'ontologia realista, agganciandosi alla convinzione che qualcosa *pre-esista* al concetto utilizzato, e che questo sia in

³⁹ La rilevanza di un concetto per il fenomeno che si tenta di comprendere non è problematico solo per le categorie patentemente assurde come questa, ma può cambiare coi contesti. In particolare, il mutamento sociale e culturale può rendere irrilevanti, se non addirittura fuorvianti, alcuni strumenti teorici. È il caso di quelle che Ulrich Beck chiamò “categorie zombie”, concetti in cui “l'idea sopravvive anche se la realtà a cui corrisponde è morta” (Beck; Willms, 2004, pp. 51-52).

⁴⁰ Questa distinzione può essere compresa in analogia con quella delineata da Levi Martin (2015) tra *vero* e *reale*: il primo termine è relativo alle *proposizioni sul mondo*, il secondo alle *cose-nel-mondo*.

grado di rappresentare adeguatamente un qualcosa (almeno potenzialmente) universalmente distribuito in tutta la popolazione. In altri termini, l'applicabilità è una caratteristica attribuita allo strumento teorico, l'universalità una qualità che dipende alla sua capacità di cogliere un'essenza pre-linguistica. Istigata dal terrore latente che "se qualcosa non è ancorato ovunque nulla può essere ancorato da nessuna parte" (Geertz, 1984, p. 265), l'ansia di voler esportare i propri costrutti per corroborarne la validità porta Boyer a congegnare un esempio in cui lo slittamento dall'applicabilità all'universalità è ideologicamente nascosto⁴¹. Per mezzo di un parallelismo traballante, una serie di associazioni viene trasferita tra concetti eterogenei (i.e la distinzione grammatica/semantica e l'idea di religione), annebbiando la differenza tra una distinzione analitica e quella che si sostiene essere una classe naturale (*natural kind*). Data la caratura dello studioso in questione, così come l'ampia circolazione di cui gode questo genere di retorica, non credo sarebbe corretto depennare questa posizione come un semplice caso di confusione concettuale. Non si tratta di un'aberrazione, ma di un principio che trova una moltitudine di seguaci, e come accennato poco sopra, queste abitudini mentali sono così pervicaci e persistenti proprio perché sovente si sottraggono, o come in questo caso *vengono sottratte*, allo sguardo critico. La boria con cui vengono considerate ridicole le obiezioni che mettono in questione l'universalità di una tradizione culturale non è infatti accidentale, è parte integrante dell'imperialismo cognitivo che punta a "rimodellare il mondo secondo le proprie categorie ideologiche dominanti, non meramente per comprendere ma per imporre conformità" (Fitzgerald, 2000, p. 21)⁴². È bene far presente che nel sostenere che il concetto di religione si possa applicare anche là dove la

⁴¹ La mia concezione di ideologia è molto vicina a quella di John B. Thompson (1990, in particolare cap. I), secondo il quale sono ideologiche quelle strutture di significato che servono a stabilire e sostenere relazioni di dominazione. I vantaggi della formulazione del sociologo inglese stanno nella sua capacità di preservare una concezione critica di ideologia che esplicita il proprio *criterio di negatività*, il dominio (Thompson, 1990), e nel suo riferimento al "significato", una scelta teorica che fa a meno di attribuire delle precise intenzioni agli attori sociali evitando così imputazioni difficile da difendere empiricamente.

⁴² L'impulso "espansionista" non è circoscritto a questa disciplina, tutt'altro. A titolo di esempio, la situazione non è dissimile dalle forme di imperialismo economico arrivate negli ultimi quarant'anni in discipline come la sociologia. In questo caso ad essere criticati non sono solo i tentativi di imporre le metodologie fondate sulla teoria della scelta razionale, una tendenza che non ha lasciato indenne nemmeno la sociologia delle religioni, ma anche concetti come quello di "capitale sociale", il quale, secondo alcuni sociologi, promuoverebbe l'universalizzazione ideologica delle logiche e delle categorie del mercato, appiattendolo tutte le forme di relazione sociale entro la logica capitalista (vedi Smith; Kulynych, 2002; Somers, 2005).

distinzione non sia riconosciuta, Boyer sta difendendo molto di più di una convinzione epistemologica: quel che anima la polemica è la volontà di sgomberare il campo da quelle che ritiene le frivole preoccupazioni del costruttivismo, al fine di propugnare la tesi della naturalità della religione, l'idea secondo cui questa non sia una semplice categoria linguistica e culturale, bensì un'invariante della cognizione umana che precede, limita, e dà forma alle innumerevoli manifestazioni di una comune essenza documentate dagli storici. Ma la naturalezza con cui usiamo un dato sistema classificatorio non può in alcun modo essere confusa con la convinzione che questo sia connaturato al mondo. Se Boyer può avanzare la sua tesi senza suscitare particolare scalpore, è solo in virtù dell'istituzionalizzazione dell'arroganza epistemica occidentale, una boria tanto diffusa da risultare quasi invisibile, rivendicata da quella che, nonostante l'egemonia economica e militare, non può assegnarsi il ruolo di arbitro ultimo della conoscenza. Proviamo infatti, con un esempio apparentemente paradossale, a invertire lo scenario:

tenendo a mente *The Naturalness of Religious Ideas* di Pascal Boyer (1994), ci chiediamo cosa ne farebbero degli studiosi nordamericani di un libro scritto da un autore polinesiano contemporaneo, il quale sostiene che il mana sia una componente *naturale* della cognizione di tutta l'umanità, e non semplicemente un termine locale che suscita la curiosità etnografica dei non-polinesiani – un libro che descrive e spiega le esperienze relative al mana che abbiamo tutti, malgrado l'assenza del termine nel nostro vocabolario. (McCutcheon; Arnal, 2013, p. 95)

Nonostante i numerosi proclami riguardanti l'apertura a forme di conoscenza non europee, è difficile immaginare un'accoglienza entusiasta nei confronti di questa proposta. Le radici storiche di questo doppio standard ideologico sono profonde e diffuse, e non possono essere esaminate adeguatamente in questa sede; cionondimeno, la pervasività di questo pregiudizio non può essere

fatta passare come una buona ragione. Come osservano ancora McCutcheon e Arnal: “Il fatto che l’abilità degli studiosi di trovare la religione in tutto il mondo sia un prodotto del nostro sistema classificatorio ordinario [*folk classification system*], assieme al fatto che ci troviamo a nostro agio a vivere nel mondo che questo sistema contribuisce a rendere possibile, non dovrebbero impedirci di riconoscere la storia di questo sistema, la sua utilità, e i limiti di questo modo di raggruppare e nominare gli oggetti del mondo.” (McCutcheon; Arnal, 2013, p. 101).

Per riassumere quanto detto finora, affermare che in linea di principio un costrutto teorico *possa mantenere* la sua validità euristica al di fuori del suo ambito originario è un’operazione completamente diversa dal sostenere che quello stesso concetto sia adatto alla comprensione di ogni forma di vita incontrata, o che sia addirittura una distinzione concettuale costitutiva della struttura della realtà. Come sostengono Edwards, Ashmore e Potter, “è una specie di inganno quando gli autori introducono la realtà nella forma di descrizioni specifiche di questa, e poi scalciano la scala testuale [*textual ladder*] e ci chiedono di considerare la realtà così descritta come là-fuori.” (Edwards; Ashmore; Potter, 1995, p. 31)”. Quella che per Boyer è un’analogia apparentemente innocente dissimula il lavoro ideologico di *dislocamento*, il trasferimento di un insieme di caratteristiche da un oggetto a un altro radicalmente diverso (Thompson, 1990). Ciò ha delle conseguenze ancora più importanti quando non abbiamo a che vedere soltanto con l’analisi del comportamento verbale, ma con la definizione del concetto di religione, una categoria con la quale si ha la pretesa di dividere secondo linee arbitrarie intere sezioni della società studiata, esigendo che a questa partizione venga riconosciuta una validità universale.

Come c’è da guardarsi da chi sostiene di aver concepito un vocabolario privilegiato per descrivere il mondo, bisogna anche fare attenzione a chi pretende di essersi spogliato di ogni pregiudizio “parrocchiale”⁴³. In esame non è la necessità, per non dire nulla della stessa possibilità, di reprimere il nostro apparato categoriale alla ricerca di una comprensione distillata

⁴³ Ci tocca da vicino una riflessione contenuta in un racconto dell’americano Chuck Klosterman: “sei costretto a fare i conti col fatto che ogni prospettiva è fissa e che il modo più miope di vedere la vita è l’unico possibile. Non c’è alternativa all’essere chi sei. Rimani il nucleo, *contro la tua volontà*.” (Klosterman, 2019, p. 284, corsivo mio).

da ogni impurità culturale, una chimera che forse nemmeno il più inveterato oggettivista insegue, ma di riflettere criticamente sugli strumenti utilizzati. Nella sua critica “socio-epistemologica” al concetto di religione, Joachim Matthes è chiaro sulla questione: “questo esercizio di riflessività amplificata [*heightened reflexivity*] deve tenere in considerazione il fatto che le scienze sociali non possiedono un punto di Archimede situato oltre la realtà sociale e culturale di cui si occupano. Ne fanno parte, e anche se svolgono un ruolo speciale nel cercare una prospettiva distaccata, critica, e comparativa sulla realtà sociale e culturale, non possono fuggire da essa.” (Matthes, 2000, pp. 95-96). In un modo o in un altro, tutte le categorie sono culturalmente e ideologicamente connotate, ma alcune possono essere più utili di altre (Fitzgerald, 2000). La riflessività critica non sta quindi nell’aspirare alla costruzione di un vocabolario teorico incontaminato, ma nel tenere a mente che il lavoro dello scienziato sociale consiste nel tentativo di produrre argomentazioni che, coscienti del peso ideologico dei termini utilizzati, siano difendibili di fronte alle possibili obiezioni. Non si tratta nemmeno di risolvere il conflitto tra contingenza e universalità, di trovare una via d’uscita da questa impasse, ma di respingere il modo di porre la questione che implica un simile dilemma. Prendendo in prestito la felice formulazione di Richard J. Bernstein (1983), non bisogna scegliere tra oggettivismo e relativismo, ma andare *oltre* la dicotomia e, nel caso della religione, cercare un modo per comprendere una categoria che tenga conto sia dell’origine locale del concetto quanto del fatto che si tratti di un concetto dalla portata globale.

Cosa è possibile fare quindi per allargare l’ambito di una nozione senza scadere nella sua universalizzazione ideologica? Iniziamo vedendo cosa *non* fare.

2.3 È tutto nella tua testa

La peculiarità storico-geografica del concetto di religione presenta da sola una congerie di problemi tale per cui aggiungere quelli relativi all’idea di natura parrebbe sconsigliabile. Eppure

c'è chi, per ovviare alle difficoltà presentate da slittamenti semantici e problemi di traduzione delle categorie, sostiene di aver trovato un modo per aggirare questi temi, individuando un appiglio più solido all'interno della struttura biologica dell'essere umano: è il caso delle scienze cognitive della religione (*Cognitive Sciences of Religion*, o CRS). La terminologia con cui si tende a parlare di religione mostra le tracce della storia particolare del concetto, un bagaglio con cui alcuni preferirebbero evitare di avere a che fare. Tra i vari tentativi per neutralizzare le scomode connotazioni culturali, la tesi della *naturalness* della religione (*Naturalness of Religion Thesis*, o NRT) rappresenta forse la forma più estrema. Attraverso il ricorso a metodologie (e stilemi) prossimi a quelli alle cosiddette *hard sciences*, sembra che si cerchi di esorcizzare lo spettro della storia. La religione diventa così una caratteristica dell'Uomo con la U maiuscola, quella generica creatura nascosta “«dietro», «sotto» o «al di là» delle sue usanze” (Geertz, 1988, p. 49). Mostrando una certa nostalgia per l'antropologia prelapsaria⁴⁴, i difensori di questa tesi sostengono una concezione uniformista dell'essere umano, secondo cui alle manifestazioni culturali viene assegnato il ruolo di mera “differenza imposta su una base di caratteristiche che tutti gli umani hanno in comune” (Ingold, 2006, p. 260), queste ultime considerate il vero oggetto di ricerca. Come visto nel secondo capitolo, i fautori della NRT sostengono che le credenze religiose non siano che uno dei diversi prodotti dei più comuni processi cognitivi. Rispetto ad altre prospettive analizzate, le CSR hanno il vantaggio di avanzare quelle che, nel gergo proposto dal sociologo della scienza David Bloor, vengono chiamate spiegazioni *simmetriche*, ossia spiegazioni in cui “gli stessi tipi di causa [...] devono spiegare le credenze vere e le credenze false” (Bloor, 1991, p. 7). Dato che da questa prospettiva non ha senso differenziare le credenze sulla base del loro contenuto di verità, abbiamo quindi a che fare con qualcosa di diametralmente opposto alla scienza sociale dell'errore criticata da Hamnett (1977).

Tuttavia, a guardar bene sotto l'algido atteggiamento scientifico ricco di acronimi e nominalizzazioni, si trova un'affermazione molto più modesta di quanto questa retorica

⁴⁴ Il mio è un ribaltamento della vivida immagine di Geertz, secondo cui “prendere le distanze dalla concezione uniformista dell'uomo significa lasciare il paradiso terrestre.” (Geertz, 1988, p. 49).

sembrerebbe suggerire. Sostenere che la religione sia un prodotto naturale dell'essere umano in quanto fondata su facoltà ordinarie, infatti, non afferma nulla di innovativo o di particolarmente interessante. Quanto postulato come principio da innumerevoli scienziati sociali viene ora rimarcato utilizzando la prospettiva degli studi cognitivi, ma il passaggio da religione “pubblica” e religione “nella testa”, quello che Jensen chiama il passaggio da “e-religion” a “i-religion” (Jensen, 2009, p. 131), non costituisce una mossa necessariamente utile. Isolata nei suoi tratti essenziali, l'idea secondo cui ciò che facciamo ricadere sotto la voce “religione” sia fondato su processi cognitivi ordinari ci dice sulla categoria quanto affermare che sia la pittura che il tennis sono resi possibili dalla peculiare conformazione fisica dell'*homo sapiens*: nessuna di queste proposizioni aiuta a distinguere le attività, e la nostra conoscenza di entrambe non ne risulta particolarmente illuminata. Vero il contrario, considerato come questa strada conduca verso un utilizzo paradossale della categoria così costruita: da un lato, la religione in questa sua accezione “naturale” appare infatti priva delle caratteristiche che renderebbero questa classe di rappresentazioni diversa dalle altre; dall'altro, per mezzo delle stesse ragioni che dovrebbero portare alla sua scomparsa, alla categoria viene garantita una seconda vita, questa volta grazie all'autorità presa in prestito da scienze “più solide”. A differenza della scala del *Tractatus* di Wittgenstein⁴⁵, le scoperte delle CSR circa l'ordinarietà cognitiva della religione non vengono utilizzate per sbarazzarsi di questo concetto, sembrano, al contrario, donargli una nuova veste che ne giustifica ulteriormente l'esistenza. A tal riguardo, Matthew Day fa notare come “laddove i fenomenologi eliadiani di vecchio stampo facevano affidamento sulla religione *sui generis* per proteggerla, i teorici evuzionisti e cognitivisti si affidano ora alla religione *sui generis* per spiegarla” (Day, 2010, p. 7). Nonostante l'appartenenza a due tradizioni intellettuali

⁴⁵ Il riferimento è alla proposizione 6.54 del *Tractatus Logico-Philosophicus* del filosofo austriaco: “Le mie proposizioni sono chiarificazioni le quali illuminano in questo senso: Colui che mi comprende, infine le riconosce insensate, se è asceso per esse- su esse - oltre esse. (Egli deve, per così dire, gettar via la scala dopo che v'è salito.) Egli deve superare queste proposizioni; è allora che egli vede rettamente il mondo” (Wittgenstein, 1989, p. 175)

diametralmente opposte, fenomenologia e CSR si trovano curiosamente a convergere per quanto riguarda il loro ruolo nel fornire legittimità teorica al concetto di religione.

Nei prossimi paragrafi, in riferimento all'opera di Pascal Boyer e Justin L. Barrett, si mostrerà come i concetti invocati nell'ambito della NRT non siano sufficienti per caratterizzare adeguatamente la categoria delle credenze religiose e distinguerle così da quelle non-religiose. In particolare, nel loro sforzo per spostare il fulcro teorico della religione dall'altare e dalla piazza all'interno del cervello, Boyer e Barrett assegnano un ruolo centrale a due nozioni: i concetti minimamente controintuitivi (*Minimally Counterintuitive concepts*, o MCI) e il dispositivo iperattivo di rilevamento dell'azione di un agente (*Hyperactive Agency Detection Device*, o HADD).

Secondo questi autori, l'universalità dei concetti MCI è garantita dal fatto che la controintuitività di certe idee sia una costante cognitiva che non dipende dall'ambiente socio-culturale entro cui operano gli individui. Barrett rimarca infatti che “qualcosa è intuitivo o controintuitivo in questo senso tecnico [in quanto] basato sulle inclinazioni naturali di strumenti mentali, e non su particolarità culturali” (Barrett, 2007, p. 771)⁴⁶. L'intuitività “tecnica” a cui si riferiscono questi studiosi è garantita dall'esistenza di un'ontologia intuitiva, definita da Boyer come “un insieme di ampie categorie relative ai tipi di entità presenti nel mondo, assieme a supposizioni quasi-teoriche circa i loro poteri causali.” (Boyer, 1998, p. 58); un secondo insieme, quello relativo alle congetture intuitive sul mondo, viene ulteriormente suddiviso in tre “domini intuitivi della conoscenza”, rispettivamente fisica, biologia, e psicologia (o teoria della mente) (Boyer, 1994; 1998). L'incrocio tra categorie ontologiche e violazioni dei principi intuitivi costruisce una griglia di combinazioni che restringe le possibilità dei potenziali concetti MCI. In questo modo Boyer è in grado di individuare un numero limitato di *modelli* astratti a cui corrispondono un numero potenzialmente illimitato di *concetti* religiosi culturalmente specifici (Boyer, 2000).

⁴⁶ Con "controintuitività tecnica" si intende, all'interno delle CSR, una controintuitività indipendente dalle costruzioni culturalmente condivise, ma che deriva interamente da alcune tendenze intrinseche alla cognizione umana (vedi Boyer, 1998; 2000)

Dal momento che sul concetto (tecnico) di controintuitività è riposta una fiducia non indifferente, sorge immediatamente una serie di domande: come viene valutata e costruita questa controintuitività? Controintuitivi per chi? In quale contesto? C'è da essere estremamente cauti con questo genere di affermazioni dato che non basta dichiarare una cosa “ontologica” o “intuitiva” per convincere il lettore che lo sia. Ancora una volta, il problema, più che essere legato a una singola disciplina, è un sintomo della fretta che caratterizza il realismo ontologico, non solo quello di Boyer. Non certo mancando di sarcasmo, John Levi Martin rimprovera i realisti quando ricorda che “puoi avere un timbro con scritto “PAGATO” e correre in giro a timbrare tutte le tue bollette con “PAGATO”, ma ciò non fa cambiare idea a nessun esattore (credetemi, ci ho provato). Lo stesso succede timbrando “REALE”.” (Levi Martin, 2015, p. 101). Affidandosi a una psicologia altamente speculativa (Bloch, 2002), si corre quindi il rischio di reificare una componente del senso comune “occidentale”, trasformando delle categorie familiari in una serie di necessità assolute del pensiero. L'assenza di informazioni riguardo al contesto sociale pertinente, una conseguenza della preferenza dei setting sperimentali per la valutazione delle espressioni circa le credenze, astrae le verbalizzazioni delle credenze dall'orbita microecologica (Goffman, 1964) in cui hanno normalmente luogo. Aspetti significativi della cognizione e del comportamento verbale, come le affermazioni “tra virgolette” a cui fa riferimento Bloch (2002) o altre enunciazioni fortemente contestuali la cui interpretazione è orientata dall'utilizzo di diverse “glosse” comunicative, diventano impossibili da analizzare al di fuori della situazione sociale di produzione. Questa mancanza non è accidentale, ma connaturata all'obiettivo teorico di Boyer. Principi e categorie contingenti diventano invarianti cognitive, non strumenti più o meno adatti alla circostanza ma pilastri concettuali che si sorreggono da soli.

Prendiamo la credenza circa un “uomo di granito”⁴⁷. Seguendo il modello di Boyer, dovrebbe essere un concetto particolarmente memorabile in quanto “minimamente

⁴⁷ Questo controesempio è un adattamento di quello di McCutcheon e Arnal (2012, pp. 92-93), la cui riformulazione è resa necessaria dalla differenza tra i rispettivi contesti linguistici. Colgo l'occasione per far notare come questa necessità sia un'ulteriore ragione per cui sospettare dell'universalità del funzionamento delle categorie e dei principi menzionati da Boyer.

controintuitivo”, un perfetto candidato per ricevere l’etichetta di idea religiosa. Parrebbe andare contro ogni intuizione istintiva pensare che una persona sia composta da un materiale inorganico come il granito: abbiamo l’oggetto “uomo”, appartenente alla categoria ontologica “persona”, che presenta una caratteristica che viola una delle nostre aspettative appartenenti al dominio della biologia istintiva⁴⁸. Ma c’è qualcosa che non torna, o meglio, c’è qualcosa che *torna* nonostante, seguendo la teoria di Boyer, non dovrebbe affatto. Quando si parla di un “uomo di granito” ci si può infatti riferire a una persona giudicata irremovibile nelle sue convinzioni, un’affermazione che pare a tutti gli effetti priva delle supposte caratteristiche controintuitive in grado di stimolare in maniera insolita i nostri processi cognitivi. È ragionevole affermare che non troviamo né contraddizione, né qualche altro motivo per cui questa credenza si dovrebbe distinguere come particolarmente memorabile. Ma come distinguere tra un “uomo di granito” come concetto MCI, un golem vulcanico ad esempio, e un “uomo di granito” come affermazione ordinaria? Inserendo nell’analisi proprio quello che è a priori escluso come secondario o irrilevante, il contesto linguistico⁴⁹ e culturale in cui avviene l’atto comunicativo.⁵⁰

Credenze come quella dell’esempio appena trattato dovrebbero, secondo la prospettiva di Boyer, rimandare a una contraddizione ontologica che viene *espressa* per mezzo del linguaggio, ma il ruolo di quest’ultimo e del relativo contesto comunicativo nel *costruire* (o evitare) la contraddizione sono trattati come superflui o secondari. L’idea secondo cui questo genere di

⁴⁸ Vedi Boyer (2000, pp. 100-103) per il modo in cui viene costruita la catena di inferenze.

⁴⁹ Boyer non è del tutto insensibile all’importanza del contesto per la corretta interpretazione delle credenze (vedi Boyer, 1994, p. 41), ma la trattazione per quanto riguarda i concetti MCI è insoddisfacente.

⁵⁰ Si potrebbe sostenere che l’idea di significato metaforico sia utile per distinguere i due concetti, ma ci sono due buone ragioni per respingere questa obiezione. La prima è data dall’avversione generale di Boyer nei confronti del concetto di metafora. Al di là di alcune suggestioni etnografiche, sostiene lo studioso, “la nozione di metafora non sembra condurre a una descrizione soddisfacente dei processi cognitivi” (Boyer, 1994, p. 55). L’utilizzo di un concetto “pre-teorico” come quello di metafora non farebbe altro che aggregare difficoltà e aggiungere un ulteriore livello di problemi a una questione già spinosa, ottenendo come risultato una comparazione fra “un fenomeno (la rappresentazione religiosa) non del tutto compreso [e] un altro (la metafora) che non è affatto compreso.” (ibid.). La seconda, e probabilmente la più importante, è che, come dimostrato da Donald Davidson, nella metafora non c’è nessun significato nascosto oltre a quello letterale: “la metafora corre sugli stessi binari linguistici familiari delle frasi più semplici; [...] ciò che distingue la metafora non è il significato, ma l’uso”. (Davidson, 1978, p. 43). È interessante notare come Richard Rorty, sviluppando la prospettiva davidsoniana sulla metafora, giunga a una posizione compatibile con quella di Bloch circa l’importanza dell’aspetto pragmatico: “Immettere una metafora in un testo è come usare il corsivo, un’illustrazione, una punteggiatura o un formato anomali. Tutti questi sono modi di produrre un effetto sul proprio interlocutore o lettore, non di comunicare un messaggio.” (Rorty, 2001, p. 27). Nessuna via di uscita quindi: metafora o no, non possiamo fare a meno del contesto.

enunciati manifesti necessariamente una contraddizione può essere sostenuta soltanto a partire da una perlopiù implicita teoria corrispondentista del significato, in cui le parole si limitano a catturare e veicolare una realtà che attende comodamente di essere carpita, dotata di qualità ontologiche e causali in grado di vincolare ogni aspetto del mondo, processi cognitivi inclusi. Facendo a meno di questo pregiudizio teorico, come avviene regolarmente nei contesti ordinari, non è che la contraddizione venga percepita senza essere risolta, semplicemente *non si presenta affatto*.

Nell'approccio di Boyer la trattazione del materiale linguistico ricopre il ruolo di una triste necessità. La scelta di evitare l'aspetto pragmatico della cognizione e della comunicazione lo porta a fare a meno del contesto nel tentativo di agganciarsi a una contraddizione cognitiva, ma come prova non può che portare quel che gli resta: un dato linguistico disincarnato, privo di informazioni sul suo uso e, conseguentemente, sul suo significato. Così la controintuitività dei MCI di Boyer è una qualità ideale che fluttua nel vuoto pneumatico, fondata sulla convinzione che il significato si possa scovare nei significanti stessi e non nel loro uso. Se la contraddizione fosse generata dal semplice accostamento controintuitivo, verrebbe da chiedersi quali qualità religiose possiedano gli *smartphone*.

Per cercare di salvare la caratteristica cruciale per il successo evolutivo delle idee MCI, la loro singolare capacità di attirare attenzione, non resta che concentrarsi sulla *markedness* (Brekhus, 1998) delle potenziali contraddizioni. Se la loro comparsa è soltanto una possibilità, allora c'è bisogno di analizzare i contesti in cui le credenze vengono verbalizzate e i modi in cui si concretizzano, o meno, le contraddizioni. Come sostiene Bloch, "il contrasto tra credenze più semplici e credenze più riflessive, che potrebbero essere controintuitive, è marcato non dal carattere intrinseco dell'argomento, sia questo la genetica, gli antenati, i draghi o il *sampy*, ma per come questo venga trattato e presentato in certi discorsi." (2002, p. 146). Utilizzando un esempio dello stesso antropologo, il Cristianesimo dispone di una serie di dispositivi codificati per proteggere dal crescente senso di familiarità: in particolare la ripetizione della frase "Io credo"

evita che il contenuto di queste credenze sprofondi nel dominio del “va da sé” che non genera alcuna contraddizione (ivi). Lasciando i problemi concettuali relativi alla credenza, sui quali si tornerà nella prossima sezione, il fatto che questo elemento venga oggi considerato prototipico delle credenze religiose *in generale* è il risultato dell’astrazione di una qualità da un caso familiare, ma l’accento è erroneamente posto sul *contenuto* della credenza “controintuitiva”, anziché sul ruolo che questa ricopre nei vari discorsi.

Lo sguardo storico può aiutare sia a rendere intelligibile il modo in cui Boyer è giunto a questa equivalenza sia a evidenziare l’aspetto ideologicamente sotteso a questa operazione. A differenza degli studiosi che, consapevolmente o meno, individuano direttamente in alcune caratteristiche del cristianesimo moderno gli elementi costitutivi di *ogni religione*, la strada intrapresa da Boyer implica un passaggio intermedio: la salienza di un elemento del cristianesimo moderno, vale a dire l’importanza assegnata alle MCI, viene prima elevata a caratteristica di *ogni umano*; solo successivamente e in maniera indiretta questa peculiarità viene messa a fondamento della generalizzazione riguardante caratteristiche cognitive della religione. Non dobbiamo dimenticare infatti che i concetti MCI non sono esclusivi del dominio religioso, è lo stesso Boyer a sottolinearlo:

in assenza di prove definitive, non c’è ragione per pensare che queste caratteristiche siano peculiari delle rappresentazioni religiose e che non possano essere trovate in altri domini cognitivi. Anche intuitivamente, sembra probabile che rivendicazioni controintuitive, concetti imperscrutabili, e lacune inferenziali possano essere trovati in molti domini non religiosi. (Boyer, 1994, p. 53; cfr. Boyer, 2011, p. 311).

Ma se anche Boyer non ha alcun problema a considerare molte delle credenze di una disciplina come la fisica tecnicamente controintuitive (Boyer, 1994), l’utilità del concetto per la definizione dei fenomeni religiosi rimane quantomeno dubbia.

In sintesi, anziché chiarire l'analisi delle cosiddette rappresentazioni religiose, il modo in cui concetti MCI vengono caratterizzati finisce per creare ulteriori problemi. Questi non solo sono considerati insufficienti come criterio per definire la religione secondo lo stesso Boyer, ma anche il modo in cui giunge a determinare la controintuitività di queste idee solleva più dubbi di quante ne risolva.

Alcune delle critiche appena mosse al concetto di idee MCI valgono, *mutatis mutandis*, per il HADD, il dispositivo iperattivo di rilevamento dell'azione di un agente. Seppur analiticamente distinti, in concreto i due concetti si rafforzano reciprocamente (Barrett; Lanman, 2008), dando vita a una sinergia importante per la spiegazione del meccanismo cognitivo alla base della formazione e della fortuna delle idee religiose. Barrett infatti considera il vantaggio adattativo delle rappresentazioni religiose un risultato di questa interazione, una sorta di “combinato disposto” dei concetti MCI e HADD: “i concetti religiosi, e in particolare i concetti di dio, possono essere idee culturali di successo perché sono minimamente o moderatamente controintuitive, e perché ricevono un sostegno occasionale dalla loro capacità di dar senso alle esperienze di HADD.” (Barrett, 2007, p. 773). I concetti MCI relativi ad agenti spiccano sia in quanto a capacità di attirare maggiormente l'attenzione sia in quanto a potenziale per la trasmissione, questo proprio in virtù della loro capacità di “risuonare con gli agenti postulati dal HADD” (Barrett, 2000, p. 32).

Nonostante alcune differenze, il vocabolario delle scienze cognitive usato da Barrett dà nuova linfa a quello che è essenzialmente un *topos* delle teorie classiche: la religione come spiegazione. Se la trattazione di Barrett riprende il presupposto intellettualista tipico dell'antropologia tyloriana, la novità in questo caso risiede nella differente metodologia adottata per sostenere la propria tesi. La speculazione storica dello studioso britannico lascia il campo a teorie ispirate dalla più recente psicologia evoluzionistica, ma su presupposti e obiettivi è chiara l'eredità della scienza vittoriana⁵¹. Tuttavia, non ci sono soltanto continuità. Calibrando il suo

⁵¹ La credenza religiosa come spiegazione non è l'unico classico “ammodernato” da Barrett. Nella sua discussione delle esperienze HADD risuona il tema dell'antropomorfismo, un altro classico delle teorie della

discorso con la sensibilità contemporanea sul tema, il lavoro di Barrett sembra caratterizzato da uno spostamento gerarchico per quanto riguarda la funzione esplicativa assegnata alle rappresentazioni religiose. Queste assumono il ruolo di spiegazione residuale, di intervento secondario, ma non per questo completamente privo di valore. Come si può evincere dalle parole dello stesso Barrett: “quando i nostri sistemi intuitivi di ragionamento preposti all’individuazione di cause fisiche o biologiche basilari non sono in grado di spiegare in maniera soddisfacente un evento emotivamente saliente (e.g una serie di malattie o un disastro naturale devastante), sembriamo propensi a rivolgerci a spiegazioni psicosociali.” (Barrett, 2007, p. 773). Una sorta di tappabuchi intellettuali *ad hoc*, le rappresentazioni religiose giungono in aiuto dell’individuo per andare a colmare le lacune lasciate dagli altri tipi di ragionamento naturale.

Sospendendo il giudizio sulla validità dei concetti analizzati, la cui valutazione è inseparabile da quella relativa al programma della psicologia evoluzionista, resta invece necessario considerare l’utilità di queste formulazioni per quanto concerne il tema principale di questo lavoro, il concetto di religione. A questo punto il funzionamento è chiaro, le idee MCI come spiegazioni per esperienze HADD sono adatte a rendere conto del successo evolutivo ed epidemiologico di queste idee, ma qual è il loro legame con il concetto di “idea religiosa”?

Per illustrare il problema, prendiamo un esempio apparso in un articolo scritto da Barrett con Jonathan Lanman (2008), anch’egli scienziato cognitivo della religione. Gli autori precisano che non è loro intenzione affermare che le esperienze HADD siano direttamente responsabili delle credenze in agenti sovrannaturali, ma soltanto che “un’esperienza HADD senza alcuna ovvia spiegazione naturale, avvenuta inoltre in un luogo è stato appena detto che si tratta di un sito di frequenti apparizioni divine, renderà la credenza in quelle apparizioni più plausibili.” (Barrett, Lanman, 2008, p. 116). In maniera più modesta, Barrett e Lanman avanzano un modello per l’interazione tra esperienze HADD, le credenze circa agenti MCI, e la presenza di un discorso su questo genere di agenti (ivi), ma si tratta di una proposta analitica che non dice abbastanza, e

religione, rivitalizzato all’inizio degli anni Novanta dal lavoro di Stewart Guthrie (1993), nei confronti del quale Barrett stesso riconosce il debito intellettuale.

quel poco che dice è ridondante. Nell'esempio così allestito ad essere affermato è solo che l'interpretazione degli eventi tende ad essere conforme con il *frame* della situazione (Goffman, 1974), e la menzione di esperienze particolari e credenze controintuitive è analiticamente superflua. Il fatto che questa interpretazione abbia a che fare con qualcosa di "religioso" è suggerito dall'utilizzo del termine "divino", ma non ha alcuna relazione necessaria con il tipo di esperienza HADD e di agenti MCI. Dato che l'unico criterio discriminatorio proposto da Barrett è quello dell'*agency* sovrumana (Barrett, 2000), si ripresentano nuovamente le difficoltà affrontate nella sezione dedicata ai problemi di questo genere di dicotomie, vale a dire la capacità di fornire un principio teoricamente solido in grado di caratterizzare *tutta e solo* la religione. I concetti di esperienza HADD e agente MCI non fanno molto per colmare la distanza teorica tra esperienza intuitivamente inspiegabile e interpretazione "religiosa", in questo senso sono concetti analiticamente ridondanti: dei tre elementi che dovrebbero operare in sinergia per spiegare - esperienza HADD, agenti MCI, e discorso - soltanto la parte più ignorata, il discorso relativo alla categorizzazione, ha a che fare direttamente con la categoria "religione"

Oltre all'attitudine superficiale per quanto riguarda le categorizzazioni, nello scenario descritto da Barrett e Lanman il disinteresse per quello che avviene "al di fuori del cranio" genera un ulteriore problema. Infatti, nell'analizzare la "plausibilità" delle credenze in oggetto, dell'esperienza di quale soggetto stiamo parlando? Chi ha riferito a chi di queste epifanie? I difensori della NRT sono irremovibili nel sostenere che la mente umana non sia una *tabula rasa*, che la gamma di rappresentazioni mentali possibili sia vincolata da restrizioni cognitive, ma le uniche limitazioni prese in considerazione sono quelle possedute dalla nascita, non quelle socialmente maturate. Il ruolo delle esperienze pregresse e quello delle forme di potere che hanno imposto le condizioni per quella specifica "esperienza religiosa" sono completamente ignorate (cfr. Asad, 1993). Senza ulteriori precisazioni circa il contesto socio-culturale, si propone un'immagine abbastanza inverosimile della cognizione e dell'azione umana. Nel caso di un'improvvisa interruzione di corrente nel corso di una messa nella Basilica di Lourdes,

verrebbero assegnate le stesse probabilità di interpretare la situazione come un miracolo sia al devoto pellegrino in cerca di un contatto con Dio, sia al tecnico delle luci che con forse è solo “mondanamente” infastidito dalla circostanza. La seconda questione, quella relativa alle caratteristiche dell'autore delle affermazioni sulle manifestazioni divine, non è meno importante. Anche in questo caso, prestare attenzione al solo linguaggio utilizzato non basta; la prospettiva deve essere allargata ulteriormente, includendo non soltanto lo specifico contenuto proposizionale prodotto nella situazione, ma anche il più ampio contesto istituzionale. Come afferma a proposito Bourdieu, “cercare di capire linguisticamente il potere delle manifestazioni linguistiche, cercare nel linguaggio l'origine della logica e dell'effettualità del *linguaggio di istituzione* significa dimenticare che il linguaggio riceve autorità dall'esterno [...] Il linguaggio tutt'al più *rappresenta* tale autorità, la esprime, la simbolizza.” (Bourdieu, 1988, p. 85). Dove è l'autorità in questa situazione? chi è in grado di fare affermazioni se non vincolanti quantomeno credibili circa le manifestazioni divine? La prospettiva avanzata da Barrett pare incapace di fornire risposte utili.

È indubbio che il modello di attore utilizzato da Barrett e Lanman è un costrutto formale che non rivendica alcun tipo di rappresentatività, così come bisogna anche evidenziare che l'inserimento di un elemento probabilistico, il riferimento alla maggiore o minore plausibilità dell'interpretazione, ripara l'approccio dall'eventuale accusa di determinismo. Tuttavia questi risolvono i problemi, sollevano soltanto ulteriori perplessità. Un modello va valutato in base agli interrogativi che dovrebbe aiutare a porre e a risolvere, ed è esattamente qui che risiede il problema, nel fatto che differenze fondamentali siano da Barrett *sistematicamente ignorate*. La generica “plausibilità” delle interpretazioni religiose da cercare dentro il cranio è la mucca sferica nel vuoto delle scienze umane, esclude troppe variabili per non essere considerata un modello deficitario. Se, come è ragionevole ipotizzare, le diverse risposte al medesimo stimolo non sono distribuite in maniera stocastica, come nella metafora weberiana del dado truccato (Weber, 2003) abbiamo la possibilità, anzi, la necessità di individuare gli elementi che favoriscono

sistematicamente un esito a discapito degli altri. Limitarsi a contemplare l'esistenza di diverse probabilità non ci dice nè *come* nè *perché* queste siano distribuite in un dato modo, che è quello che dovrebbe essere il vero punto di interesse se non ci si vuole limitare ad affermare una banalità⁵².

Ignorando l'importanza cruciale della situazione sociale e della cultura precisamente per la cognizione, l'universalismo ricercato finisce per dar vita a una concezione ristretta dei processi che si prefigge di studiare. Come nota Armin Geertz, il problema sorge quando nel tentativo di lasciarsi alle spalle la variabilità culturale si restringe l'attenzione al solo cervello, ignorando il fatto che la manipolazione dei simboli non può essere circoscritta a quello che succede dal collo in su (Geertz, 2004)⁵³. La cecità disciplinare fa sì che questi autori si affidino ad esempi in cui il concetto di religione può essere chiamato in causa solo in virtù di quella che può essere considerata una categorizzazione irriflessiva, dettata dall'abitudine linguistica più che dalla ragione teorica.

A questo punto è necessario domandarsi: è davvero utile utilizzare la categoria di religione per spiegare i fenomeni trattati da Boyer e Barrett? È il miglior concetto a nostra disposizione? Quelle che i due studiosi etichettano come credenze religiose possono essere categorizzate assieme ad altri prodotti culturali, questa volta senza l'aggiunta di distinzioni arbitrarie. Una soluzione può essere quella avanzata da Bloch (2008), secondo cui questi fenomeni possono essere studiati come prodotti della creatività culturale umana, alla pari di nozioni non-empiriche

⁵² La prospettiva cognitivista è particolarmente adatta a questo tipo di indagine, ma non nella versione proposta dagli studiosi appena citati. Gli strumenti adatti a risolvere il rompicapo abbandonato da Barrett possono essere trovati, ad esempio, nel lavoro teorico e metodologico di Eviatar Zerubavel, promotore del paradigma di ricerca di sociologia cognitiva noto come Scuola di Rutger (Brekhus, 2007). La sua "sociologia della mente", basata sul presupposto che quest'ultima debba essere indagata come un prodotto sociale, si situa in una posizione intermedia tra l'individualismo cognitivo e l'universalismo cognitivo (Zerubavel, 1997). Distante dalla concezione irriducibilmente individuale del pensiero e disinteressata alle generalizzazioni uniformanti di gran parte delle scienze cognitive, la sociologia di Zerubavel accoglie nel proprio statuto epistemologico e valorizza le differenze storiche e (sub)culturali nei modi di pensare, mettendo a disposizione gli strumenti analitici necessari per affrontare la pluralità dei modi di percepire e costruire la realtà (ibid.). Per il sociologo israeliano, diventare un essere sociale significa imparare a "vedere il mondo attraverso le lenti mentali di particolari comunità di pensiero" (Zerubavel, 1997, p. 15). Si tratta di schemi percettivi costruiti e negoziati pubblicamente, non di dispositivi cognitivi innati che attendono di essere attivati. Per questo le differenze relative a percezione e categorizzazione, i processi cognitivi coinvolti nel problema nella costruzione di idea religiosa, sono prodotti intersoggettivi che non possono essere adeguatamente esplorati attraverso il vocabolario innatista proprio della NRT.

⁵³ Nello specifico, la sua critica è rivolta al lavoro di Boyer, ma in base a quanto illustrato fino ad ora si può applicare senza grandi difficoltà anche alla prospettiva di Barrett.

come quelle relative ai rapporti con gli antenati o alle istituzioni come lo stato. “Una volta che realizziamo l’onnipresenza dell’immaginario nel quotidiano”, scrive Bloch, “non rimane nulla di speciale da spiegare per quanto riguarda la religione” (2008, p. 2060). Volendo mantenere la categoria di religione, i concetti di Boyer e Barrett possono avere successo nello spiegare alcuni fenomeni tra quelli che definiamo religiosi, ma questo risultato non ha nulla a che fare con una supposta “qualità religiosa” delle rappresentazioni studiate. Il concetto di religione e la relativa area semantica sono superflui nei casi citati. Insistere cercando ulteriori prove empiriche per risolvere una questione teorica come quella della generalizzabilità della religione non è una via perseguibile (cfr Byrne, 1989), e non c’è nessuna quantità di nominalizzazioni e acronimi in grado di nascondere il fatto che si tratti di un vuoto teorico riempito da una categorizzazione di senso comune. Usate come spiegazioni a conti fatti, imposte su un risultato analitico raggiunto senza che la nozione di religione non svolga alcun compito rilevante, il confine tra la trattazione scientifica e legittimazione *ad hoc* di una categoria socialmente disponibile si fa molto sfumato.

In conclusione, affermare che alcune entità solitamente etichettate come divinità risultino memorabili, cognitivamente “degne” di essere trasmesse, ci dirà certamente qualcosa sui meccanismi cognitivi, ma poco o niente nulla su cosa sia la religione e su come distinguerla da ciò che non lo è. Le maglie lasche utilizzate da Boyer e Barrett rischiano di far rientrare un’infinità di agenti minimamente controintuitivi nel calderone della religione; si tratta di una mossa più problematica che utile, considerata la già presente facilità con cui nel dibattito pubblico si associano al “pensiero religioso” un ammasso confuso di fenomeni, dalle teorie del complotto, al consumismo, al tifo sportivo.

Non è necessario rifiutare in toto la mole di intuizioni teoriche e studi empirici prodotti da questa disciplina, tutt’altro. Si tratta di temi di enorme interesse per la comprensione del pensiero e dell’azione umana; su tutti, la confutazione dell’idea di un “centro religioso” nel cervello è un tassello importante per il genere di approccio alla categoria che si vuole avanzare in questo lavoro. Ciò che emerge da questa analisi invece, è che il rapporto di questi studi con la nozione di

religione sia molto meno innocente di quanto possa sembrare. L'utilizzo di una nozione di senso comune senza la necessaria precauzione critica e teorica permette alle CSR di riprodurre la distinzione arbitraria, e lo fa nello stesso momento in cui nega l'esistenza di un dominio cognitivo religioso. Oscillando tra ordinarietà e particolarità, la NRT si presta bene a legittimare una specifica matrice concettuale "occidentale", naturalizzando la categoria di religione e radicandola nella struttura cognitiva di ogni essere umano. In certa misura, si tratta di una versione radicale dell'imperialismo cognitivo, *no pun intended*, menzionato nel capitolo precedente. Questi tentativi "scientifici" di identificare i pilastri della natura umana tendono a finire nello stesso modo: l'Altro manifesta le caratteristiche universali dell'essere umano solo quando adeguatamente ricondotto entro le "nostre" concezioni, di cui si minimizzano, o negano apertamente, la particolarità socio-culturale e i limiti. Se questo fa parte di un dialogo tra diverse immagini dell'uomo, assomiglia a un genere di interazione che si può avere con una burocrazia: se si vuole essere riconosciuti da quell'istituzione, bisogna rientrare entro le "caselle" disponibili, architettate da chi detiene il potere di farlo.

Le scienze dell'uomo sono attraversate da una tensione tra particolare e universale che non sembra essere destinata a una soluzione soddisfacente nel prossimo futuro, e finché la questione rimarrà inquadrata all'interno di questa contrapposizione polare, non potrà che essere così. Il fatto che le parti coinvolte sembrano più interessate a costruire una caricatura della posizione avversaria che a comprenderne la prospettiva è un motivo per essere poco ottimisti. In ogni caso, questo gioco al massacro è utile solo a serrare le fila delle diverse tribù epistemiche, un fine non particolarmente nobile. Anziché cercare di coronare una delle due posizioni o proporre il compromesso secondo cui "la verità sta nel mezzo" – un detto alquanto ironico dato che anche se non sappiamo quasi mai dove si trovi questa verità, sicuramente non è in questa frase –, sarebbe meglio cambiare prospettiva per mettere al centro delle nostre analisi non la questione della differenza o dell'uniformità in sé, ma a *quali* uniformità e differenze siamo interessati e *perché*. Clifford Geertz, con la sua caratteristica eloquenza, osserva che

la questione non è se gli esseri umani siano organismi biologici dotati di caratteristiche intrinseche. Gli uomini non sanno volare e i piccioni non parlano. E non è nemmeno mostrare le caratteristiche condivise nel funzionamento della mente ovunque le troviamo. I papuani invidiano, gli aborigeni sognano. La questione è: che cosa dobbiamo fare di questi fatti incontrovertibili mentre cerchiamo di spiegare rituali, analizzare ecosistemi, interpretare sequenze fossili, o comparare linguaggi. (Geertz, 1984, p. 268)

Da questa prospettiva, la NRT non è che una parte di una peculiare ossessione culturale, la giustificazione della forma di vita “occidentale” che tenta di congelare un segmento della propria storia per trattarlo come la pietra di paragone dell’umanità, trasformando il frutto di contingenze storiche nella manifestazione più cristallina della natura umana. Finendo spesso per offuscare la distinzione tra ricerca scientifica e auto-esaltazione, la ricerca delle caratteristiche essenziali dell’essere umano è ben felice di trovare nelle “scienze dure” un alleato, a patto che questo non sconvolga le loro certezze, anzi. Come osserva Tim Ingold, “continuiamo a cercare qualche fondamento universale e immutabile per la nostra comune umanità, ma in termini che celebrano apertamente i valori e gli ideali della modernità occidentale” (2006, p. 262). L’immagine della religione naturale avanzata da questa disciplina è marcatamente protestante, una concezione che assegna una centralità assoluta all’insieme di credenze individuali e private, considerate queste il nocciolo alla base delle diverse tradizioni “teologiche” a cui si può decidere di aderire in modo formalmente libero.

2.3.1. Case study: la Riforma nella cognizione

Il rapporto di alcuni dei sostenitori della NRT con il proprio oggetto principale, la religione, è marcato da alcune ambiguità derivanti da un rapporto non del tutto chiaro con

nozioni extra-scientifiche. La mera esistenza di un paradigma di ricerca come le CSR è in contraddizione con le affermazioni circa la normalità, o meglio, la non-peculiarità delle cognizioni in campo religioso. “Quando il credente indica la Luna, lo scienziato guarda ai processi che muovono il dito”, sembrano dirci, sostenendo che questi siano gli stessi che muovono le sue dita quando scrive un articolo. Controversia conclusa, quindi, dato che non pare più esserci ragione, scientificamente parlando, per distinguere la religione dagli altri prodotti dell’attività umana. Ma a quanto pare non è così, e qui giace l’aspetto più ideologicamente problematico della vicenda. Gli stessi scienziati che ripetono senza sosta che non c’è ragione per trattare in maniera speciale la religione lo fanno pubblicando volumi sull’origine, l’evoluzione, e il funzionamento della religione. “Non guardate la luna, è inutile! Concentriamoci sul dito!” esclama nuovamente il presidente del Dipartimento di Studi Lunari, alla presentazione del suo ultimo libro sull’origine del nostro satellite.

In precedenza, analizzando l’esempio di Boyer sulla possibilità di estendere categorie locali all’intero genere umano, la religione è stata trattata sia nei termini di prodotto di facoltà “naturali”, sia come categoria, nel senso di principio di partizione del mondo sociale. Boyer in particolare sostiene che non sia tanto interessato alle definizioni della religione, quanto a comprendere i meccanismi invariati della cognizione umana, uguali tanto per le credenze religiose quanto per quelle non religiose. Questa oscillazione nell’uso del concetto ricalca l’atteggiamento di Boyer, il quale se da un lato sostiene che la religione sia un prodotto di alcune facoltà cognitive identiche a quelle che producono le altre credenze, dall’altro non si fa alcun problema ad utilizzare il termine “religione” con una certa noncuranza. Boyer ripete *ad nauseam* che le rappresentazioni religiose non sono diverse da quelle non-religiose, che entrambe nascono dallo stesso genere di processi cognitivi, senza però far molto per dissipare il pesante alone di indeterminatezza attorno alla delimitazione di ciò che considera idee propriamente religiose. Di queste ci è dato conoscere alcuni attributi, principalmente che sono naturali, che sono un prodotto adattativo della mente umana, una conseguenza dei vantaggi evolutivi apportati alla

specie. Purtroppo, dato che questi non sente mai il bisogno di definire il perimetro degli oggetti analizzati, non viene mai chiarito *perché* queste idee debbano essere considerate religiose. Eppure vien da pensare che un'idea dovrà averla, dato che, come rimarca Maurice Bloch, “[Boyer] non si fa problemi a intitolare i suoi libri: *The Naturalness of Religious Ideas: a Cognitive Theory of Religion e Religion Explained*” (Bloch, 2008, p. 2060, nota 1). Invero, le argomentazioni di Boyer sono ricche di dati etnografici in cui è chiaramente operativo un principio di inclusione, un criterio che tuttavia non sembra altro che l'uso di senso comune del concetto di religione. Come già notato, Boyer tende a minimizzare l'importanza teorica del concetto, preferendo evidenziare come le idee religiose non si possano distinguere su base cognitiva dalle idee non religiose (Boyer, 1994), ma questa dovrebbe essere una buona ragione per far implodere la categoria di religione, non per spiegarla. Non possiamo avanzare una scienza dell'essere umano se definiamo il suo oggetto come “l'animale a base di carbonio”. Certo, sarebbe vero, ma è una verità di cui non sappiamo cosa farcene.

Sullo stesso tema, l'atteggiamento di Barrett è, se possibile, ancora più sospetto. In un articolo scritto con il filosofo finlandese Aku Visala, Barrett precisa quello che per lui è l'ambito di validità della NRT. Secondo gli autori, il fatto che la religione sia cognitivamente naturale non implica che *ogni* idea religiosa sia naturale; da questo discende che l'individuazione di idee religiose che non rientrano nel concetto di idea naturale non ha alcun effetto sulla tesi della naturalezza della religione. Questo non perché le teorie delle CSR si sottraggano alla prova empirica, ma perché il loro scopo è più circoscritto. Barrett e Visala sostengono infatti che “la maggioranza di questi progetti sono tentativi di rendere conto di un piccolo sottoinsieme di idee che ricorrono in diverse culture e pratiche come la credenza nell'aldilà, i concetti di dio, la preghiera, i rituali religiosi e cose del genere.” (Visala; Barrett, 2019, p. 76). La parte naturale delle credenze religiose è un sottoinsieme non definito di un insieme più grande, la religione, anch'esso non definito. Sappiamo però che i rituali religiosi sono naturalmente religiosi e che, fortunata coincidenza, la parte naturale combacia con la concezione cristianocentrica della religione.

Nel capitolo precedente si è sostenuto che la posizione secondo cui la religione sia spiegabile in termini naturali non sia così radicale. Chiediamoci infatti: qual è la posizione alternativa, il bersaglio retorico contro cui si scaglia? L'altra possibilità sembrerebbe essere la difesa dell'idea per cui quello che chiamiamo religione sia fuori dal regno dell'umano, il risultato di capacità oltre le possibilità naturali della specie, ma una simile affermazione significherebbe ovviamente fare uso di una retorica difficilmente spendibile all'interno del discorso scientifico contemporaneo. Per quanto riguarda le proposte di Boyer e Barrett, sembra che l'obiettivo non sia confutare una prospettiva metafisica, ma che, al contrario, queste siano un tentativo di sussumere sotto il dominio della scienza e proteggere, intenzionalmente o meno, alcuni presupposti sulla religione nati in seno al cristianesimo europeo in epoca moderna. La tesi qui avanzata è che, per quanto concerne il tentativo di produrre una visione organica di natura e religione attraverso l'indagine scientifica, per comprendere il loro trattamento della categoria di religione sia utile collocarlo nel solco della tradizione solitamente indicata con il termine "protestantesimo liberale"⁵⁴. In particolare, il riferimento è alle elaborazioni sviluppate nella teologia anglicana all'epoca della Restaurazione e in quella protestante influenzata dal romanticismo tedesco⁵⁵.

⁵⁴ Non sto sostenendo che la NRT non sia altro che un ingegnoso sforzo per affermare l'egemonia protestante, una sorta di tentativo di camuffare la teologia naturale sotto l'insospettabile autorità della scienza. Non c'è un rapporto "uno a uno" tra la predisposizione verso un genere di rappresentazioni mentali chiamate "religiose" di cui parlano gli scienziati cognitivi e la "natural Sagacity" dell'anglicano Henry More, per citare un concetto affine. Postulare l'esistenza di un'intenzione dove non ci sono evidenze sufficienti significherebbe cadere in uno degli errori più tipici della teoria classica dell'ideologia, figlia di un marxismo volgarmente rimasto "intrappolato nella tradizione intellettualista delle filosofie della coscienza" (Bourdieu, 1998, p. 55). Come rimarca Bourdieu, nel concetto di ideologia come "falsa coscienza" è il secondo termine, "coscienza", ad essere se non dannoso quantomeno superfluo (ivi). Per far sì che un costrutto di senso vada a sostenere un determinato assetto ideologico è tutto fuorché necessario che questo venga afferrato dalla coscienza dell'attore o che faccia parte delle sue motivazioni. L'individuazione delle "positività" di cui scriveva Foucault non può essere ridotta alla ricostruzione di un telefono senza fili plurisecolare. Quel che è importante per questo genere di lavoro è ricostruire la configurazione in cui operano discorsi, anche tra loro contraddittori, quel "reticolo [che] definisce le condizioni di possibilità di un dibattito o di un problema" (Foucault, 1998, p. 91). Nessuna un'agenda nascosta, quindi. Quello che c'è invece è l'effetto dell'interiorizzazione di un retroterra culturale oggettivo, un senso sì comune ma non a tutti, entro cui alcune idee possono trovare consenso e proliferare.

⁵⁵Non è possibile affrontare questo tema senza menzionare la decisiva influenza di Edward Herbert e del deismo in generale; tuttavia, considerando in primo luogo il fatto che il suo impatto è distribuito in vario modo su praticamente tutte le formulazioni contemporanee di religione, e in seconda battuta il modo peculiare con cui viene circoscritta la NRT, in questa discussione ho preferito concentrarmi sul protestantesimo liberale. Ad ogni modo, dato che una trattazione puntuale dei rapporti tra scienze cognitive e teologia protestante richiederebbe lo spazio di un'intera monografia, per gli studi che hanno informato la mia comprensione di questa relazione rimando in particolare a Ungureanu (2019) e Harrison (2001; 2015), per la trattazione della funzione della scienza nel

In maniera differente e per scopi anche significativamente divergenti, queste tradizioni intellettuali sono accomunate da una tendenziale convergenza per quanto riguarda la diffidenza nei confronti delle elaborazioni teologiche. Si tratta di un'attitudine sviluppata e diffusa all'interno di un'articolata riflessione filosofica che, da Bacon a Schleiermacher, passando dai *latitudinarians* di Cambridge e Locke, spinge verso l'adozione di una nozione di religione più parsimoniosa, una prospettiva contrapposta a quella considerata inutilmente elaborata e dogmatica incarnata dal bersaglio preferito della polemica protestante, la Chiesa Cattolica. Caratteristica di questa volontà di separare la teologia della religione è una svalutazione della componente dottrinale; parallelamente, gli aspetti naturali e istintive dell'esperienza e del divino vengono valorizzati e considerati come una semplice conseguenza della razionalità di cui è dotato ogni essere umano. Questo mutamento teologico iniziato nel XVII secolo e giunto a maturità verso la fine del XIX, vede il passaggio "da una prospettiva più teocentrica a una maggiormente antropomorfa" (Ungureanu, 2019, p. 164), un cambiamento di paradigma che andò a modificare significativamente tanto la forma quanto l'importanza assegnata a diverse dottrine del Cristianesimo tradizionale.

Come anticipato poco sopra, i fautori di questa concezione della fede protestante non soltanto contemplanò la possibilità teorica di una coesistenza tra scienza e religione, ma incoraggiano una convergenza tra indagine scientifica e fede, considerati entrambi mezzi legittimi per giungere alla salvezza. Il libro della Natura viene pensato come ambito della rivelazione a tutti gli effetti, "un testo alternativo, una porta d'accesso al divino che poteva essere a fianco alla sacra pagina." (Harrison, 2001, p. 45). Rivelazione ed esperienza sensibile non sono quindi fonti di autorità in competizione, è vero il contrario; l'alleanza tra parola rivelata e filosofia naturale porta alla fusione dei due libri in un unico strumento di conoscenza di Dio (Ungureanu, 2019; Gaukroger, 2006).

protestantesimo e per un'analisi del ruolo di quest'ultimo nello sviluppo della nozione di religione naturale, e Byrne (1989), per una valutazione del contributo dei cosiddetti deisti per quanto concerne la nozione di religione naturale.

A legare attività intellettuali così diverse come la teologia e le scienze cognitive non è l'obiettivo quanto gli oggetti concettuali e le specifiche relazioni tra questi.⁵⁶ Uno dei *leitmotiv* che accomuna le due prospettive è quel che si può qualificare come un modello stratificato del rapporto tra religione e teologia: la prima è una facoltà individuale sulla base della quale può essere edificata *successivamente* una teologia, intesa come qualsiasi elaborazione proposizionale delle cognizioni religiose. Come dovrebbe essere a questo punto evidente i due strati si distinguono anche per il loro rapporto con la natura, con da un lato la religione, naturale e al singolare, e la teologia, le sistematizzazioni “innaturali” (o certamente “meno-naturali”) delle religioni al plurale, dall'altro.

Una conseguenza di ciò è la subordinazione, pratica o teorica, delle teologie alla religione. Nel lavoro di Boyer e Barrett l'interesse nei confronti delle teologie così definite è soltanto indiretto e perlopiù strumentale: queste figurano solo come serbatoio di materiale empirico per illustrare e testare le proprie argomentazioni sulle intuizioni naturali a carattere religioso.

Oltre alla già citata *tragedia del teologo* di Boyer (2001), ossia la tendenza dei credenti a ricorrere a intuizioni naturali che contraddicono la teologia di riferimento, la separazione tra teologia e religione e la primazia di quest'ultima è preminente in una delle idee più influenti tra quelle avanzate da Barrett, quella di correttezza teologica (Barrett, 1999). Questa nozione è indicativa della strategia di Barrett per inserire un cuneo teorico tra religione e teologia. Secondo Barrett, la conoscenza religiosa è, al pari di tutte le idee, limitata dalle capacità cognitive umane; da questo discende che la conoscenza religiosa è caratterizzata dalla compresenza di un livello

⁵⁶ Per chiarire cosa si intende con questo, può essere d'aiuto guardare a un recente scambio tra Barrett e il filosofo americano John R. Shook. In maniera affine a quanto affermato in questa sezione, Shook (2017) sostiene che il lavoro di Barrett riproduca alcuni dei presupposti del protestantesimo liberale, in particolare l'idea di una religiosità naturale. L'accusa di Shook è immediatamente respinta da Barrett, il quale ribatte facendo notare che anche “una rapida occhiata su Wikipedia mostrerà che [Barrett è] un cristiano evangelico piuttosto ortodosso.” (Barrett, 2017, p. 385). A mio avviso, la risposta di Barrett manca completamente il punto avanzato da Shook. Affermare che gli assunti di una prospettiva scientifica facciano parte del bagaglio intellettuale di una specifica confessione cristiana è una faccenda completamente diversa dall'identificare lo scienziato come appartenente a quella specifica corrente. A dirla tutta, non è nemmeno necessario che l'individuo si identifichi come cristiano, dato che non si sta sostenendo che si tratti di un'adesione deliberata a certi principi, ma un'accettazione perlopiù sotterranea, frutto più di “osmosi culturale”, se mi si concede il termine impreciso, che di un catechismo. Il riposo domenicale è chiaramente un'istituzione di origine cristiana, ma l'astensione dal lavoro in questo giorno non fa di un musulmano un cripto-cristiano.

basilare e di uno più teoreticamente (o teologicamente, in questo caso) elaborato. La situazione caratterizzata dalla coesistenza di più livelli di rappresentazione dei concetti religiosi è appunto ciò che Barrett chiama “correttezza teologica” (o *Theological Correctness*, o *TC*), in quanto “quando credenze su Dio o altri concetti religiosi diventano oggetto di riflessione, queste tendono ad essere riportate in maniera più simile al dogma teologico dominante che ai concetti basilari, di pancia [*gut-level*], utilizzati nel comportamento più ordinario.” (Barrett, 1999, p. 326). È sulla base delle differenti esigenze cognitive richieste dalla situazione che Barrett assume l’esistenza di un continuum che va dalle idee più cognitivamente impegnative a quelle più elementari. È su questa impalcatura analitica che Barrett inserisce la distinzione tra concetti teologici e concetti religiosi: “I concetti teologici, situati all’estremità rappresentata dal dogma teologico, sono concetti caratterizzati da esigenze cognitive con meno vincoli in termini di tempo. I concetti religiosi basilari, quelli vicini all’estremità della conoscenza intuitiva, sono concetti utilizzati per risolvere rapidamente problemi che richiedono una certa efficienza per quanto riguarda lo svolgimento.” (Barrett, 1999, p. 327). Tenendo a mente quanto detto sulla NRT, i concetti religiosi di Barrett sono quindi le risposte naturali, il risultato di processi cognitivi che attingono da un repertorio innato e istintivo sul quale si tende a fare regolarmente affidamento, mentre la teologia, per via dei suoi maggiori requisiti cognitivi, è un’elaborazione successiva, spesso contraddetta nella pratica quotidiana (cfr. Slone, 2004).

La nozione di correttezza teologica rappresenta così lo sfondo teorico su cui situare la distinzione tra religione e teologia di Barrett, una differenza non viene sempre tematizzata esplicitamente. Il più delle volte la separazione appare in maniera più sottile, principalmente nel modo in cui vengono trattati separatamente quando sorge la necessità di elencare i concetti esaminati; quando Barrett enumera i tipi di concetti trattati dalla sua disciplina infatti, “credenze religiose” e “teologie” appaiono spesso legate da congiunzioni o disgiunzioni, ma sempre come oggetti distinti⁵⁷.

⁵⁷ Questo non significa che sia possibile soltanto inferire indirettamente questa distinzione. A più riprese Barrett è chiaro nel separare le due nozioni, come nel caso in cui questi afferma che “i concetti religiosi spesso

Per illustrare in maniera sintetica come opera in concreto questa distinzione, ci si può far guidare da due domande: se le teologie sono costruzioni secondarie più o meno complesse, dove ci si può aspettare di trovare la prova di una religione naturale incontaminata dalle ortodossie teologiche? e se la religiosità è una caratteristica innata dell'essere umano, che dire di chi rifiuta apertamente questa idea?

Per quanto riguarda la ricerca di una religiosità distillata, la via indicata da Barrett è quella di guardare alle intuizioni religiose dei bambini. Nuovamente, la tesi dell'universalità di questa religione naturale è presentata in analogia con il linguaggio. Infatti, come la facoltà del linguaggio è la condizione necessaria per lo sviluppo di specifici linguaggi, "analogamente, il Cristianesimo, l'Induismo, l'Islam, l'Ebraismo, il Mormonismo, il Sikhismo, così come le altre religioni del mondo e quelle tribali, sono derivazioni ed elaborazioni della religione naturale." (Barrett, 2012, pp. 136-137). Sulla scorta di studi sull'acquisizione delle idee religiose da parte dei bambini e di comparazioni cross-culturali, Barrett sostiene che questa religione naturale manifesti una serie di presupposti comuni che rappresentano la materia prima delle elaborazioni successive. "Questa religione naturale", scrive Barrett, "viene successivamente chiarita, amplificata, o anche contraddetta in alcuni contesti culturali – è ciò che comunemente chiamiamo *teologia*." (ivi, p. 138).

Quindi teologi lo si diventa, forse, ma certamente non lo si nasce. Ma se si viene al mondo predisposti alla religione, come ci si può ritrovare ad essere atei? è davvero possibile? Barrett afferma che le CSR, lungi dal fornire supporto epistemico per il teismo, indicano in direzione opposta.⁵⁸ In un articolo che vede anche la firma del filosofo Ian M. Church, viene ribadito quanto sostenuto da Barrett in tutto il suo lavoro, ossia che "i risultati recenti delle CSR

differiscono da quelli teologici per quello che riguarda la loro relativa semplicità concettuale." (Barrett, 2000, p. 29, corsivo mio)

⁵⁸ Nota di colore: nell'articolo in cui si sostiene questa posizione, Barrett e Church (2013) ricorrono a un dispositivo retorico francamente sconcertante. Per trattare la questione dei falsi positivi, la cornice argomentativa è costituita da un ipotetico scenario, che non ho problemi a definire predatorio, in cui un gruppo di uomini in balia ai fumi dell'alcool valutano l'offerta di donne in un locale notturno, giudicandola migliore di quanto mantenuto dall'unico sobrio. In questa storiella, i teisti rappresentano gli avvinazzati ottimisti (anche se alla fine gli autori rifiutano l'analogia, ma non certo per sensibilità politica), mentre l'astemio è lo scettico di cui si vuole confutare la posizione. Al di là dei meriti teorici, sono più che certo che ci siano modi migliori per sostenere la propria tesi.

suggeriscono semplicemente che le nostre facoltà cognitive siano naturalmente orientate verso le credenze religiose *in generale*.” (Barrett; Church, 2013, p. 319), senza predilezione per qualche specifica dottrina teologica. Sulla base dei risultati di questa disciplina, secondo Barrett e Church soltanto la posizione teista è coerentemente difendibile, mentre quella atea, che secondo i due autori implicherebbe una perdita di fiducia nei nostri stessi dispositivi cognitivi, porterebbe a una contraddizione auto-distruttiva per la tesi stessa: “il consenso che sta maturando nelle CSR, secondo cui gli umani siano naturalmente inclini a credere nelle divinità, tra le varie idee religiose, non sembra fornire garanzie agli atei; al contrario, sembrerebbe presentare una controprova letale per l’ateismo – generando uno scetticismo che presenta problemi eccezionali per la prospettiva atea.” (Barrett; Church, 2013, pp. 319-320). Per confutare la possibilità dell’ateismo viene così chiamato in causa lo spauracchio dello scetticismo radicale. In un curioso ritorno alle origini a seguito del *detour* nei laboratori della psicologia cognitiva, il cavallo di battaglia cartesiano dell’epistemologia “tutto o niente” torna ad essere utile per sostenere la posizione teista. Tuttavia, anche dando per certa la naturalità della religione, rimane il problema empirico di cosa farne di quegli individui, se non delle intere società, che non sembrano mostrare idee o comportamenti religiosi. Infatti, anche se Barrett sostiene che si tratti di una condizione storicamente rara (Barrett, 2013; Barrett; Church, 2013), questo non la rende meno problematica per la sua teoria. Nel già citato contributo di Barrett e Visala, gli autori avanzano una soluzione alquanto sconcertante. Questi non negano l’esistenza del problema, ma suggeriscono che “per quanto concerne i fattori causali che contribuiscono all’emergenza di culture o individui non-religiosi, lo scienziato cognitivo o il biologo dovrebbero probabilmente rivolgersi allo storico, l’antropologo, o al sociologo.” (Barrett; Visala, 2019 p. 78). In altri termini: la natura spiega la condizione di partenza, la cultura l’aberrazione innaturale⁵⁹, o con le parole di Latour, "l'errore poteva spiegarsi socialmente, ma al vero toccava spiegarsi da solo" (1995, p. 122), e lo fa tramite lo scienziato

⁵⁹ L’articolo appena citato di Visala e Barrett non è l’unico esempio della convinzione di quest’ultimo nella necessità di spiegare l’ateismo nei termini di una distorsione socialmente fondata. Vedi Barrett 2012 (in particolare il cap. 9) per un’altra esposizione della stessa tesi, questa volta argomentata in maniera apertamente ostile nei confronti degli atei.

naturale, portavoce autorizzato di una realtà successivamente distorta e contorta dalla cultura, teologia inclusa.

Per salvare la purezza della religione (al singolare), questo modello a strati sacrifica la teologia consegnandola alla variabilità sublunare delle dinamiche culturali, dando vita ad uno paradosso alquanto bizzarro: ateismo e teologia si ritrovano equidistanti dalla religione naturale. In tutta onestà, è difficile trovare l'utilità euristica di una teoria di questo tipo per orientare l'analisi della religione nelle società contemporanee.

2.4. Crederci non basta

Interrogandosi sull'elusività di ciò che è familiare, Wittgenstein sostiene che “[g]li aspetti per noi più importanti delle cose sono nascosti dalla loro semplicità e quotidianità. (Non ce ne possiamo accorgere, – perché li abbiamo sempre sotto gli occhi.)” (Wittgenstein, 1967, p. 70). Quando si tratta di religione, forse nessuna idea è più spesso impensata come quella di “credere”. Invero, in una discussione circa i problemi tassonomici della storia delle religioni, Catherine Bell fa notare che, nonostante un generalizzato disinteresse verso la formalizzazione del concetto, “la disciplina fa riferimento in modo pressoché costante all’idea di credenza in quasi ogni pubblicazione” (Bell, 2008, p. 88). Ogniqualvolta ci si approccia a una discussione circa la religione ci si può ragionevolmente aspettare la comparsa di questa nozione, tanto che avanzare l’idea che questa possa essere messa in questione può apparire come un proposito donchisciottesco. Tuttavia, come dimostra l’osservazione della studiosa statunitense, la mancanza di riflessione critica può rappresentare un problema non da poco, specialmente se si tiene in considerazione la fiducia riposta in questo concetto, sia per quanto concerne il valore esplicativo, sia per la sua capacità di cogliere “quel che conta” nelle religioni.

Il problema non è circoscritto ai giudizi circa l’uso abituale del concetto. La considerazione di Bell, infatti, può essere estesa a una parte consistente delle definizioni formali, proprio il

momento teorico in cui dovrebbe essere adottata la maggior cautela possibile. Dalla “credenza in Esseri Spirituali” di Tylor, (1871, p. 383) al credere come prerequisito del sapere religioso secondo Geertz (1983, p. 140), prese in isolamento o assieme alle pratiche con cui costituisce il “sistema solidale” attinente alle cose sacre della felice formula durkheimiana (2013), le credenze appaiono come protagoniste in queste concezioni, attraversando senza distinzioni tanto gli approcci sostanzialisti quanto quelli funzionali. In entrambe le prospettive, il dibattito è strutturato attorno al *cosa*, al *come*, o, tutt'al più, al *perché* si crede, lasciando gli interrogativi sull'adeguatezza della nozione in secondo piano. Detta diversamente, quando si tratta di “credere” e religione, si discutono le qualità del complemento, non l'idoneità verbo.

Le cose non devono essere necessariamente affrontate in questo modo. La sopracitata considerazione di Wittgenstein, la §129 delle *Ricerche Filosofiche*, continua così: “Gli autentici fondamenti di una ricerca non danno affatto nell'occhio a chi vi è impegnato; a meno che non sia stato colpito una volta da *questo* fatto.” (Wittgenstein, 1967, p. 70). In questa sezione è esattamente *questo* fatto che si vuole portare alla luce, problematizzando così la “meta-credenza” nella credenza. Per fare ciò è necessario sospendere le considerazioni circa i problemi relativi al legame tra gli oggetti della credenza e la categoria di religione, vale a dire la questione principale affrontata nelle discussioni precedenti, per analizzare separatamente il problema del concetto di credere, in particolare per quanto concerne la sua efficacia euristica e il suo peculiare legame con la storia del cristianesimo, due problemi che finiscono per sovrapporsi.

A scopi espositivi, si possono individuare almeno due generi di critiche al concetto di credere: una versione “debole”, che accetta l'universalità del credere ma non la sua necessità per circoscrivere la religione, e una versione “forte”, che non solo rifiuta di consacrare la credenza come l'elemento distintivo della religione, ma nega al concetto stesso ogni pretesa di universalità, sostenendo che si tratta di una nozione sulla quale gravano pesanti criticità per quanto concerne la sua “generalizzabilità”, sia diacronica che trans-culturale.

Sul primo versante, si prenda come esempio la posizione sostenuta da Kevin Schilbrack. Nel suo *Manifesto* (2014) sul ruolo della filosofia nello studio delle religioni, egli propone una ridefinizione del ruolo della nozione di credenza in quest'ambito. Secondo Schilbrack, molti dei tentativi di trovare una risposta soddisfacente alla questione dell'universalità della credenza religiosa sono caratterizzati da una confusione nella formulazione dell'interrogativo. Il filosofo individua una diffusa tendenza a sovrapporre due domande che, a regola, andrebbero tenute separate. La prima di queste è la seguente: "Tutte le religioni insegnano esplicitamente ai loro membri a credere certe cose? In altre parole, la categoria del credere è religiosamente importante per tutte le comunità religiose?" (Schilbrack, 2014, p. 70). Sulla scorta di un confronto con le posizioni avanzate da filosofi della mente, antropologi, e storici delle religioni, a questa domanda Schilbrack risponde con un inequivocabile no. Una comunità religiosa può pretendere dai propri membri una specifica condotta di vita, disciplinando aspetti mondani, come il vestiario o l'alimentazione, e coltivando un specifiche sensibilità, ma solitamente non vincola l'adesione al gruppo all'accettazione di una serie di contenuti proposizionali, o non assegna a essa quell'importanza che, sul modello dei cristianesimi, diamo spesso data per scontata. "La credenza nel senso di dottrine e dichiarazioni di fede", conclude Schilbrack, "non è una caratteristica universale delle preoccupazioni religiose" (ivi, p. 70). Ciò nonostante, a differenza di quelli che, prendendo in prestito un termine dalle controversie della filosofia della mente, vengono chiamati dal filosofo gli "eliminativisti", Schilbrack non è intenzionato ad abbandonare la nozione di credenza. Come affermato in precedenza, il suo scopo non è eliminare il credere dal vocabolario teorico dello studio delle religioni, ma riconfigurare il rapporto tra religione e credenza, assegnando a quest'ultimo il ruolo reputato più adatto per la comprensione dell'agire umano. Si giunge così alla seconda domanda: "quando le persone si cimentano in comportamenti religiosi, assumono alcune proposizioni come vere? Le persone religiose vincolano se stesse a una certa visione delle cose mentre intraprendono la loro vita religiosa?" (Schilbrack, 2014, p. 71). In questo caso, la risposta di Schilbrack è affermativa.

Per comprendere il modo in cui l'autore può sostenere quanto affermato senza cadere in contraddizione, ossia negare centralità alla nozione di credere per la vita religiosa e affermare l'universalità del credere *anche* per l'attore religioso, è necessario chiarire cosa intende quando usa i termini "credere" e "credenza". Schilbrack trova gli strumenti analitici per sostenere la sua posizione nella tradizione anglofona della filosofia della mente. Rifacendosi ad autori come Ryle e Davidson, questi arriva a definire "una credenza [come] un tipo di impegno o attitudine assunto da una persona" (Schilbrack, 2014, p. 61). È in questa accezione tecnica di credenza che viene assegnato un ruolo fondamentale per l'agire umano, a cui il comportamento religioso non fa quindi eccezione. Continua Schilbrack: "in questo senso, le credenze sono qualcosa che ogni individuo deve avere per essere un agente, sono qualcosa che è necessario attribuire agli altri per concepirli come agenti" (ibid). L'importanza della credenza per la religione, quindi, non è garantita da qualche qualità specifica della religione, ma dalle caratteristiche dell'individuo in quanto attore. In altre parole, le persone hanno credenze non perché religiose, ma perché sono persone, senza la necessità di aggettivi. Solo in questo senso il possesso di credenze, come "*a priori* della possibilità di agire" (ibid.), è una caratteristica universale della religione.

Questa prospettiva sembra essere messa in discussione dallo stesso Schilbrack, il quale, in un articolo del 2016, avanza una definizione stipulativa di religione in cui la nozione di credenza figura in un ruolo privilegiato. Secondo l'autore, con il termine religione dovremmo riferirci "alle forme di vita basate sulla credenza nell'esistenza di esseri sovrumani." (Schilbrack, 2016, p. 167). Il contenuto della credenza non è particolarmente originale, trattandosi del noto motivo intellettualista che accompagna le imprese definitorie almeno dalla seconda metà dell'Ottocento; quel che cattura l'attenzione è il contesto teorico in cui è inserito. Per non ridurre la religione *esclusivamente* alla credenza, evitando in particolare i problemi derivanti dal supporre che questa consista in uno stato mentale privato e inaccessibile (cfr. Schilbrack, 2014, cap. 3.iii), Schilbrack si avvale della prospettiva disposizionale sopraccitata. In particolare, per la sua definizione è centrale il concetto di "forma di vita" coniato da Wittgenstein e reso celebre in antropologia da

Geertz, con il quale Schilbrack intende “un insieme interconnesso di credenze, ruoli, pratiche, e istituzioni” (Schilbrack, 2016, p. 167).

Il tentativo di produrre una definizione complessa della religione è apprezzabile, ma la formulazione risulta alquanto contorta. Una volta accantonate le specificazioni tecniche della filosofia analitica relative alla nozione di credere, la caratterizzazione delle credenze religiose di Schilbrack non si discosta particolarmente dall'uso comune. In questa formulazione infatti, l'uso del concetto di credenza è alquanto ambiguo, apparendo in due ruoli radicalmente diversi. Così definita, la categoria di religione è data da una forma di vita, che *include* le credenze, che poggia su una credenza particolare, quella negli esseri sovrumani, che sembra stare fuori, o meglio, *alla base*, della forma di vita religiosa, distinguendola da altre possibili forme di vita. In questo modo i problemi della credenza apparentemente risolti tramite l'inclusione nella definizione di ruoli, pratiche, e istituzioni, si ripresentano pressoché intatti. Si provi infatti a districare la proposta utilizzando le equivalenze adottate da Schilbrack, sostituendo ai singoli termini le definizioni più estese. La religione è così “un insieme interconnesso di ruoli, pratiche, istituzioni, e attitudini disposizionali basate sull'attitudine disposizionale nell'esistenza di esseri sovrumani”. I nessi logici tra le parti della definizione sono ancora più chiari una volta espressi sotto forma di equazione: Religione = (Ruoli + Pratiche + Istituzioni + Credenze) x Credenza nel sovrumano. Una comprensione elementare dell'algebra è sufficiente per capire che è l'elemento fuori dalla parentesi, la credenza del sovrumano, a dare un valore diverso da zero all'espressione. Pare quindi lecito ritenere che Schilbrack sostenga che un genere di attitudine disposizionale, le credenze relative al sovrumano, siano effettivamente assunte come criterio distintivo della religione, diversamente da quanto sostenuto nel suo *Manifesto*. Pare infatti che Schilbrack non sia in grado di mantenere la specificità della religione senza assegnare alla credenza, anzi, a *un genere specifico di credenza*, il peso della categoria, diluendo la posizione espressa in precedenza sul rapporto tra credenza e specificità della religione.

Il contenuto della credenza fondamentale individuato da Schilbrack merita una breve considerazione aggiuntiva. Nonostante il filosofo ritenga di utilizzare il concetto di credenze nel senso datogli dalla filosofia della mente, la sua proposta definitoria mostra un cedimento verso la posizione di senso comune, all'interno del quale con credenza ci si riferisce a qualcosa di significativamente diverso. Questo si può individuare nel fatto che la scelta di fondare la definizione delle forme di vita religiosa su *quello specifico genere* di credenza si aggancia al discorso comune, nel quale la nozione di credenza non include come oggetti potenziali *tutte* le disposizioni attitudinali, ma uno specifico sottoinsieme implicitamente circoscritto in relazione quella che Asad definisce *ontologia secolare* (Asad, 2003)⁶⁰. Come è chiaro nella (stereo)tipica asserzione etnografica “gli X credono in Y”, non tutto quello che è ritenuto vero viene solitamente chiamato “credenza”. I musulmani credono nell'esistenza di altre persone e gli induisti nell'importanza di ripararsi dalle intemperie, ma queste idee difficilmente troveranno spazio in una discussione su queste religioni. Come nota Bell,

nonostante siamo abituati a utilizzare il termine “religione” per denotare una dimensione di condivisione inclusiva [*open-ended commonality*], qualcosa che possiamo trovare in tante se non tutte le culture umane, abbiamo utilizzato il termine “credenza” in un ruolo di supporto, fatto su misura, per denotare i fulcri culturalmente particolari di una religione – specificamente quelle cose che riteniamo che non esistano affatto (Bell, 2002, p. 106).⁶¹

⁶⁰ Sul concetto di ontologia secolare ci si concentrerà nell'ultimo capitolo.

⁶¹ Una curiosa tendenza diffusa tra gli studiosi che utilizzano il concetto di credenza in questo senso vede il giudizio più o meno implicito sulla falsità delle credenze accompagnato da un tentativo di riscattare l'illusione attraverso la ridefinizione del suo ambito di appartenenza. Anziché relegare la credenza nell'insieme delle affermazioni erranee sulla realtà, la dignità di queste “bizzarrie” viene ristabilita recidendo il legame putativo con la realtà e inserendole in una struttura di significati umani, la cui coerenza interna e sistematicità è postulata e successivamente ricercata nei materiali empirici. A riguardo delle “credenze” cinesi negli spiriti, Bell fa notare come “se sembra più facile parlare di religione cinese anziché credenze cinesi, potrebbe essere semplicemente perché oggi ci si sente maggiormente a proprio attribuendo una funzionalità [*working coherence*] tra i fenomeni culturali anziché insinuare l'illusorietà e la falsità di specifiche idee”. (Bell, 2002, p. 115).

Non si tratta di una difficoltà specifica della credenza. Questa affermazione, infatti, ricorda da vicino la posizione di Saler citata in precedenza (Saler, 2000), per il quale con esseri e forze sovranaturali molti antropologi intendono semplicemente esseri e forze immaginarie. L'uso corrente del concetto di credenza presenta i medesimi problemi, tanto da portare Bell a sostenere che “la credenza è la nostra rappresentazione delle illusioni altrui” (Bell, 2002, p. 106), una formulazione pressoché identica a quella dell'antropologo statunitense.

Per riassumere la discussione della critica, come abbiamo visto, soltanto parziale al concetto di credenza avanzata da Schilbrack, possiamo vedere come, in un primo momento, questi cerchi di salvare la credenza a costo di far perdere ogni “specificità religiosa” al concetto, mentre in un secondo, investendo una specifica credenza delle qualità necessarie per distinguere la religione, finisce per resuscitare la convinzione che non si possa definire la religione senza fare riferimento a credenze costruite in opposizione alla realtà “scientifica”.

Diversamente dalla revisione di Schilbrack, quanto è stato definito in precedenza come “versione forte” della critica alla credenza solleva alcune obiezioni più radicali circa la validità del concetto. Si tratta di analisi che mettono in dubbio tanto la validità del concetto di credenza come criterio per delimitare la religione, quanto l'universalità della nozione, accezione “tecnica” dei filosofi analitici inclusa. Appartiene a questo filone l'antropologo inglese Rodney Needham, il cui lavoro rimane a distanza di più di quarant'anni uno dei principali punti di riferimento per questa prospettiva. Ritenendola una invenzione linguistica relativamente moderna, Needham sostiene che all'idea di credenza non possa essere assegnata una facile e automatica applicabilità trans-culturale. Per Needham, non potendosi considerare la credenza né una “reale, costante, e distinta risorsa del sé” (1981, p. 78), né un'istituzione necessaria per la vita sociale, questa nozione risulta inadeguata tanto per una filosofia empirica della mente quanto per lo studio socio-antropologico della condotta umana (Needham, 1972). Oltre a considerazioni più prettamente epistemologiche, i dati etnografici citati dall'antropologo sostengono il suo scetticismo. “Il punto cruciale”, scrive Needham, “è che ci sono numerose tradizioni linguistiche

che non contemplano espressioni per la credenza e che non riconoscono una simile condizione nelle loro valutazioni psicologiche” (Needham, 1981, p. 78). In altri termini, per Needham la credenza non è altro che una tra le categorie europee imposte con più o meno successo sul resto del mondo, la cui eventuale presenza all’interno dei vocabolari contemporanei sembra dirci di più sulla perdurante egemonia epistemologica occidentale che sull’universalità del concetto.

Le certezze sulla solidità del concetto di credenza sono scosse ulteriormente quando la critica socio-epistemologica è integrata da uno sguardo storico. In questo caso, la strategia più fruttuosa non necessita di controesempi esotici, eccentricità culturali provenienti da lande remote in grado di mostrarci la contingenza del nostro modo di vivere. Gli “effetti di ritorno” solitamente attribuiti allo sguardo antropologico possono essere ricercati non in un decentramento spaziale, ma in quello temporale. Invero, è nella storia del cristianesimo europeo, la religione che, in maniera esplicita o meno, funge da prototipo della categoria e dei concetti ad essa connessi, che si possono trovare validi motivi per dubitare della generalizzabilità della credenza. La prospettiva storica permette di evidenziare alcune difficoltà riguardanti la credenza come punto focale trans-storico del cristianesimo e, per estensione, della religione come categoria.

Uno di questi problemi riguarda il mutamento del *significato* del concetto di credere. Secondo lo storico Peter Harrison, la concezione moderna del credere come “credere nell’esistenza fattuale di qualche persona o cosa” (Harrison, 2015, p. 49) è il prodotto di un riassetto semantico cristallizzatosi nella forma a noi nota nel XVII secolo, all’interno di un mutamento epistemico che ha coinvolto, in maniera quasi speculare, tanto il Cristianesimo quanto la nascente scienza moderna. In entrambi i campi, infatti, si venne a costituire una nuova concezione di credere, intesa come assenso cognitivo a verità *proposizionali*; analogamente, questa concezione diede vita al suo oggetto specifico, la credenza, un’affermazione sul mondo corrispondente allo stato dei fatti. Per quanto riguarda il mutamento “endogeno” al Cristianesimo, di particolare importanza furono le conseguenze politiche e dottrinali della

Riforma protestante. Fu proprio nel contesto della frammentazione del mondo cristiano che si sviluppò una nuova idea di salvezza, segnata dal passaggio dalla salvezza “basata sull’istituzione a una basata sull’aspetto proposizionale” (Harrison, 1990, p. 63), cioè la “credenza religiosa” che diamo oggi per scontata. Si assistette così, all’alba dell’età moderna, a un drastico cambiamento nel modo di pensare - e praticare - il credere. Entro un complesso mutamento ideologico, segnato dalla crescente importanza attribuita agli ideali di obiettività scientifica da un lato, e dalla scomparsa di temi morali dalla filosofia naturale dell’epoca dall’altro, il significato della nozione di credenza subì uno slittamento rilevante: a fianco all’idea di fiducia interpersonale che caratterizzava il termine fino ad allora, si fece spazio prima per prendere successivamente il sopravvento l’aspetto teoretico, riguardante il consenso intellettuale nei confronti dei presunti fatti esterni al soggetto (ibid.).

La posizione di Harrison è coerente con quella avanzata da Wilfred Cantwell Smith nella seconda metà del secolo scorso. Secondo Smith, quando cerchiamo di capire il significato attribuito all’espressione “io credo” in epoca pre-moderna, questa deve essere compresa in analogia al “lo voglio” della cerimonia matrimoniale, in quanto si trattava di una promessa di fiducia e un impegno, un’affermazione che “non assomigliava affatto al proposizionalismo descrittivo di un teorico moderno intento a fornire un resoconto sullo stato attuale delle sue opinioni” (Smith, 1977, p. 44). La differenza nel significato tra la concezione pre-moderna e quella moderna è resa in maniera ancora più chiara in un passaggio successivo, in cui Smith compara e contrasta sinteticamente i due usi:

L’affermazione ‘credo in Dio’ significava: “Data la realtà di Dio come un dato di fatto nell’universo, con ciò impegno il mio cuore e la mia anima a Lui. Decido con devozione di esserGli fedele. Offro la mia vita al Suo giudizio, confidando nella Sua misericordia”. Oggi questa affermazione può essere intesa da alcuni come: “Data l’incertezza circa il fatto che esista o meno un Dio, un fatto caratteristico della vita

moderna, annuncio che la mia opinione è ‘Sì’. Io ritengo che Dio esista. (Smith, 1977, p. 44)⁶²

È per questa ragione che Harrison suggerisce che la nozione di credenza non possa essere considerata un concetto storicamente stabile nemmeno nell’Occidente cristiano; di conseguenza, questo concetto fornisce fornisce “un fondamento mediocre per una nozione come ‘religione’, per la quale viene pretesa sia applicabilità trans-storica che cross-culturale” (Harrison, 2015, p. 49).

Se Harrison concentra la sua critica sulla stabilità semantica del concetto, Talal Asad è interessato a completare le considerazioni dello storico australiano enfatizzando le origini e le ramificazioni socio-politiche di questo mutamento. È importante tenere a mente come la problematizzazione della nozione di credenza effettuata da Asad faccia parte di un progetto teorico più ampio, il cui obiettivo principale è mettere in discussione la possibilità stessa di una definizione analitica di religione in grado di trascendere le specificità locali. Per Asad, la comprensione della categoria di religione e dei suoi elementi costitutivi deve assumere la forma di una storia dei nessi tra sapere e potere, un’indagine che punti a ricostruire la genealogia delle formazioni discorsive della modernità, e del ruolo di quest’ultime nella produzione e nel controllo di oggetti e soggetti (Asad, 1993).

Ancorandosi al già citato saggio di Clifford Geertz come punto di partenza della sua critica, nel suo celebre *The Construction of Religion as an Anthropological Category* (1993; cfr. Asad, 1983) Asad si domanda quali siano stati i mutamenti che hanno fatto sì che la credenza come possesso di un’intima convinzione privata iniziasse a essere concepita come il nucleo di ogni religione. Secondo l’antropologo britannico, la concezione contemporanea di credenza è il risultato di un processo storico che ha visto uno slittamento nell’esercizio della disciplina ecclesiastica, il risultato di una ridefinizione di quella che possiamo definire “cartografia

⁶² Vedi Ruel (1997, cap. 2) per una scansione storica del concetto di “credere” nel cristianesimo.

dell'autorità" nell'Europa cristiana, avvenuta in concomitanza con i mutamenti intellettuali, economici, e politici che hanno contrassegnato l'inizio dell'era moderna. Quello di distinguere la conoscenza dalla falsità, così come quello di definire i confini del sacro, è sempre stato un bisogno avvertito dalla Chiesa medievale. Si trattava tuttavia di distinzioni che trovavano nell'autorità del discorso ecclesiastico, nei suoi insegnamenti e nelle sue pratiche, la propria prova definitiva, non nelle convinzioni personali del credente. In seguito alla Riforma, le chiese cristiane non cessarono di esercitare la propria disciplina, e la demarcazione tra verità ed errore continuò ad essere una preoccupazione di vitale importanza per queste comunità. Tuttavia, in un contesto politico e intellettuale radicalmente diverso, a mutare fu il *locus* di questo esercizio. Fu in particolare il peso di quella che Asad definisce "l'ascesa trionfale della scienza moderna, della produzione moderna, e dello stato moderno" (Asad, 1993, p. 39) a spingere le chiese a spostare il baricentro della religione sempre più all'interno dell'individuo. Come sostiene l'antropologo britannico, "la disciplina (intellettuale e sociale), in questo periodo, avrebbe abbandonato gradualmente lo spazio religioso, lasciando che 'credenza', 'coscienza', e 'sensibilità' prendessero il suo posto" (ibid.). In questo, il giudizio di Asad è in linea con quello di Harrison per quanto riguarda l'importanza del contesto politico europeo, segnato dalla sgretolamento dell'autorità politica della Chiesa romana e dalle cosiddette "guerre di religione"⁶³.

Rimanendo sul rapporto tra credenza e religione, Asad identifica nel *De Veritate* di Edward Herbert un momento fondamentale per lo sviluppo del significato moderno di questi concetti.

⁶³ Virgolette e cautela sono necessarie quando si utilizza questo concetto, specialmente nel corso di uno studio in cui la storicizzazione della nozione di religione è uno dei nuclei tematici. A tal proposito, Harrison sostiene che il ruolo della categoria di religione per l'assetto westfaliano non sia quello che gli viene solitamente attribuito. Secondo lo storico, "in questa versione degli eventi, la violenza alimentata dalla religione fu fatta cessare soltanto dalla formazione dello stato moderno, il quale bandì la religione entro la sfera privata, limitando la sua capacità di incentivare una violenza settaria basata su credenze irrazionali e mutualmente incompatibili. Nonostante i fattori "religiosi" ebbero senza dubbio un ruolo, in gran parte perché le motivazioni religiose e politiche erano all'epoca difficili da distinguere, questi sgradevoli conflitti avevano altrettanto a che fare con le ambizioni territoriali degli Asburgo e dei Borboni. Questo chiarisce quello che sarebbe altrimenti un fatto sconcertante di queste guerre "religiose", ossia che cattolici e protestanti si potessero trovare dalla stessa parte. L'idea di una pluralità di religioni come insiemi codificati di credenze e pratiche specifiche che possono esistere indipendentemente da considerazioni di tipo politico, e che è possibile relegare alla "sfera privata", fu uno dei prodotti di questo processo di consolidamento dello stato. In effetti, non è una completa distorsione invertire la comprensione generalmente accettata di queste guerre e affermare che la formazione dello stato moderno fu la loro causa, e la nozione moderna di religione una conseguenza." (Harrison, 2015, p. 98).

Nella sua opera, pubblicata nel 1624, Hebert avanzò una influente definizione sostantiva di religione, formulata “in termini di credenze (relative a un potere supremo), pratiche (il suo culto stabilito), ed etica (un codice di condotta fondato su premi e punizioni nella prossima vita) - di cui viene dichiarata l'esistenza in tutte le società” (Asad, 1993, p. 40). Fu l'enfatizzazione del contenuto proposizionale a scapito di quello “relazionale” del credere a definire termini delle religioni, al plurale nel senso contemporaneo⁶⁴, aprendo alla possibilità di comparare questi “oggetti discreti”, sia tra di loro che con la scienza naturale (ivi; vedi Harrison, 1990). La definizione astratta di Herbert è per Asad cruciale nel passaggio dalla religione come qualità del carattere individuale alla *singola* religione come una manifestazione specifica di una classe più ampia, una specie appartenente a un genere.

Non bisogna confondere questa nuova rilevanza assegnata alla credenza individuale come un gesto di apertura, un tentativo di rimediare a qualche errore nel riconoscimento delle diverse forme di religione e religiosità che attendevano soltanto di essere viste “per quel che sono”. Su questo la posizione di Asad è inequivocabile: la nascita di questa concezione di credenza segna uno spartiacque cruciale per lo sviluppo del mondo moderno, è un momento *costitutivo* delle idee di religione e di credenza, così come della posizione a queste è assegnata all'interno del mondo contemporaneo. La differenza tra l'idea di credere moderna e quella pre-moderna è di genere, non di grado. Altrettanto sbagliato sarebbe fare della genealogia asadiana materiale per letture liberali del fenomeno in esame. Quelle a cui si assistette nel corso del XVI e del XVII secolo non furono le tappe dell'emancipazione della religiosità individuale dall'irrazionalità del dominio ecclesiastico. Oltre a perpetuare una narrativa caratteristica dell'apologetica protestante, sostenere questa posizione significherebbe avanzare un'interpretazione teleologica, la quale, a partire da un punto di arrivo considerato desiderabile, procede a ritroso selezionando gli elementi necessari per produrre quel risultato. Questo è un lusso concesso alle foglie, le quali per spiegare la propria

⁶⁴ In epoca premoderna, il termine religioni, al plurale, non era utilizzato per riferirsi alle diverse forme culturali categorizzate oggi sotto questa categoria, ma veniva impiegato per indicare i diversi ordini monastici cristiani (Harrison, 2015; Smith, 1998).

esistenza possono permettersi di dare per certo lo specifico sviluppo del tronco che le congiunge al terreno, ma non allo storico; questi è obbligato a scavare alla ricerca delle contingenze che sono diventate nel tempo le nostre certezze (Asad, 2003), a ricostruire lo sviluppo che dalle radici, se non da qualche evento antecedente, porta allo stato attuale della pianta, senza tuttavia poter fare affidamento sul *telos* dato invece per scontato dalle sue terminazioni. Lo stesso vale per la genealogia della nozione moderna di credenza. L'idea di religione naturale, con la relativa importanza assegnata al credere, non fu che “un'idea sviluppata in risposta a dei problemi peculiari alla teologia cristiana in una particolare congiuntura storica” (Asad, 1993, p. 42). Secondo Asad è impossibile separare questa soluzione, la mutazione della credenza e delle pratiche a essa legate, dalla costituzione dell'ordine politico moderno. Le “nuove” nozioni di credenza e di religione furono parte di “un cambiamento più ampio nel panorama moderno del potere e del sapere, [un cambiamento che] includeva un nuovo tipo di stato, un nuovo tipo di scienza, e un nuovo tipo di soggetto morale e legale” (Asad, 1993, p. 43). La storia del concetto di credenza è la storia della configurazione epistemica e politica della modernità europea.

Le ripercussioni teoriche del lavoro genealogico di Asad sono difficili da sottovalutare. Qualsiasi approccio teorico alla religione che, come la prospettiva di Geertz, assuma l'attività mentale chiamata credenza come il fulcro della categoria, non fa che proiettare nello spazio e nel tempo il risultato contingente di un cambiamento nelle forme e nelle possibilità dell'esercizio della disciplina cristiana. Anche su questo punto, Asad non lascia spazio a fraintendimenti: se oggi pare ragionevole pensare alla religione come un sistema di proposizioni sul mondo a cui l'individuo può liberamente scegliere di credere, questo è perché si tratta “dell'unico spazio legittimo concesso al cristianesimo dalla società post-illuminista, il diritto alla credenza individuale” (Asad, 1993, p. 45). È questa caratterizzazione moderna della credenza come “stato mentale piuttosto che come attività costitutiva nel mondo” (ivi, p. 47) che permette a Geertz di considerare quella religiosa come una prospettiva tra le altre, la cui adozione è una mera questione di scelta individuale. Tuttavia, come accennato poco sopra, l'opzionalità di questa

prospettiva è il risultato di determinati mutamenti storici che contraddistinguono la storia moderna europea, non certo una qualità trans-storica posseduta dalla religione e dalla credenza.

In cosa può “credere” lo scienziato delle religioni per ancorare la religione da qualche parte? Alla fine di questa disamina, sembra che la risposta possa essere formulata in via negativa: non certo nella credenza. Nel senso tecnico attribuitole dalla filosofia analitica, la credenza è incapace di fornire i criteri necessari per indicare la specificità della religione senza l'intervento di ulteriori precisazioni sul suo contenuto, precisazioni che, come visto, risultano essere altamente problematiche. Inoltre, quando applicato ai problemi della storia delle religioni, risulta chiaro come la generalizzabilità del concetto di credenza si regga sull'oblio delle sue origini e della sua traiettoria storica, motivo per cui una definizione trans-culturalmente e diacronicamente valida non può essere fondata su questo concetto.

2.5. Pesca a strascico

Fino a questo punto, la critica è stata indirizzata principalmente verso la strategia definitoria sostantiva. Sono stati infatti analizzati alcuni tra i criteri più comunemente citati per giungere a definire cosa debba *essere* una forma culturale per essere considerata una religione, una decisione che ruota attorno dalla presenza (o assenza) di alcuni elementi reputati indispensabili per dar corpo a questa categoria. In particolare, si è provato a evidenziare le criticità derivanti dai rapporti ambigui tra definizioni che si vogliono scientifiche con le nozioni e le categorizzazioni di senso comune, le quali spesso si ritrovano ad apparire sia in guisa di dato empirico che di strumento analitico, finendo per riprodurre, sebbene in forma più raffinata, elementi della forma di vita che dovrebbero essere invece valutati criticamente (cfr. Bourdieu; Chamboredon; Passeron, 1991; Zimmerman; Pollner, 1970).

Le definizioni funzionali, come visto nel secondo capitolo, sembrano essere meglio attrezzate per sottrarsi a questo problema. Prendendo una via diversa per fissare i contorni della religione, la strategia funzionale trascura il problema dei contenuti specifici, considerandoli come elementi superficiali che rischiano di nascondere la prerogativa della religione. In questa prospettiva, la religione è tale perché *fa* qualcosa di specifico, indipendentemente dagli elementi di cui si serve. Lo spostamento dell'attenzione dalla presenza di alcuni oggetti agli *effetti* del loro impiego, esiti che possono anche essere prodotti senza la consapevolezza dell'individuo, legittima l'inserimento di un filtro teorico tra la parola dell'attore e la categorizzazione, il cui fine è quello di setacciare le affermazioni degli *insider* alla ricerca del cuore pulsante della religione. A tal proposito non si può far meno di citare nuovamente la posizione di Durkheim, capostipite di questa strategia definitoria: per passare dal dato grezzo prodotto dall'*insider* alla prospettiva sociologica "occorre quindi far subire [al dato] un'elaborazione analoga a quella che ha sostituito alla rappresentazione sensibile del mondo una rappresentazione scientifica e concettuale" (Durkheim, 2013, p. 248).⁶⁵

Questa strategia non è senza i suoi inconvenienti. Legare la lingua dell'*insider* per dar carta bianca alla penna dello scienziato rischia di generare una serie di problemi, sui quali spicca l'eccessiva, nonché spesso fuorviante, inclusività delle definizioni funzionali. Uno dei modi più economici per presentare il problema è quello che, a partire dall'esposizione di Christiano, Swatos Jr. e Kivisto (2016), può essere definito come "il dilemma del pescatore". Secondo gli autori, le definizioni di religione, in quanto strumenti, devono essere valutate in base alla loro utilità. In questo caso, paragonando i due approcci a diversi tipi di rete da pesca, la loro efficacia si misura nei termini della qualità e della quantità del pescato. La strategia sostantiva, una rete robusta con ampi spazi che separano le corde che compongono la rete, è perfettamente adeguata

⁶⁵ Il relativo disinteresse per la prospettiva dell'attore è presente anche nel funzionalismo più maturo. Nel suo lavoro di delucidazione concettuale dell'apparato teorico funzionalista, Merton afferma che "il concetto di funzione implica il punto di vista *dell'osservatore*, non necessariamente quello del partecipante. La funzione sociale si riferisce alle *conseguenze oggettive osservabili*, e non alle *disposizioni soggettive* (obiettivi, motivi, scopi)" (Merton, 1968, p. 78).

per intrappolare *tutti e solo* i pesci più grossi, perdendo però l'occasione di raccogliere i più piccoli, i quali, dato che sempre di pesci si parla, sarebbero comunque tornati utili. Diversamente, l'approccio funzionale opera come una rete a maglia finissima, la quale è sì tanto piena da testare la tenuta del materiale, ma trattiene anche una serie di oggetti che il pescatore avrebbe felicemente lasciato a Nettuno.

L'immagine dei tre sociologi riesce perfettamente in quello che si propone di fare, ossia fornire un punto di partenza per trattare il tema delle differenti strategie utilizzate per definire la religione. Tuttavia, il problema posto dall'eccessiva inclusività delle definizioni funzionali non può essere ridotto al ritrovarsi nella rete assieme ai merluzzi qualche scarpone gettato al largo. Innanzitutto, come abbiamo visto, anche se più lasche le "reti sostantive" non trattengono soltanto i pesci più grossi, anzi, possono prendere anche più di un granchio. Ma la differenza più importante è altrove. Anche una volta colti dalla medesima rete, pesci e materiali di scarto rimangono gli stessi oggetti che erano in mezzo al mare. Infatti, alla prima raccolta grossolana succede di regola una cernita che impiega dei criteri affidabili, una seconda rete, concettuale o fisica, utile a separare il bottino dal ciarpame. Si può dire lo stesso per le religioni? Se i criteri funzionali raccolgono qualche bidone, disponiamo di un criterio non *ad hoc* per separarlo da quello che vogliamo isolare? Il problema è che le definizioni sono un tipo particolare di rete che, a differenza di quelle fisiche, non *cattura* diversi tipi di oggetti, ma li *costituisce* come una specifica classe di oggetti. Questo "pescato concettuale" è omogeneo sulla base dell'essere stato pescato da *quella* rete; di più non è possibile affermare, a meno che, come in questo caso, l'analogia non si regga sull'esistenza di una rete concettuale che opera implicitamente per scremare, secondo criteri impliciti ed esclusi dalla costituzione della maglia concettuale adottata, la religione dal resto.

Ad ogni modo, l'immagine delle reti da pesca ha il merito di evidenziare come le definizioni funzionali risultino sistematicamente troppo inclusive per illuminare adeguatamente la categoria. Il resto di questa sezione si concentra sulle conseguenze teoriche e pratiche di questo

“lassismo analitico” per quanto riguarda la definizione di religione, e su alcune delle strategie impiegate per far fronte, in maniera insoddisfacente, a questo limite.

Dato che è l'aspetto strettamente funzionale di queste definizioni a creare il maggior numero di grattacapi, un buon punto di partenza per questa discussione è la proposta definitoria di Bronislaw Malinowski. Il vantaggio di iniziare questa trattazione con il lavoro dell'antropologo anglo-polacco ha a che vedere con l'orientamento squisitamente funzionale della sua analisi. Questa stretta convergenza tra strategia definitoria e prospettiva teorica permette infatti di introdurre la trattazione di alcune delle criticità che, dove più e dove meno, si possono rintracciare nella maggior parte delle definizioni di questo genere. È importante chiarire nuovamente come tra analisi funzionale e definizioni funzionaliste non sussista un rapporto di necessità logica. A titolo di esempio, basti ricordare come secondo Melford Spiro, lo studio funzionalista della religione non possa che trovare fondamento in una definizione di tipo sostantivo (Spiro, 1966). Tuttavia, dato il modo in cui vengono costruiti i concetti, la condivisione di alcuni presupposti e fini euristici, il partire da una posizione “integralmente” funzionalista permette vedere con maggior chiarezza come, fatti i debiti aggiustamenti, alcuni dei problemi che affliggono le definizioni funzionali trovino le loro origini nelle caratteristiche del paradigma funzionalista.

Per ricapitolare brevemente l'approccio di Malinowski alla religione, ricordiamo come, secondo l'antropologo, l'obiettivo della sua disciplina sia quello di studiare i modi culturalmente determinati in cui l'individuo in società raggiunge il soddisfacimento dei bisogni necessari per la sua sopravvivenza, i cosiddetti *imperativi culturali* (Malinowski, 1931; 1960). Per quanto riguarda nello specifico la religione, il cui contenuto è considerato dall'antropologo ontologicamente falso o comunque irrilevante, nella prospettiva malinowskiana questa è chiamata a svolgere una funzione integrativa, operando su due piani: a livello individuale, la religione fornisce le risorse simboliche necessarie ad appagare il bisogno individuale di reintegrazione dei conflitti personali; a livello sociale invece, per mezzo di una codificazione pubblica degli elementi vantaggiosi,

promuove l'integrazione del gruppo. La religione è quindi un'illusione “[dall']immenso valore biologico” (Malinowski, 1948, p. 69), una finzione collettiva necessaria per l'integrazione psicologica e sociale.

L'opera di Malinowski, nonostante la capitale importanza per la storia dell'antropologia, è stata oggetto di diverse critiche. Per quanto concerne la religione, il suo “funzionalismo strumentale” (Giddens, 1977b, p. 98) può infatti essere facilmente contestato su basi empiriche. A riguardo, è sufficiente menzionare il giudizio impietoso di Clifford Geertz sull'ottimismo dell'antropologo anglo-polacco. L'affidamento di Malinowski a una posizione utilitaristica della cultura, quando preso alla lettera, non può che portare a conclusioni assurde. Geertz ammette francamente che non sappia cosa farsene di una simile prospettiva, osservando che “quando Malinowski conclude che la religione ha un immenso valore biologico, perché aumenta “l'atteggiamento mentale pratico”, perché rivela all'uomo “la verità nel senso più ampio, pragmatico della parola”, non si sa, ricordando i sacrifici umani degli Aztechi o l'autoimmolazione delle vedove indiane, se ridere o piangere” (Geertz, 2008 p. 89). Per quanto condivisibile, l'appunto empirico è soltanto tangenziale al problema qui affrontato. Alla sua radice giace un problema teorico più ostinato, logicamente indipendente dagli specifici risultati paradossali messi in risalto da Geertz.

Per illustrare le difficoltà teoriche fondamentali di questa strategia, un'utile via da percorrere è quella della critica *interna* al funzionalismo stesso, vale a dire usare gli strumenti forniti da una disamina che, pur muovendosi nello stesso orizzonte teorico e condividendone gli obiettivi di ricerca, solleva obiezioni nei confronti di specifici presupposti problematici al fine riformare la prospettiva funzionalista. Più che critica infatti, sarebbe più corretto parlare di una revisione critica del paradigma. Il riferimento è all'opera di Robert K. Merton, autorità con pochi pari nella sociologia funzionalista del secolo scorso, il cui lavoro di revisione e codificazione dell'apparato teorico funzionalista rappresenta una critica all'impostazione di Malinowski particolarmente utile per gli scopi di questo lavoro. Quest'ultimo è infatti, assieme a

Radcliffe-Brown, uno dei bersagli privilegiati di Merton, il quale utilizza a più riprese la voce scritta dall'antropologo anglo-polacco per l'*Encyclopaedia Britannica* (Malinowski, 1926) per rimarcare alcuni dei problemi della teoria esaminata.

Merton rintraccia nella posizione teorica di Malinowski tre postulati, variamente condivisi da altri scienziati sociali che si avvalgono dell'analisi funzionale, che impediscono al paradigma di produrre risultati empirici validi senza imbattersi in tautologie o produrre risultati empiricamente infondati: il postulato dell'*unità funzionale della società*, il postulato del *funzionalismo universale*, il postulato dell'*indispensabilità*. Per quel che concerne la definizione funzionale di religione, sono di particolare interesse gli ultimi due. Secondo Merton, il postulato del funzionalismo universale afferma che “tutte le forme sociali o culturali standardizzate hanno una funzione positiva” (Merton, 1968, p. 84). Questa convinzione è sostenuta in maniera radicale da Malinowski, per il quale “la prospettiva funzionale della cultura insiste quindi sul principio che in ogni tipo di civilizzazione, ogni consuetudine, oggetto materiale, idea e credenza adempia qualche funzione vitale” (Malinowski, 1926, p. 133). Le funzioni sono così individuate *a priori*, e attraverso la ricerca empirica l'antropologo deve trovare il modo di assegnare a *ogni* forma culturale la funzione che ne spieghi la persistenza. Questo postulato, secondo Merton, è il prodotto storico della sterile controversia antropologica sulle “sopravvivenze”, la soluzione funzionalista con cui Malinowski tenta di esorcizzare per mezzo di un postulato una classe di dati antropologici altrimenti inspiegabili. Cionondimeno il tema dell'utilità funzionale deve essere un problema di ricerca, non una conclusione anticipata da razionalizzare attraverso la collezione di materiali empirici. Le affermazioni sull'utilità biologica della religione che hanno provocato lo sconcerto di Geertz non sono frutto di una svista o di un'aberrazione, ma il prodotto di un' inopportuna restrizione teorica imposta su di sé dallo studioso, costretto a cercare giustificazioni per una serie di presupposti alquanto ingombranti.

Il postulato dell'indispensabilità, invece, è formato da due asserzioni connesse tra di loro ma analiticamente distinguibili: “in primo luogo, si assume che ci siano alcune *funzioni*

indispensabili nel senso che, a meno che queste non siano svolte, la società (o il gruppo o l'individuo) non sarà in grado di mantenersi. [...] In secondo luogo, ed è una questione distinta, si assume che alcune *forme culturali* o *sociali* siano indispensabili per adempiere ognuna di queste funzioni” (Merton, 1968, p. 87). Questo postulato è segnato da un’ambiguità di fondo. Come nota Giddens, “affermare che, per esempio, ‘la religione ha certe funzioni indispensabili in ogni società’ nasconde una confusione: è l’istituzione ‘religione’, in quanto tale, ad essere necessaria alla società, o è la funzione che si sostiene che essa svolga?” (Giddens, 1977b, p. 100). Non è chiaro infatti se l’indispensabilità sia una caratteristica della funzione, dell’oggetto culturale, o dello specifico legame tra i due. In ogni caso, la ferrea convinzione che il mondo sociale sia composto da una serie di strutture specifiche e insostituibili genera problemi la cui risoluzione non sembra possibile senza una radicale revisione del postulato. Innanzitutto, osserva Merton, può essere dimostrato che una simile presa di posizione sia inequivocabilmente sbagliata sul piano empirico; inoltre, il postulato dirotta l’attenzione “dal fatto che strutture sociali (e forme culturali) alternative hanno svolto, sotto condizioni da esaminare, le funzioni necessarie alla persistenza dei gruppi” (Merton, 1968, p. 87). In contrasto con Malinowski, il quale insiste sul fatto che esistano bisogni che possono essere appagati soltanto da un specifico oggetto culturale (Malinowski, 1926), Merton propone di abbandonare il postulato di indispensabilità a favore di concetti come quelli di “*alternative funzionali*, o *equivalenti funzionali*, o *sostituti funzionali*” (Merton, 1968, p. 88, corsivi nell’originale).

Lasciando da parte le ramificazioni di queste considerazioni per l’analisi funzionalista, quali sono le conseguenze per i tentativi di definire la religione in termini funzionali? La revisione mertoniana getta un’ombra sulla stessa possibilità di una simile operazione concettuale. Una volta scartati sia l’assioma che afferma che ogni forma culturale debba avere una funzione precisa, sia la necessità teorica di una stretta corrispondenza tra forma e funzione, non disponiamo più di un criterio funzionale che accomuni *tutte e soltanto* quelle che solitamente consideriamo religioni. Detta altrimenti, se la religione è ciò che può svolgere una o più funzioni, e queste possono

essere realizzate da una varietà di forme culturali, siamo completamente sprovvisti degli strumenti per definire i contorni della categoria senza includere oggetti che normalmente vorremmo tenere separati dalle religioni. Il caso di Malinowski illustra chiaramente i limiti della costruzione funzionalista dei concetti definitivi. L'abbandono dei postulati, se da un lato è necessario, dall'altro fa perdere qualsiasi specificità alla religione, la quale può al più essere concepita come una forma particolarmente diffusa tra diverse alternative funzionali. Il problema, quindi, non risiede nella specifica funzione ascritta alla religione, ma nel concetto stesso di funzione usato per definire la religione.

2.5.1 Quando tutto è religione...

Il rapporto difficile tra forma e funzione trova una risoluzione diametralmente opposta a quella di Malinowski nella proposta di Luckmann. Il sociologo austriaco, disinteressato alle tendenze del funzionalismo della sua epoca (Robertson, 1972), produce una definizione che finisce per far coincidere la religione con la capacità umana di trascendere la propria natura biologica (Luckmann, 1969). Anziché incaricare la religione dello svolgimento di alcune funzioni psicologiche e sociali, Luckmann svincola completamente la funzione dalla forma, identificando la religione con la prima, tralasciando il problema di indicare quali istituzioni siano incaricate di implementare questa funzione. Nella sua prospettiva, la religione è la "base funzionale" di quelle che siamo soliti chiamare formazioni culturali religiose, le quali sono alcune tra le varie istituzioni in grado di svolgere il compito della religione, ossia trascendere le contingenze dell'interazione in compresenza e integrare la personalità all'interno di un universo di significati oggettivati. Come si può facilmente notare, la definizione di Luckman è così inclusiva da essere letteralmente onnicomprensiva. Non è più una rete, è una sacca cerata.

Utilizzando il concetto di trascendenza come unico possibile nesso semantico possibile con la nozione di religione, Luckmann sostiene un'equivalenza di dubbia utilità tra la religione e la necessità biologica di costruire una personalità e un'organizzazione sociale in grado di

mantenersi oltre le contingenze della situazione. Anche Peter Berger, un sociologo non certo privo di familiarità con l'orizzonte teorico in cui si muove Luckmann, solleva dubbi sull'operazione teorica del collega. Secondo Berger, nella proposta di Luckmann "la religione non solo diventa *il* fenomeno sociale, (come in Durkheim), ma diventa infatti il fenomeno antropologico *par excellence*. Nello specifico, la religione è equiparata con il trascendimento simbolico di sé. *Così tutto quello che è genuinamente umano è ipso facto religioso*" (Berger, 1967, pp. 176-177, corsivi miei). Quello avanzato da Luckmann è ciò che Giovanni Sartori definisce un "concetto senza terminazione", una nozione che, sprovvista di una possibile identificazione negativa, è di conseguenza incapace di determinare il proprio ambito oggettuale in maniera soddisfacente (Sartori, 1970)⁶⁶. La nozione di religione proposta di Luckmann non solo non offre alcun vantaggio pratico ma non è nemmeno necessaria per la sua sociologia fenomenologica; come osserva Berger, "una cosa è evidenziare le fondamenta antropologiche della religione nella capacità umana di trascendere sé stessi, tutta un'altra cosa è identificare le due" (Berger, 1967, p. 177). Invero, non è chiaro cosa si possa guadagnare assegnando un'etichetta così problematica a una teoria dell'individuo nella società che si è già dimostrata fruttuosa senza questo onere gravoso.

Anche senza arrivare agli estremi di Luckmann, le formulazioni che fanno della religione un veicolo per l'espletamento di una funzione universale trasformano la religione in una categoria dai confini troppo indefiniti. A tal proposito, data l'influenza della sua prospettiva per gli studi sulla religione, una discussione dei limiti delle definizioni funzionali non può dirsi sufficiente senza una trattazione puntuale dei problemi della proposta di Durkheim.

Il sociologo francese è noto per essersi rifiutato di definire la religione sulla base della classe di enti che possono essere oggetto di pensiero e azione religiosa. Per Durkheim, le credenze e le pratiche propriamente religiose sono quelle che hanno a che vedere con il sacro e

⁶⁶ Questa proposizione può essere articolata secondo la logica formale. Come sostiene Sartori "il principio logico implicato in questa distinzione è *omnis determinatio est negatio*, cioè ogni determinazione implica una negazione" (Sartori, 1970, p. 1042). Dato che nella formulazione di Luckmann è assente un principio di negazione, per *modus tollens*, è assente anche quello di determinazione.

con la sua separazione dal profano, le due categorie che per il sociologo costituiscono la partizione socio-cognitiva fondamentale di ogni società. L'indifferenza metafisica di Durkheim, la convinzione che "qualsiasi cosa può essere sacra" (Durkheim, 2013, p. 89), costituisce il maggior pregio della sua prospettiva così come la sua debolezza fatale, almeno per quanto concerne il problema definitorio. Il sacro sociologico di Durkheim non si pone alcun limite teorico. Da questa prospettiva, "non esiste differenza qualitativa fra Lourdes, Gerusalemme e la Mecca da una parte, e lo Anne Hathaway's Cottage, lo stadio di Wembley (la «patria» del calcio) o il tugurio a Tupelo dove nacque Elvis Presley. *Le cose diventano sacre quando noi le trattiamo come tali*" (Aldridge, 2005, p. 45, corsivi miei). È quindi parte costitutiva della definizione di Durkheim l'impossibilità di trovare una specificità teorica a ciò che viene comunemente catalogato come religione. Di conseguenza, se la religione è il "*sistema solidale di credenze e di pratiche relative a cose sacre, cioè separate*" (Durkheim, 2013, p. 99, corsivi nell'originale), il numero degli oggetti potenzialmente definibili come religioni cresce a dismisura.

Si prenda come esempio una situazione familiare⁶⁷. Fare un regalo è un'impresa ostica, non soltanto perché ci si augura che ciò che viene donato incontri le preferenze del destinatario. In una società capitalista infatti, l'oggetto "regalo" ricopre una posizione ambigua: da un lato, esso è qualcosa che è stato, o che in potenza può nuovamente essere, una merce; dall'altro, per essere propriamente riconosciuto come un regalo, il suo legame con l'economia di mercato deve essere simbolicamente reciso, minimizzato, se non del tutto rimosso. A questo fine vengono seguiti diversi accorgimenti, come l'occultazione del prezzo, sia per quanto riguarda le tracce fisiche sull'oggetto sia per quanto riguarda le conversazioni a riguardo, o l'aggiunta di un apparato simbolico, come l'incarto o un biglietto di auguri, in grado di comunicare al ricevente che quello che ha tra le mani si tratta inequivocabilmente di un regalo, non una merce. Il

⁶⁷ Questo esempio vuole rappresentare una sorta di inverso della magistrale *reductio ad absurdum* antropologica di Horace Miner sui "suoi" *Nacirema* (1956): laddove l'antropologo statunitense pungolava gli antropologi della sua generazione per la posticcia produzione di estraneità attraverso gli artifici retorici del resoconto etnografico, il seguente esempio mostra come una fedele applicazione di un paradigma teorico possa condurre ad apprezzabili risultati scientifici, solo non quelli che ci si aspettava. Se la satira di Miner usava lo spaesamento per criticare i *presupposti* tacitamente condivisi sull'Altro, la presente analisi evidenzia alcuni *effetti* contraddittori dello sguardo antropologico per una categoria come quella di religione.

momento della transazione deve essere coerentemente inserito all'interno di una cornice interattiva stereotipata e condivisa che sottolinei la natura non monetaria del passaggio. In aggiunta, la partecipazione di altri attori è necessaria: è importante evidenziare come questo scambio presupponga la condivisione di un medesimo codice che trascende i limiti dei partecipanti direttamente coinvolti nel dono. Perché lo *script* del regalo possa filare liscio, è necessario infatti che qualcuno produca della carta adatta all'occasione, che l'intermediario economico tramite cui ci si impossessa della merce da regalare conosca (e riconosca) la situazione e che si comporti di conseguenza (ad esempio coprendo il prezzo là dove marchiato sull'oggetto o ricordandosi di non inserire lo scontrino nel pacchetto), che le eventuali osservazioni sul bene regalato non vadano a toccare esplicitamente il valore economico dell'oggetto questione... si potrebbero trovare altri elementi costitutivi del dono come non-merce, e questa lista potrebbe continuare ben oltre quello che è necessario per la discussione.

Qual è quindi il punto di questa breve esposizione delle qualità e delle necessità simboliche del regalo nell'economia capitalista? I termini in cui è esposta la questione dimostrano che si tratta di un fatto sociale perfettamente descrivibile e analizzabile seguendo la prospettiva durkheimiana. Con qualche ritocco lessicale e con l'esplicitazione dei termini teorici rilevanti, si giunge a individuare quel *sistema solidale* imperniato sul sacro descritto da Durkheim. Che cos'è il regalo se non un oggetto *protetto e isolato da interdizioni*, cui ogni contatto con il profano è mediato da una serie di procedure codificate sulla base di "regole di condotta che prescrivono il modo in cui l'uomo deve comportarsi con le cose sacre" (Durkheim, 2013, p. 93)? Non è presente una tensione, data dalla minaccia della contaminazione, tra due ambiti oggettuali assolutamente contrapposti come la sfera del mercato e quella del dono? Come dovremmo interpretare "durkheimianamente" la conoscenza diffusa delle norme rituali attorno ai regali, ciò che permette "di rappresentarsi allo stesso modo il mondo sacro e i suoi rapporti col mondo profano, e di tradurre queste rappresentazioni comuni in pratiche identiche" (Durkheim, 2013, p.

95), se non come l'elemento integrativo in grado di garantire il livello di conformismo morale e logico necessario per il mantenimento della comunità dei consumatori?

Prima di cedere alla tentazione di dichiarare il capitalismo una religione, si noti che nel paragrafo precedente i termini *religione* e *religioso* non sono mai utilizzati. Invero, quello che l'esempio precedente vuole suggerire è che la teoria del sacro di Durkheim possa fare a meno del contesto della religione per funzionare come euristica, dimostrandosi in grado di illuminare ampie porzioni dell'agire umano, su tutte l'importanza assegnata alla costruzione e al mantenimento dei limiti simbolici per l'organizzazione della vita sociale (cfr. Zerubavel, 1991). Lo scenario di cui ci si è serviti è coerente con le conclusioni raggiunte da altri scienziati sociali che si sono rifatti alla prospettiva durkheimiana. Nel suo celebre articolo sulla biografia culturale delle cose, Igor Kopytoff ricorre al Durkheim delle *Forme Elementari* per caratterizzare quello che chiama il processo "singolarizzazione", la serie di attività attraverso cui si attribuisce un valore a uno specifico oggetto per mezzo della sua sottrazione dal circolo di mercificazione e valorizzazione capitalista (Kopytoff, 1986). Kopytoff applica la prospettiva durkheimiana a un processo peculiare alla società di mercato, servendosi delle felici elaborazioni di Durkheim sull'organizzazione socio-cognitiva della realtà sociale, senza tuttavia farsi carico della zavorra concettuale "religiosa" che grava su queste. Se invece lo scopo è individuare le caratteristiche distintive delle forme culturali regolarmente considerate come religione, l'ottica durkheimiana è mal calibrata. La categorizzazione derivante da questa prospettiva è in un contrasto insanabile con il modo in cui queste credenze e queste pratiche vengono *trattate* nel mondo contemporaneo, divergenza che non può essere risolta adattando tutte le pratiche classificatorie relative alla religione sulla base di una prospettiva scientifica. Non si può pretendere che lo scambio di regali in un'economia capitalista, essendo un'azione inscritta in quel "*sistema solidale di credenze e di pratiche relative a cose sacre, cioè separate*" (Durkheim, 2013, p. 99, corsivi nell'originale), *sia un rito religioso*. Tolta la scomoda pretesa che la teoria di Durkheim produca una definizione di religione adeguata, quel che rimane è una formidabile prospettiva euristica, i cui strumenti concettuali

permettono un fertile decentramento della prospettiva analitica, ma che non sono in alcuna maniera capaci di fornire dei criteri validi per un'eventuale classificazione delle forme religiose.

Malgrado queste considerazioni, quelli che per la tesi qui sostenuta sono dei seri problemi, per altri rappresentano opportunità per rendere più accattivanti i discorsi più disparati. La recisione del nesso che lega la teoria della religione alla classificazione ordinaria, infatti, mette il concetto di religione a disposizione per usi estranei al suo ambito abituale, spianando la strada per accostamenti concettuali problematici tanto sul versante analitico quanto su quello politico. Tra questi, il concetto di religione civile di Robert Bellah è senza dubbio il più celebre.

Secondo Bellah, la religione civile non è una banale immagine nazionalistica. Il sociologo americano afferma che si tratta di una religione vera e propria, dotata delle credenze e dei rituali ritenuti indispensabili alla coesione della comunità nazionale americana (Bellah, 1967). Bellah attribuisce il fatto che questa religione non abbia avuto la dovuta attenzione a due fattori, rispettivamente di ordine storico e teorico. Per quanto riguarda il primo, Bellah sostiene che sin dagli inizi del XIX secolo lo scontro sul ruolo della religione nella neonata repubblica si sia strutturato attorno all'opposizione tra una fazione conservatrice, intenta a sostenere che il cristianesimo fosse (e *dovesse* essere) la religione nazionale, e una più liberale, motivata dalla volontà di difendere la dottrina della separazione tra stato e chiesa. Tuttavia, queste circostanze non esauriscono le ragioni per cui questo culto parallelo alle confessioni riconosciute sia stato a lungo ignorato. Oltre alle specificità assunte dal rapporto tra stato e chiesa, a nascondere la realtà di questo culto nazionale è stato, secondo Bellah, l'attaccamento al concetto occidentale di religione. In particolare, è stata l'enfasi sull'esclusività delle affiliazioni religiose ad aver impedito di vedere la coesistenza di più religioni nella vita dei cittadini americani. Ritenendo di ovviare a una cecità culturalmente determinata, Bellah si rifà così alla "nozione durkheimiana secondo cui ogni gruppo ha una dimensione religiosa" (Bellah, 1967, p. 19, nota 1), affermando così l'esistenza di una forza religiosa in grado di legare la comunità nazionale sin dai primordi. Quello che conservatori e liberali, ingabbiati nel medesimo pregiudizio concettuale, non sono stati in

grado di riconoscere è proprio quanto l'applicazione del paradigma durkheimiano alla *polity* americana fa emergere: l'esistenza di una religione civile condivisa da tutti i cittadini, un culto che lo studioso è tenuto ad analizzare negli stessi termini di ogni altra religione.

È bene chiarire che la nozione di religione civile proposta da Bellah non è *esclusivamente* durkheimiana. Come esplorato nel secondo capitolo, questa è il risultato di una sintesi complessa, e non sempre coerente, di diverse fonti intellettuali. La nozione è il risultato del tentativo di far convivere, non senza un certo disagio, il tema tillichiano dei problemi ultimi e quello weberiano della legittimazione all'interno della cornice teorica del "Durkheim parsonsiano"⁶⁸. Se ciò che ha impedito a generazioni di americani di riconoscersi in una medesima religione è stata la persistenza di un pregiudizio "occidentale", la convinzione che questo possa essere scardinato dall'alchimia concettuale operata da un pensatore americano sui lavori di un illuminista svizzero, di un teologo protestante polacco, di un sociologo prussiano e di uno francese, risulta quantomeno curiosa; tuttavia, i problemi più gravi non si trovano certo nelle caratteristiche anagrafiche dei suoi riferimenti.

Nonostante l'argomentazione di Bellah si fondi sulla convinzione che i temi trattati dai suoi riferimenti intellettuali convergano verso la religione civile, l'argomentazione a sostegno della "religiosità" della religione civile è tutt'altro che coerente. Con questa affermazione si intende orientare l'attenzione sul fatto che la trattazione di Bellah soffre delle stesse tensioni centrifughe irrisolte che caratterizzano la stessa idea di religione civile, le quali minano la sua tenuta concettuale. Quando Bellah è chiamato ad argomentare a favore dell'inclusione della religione civile nel novero di quelle che consideriamo religioni *stricto sensu*, questi finisce per riferirsi a diverse fonti senza un'apparente ragione teorica. Oltre ai riferimenti occasionali a Tillich, sia nella formulazione originale che in quella "weberianizzata" dallo stesso Bellah, e al Durkheim rigidamente funzionalista dell'interpretazione americana, appaiono regolarmente concessioni a una teorizzazione *folk*, in cui il rigore analitico lascia il campo a favore di una

⁶⁸ Vedi note 24 e 29 del presente lavoro.

risonanza intuitiva con le concezioni proprie del senso comune. Per quanto riguarda il prototipo di religione civile, quella americana, Bellah riconosce come all'interno della narrazione sulla nazione si possano facilmente rintracciare un gran numero di archetipi biblici (Bellah, 1967). Tuttavia, se da un lato afferma con fermezza che questa religione civile sia qualcosa di “genuinamente americano e genuinamente nuovo” (Bellah, 1967, p. 18, corsivi miei), per rimarcare la “religiosità” di questo discorso Bellah abbandona ogni aggancio con il paradigma teorico esplicitato, ricorrendo alla menzione di martiri, luoghi ed eventi sacri, riti e simboli (Bellah, 1967). Non si tratta di una negligenza isolata, ma di una strategia argomentativa ricorrente. L'ancoraggio al senso comune, reso attraverso il parallelismo con il cristianesimo, è ancora più esplicito in altri passaggi. Rispondendo a quanti affermano che, rispetto ad altre religioni, la religione civile americana non sia che una forma inferiore di spiritualità, il sociologo americano sostiene che questa sia, nelle sue migliori espressioni, “un riconoscimento genuino della *realtà religiosa universale e trascendente*, nel modo in cui è vista o, si potrebbe quasi dire, *rivelata* attraverso l'esperienza del popolo americano” (ivi, p. 12, corsivi miei). Secondo il giudizio di Bellah, questo discredito è fondato su una comparazione ingenerosa nei confronti della religione civile americana, la quale, “come tutte le religioni, ha sofferto varie deformazioni e *distorsioni demoniache*” (ibid.). Si tratta di elementi associati alla religione nel discorso cristianocentrico familiare alla maggior parte degli “occidentali”, il cui legame riferimenti teorici chiamati a legittimare la nozione di religione civile è, nella più caritatevole delle interpretazioni, solamente tangenziale. Il rapporto con il cristianesimo conferisce alla tesi di Bellah una forma alquanto ambigua: i pregiudizi cristianocentrici figurano sia come impedimenti al riconoscimento della religione civile, sia come argomento a favore della sua “religiosità”.

Quanto affermato in merito alla religione civile americana vale anche per le corrispettive forme italiane. Nella disamina di Bellah, il profondo interesse mostrato da Croce e Gramsci nei confronti “[dell']ordine etico e politico della società italiana” (Bellah; Hammond, 1980, p. 87) fa di questi ultimi i “profeti” delle rispettive religioni civili. “Entrambi”, argomenta Bellah, “hanno

basato i loro i progetti prescrittivi su una concezione fondazionale della realtà [*fundamental conception of reality*], alla quale hanno prestato il rispetto più assoluto [*ultimate respect*] e che hanno invocato come legittimazione per le loro rivendicazioni normative” (ibid.). In questo passaggio è ancora più facile apprezzare come la religione civile concepita da Bellah, più che costituire una sintesi, rappresenti una somma dei referenti teorici sopracitati, enumerati in maniera sequenziale e tenuti assieme dalla menzione di termini comunemente associati alla religione, il vero collante della sua proposta.

Non è un caso che l’attitudine di Bellah nei confronti delle questioni definitorie sia segnata da un certo disinteresse. Riflettendo sull’utilità del concetto a distanza di 25 anni dalla sua comparsa, nell’introduzione alla seconda edizione del suo *The Broken Covenant* (Bellah, 1992) Bellah concede, suo malgrado, che l’idea di religione civile potrebbe aver perso la sua utilità euristica proprio a causa del fatto che il dibattito “si [stesse] arenando su discussioni relative alla definizione” (Bellah, 1992, p. x). Ironicamente, è vero il contrario: è stata proprio l’indeterminatezza teorica del suo concetto che, assieme al richiamo che una simile retorica poteva avere su un pubblico ben disposto a questo genere di accostamenti, ha permesso a Bellah un uso più poetico che teoricamente disciplinato del concetto, permettendogli di “saltare” da Tillich e Weber e dal senso comune a Durkheim senza giustificazioni di sorta. A ben vedere, il riferimento a quest’ultimo diviene il cavallo di Troia per un utilizzo della categoria che, a seconda di come lo si voglia giudicare, oscilla tra l’eclettico e il superficiale. Una volta chiarito il “pedigree teorico” della nozione di religione civile, la teoria di Durkheim viene relegata a un ruolo ancillare, il piede nella porta per una serie di associazioni poco coerenti con quelle sostenute dall’autore delle *Forme elementari*.

Le lacune teoriche della nozione di Bellah danno vita a problemi che non possono essere considerati mere sottigliezze concettuali, ma hanno serie conseguenze di natura storiografica e politica. Si ricordi a tal proposito (vedi capitolo 2) come Bellah ritenga che la religione sia qualcosa che ha accompagnato l’evoluzione umana sin dagli albori della specie, evolvendo con

questa. Dato che secondo Bellah la religione civile è una religione nel pieno senso del termine, la sua concezione evoluzionista costituisce la giustificazione teorica per l'universalizzazione della religione civile. Almeno a partire da quello che viene definito lo "stadio storico" delle religioni (Bellah, 1964), il "problema politico-religioso" (Bellah; Hammond, 1980) si presenta come una preoccupazione costante di tutte le comunità. La catena di inferenze che, a partire dalla religione, porta alla religione civile passando per il problema della legittimazione, porta così Bellah ad affermare, senza timore di cadere in anacronismo, che sia perfettamente "naturale" parlare di religione civile, l'oggetto delle preoccupazioni di teorici politici "da Platone a Rousseau" (Bellah, 1978, p. 16). In questo modo la religione civile, al pari di quella *sans phrase*, è presentata come una categoria autoevidente, anch'essa una forma culturale che, seppure sempre presente, aspettava soltanto di essere riconosciuta dalla comunità accademica. In questo senso, la generalizzazione della nozione di religione civile non è che il corollario della concezione evoluzionistica avanzata da Bellah.

Il fatto che problematiche come la legittimazione e l'integrazione di una comunità politica vengano categorizzate come una forma di religione non sono frutto di un pensiero idiosincratico, ma una conseguenza dell'estremo livello di astrazione raggiunto dalla prospettiva funzionale. Quest'ultima, come fa notare Joachim Matthes, "tende a mascherare il contesto culturale entro cui [il concetto di religione] è emerso, e per mezzo di questo tende ad aprire le porte a una proiezione incontrollata, 'sotto copertura', del significato che ha avuto in un certo periodo della storia culturale europea su altri periodi e altre culture" (Matthes, 2000, p. 93). Nello specifico, grazie alla libertà concessa da una definizione funzionale Bellah attribuisce una validità universale a un'inquietudine culturale che ha delle ragioni storiche e teoriche specifiche, rispettivamente la preoccupazione per l'ordine e per la coesione sociale propria del funzionalismo americano e la crisi nella narrazione di sé della società americana, un tema reso politicamente saliente dall'escalation militare in Vietnam e dal movimento per i diritti civili.

Considerato il modo in cui nella trattazione di Bellah i termini della discussione continuano a cambiare paragrafo in paragrafo, è parimenti complicato avanzare una critica coerente alla sua prospettiva. Infatti, di fronte ai problemi dei casi concreti, alle difficoltà presentate dalla necessità di calare un concetto teoricamente instabile nella realtà storica, Bellah fa affidamento sulla capacità che ha un concetto come quello di religione civile di risuonare intuitivamente con un pubblico incline a prestare credito a un simile discorso (Robertson, 1972). Tuttavia, il ricorso “opportunistico” alla formulazione di Durkheim non risulta utile né a chiarire cosa sia la religione né, parimenti, il funzionamento della legittimazione politica.

2.5.2 ... cosa non lo è?

Provare a definire rigorosamente la religione in termini funzionali appare quindi un'impresa destinata al fallimento. Una volta accantonato l'assioma secondo cui la religione è l'unica forma culturale a svolgere un determinato compito, un presupposto che molti approcci funzionali tendono a respingere a chiare lettere, quel che rimane è una definizione di religione scivolosa, una formulazione in grado di sfuggire a pressoché qualsiasi tentativo di fissare dei parametri utili a pescare *soltanto* le religioni dall'immenso oceano culturale.

Ci si chiede quindi: esiste un modo per porre un freno a questa proliferazione teorica incontrollata? è possibile ammendare coerentemente le definizioni per allinearle ai nostri intenti di ricerca? In termini puramente formali, se il problema risiedesse nella scelta dei criteri da adottare, per quanto si possa dubitare di questa strategia, non ci sarebbero motivi *a priori* per escludere una simile impresa; ma dato che il difetto fatale delle definizioni funzionali non sta nella scelta delle qualità caratteristiche della religione, bensì nell'apparato teorico in cui sono inserite - l'individuazione dei *compiti svolti sempre e solo dalla religione* - non abbiamo alcuna possibilità di definire la religione in termini funzionali. Ironicamente, è proprio il rifiuto di individuare la presenza di qualche caratteristica univoca, il problema che condanna invece le definizioni sostantive, a creare dei problemi concettuali irrisolvibili (McCutcheon, Arnal, 2013).

Così, per riallineare la proposta definitoria con quelle che sono correntemente trattate *sub specie religionis*, si rende necessario l'intervento di clausole *ad hoc* e pregiudizi extra-scientifici. Questi *escamotage* non forniscono una soluzione al problema, tutt'al più servono a proteggere le definizioni da possibili obiezioni. Il ricorso a una o più regole che non figurano nella definizione promette di rinviare, in modo potenzialmente infinito, il giudizio sull'adeguatezza della formulazione, lasciando che l'inclusione nella categoria sia il frutto di una serie di decisioni teoriche arbitrarie.

Una prima strategia utilizzata per ovviare a questo problema consiste nell'utilizzo di un vocabolario *pseudo-quantitativo*. Anziché chiarire in che modo la definizione fornita renda possibile discriminare adeguatamente gli oggetti da includere nella categoria, questa retorica sposta l'attenzione dalla precisione del concetto alla promessa che i suoi contorni siano garantiti dalla sua misurabilità, confidando che il *fundamentum divisionis* si possa individuare in seconda battuta, per via empirica. Considerata la diffusione della strategia pseudo-quantitativa negli approcci che si rifanno al criterio tillichiano dei "problemi ultimi", torna nuovamente utile prendere come esempio la proposta di Milton Yinger. Concordando con la revisione mertoniana (vedi Yinger, 1961, pp. 67-70), Yinger riconosce senza esitazione che la religione "non è l'unica che tenti di affrontare gli ultimi problemi della vita umana" (Yinger, 1961, p. 11). Se da un lato questa definizione permette di estendere il concetto di religione al di fuori del suo ambito di origine, dall'altro, quanto guadagnato in termini di generalizzabilità trans-culturale, è perso in precisione analitica. Il criterio, infatti, è così ampio da accogliere entro la rete concettuale di Yinger diverse forme culturali, accomunate soltanto dal fatto di essere chiamate ad assolvere la medesima funzione. Rinunciando a individuare uno o più criteri esclusivi come quelli caratteristici delle definizioni sostantive, Yinger si priva della possibilità di stabilire in maniera univoca *da dove e fin dove* si possa parlare di religione. Sulla base di questo criterio è infatti inutile cercare la specificità del concetto, dato che, una volta formulate in un vocabolario esistenzialista, "appare possibile avvertire l'eco dei problemi ultimi in una moltitudine di preoccupazioni, e le azioni che appaiono

come indirizzate al servizio di queste preoccupazioni potrebbero essere, in buona sostanza, interpretate come religiose” (Saler, 2000, p. 113).

Di fronte a queste ambiguità, in che modo Yinger suggerisce di distinguere le risposte “religiose” da quelle “secolari⁶⁹”? qual è il punto di frattura tra i due tipi? quali problemi sono *davvero* ultimi? A giudicare dalla formulazione fornita, tutti e nessuno, il che equivale a riconoscere che questa definizione di religione in sé non ha alcun potere discriminatorio. Il seme di questi problemi è già presente nel momento definitorio, l’affidamento a una logica pseudo-quantitativa. Secondo Yinger, la religione consiste in “una certa specie di sforzo per compiere varie funzioni, [identificabile] *mediante l’intensità o qualità ultima* del tentativo e mediante la connessione fra varie funzioni collegate” (Yinger, 1961, p. 9, corsivi miei). Yinger è conscio delle difficoltà a cui una simile definizione dà origine, facendo subito notare come questa presenti “più o meno inevitabilmente il problema del più e del meno” (ibid.). La sua soluzione sta nel trattare i sistemi di credenze e di azioni come se fossero disposti in un continuum, rispetto al quale non è possibile indicare una volta e per tutta una netta divisione. In un contributo successivo, Yinger riprende questa scelta analitica, ribadendo che “la religione [sfuma] verso la non-religione per gradazioni impercettibili, aprendo la strada alla controversia relativa al miglior punto in cui tracciare la linea” (Yinger, 1967, p. 19). Nella ricerca di un criterio più stabile, secondo Yinger non dobbiamo cedere alla tentazione di conferire alle nostre abitudini linguistiche una concretezza di cui sono in realtà sprovviste, “aspettando di trovare nel mondo attorno a noi le distinzioni nette che abbiamo reso parte delle nostre parole (ibid.)”. Questa osservazione non è senza i suoi meriti. Invero, è bene tenere a mente che il linguaggio non è che uno strumento a disposizione dell’essere umano, non una fedele rappresentazione del mondo espressa per mezzo di segni convenzionali. Cionondimeno, in diversi ambiti si presentano situazioni in cui diventa *necessario* tracciare delle linee e costruire categorie dai contorni ben

⁶⁹ Non interessa qui la trattazione del concetto di “secolare”, dato che Yinger, evitando ulteriori problemi definitori, lo definisce in maniera perfettamente speculare rispetto al “religioso”. Per il sociologo, sono secolari “le credenze e le pratiche legate agli aspetti ‘non-ultimi’ della vita umana” (Yinger, 1967, p. 19).

definiti, e le definizioni di religione sono uno di questi. Yinger conferma implicitamente questa posizione, dato che, nonostante il linguaggio “continuista”, ricorre a più riprese a concetti come quello di religioso, semireligioso, marginalmente religioso, e secolare trattandoli come categorie discrete. Il ricorso ai termini “quantitativo-impressionistici” (Sartori, 1970) caratteristici di questa logica serve a nascondere il fatto che i punti di frattura che articolano queste distinzioni categoriali sono completamente arbitrari. In altri termini, Yinger non esplicita nessun criterio per risolvere la continuità postulata, lasciando che la separazione tra religione e non-religione (e tra tutti i gradi intermedi) sia effettuata per mezzo di principi *estranei* alla definizione e perlopiù non dichiarati. In un certo senso, questa strategia protegge da ogni critica: non si può essere accusati di barare se si ha la facoltà di cambiare le regole. L’appello a un continuum di “religiosità/*ultimacy*” permette infatti di sottrarre i confini della religione a una verifica rigorosa. “Nel trattamento continuo”, nota Sartori, “le eccezioni (falsificazioni) possono semplicemente essere fatte sparire tagliando il continuum in punti manipolati con astuzia” (Sartori, 1991, p. 249). Dopo quanti granelli di sabbia un mucchio diventa una duna? Quanta pioggia serve per passare da una pioggerella a un’acquazzone? Quanta *ultimacy* serve per trasformare una risposta agli interrogativi esistenziali in una proposizione *propriamente* religiosa? Spesso domande di questo tipo vengono bollate come questioni oziose, e spesso a buon diritto ma, come chiarito nell’introduzione, ci sono contesti in cui la classificazione deve essere nitida ed esplicita, casi in cui l’esigenza di concetti categoriali non può essere messa in secondo piano dalla promessa di una valutazione “di caso in caso”, i cui confini, sempre mobili, sottraggono la definizione a ogni tentativo di falsificazione.

I presupposti logici alla base della teoria di Yinger rappresentano soltanto un esempio di una “malattia concettuale” endemica, etichettata da Giovanni Sartori come “gradualismo” [*degreeism*], ossia “l’abuso (uso acritico) della massima secondo cui le differenze di tipo sono concepite in maniera migliore come differenze di grado, e che i trattamenti dicotomici siano rimpiazzati inevitabilmente da quelli continui” (Sartori, 1991, p. 248). Anche in quei casi in cui la

formulazione non ricorre ai termini appena visti, ogni appello a un continuum non ben definito è sorretto da un ragionamento soltanto superficialmente quantitativo, il quale promette di separare la religione dalle altre forme culturali nascondendo i problemi del ragionamento funzionale sotto un tappeto apparentemente matematico. Senza dubbio, non si tratta di un problema esclusivo delle definizioni funzionali; tuttavia, essendo queste costitutivamente incapaci di formulare criteri dotati di una capacità di discriminare, in casi come quello appena visto non possono che affidarsi a ragionamenti di dubbia validità.

Altri approcci funzionali preferiscono evitare di prendere in prestito il gergo quantitativo per risolvere i problemi di demarcazione, senza tuttavia riuscire a risolvere il dilemma. In questi casi, l'esistenza di una differenza tra religione e non-religione viene semplicemente dichiarata apoditticamente, assunta come un punto di partenza e non come un risultato della costruzione del concetto. Una formulazione in cui questo problema è particolarmente evidente è quella di Clifford Geertz. L'antropologo americano sostiene che la religione in quanto sistema culturale, diversamente dal senso comune o dalla scienza, svolge la funzione di permettere all'essere umano di far fronte al "problema del significato" - i problemi dell'ignoranza, del dolore, e dell'ingiustizia - e di dotare queste risposte di un'aura di concretezza e di realtà assoluta, una solidità resistente alle potenziali confutazioni della vita laica. La fatticità incondizionata degli stati d'animo e delle disposizioni religiose, secondo Geertz, è il risultato dell'istituzione, realizzato dai simboli religiosi, di una coerenza tra *Ethos* e *Weltanschauung* di un gruppo umano, le cui azioni risultano così collocate e confermate entro un ordine cosmico prefigurato.

Il ruolo assegnato ai simboli nella produzione di questa concretezza rappresenta un aspetto altamente problematico della trattazione geertziana, le cui difficoltà possono essere esplorate da una moltitudine di prospettive (cfr. Asad, 1993). Ad ogni modo, nella presente discussione il campo di indagine è ristretto alle conseguenze di questo approccio per quanto concerne i criteri che separano i simboli religiosi da quelli non-religiosi. Benché negli interventi dell'antropologo sul tema non siano mai oggetto di elaborazione sistematica analoga a quella di altre parti del suo

impianto teorico, dalla sezione relativa alla nozione di “concetti di un ordine generale dell’esistenza”⁷⁰ è possibile capire in che modo Geertz affronti la questione della differenza tra simboli religiosi e non-religiosi:

Che cos’altro intendiamo dicendo che un particolare stato di timore reverenziale è religioso e non laico, se non che deriva da una concezione, come il mana, di vitalità onnipervasiva e non da una visita al Gran Canyon? O cos’altro intendiamo dicendo che un particolare caso di ascetismo è un esempio di motivazione religiosa se non che è diretto al raggiungimento di uno scopo assoluto come il nirvana e non di uno scopo limitato come la riduzione di peso? Se i simboli sacri non inducessero contemporaneamente disposizioni negli esseri umani e non formulassero idee generali di ordine, anche se in modo indiretto, inarticolato e non sistematico, allora non esisterebbe la differenza empirica dell’attività religiosa o dell’esperienza religiosa. (Geertz, 1988, pp. 124-125)

L’intero paragrafo è di grande interesse, ma è l’ultima asserzione a essere particolarmente rivelatoria. Qui Geertz afferma che in assenza dell’azione simultanea dei simboli religiosi sui due fronti - quello dello stile di vita e quello dell’ordine cosmico - non avremmo alcuna ragione per parlare di attività ed esperienza religiose. Nonostante il peso di questa affermazione, Geertz non sembra interessato a portare prove a suo sostegno. In un passaggio precedente a quello appena citato, Geertz si limita infatti a postulare il funzionamento di un simile meccanismo: “non sappiamo molto bene come si compia in termini empirici questo particolare miracolo, [ma] sappiamo solo che avviene ogni anno, mese, settimana, giorno, per certuni quasi ogni ora” (Geertz, 1988, pp. 114-115). Così, in quella che dovrebbe essere la difesa della sussistenza di un dominio religioso definita sulla base di un particolare “meccanismo” simbolico, Geertz si limita a

⁷⁰ Si tratta della terza componente della sua definizione (vedi Geertz, 1988, pp. 124-138)

una petizione di principio, avanzando una proposizione priva di qualsiasi valore euristico. Commentando il brano riportato, McCutcheon e Arnal notano che “Geertz qui *presuppone* una distinzione tra il mana e il Gran Canyon, anziché fornire qualsiasi ragione per questa” (McCutcheon; Arnal, 2003, p. 26, corsivi miei). Proseguono i due studiosi: “la sua idea secondo cui un sistema simbolico riguarda ‘una concezione di vitalità onnipervasiva’, mentre l’altro no, è semplicemente una reiterazione, senza elaborazione o argomentazione, dell’idea che che uno è religioso e l’altro non lo è” (ibid.). Di conseguenza, l’esistenza di una classe di oggetti religiosi non è il risultato della sua definizione, ne è il *prerequisito logico*. La definizione non è in grado di discernere le forme religiose dalle altre espressioni culturali, solo di elaborare sulla base di questa divisione data per scontata.⁷¹

Per quanto riguarda la distinzione basata sulle risposte al problema del significato, il *Sinnproblem* weberiano ereditato da Geertz, i problemi della formulazione di quest’ultimo sono analoghi a quelli di altre proposte funzionali. Lo stesso autore riconosce che “in pratica non è sempre così facile tracciare la linea di separazione tra [le idee religiose] e quelle artistiche o politiche, perché, come le forme sociali, così le forme simboliche possono servire a molteplici usi” (ivi, p. 144). Per separare la prospettiva religiosa dalle altre, Geertz è costretto a presentare queste ultime in maniera quasi caricaturale, enfatizzando oltre misura elementi che, seppur caratteristici, non si manifestano con la “purezza” necessaria per sostenere il peso di questa distinzione. Relativamente alla prospettiva scientifica, l’idea che in questa domini “la sospensione della motivazione pratica in favore dell’osservazione disinteressata” (ivi, p. 141) è un’idealizzazione della pratica poco consona a descrivere tanto la produzione quanto la ricezione dei risultati scientifici. Non è difficile immaginarsi come le risposte possano essere fornite, ad

⁷¹ L’apriorismo a cui ricorre Geertz per circoscrivere la religione non caratterizza soltanto il passaggio riportato, ma pervade il resto del saggio. Esaminando le altre sezioni di *La religione come sistema culturale*, è difficile non rimanere colpiti dalla *nonchalance* con cui Geertz sbriga la questione. Il lettore è messo di fronte a prese di posizione tanto perentorie quanto immotivate, come quella per cui la “sensazione religiosa” provata da un giovane davanti alla sua amata non è propriamente tale, in quanto il ragazzo “è soltanto confuso, come la maggior parte degli adolescenti” (Geertz, 1988, p. 125), o l’altrettanto arbitraria convinzione che un rituale religioso “se è veramente automatico o puramente convenzionale non è religioso” (Geertz, 1988, p. 143). Se il “miracolo” effettuato dall’operare dei simboli a cui fa riferimento l’antropologo non può essere assunto come un criterio soddisfacente, allora non è chiaro su che basi Geertz possa fare queste affermazioni.

esempio, dalle discipline biomediche. La trasformazione dell'indecifrabile in potenzialmente comprensibile, perfettamente incapsulata nella formula convenzionale "more research is needed"; la promessa per cui la sofferenza può essere interpretata (e potenzialmente estirpata) e sopportata all'interno di un determinato percorso terapeutico; la razionalizzazione della distribuzione dell'ingiustizia tramite i contributi dell'epidemiologia, che in questo senso opera come una sorta di "teodicea⁷² clinica". Si potrebbe agevolmente sostenere che questa (e altre) potrebbero essere avanzate come valide risposte agli interrogativi posti dai problemi dell'ignoranza, del dolore, e dell'ingiustizia, quelli che per Geertz sono il "campo di applicazione più importante" (ivi, p. 139) della prospettiva religiosa, mettendo però in discussione la tenuta della distinzione tra i diversi sistemi culturali, i quali appaiono ora più simili di quanto la teoria sembri disposta a concedere.⁷³

L'intento dichiarato di Geertz è quello di produrre una definizione utile a "orientare o riorientare il pensiero" (Geertz, 1988, p. 115), tuttavia questa operazione è incapace di definire verso cosa si debba volgere il pensiero. La teoria di Geertz sulla religione, per quanto innovativa e non certo sprovvista di spunti illuminanti, non è tuttavia in grado né di circoscrivere adeguatamente il dominio religioso, né di sostenere perché questa strategia euristica non possa essere applicata al resto della cultura.

⁷² L'utilizzo del termine "teodicea", anziché essere un'ammissione dell'impossibilità di formulare questioni di questo genere senza ricorso alla prospettiva religiosa, al contrario testimonia quanto profondamente sia radicato un gran numero di presupposti e di problemi propri della teologia cristiana nel linguaggio a nostra disposizione. È proprio a causa di questa tensione tra la determinazione del linguaggio da un lato e la sua potenziale apertura dall'altro che in questo lavoro si sono rese necessarie note come questa.

⁷³ Parimenti, non c'è ragione per pensare sostenere che la prospettiva estetica non sia parimenti adatta ad assolvere le medesime funzioni. La descrizione dell'attitudine estetica adottata Julian Barber/Thomas Effing, personaggio di *Moon Palace* di Paul Auster, pur essendo una visione dichiaratamente priva di ogni riferimento religioso, pare tuttavia rientrare con sorprendente esattezza all'interno della prospettiva religiosa definita da Geertz: "The true purpose of art was not to create beautiful objects, he discovered. It was a *method of understanding*, a way of *penetrating the world and finding one's place in it*, and whatever aesthetic qualities an individual canvas might have were almost an incidental by-product of the effort to *engage oneself in this struggle, to enter into the thick of things*" (Auster, 1989, p. 166, corsivi miei). L'epifania estetica di Effing include la comprensione di una realtà più reale collocata oltre la patina dell'ovvietà, il riconoscimento del proprio posto in un cosmo ordinato e dotato di senso, e il ricorso all'arte per entrare barcamenarsi tra le inquietudini di un mondo apparentemente indifferente alle nostre volizioni morali, tutte caratteristiche che secondo Geertz costituiscono il nucleo di ogni attitudine religiosa. L'obiezione secondo cui uno scientismo intransigente o una condotta di vita integralmente estetica rappresentino due esempi alternativi di religione non ha grande valore. Come argomentato in precedenza, l'utilizzo ricorrente di queste definizioni in un contesto polemico o per un uso metaforico del concetto non può essere preso come prova della loro validità analitica.

Si è sottolineato come Geertz diffidi lo studioso delle religioni dall'assumere tanto la posizione da "ateo del villaggio" quanto quella da "predicatore del villaggio" (Geertz, 1988), ma la sua prospettiva non pare essere in grado di risolvere questa tensione. Nell'assumere come punto di partenza indiscutibile l'esistenza di un dominio religioso garantita da un miracolo simbolico, non è chiaro in quale prospettiva si collochi la proposta di Geertz. L'esistenza di una specificità che caratterizza il sistema religioso è assunta come dato primitivo che deve essere accolto per poter seguire l'elaborazione teorica successiva. Ironicamente, quello che Geertz individua come l'assioma della prospettiva religiosa - l'accettazione aprioristica come precondizione del sapere - pare essere parte costitutiva della sua teoria della religione. Un certo gusto per la provocazione porterebbe a chiedersi se sia possibile che la teoria scientifica di Geertz *sia essa stessa* una prospettiva religiosa, ma due torti (teorici) non fanno una ragione. È sufficiente riconoscere che la soluzione geertziana all'eccesso di inclusività degli approcci funzionali non è soddisfacente.

Se l'impegno assunto dalle definizioni funzionali è quello di fornire una prospettiva teorica adatta a indagare la religione, la promessa non sembra mantenuta. Si è infatti mostrato come, una volta che la religione è stata strappata dal "regno platonico" degli imperativi funzionali, questo approccio sia destinato a produrre definizioni euristicamente carenti. Il nominalismo caratteristico di questa strategia definitoria si rivela una prospettiva inadatta a fornire i riferimenti teorici necessari a illuminare i modi in cui la categoria di religione opera nelle società in cui viene utilizzata, cosa include, cosa esclude, le cause e le conseguenze di questa categorizzazione. Questa religione "nominale" genera la religiosità "per definizione", la quale, ignorando completamente le conseguenze sociali di questa categoria, da un lato permette di affermare che in qualche modo "tutti gli esseri umani sono religiosi anche se professano ateismo e un profondo rifiuto della religione" (Aldridge, 2005, p. 47), e dall'altro rende possibile allargare oltremodo i

confini della categoria. È un concetto senza termini e che per costituzione nega la possibilità della confutazione della sua presenza, in una forma o in un'altra (Hamilton, 2001).

Giunta al picco dell'astrazione, la religione definita in via funzionale diventa un semplice strumento che non deve nulla al mondo che si propone di analizzare. Essa è in grado di fagocitare qualsiasi forma culturale possa ricadere sotto la definizione fornita, senza alcuna considerazione per la rilevanza sociale della categoria per il nuovo candidato al titolo di religione. La generalizzazione è così estrema da arrivare al punto di rottura, un collasso semantico che porta a un concetto che “vuol dire tutto e niente, aperto a un processo arbitrario di definizione e ri-definizione senza fine” (Matthes, 2000, p. 93). Al di là della sorpresa a cui può dare origine un accostamento insolito, le analogie “funzionali” tra religione e non-religione sono irrilevanti, dato che praticamente *ogni* forma culturale normalmente considerata secolare, anche quelle costruitesi in aperto conflitto con la religione, possa in questo modo essere considerata religione sulla base di alcune similitudini. Si tratta di un'attribuzione di “religiosità” completamente vuota, un decreto emesso da chi non ha il potere per emanarlo e che non è nemmeno detto che abbia la pretesa che il suo atto abbia qualche efficacia. Tuttavia, diversamente dal cittadino che pretende di sposare i passanti sbraitando “vi dichiaro marito e moglie”, i problemi degli approcci funzionali hanno conseguenze importanti. Il mero fatto che ogni tentativo di definirla in termini di funzione finisca per ricollocare la religione sullo stesso livello di altre formazioni culturali, infatti, suggerisce che l'elenco di quelle che solitamente vediamo enumerate come esempi di religione non siano state selezionate secondo i medesimi criteri. Se l'applicazione coerente di una definizione funzionale raccoglie una moltitudine di fenomeni che solo con estremo imbarazzo potremmo definire religiosi, è proprio perché il concetto moderno di religione è un costrutto che non deve la sua realtà a un procedimento di costruzione razionale, ma si tratta una peculiarità della modernità occidentale che è stata naturalizzata ed estesa a partire dal tardo diciassettesimo secolo, un processo di cui queste definizioni sono parte integrante. Le definizioni funzionali, dando vita a una pseudo-tassonomia che a fianco alle religioni “vere e proprie” vede la

proliferazione di formule come “quasi religione”, “religione laica, e “religione civile”, presta legittimità e rafforza l’idea che esistano religioni intrinsecamente tali da un lato, e fenomeni che soltanto approssimano la purezza delle prime dall’altro. Quello che può apparire come un esercizio di creatività analitica più o meno apprezzabile non fa che alimentare surrettiziamente la convinzione che i tentativi definitivi possano essere fallimentari, ma non il loro obiettivo, che ci sia *qualcosa* da definire, che si possa individuare un criterio *definitivo* per l’inclusione nella categoria di religione. Su questo punto si tornerà nel capitolo successivo, ma anche ammettendo la legittimità di questa impresa, è chiaro che le definizioni funzionali non sono in grado di portarla a termine.

Un ultimo tentativo?

2.6 *Melius abundare...?*

Il panorama dei tentativi definitivi fin qui tracciato appare desolante. Per una varietà di motivi spesso intrecciati tra loro, tutte le prospettive analizzate sembrano incapaci di definire la religione senza incontrare seri problemi, siano questi di ordine empirico o logico. È possibile che la dicotomia prescritta dal rituale definitorio restringa inutilmente il nostro sguardo. Per fare un ulteriore tentativo sembra quindi necessario deviare da questa routine, ricorrendo a una strategia tassonomica solitamente estranea al rituale definitorio. Senza negare l'utilità della distinzione tra definizioni sostantive e funzionali, per completezza è infatti necessario citare una strategia che attraversa la precedente dicotomia, raggruppando le definizioni secondo criteri che tagliano in maniera ortogonale la distinzione tra sostanza e funzione. Parallelamente al dibattito tra sostantivisti e funzionalisti, diversi studiosi hanno rigettato la dicotomia fondata sul *tipo* di criterio adottato per definire la religione, preferendo optare per una maggiore attenzione al *numero* di criteri adottati e al tipo di *relazioni* stabilite tra di loro. Secondo questa partizione alternativa, le strategie definitive si dividono in definizioni *monotetiche* e definizioni *politetiche*.

Secondo Saler, una definizione monotetica “stipula una singola caratteristica o un insieme di caratteristiche congiunte che specifica il significato della categoria, poiché così facendo circoscrive un insieme di caratteristiche o di condizioni necessarie e sufficienti per identificare i casi del gruppo di oggetti inclusi nella categoria.” (Saler, 2000, p. 79). Il fatto che il criterio distintivo di questo tipo di definizioni sia rappresentato dalla presenza di una sola caratteristica o dal “prodotto logico” di più qualità non fa differenza ai fini dell’inclusione: “se una delle caratteristiche o delle condizioni manca per qualche candidato all’inclusione nel gruppo, quel candidato non può essere ammesso correttamente” (ibid). In altri termini, la norma che regola la categorizzazione nelle definizioni monotetiche segue una logica “tutto o niente”, ossia quella che ha guidato la costruzione (e la critica) delle definizioni affrontate fino a qui.

Non tutti sono persuasi della necessità di questo *aut aut* teorico. I problemi generati dalla ricerca di singoli criteri distintivi hanno spinto alcuni scienziati sociali, insoddisfatti dalla rigidità dei concetti monotetici, a cercare nuove strategie per costruire i propri strumenti analitici, non solo quello di religione (vedi Collier; Mahon, 1993). È possibile che ogni criterio sia limitato a riconoscere soltanto una parte del fenomeno, la cui eccedenza di significato fa sì che sia impossibile inquadralo in tutta la sua complessità da una sola prospettiva? È questa la convinzione, più o meno implicita, di chi sostiene che la religione possa essere concettualizzata in maniera più accurata per mezzo di una definizione complessa, composta da un gruppo di proposizioni autonome interconnesse tra di loro. Le definizioni che appartengono a questa famiglia vengono chiamate definizioni politetiche.

Laddove nella teoria “classica” della categorizzazione i membri di un gruppo sono selezionati sulla base della condivisione di una caratteristica distintiva, le definizioni politetiche fanno a meno di questo requisito. Si tratta di un approccio variamente influenzato dalla filosofia del linguaggio, dalla biologia e dalle scienze cognitive contemporanee, in cui il criterio di inclusione nella categoria è fondato sulla specifica relazione assunta dagli attributi rilevanti, la cui presenza è sufficiente ma non necessaria per rientrare nella classe (Southwold, 1978). Applicare

questa strategia alla religione significa concepire la categoria “in termini di un gruppo di elementi che riteniamo *tipici* della religione, senza supporre che nessuno di questi sia *necessario* per l'esistenza di una religione” (Saler, 2000, p. xi, corsivi nell'originale).

Questo approccio ha trovato un certo numero di applicazioni. Secondo Martin Southwold, la difficoltà di produrre una definizione convincente di religione non significa che questa non sia un'impresa necessaria. Egli afferma che “non ci può essere alcuno studio della religione, etnografico, analitico, o teoretico, che non impieghi qualche criterio per distinguere ciò che è più specificamente religioso da quel che è meno religioso” (Southwold, 1978, p. 362). L'errore non sta nella ricerca di una concettualizzazione esplicita, quanto nel modo in cui questa è costruita. Southwold sostiene infatti che si dovrebbe abbandonare il tentativo di produrre definizioni monotetiche semplicemente per il fatto che le categorie, nel loro regolare utilizzo, sono costrutti politetici, meramente “la totalità delle cose a cui le persone hanno applicato una parola particolare” (Southwold, 1978, p. 370). Anziché rincorrere un'elusiva definizione monotetica, Southwold propone di categorizzare come religione quei sistemi culturali che presentano almeno alcune di queste caratteristiche:

- (1) Un interesse centrale per gli esseri divini e le relazioni dell'uomo con essi.
- (2) Una dicotomizzazione degli elementi del mondo in sacro e profano, e un interesse centrale per il sacro.
- (3) Un orientamento verso la salvezza dalle condizioni ordinarie dell'esistenza mondana.
- (4) Pratiche rituali.
- (5) Credenze che non sono né logicamente né empiricamente dimostrabili o altamente probabili, ma che devono essere mantenute sulla base di una fede.
- (6) Un codice etico, supportato da credenze di questo genere.
- (7) Sanzioni soprannaturali per l'infrazione di questo codice.
- (8) Una mitologia.
- (9) Un *corpus* di scritture, o tradizioni orali similmente rispettate.
- (10) Un sacerdozio, o una simile élite religiosa specializzata.
- (11) Associazione con una

comunità morale, una chiesa (nel senso durkheimiano del termine [...]). (12)

Associazione con un gruppo etnico o simile. (Southwold, 1978, pp. 370-371)

Per Southwold, riconoscere che la categoria di religione è una classe politetica implica smettere di perdere tempo alla ricerca di una definizione essenzialista. Il compito è quindi costruire una definizione meno rigida e più sfaccettata adeguata a orientare la ricerca empirica, sensibilizzando lo scienziato sociale verso i singoli attributi senza la pretesa che questi siano tutti presenti in egual misura in ogni religione.

Proposte sulla falsariga di quella di Southwold trovano un supporto filosofico nel concetto wittgensteiniano di *somiglianze di famiglia* (Wittgenstein, 1967). Secondo il filosofo austriaco, quando prestiamo attenzione agli oggetti che facciamo ordinariamente rientrare in una categoria, notiamo che non li consideriamo parte della stessa classe in virtù della condivisione di una medesima proprietà, ma li pensiamo parte della stessa classe in quanto legati da una complessa catena di affinità, una rete di relazioni in cui due membri possono essere collegati soltanto in via indiretta. Wittgenstein illustra questa idea in analogia con le affinità che sussistono tra i membri di una famiglia, la cui appartenenza non è definita dalla manifestazione di uno stesso tratto in tutti i suoi membri, ma da una serie di similarità che “si sovrappongono e s’incrociano nello stesso modo: corporatura, tratti del volto, colore degli occhi, modo di camminare, temperamento, ecc. ecc. (Wittgenstein, 1967, p. 47). Per quanto concerne i problemi delle scienze sociali, grazie alla nozione di somiglianza di famiglia “possiamo co-classificare oggetti, applicare nuovamente le nostre attribuzioni, ed effettuare la transizione dai casi vecchi verso quelli nuovi senza fare ricorso ad alcuna proprietà comune nella spiegazione” (Bloor, 1983, p. 30). Ciò che dà forma e contenuto alla categoria, in sintesi, non è un nucleo comune, ma una rete di parentela i cui nodi possono anche non condividere alcuna caratteristica tra quelle repute rilevanti.

Un influente studioso che ha sposato l’approccio wittgensteiniano è Peter Byrne. Il filosofo britannico sostiene che lo studio della religione debba dotarsi di una definizione atta a

conferire un orientamento generale alla ricerca, senza che questa costringa a pronunciarsi in anticipo su questioni importanti, “sulle quali”, scrive Byrne”, “è possibile deliberare in maniera appropriata soltanto al termine di uno studio dettagliato” (Byrne, 1988, p. 10). Proponendo di applicare la nozione di somiglianza di famiglia al concetto di religione, Byrne sostiene che sia possibile delimitare un insieme di caratteristiche presenti in tutte le religioni, senza che sia necessario che una qualità appaia in tutte. Il ricorso a Wittgenstein permette allo studioso di avvalersi di uno strumento analitico flessibile, in grado di adattarsi al tempo e alle circostanze. La proposta di Byrne, infatti, non prevede la definizione di limiti *a priori* assolutamente validi. In questo modo, Byrne sostiene che la categoria di religione potrà essere ampliata, sia per intensione che per estensione, senza per questo motivo trasformarsi in qualcosa di irricognoscibile. Membri vecchi e nuovi continueranno a coesistere all’interno della classe, “legati in una famiglia da una rete di somiglianze sovrapposte e non da uno stretto rapporto di identità” (Clarke; Byrne, 1993, p. 6).

L’eleganza della proposta wittgensteiniana, tuttavia, cela una serie di problemi analitici che non possono essere ignorati. In primo luogo, indipendentemente dalle relazioni che intercorrono tra le caratteristiche della “religione” enumerate, non si può evitare il giudizio circa l’adeguatezza dei singoli elementi. Se i criteri sono etnocentrici, confusi, o semplicemente irrilevanti, non è possibile risolvere questi problemi spostando l’attenzione dalle caratteristiche alle relazioni tra queste. Confrontando la proposta di Southwold con quella del filosofo statunitense William Alston, un altro sostenitore della classificazione politetica (Alston, 1967), Saler osserva come la somiglianza tra le *religion-making characteristics* di quest’ultimo e gli attributi elencati da Southwold sia tutt’altro che sorprendente, dato che “Southwold e molti altri autori, anti-essenzialisti così come essenzialisti, sono ancorati nelle tradizioni culturali occidentali e tendono ad usarle come modelli” (Saler, 2000, p. 172). Liste di questo genere tendono infatti ad astrarre una serie di caratteristiche normalmente esibite dai cosiddetti “monoteismi abramitici”, elementi che, nel resto di quelle che vengono considerate religioni, si possono trovare soltanto in maniera

incompleta. Avendo eliminato dalla concettualizzazione il requisito della necessità a favore di quello della sufficienza, la categorizzazione di queste forme culturali come “religione” non viene messa in discussione, al contrario viene legittimata teoricamente in virtù dell’adozione di una prospettiva politetica alla classificazione.

Questo porta al secondo problema, quello dello sfondo di conoscenze culturali in cui è situata l’applicazione del concetto di religione. L’approccio politetico si basa sull’individuazione delle caratteristiche sufficienti a rendere tale una religione, ma questa avviene confrontando alcune caratteristiche delle forme culturali che sono *a priori* considerate religioni. Si tratta di *confermare* la religiosità di una “religione”, non di *attribuire* questo titolo. Lo scienziato, anziché manipolare i materiali a disposizione secondo le regole procedurali della sua disciplina, si trova a razionalizzare un dato di fatto su cui non ha alcun potere definitorio, cercando a ritroso qualche buona ragione in una lista di potenziali similitudini con la comprensione culturalmente determinata di cosa sia una religione, una conoscenza in gran parte derivata dalla familiarità col cristianesimo.

Si tratta di un problema che si manifesta in maniera pronunciata nell’argomentazione di Southwold. La sua tesi prende le mosse dall’annosa questione relativa alla categorizzazione del buddismo, un sistema culturale sprovvisto di divinità, ma che ad ogni modo viene regolarmente annoverato tra le grandi tradizioni religiose. Nel suo lavoro sul campo in Sri Lanka, Southwold ha infatti registrato tra i suoi informatori una notevole refrattarietà a riferirsi a Buddha in termini teistici. “In generale”, scrive Southwold, “l’interesse nei confronti delle divinità è considerato irrilevante, se non addirittura antitetico, ai fini buddisti” (Southwold, 1967, p. 365). Il suo bersaglio, tuttavia, non sono esclusivamente le definizioni teocentriche della definizione. Southwold sostiene che “l’importanza teorica del Buddismo non sta nel fatto che questo ci permette di screditare questa o quest’altra definizione di religione, ma che ci sfida a formulare una concezione della religione più adeguata” (ivi, pp. 367-368). Come illustrato in precedenza, la via suggerita da Southwold è quella di concettualizzare la religione come una categoria politetica,

ma l'aspetto più problematico della sua argomentazione non è costituito dai dettagli della sua proposta, quanto dai presupposti che la animano. Il rifiuto di una concezione teocentrica del buddismo porta infatti l'antropologo a un bivio: “o le definizioni e le concezioni teistiche della religione sono sbagliate o il Buddhismo non è una religione” (ivi, p. 367). La seconda opzione è immediatamente scartata, sulla base del fatto che “virtualmente in ogni altro aspetto il Buddhismo assomiglia notevolmente alle altre religioni, specialmente la religione prototipica per la nostra concezione, i.e. il Cristianesimo” (ibid.). Per quanto il buddismo esibisca molte similitudini col cristianesimo, queste somiglianze sono condivise altrettanto certamente anche con altre forme culturali che non vengono considerate religiose. Sulla base di quale criterio è possibile restringere la popolazione all'interno della quale è possibile individuare e confrontare queste affinità? Southwold non lo chiarisce, ma è evidente che consideri l'inclusione nella categoria come un dato autoevidente. Invero, è cruciale evidenziare come la possibilità che il Buddhismo *non sia una religione* è esclusa a priori. La decisione di includere il Buddhismo nella classe delle religioni *precede* la ricerca di ragioni valide per giustificarne l'inclusione. Southwold afferma infatti che “se dichiarassimo che il Buddhismo non è una religione, ci faremmo carico dell'arduo compito di spiegare come una non-religione possa assomigliare incredibilmente alle religioni” (ivi, p. 367). Non è chiaro per quale ragione questa spiegazione debba apparire come un'impresa titanica. Ad ogni modo, questa presa di posizione perentoria è alquanto sorprendente, considerato il fatto che Southwold è dell'opinione che la religione è una categoria assai problematica, “formatasi in maniera frammentaria, e non per scopi strettamente scientifici” (ivi, p. 370). Nonostante questo riconoscimento, Southwold si dimostra assolutamente incapace di pensare che le religioni siano tali in virtù di processi concreti di definizione, prodotti storicamente contingenti e antropologicamente arbitrari, e non, come vorrebbe dimostrare, grazie alla condivisione di alcune caratteristiche.

Le conseguenze di queste considerazioni sono notevoli. L'operazione di Southwold, lungi dall'essere il frutto di una mera distrazione o di un'astrusa acrobazia teorica, è il procedimento *de*

rigueur di chi ricerca una definizione ostinandosi a mantenere inalterata l'estensione della categoria, escludendo dalla propria analisi i processi storici che hanno portato alla sua forma e al suo contenuto attuale. La "lista" delle religioni è assunta come primitiva, il materiale nudo e crudo da cui è possibile astrarre alcune analogie ritenute rilevanti. Le definizioni politetiche, in questo modo, mantengono i problemi dei criteri, sostantivi o funzionali che siano, e ne aggiungono un nuovo livello.

Il bisogno di una "cornice culturale" chiamata a definire il perimetro all'interno del quale far valere una definizione basata sulle somiglianze di famiglia è presente anche nella formulazione di Byrne. Le tesi esposte nell'articolo citato in precedenza vengono riprese e approfondite nel primo capitolo di *Religion Defined and Explained* (Clarke; Byrne, 1993), libro scritto in collaborazione con il sociologo Peter Clarke. In questo contributo, gli autori ribadiscono che quanto generalmente affermato dai sostenitori degli approcci politetici, vale a dire che il miglior modo per definire la religione non passa attraverso la fissazione delle condizioni necessarie e sufficienti per l'inclusione nella categoria. Sulla scorta di una concezione "aperta" della categoria, Clarke e Byrne affermano che

è solo grazie al fatto che possediamo l'abilità di padroneggiare e applicare il concetto di religione, una capacità che precede la ricerca di ogni definizione rigorosa di questo concetto, che possiamo giudicare se le definizioni proposte siano adeguate o meno. [...] È forse più vicino alla verità concepire la capacità di definire la 'religione' come una conseguenza di una familiarità e di una comprensione dei fenomeni religiosi, anziché vedere una tale comprensione come creata da una definizione. L'approccio della somiglianza di famiglia è quello che esprime in miglior modo questo fatto (Clarke; Byrne, 1993, p. 12)

Nuovamente, il carro è davanti ai buoi. Gli autori, dopo aver inizialmente affermato che il teorico della religione è tenuto a delimitare l'area della sua indagine servendosi di una definizione in grado di indicare "cosa debba essere incluso sotto la voce 'religione' e cosa no" (ivi, p. 3), finiscono successivamente per avallare una categorizzazione "intuitiva", dichiarando circolarmente che per definire la religione bisogna capire la religione. Che questo genere di definizione sia considerata un'operazionalizzazione preliminare o un'esposizione definitiva non fa alcuna differenza. Assumendo come fatto indiscutibile la classificazione di senso comune, l'enumerazione delle caratteristiche della religione si riduce a un esercizio di logica circolare: le religioni sono religioni perché presentano alcune caratteristiche delle religioni. La selezione della popolazione di riferimento, quello che dovrebbe essere un *fine* della costruzione della classe, è assunto come un dato di fatto a cui lo studioso è tenuto a fornire ragioni per la sua esistenza.

In questo contesto, l'abbandono del requisito di necessità per le caratteristiche della religione non fa che offuscare ulteriormente il lavoro teorico. Per non perdersi in una catena infinita di somiglianze parziali, le somiglianze di famiglia, applicate al problema definitorio, devono necessariamente collocarsi su uno sfondo di casi paradigmatici in un determinato gioco linguistico, l'unico modo in grado di evitare una deriva semantica disastrosa per la categoria (Bloor, 1983). Ma è esattamente la familiarità il gioco linguistico che impedisce a una siffatta definizione di essere poco più che un senso comune raffinato ed esposto in maniera sistematica. L'applicazione del concetto di somiglianza di famiglia alla definizione di religione non soltanto *presuppone* una conoscenza di fondo in cui il concetto di religione è utilizzato in modo colloquiale, ma in un certo modo la *legittima*. Sorge quindi la domanda: gli autori che si rifanno al concetto di somiglianze di famiglia propongono una definizione o si limitano a riconoscere l'uso asistemico del concetto? Non è del tutto chiaro. Quel che invece è indubbio è che, data l'importanza della categoria di religione nel mondo contemporaneo (e non solo), l'applicazione della nozione di Wittgenstein crea più confusione che altro. Con questo non si vuole affermare che l'idea di somiglianza di famiglia sia da depennare dal vocabolario filosofico; più modestamente, bisogna

riconoscere che in alcuni casi risulta insufficiente se non ingannevole. Come ha osservato Fitzgerald, “non è possibile risolvere le controversie circa un’eredità sulla base di ‘ha gli occhi di sua zia e la brutta postura del suo cugino di secondo grado, quindi ha sicuramente diritto ad essere inserito nell’accordo’. Disponiamo di leggi e convenzioni, e più sono chiaramente definite, più efficacemente funzionano” (Fitzgerald, 1996, p. 227). Lo stesso vale per il concetto di religione. L’idea di somiglianza di famiglia può essere utile a ricostruire i legami tra usi apparentemente incommensurabili di un termine nel linguaggio ordinario, a “fare risaltare in modo semplice e chiaro gli aspetti sociali e convenzionali del modo in cui vengono applicati i concetti (Bloor, 1983, p. 33), ma non a produrre definizioni di una categoria di tale importanza, le quali possono essere poco più di legittimazioni di una prospettiva culturalmente determinata.

Nonostante sia dell’idea che da sola la nozione di somiglianze di famiglia sia inadeguata a prescrivere i contorni di una categoria analitica, Benson Saler ritiene che un approccio politetico alla definizione di religione rimanga la migliore alternativa possibile (Saler, 1999). Per evitare che la categoria di religione perda qualsiasi capacità analitica, afferma Saler, l’approccio wittgensteiniano deve ancorarsi a un’idea operativa ma solamente accennata nelle formulazioni di Southwold e Byrne. Al fine di mantenere la loro definizione in linea con la classificazione abituale, entrambi gli studiosi menzionano *en passant* l’utilità di disporre di una “religione prototipica” (Southwold, 1978, p. 367) o di “esempi centrali” (Byrne, 1988, p. 9) per orientare la selezione dei casi rilevanti⁷⁴. Saler concorda con chi sostiene che si tratti di una strategia etnocentrica, ma afferma anche che “una certa quantità di etnocentrismo sia probabilmente inevitabile come punto di partenza cognitivo nella ricerca di una comprensione trans-culturale” (Saler, 2000, p. 9). La sua posizione a riguardo, fortemente critica nei confronti della teoria classica della categorizzazione, è influenzata dagli studi sui processi cognitivi relativi alla costruzione di concetti e categorie (in particolare, Lakoff, 1987, cap. 3). Da questa prospettiva, i processi di categorizzazione non avvengono attraverso l’individuazione di caratteristiche

⁷⁴ Saler osserva come già nella stessa formulazione di Wittgenstein (Wittgenstein, 1967, p. 47, §67) il concetto di somiglianze di famiglia possa accomodare l’idea di prototipicità (Saler, 1999).

necessarie, ma si basano sulla ricerca di un “appiglio” cognitivo a uno o più membri di una classe considerati particolarmente rappresentativi. Di conseguenza, se non è possibile eliminare completamente il nostro “campanilismo cognitivo”, l’unica cosa è farci apertamente i conti. Saler propone quindi di prendere la questione per le corna e di “ammettere formalmente ciò che molti di noi fanno informalmente: di riconoscere il fatto che le nostre idealizzazioni individuali degli Ebraismi e dei Cristianesimi ‘mainstream’ sono “prototipiche” nel massimo grado” (Saler, 2000, p. 212), allargando ulteriormente la categoria per accomodare le diverse forme di Islam. Una volta preso atto dell’ineludibilità del problema dell’etnocentrismo per quel che riguarda il concetto di religione, per Saler la miglior strategia consiste nell’esplicitare le nostre precomprensioni, adottare un “etnocentrismo produttivo” (Saler, 2000, p. 227) e farsi carico delle sue peculiarità culturali per cercare di mitigarne le conseguenze negative.

La *prototype theory* rappresenta, secondo Saler, il miglior modo per controllare sistematicamente gli “effetti prototipo” dettati dal nostro bagaglio culturale, quelle “asimmetrie nei giudizi pronunciati dalle persone riguardanti la misura in cui esempi o istanziazioni di categorie siano in grado di esemplificare le categorie da loro impiegate.” (Saler, 1999, p. 399). L’approccio prototipico raccomandato da Saler mira quindi a integrare l’intuizione di Wittgenstein e le teorie delle scienze cognitive sulla costruzione delle categorie, proponendo di concettualizzare la religione “come una categoria graduata, le cui istanziazioni sono legate da una somiglianza di famiglia” (Saler, 1999, p. 401). L’idea di una gradazione dell’appartenenza alla categoria di religione non è un modo per inserire sotterraneamente un giudizio di valore. La gerarchia basata sul grado di tipicità riflette soltanto la misura in cui una singola religione corrisponde a quelle assunte come prototipiche, una conseguenza del loro legame con lo sviluppo del concetto moderno di religione (Saler, 2000).

Da questa prospettiva, come si possono fissare i contorni della categoria di religione? Nella concettualizzazione avanzata da Saler, la questione è di secondaria importanza. Una volta concepita la religione come una categoria costruita in relazione alle specifiche forme assunte

come prototipiche, questi casi esemplari possono essere impiegati come metri di paragone utili a esemplificare il concetto, pur senza “*tentare di tracciare confini netti attorno alla categoria*” (ivi, p. 214, corsivi in originale). I giudizi relativi all’inclusione nella classe religione sono rimandati a un’indagine contingente, deputata a valutare il grado di tipicità degli oggetti esaminati (ivi).

Nonostante l’approfondita disamina critica dei principali tentativi definitivi e un serrato dialogo con le scienze cognitive contemporanee, la proposta di Saler non costituisce una soluzione soddisfacente. Davanti alla necessità di fare i conti con la particolarità del nostro apparato categoriale, che nella fattispecie significa fare i conti con la complicata storia del concetto e le sue particolarità storico-culturali, la prospettiva avanzata si limita al mero riconoscimento, una “riduzione del danno” in cui l’etnocentrismo insito nella categoria viene sì riconosciuto, ma non viene altresì reputato un motivo sufficiente a dubitare della bontà del concetto come categoria analitica.

Le riserve circa l’utilità euristica persistono intatte. Se l’appartenenza alla medesima categoria è ciò che permette allo studioso di trasferire legittimamente proprietà da un oggetto all’altro, ossia produrre inferenze valide per tutti i membri della classe; e se, come nel caso delle definizioni politetiche, la categorizzazione può avvenire anche in assenza di caratteristiche condivise da tutti i membri, che tipo di potere esplicativo possiamo conferire a un concetto così costruito? Sarebbe legittimo produrre inferenze e generalizzazioni sulla base di caratteristiche che potrebbero non essere presenti in nessuno degli oggetti presi in considerazione? La soluzione promossa da Saler consiste nel considerare il termine “religione” come un’utile scorciatoia linguistica utile per riferirsi a un’area semantica, la quale non esime tuttavia il ricercatore dall’identificare in ogni caso concreto “quegli elementi della religione ai quali potremmo ascrivere poteri causali” (Saler, 1999, p. 403). Ma se sono le singole caratteristiche della religione chiamate in causa ad avere valore esplicativo, che lavoro teorico è assegnato alla categoria di religione? Che vantaggi può avere che gli specifici elementi della definizione politetica non possiedono? Da un lato, la soluzione di Saler è necessaria per evitare un’epistemologia “da plotone di esecuzione”, in

cui non importa da quale fucile parta il colpo purché almeno uno giunga al bersaglio, con i singoli soldati considerati tutti ugualmente (ir)responsabili; dall'altro, in queste spiegazioni causali il concetto di religione è un contenitore di cui si può fare a meno senza alcuna perdita di capacità analitica. Entrambe le circostanze sono il risultato dell'accettazione di una costrizione non necessaria, ossia che il concetto di religione *debba* figurare nel nostro apparato analitico in un modo o nell'altro. Dalle difficoltà e dalla "viscosità" storicamente determinata del concetto non viene tratta nessuna conseguenza teorica e politica della categoria, ripiegando sulla strategia prescritta dal rituale - riconoscimento e misconoscimento - stavolta arricchita di premure filosofiche e cognitive.

Approcci come quello delle somiglianze di famiglia o delle categorie prototipiche, per quanto possano essere intuitivamente attraenti, sono accomunati dallo stesso problema: la selezione della popolazione della classe precede la definizione analitica della categoria. Queste strategie, nonostante le notevoli premure, conducono nuovamente all'elefante e ai goffi tentativi di descriverlo tra ciechi. Attraverso un sottile gioco di mano, la domanda circa cosa abbiano in comune le varie religioni aggira due questioni, prendendole come dato di partenza: che quelle analizzate siano, anche prima di ogni definizione, *indubbiamente* delle religioni, e che questa inclusione sia dovuta alla condivisione di alcune qualità intrinsecamente presenti nei singoli oggetti, ignorando come la popolazione di riferimento sia costruita all'interno di complessi processi di categorizzazione.

Le raccomandazioni che, come quella di Saler, suggeriscono di concepire la religione come una categoria graduata le cui istanziazioni sono legate da somiglianze di famiglia (Saler 1999; 2000) non sono convincenti. La proposta di pensare alla religione come categoria *unbounded* (Saler, 2000,) un concetto privo di confini netti perché reputati inutili ai fini di ricerca, è in netta contraddizione con *l'uso della categoria*, i cui confini sono costantemente negoziati e ridefiniti, *ma definiti sono*. Anche se Saler menziona l'importanza degli interessi che informano l'inclusione nella categoria (Saler, 1999), la considerazione del ruolo di questi è insufficiente. Infatti, di che tipo di

interessi parliamo? Nel suo caso, è sottinteso che si tratti di interessi di ricerca, ma le definizioni di religione non sono mai *solo* costrutti analitici, sono interventi atti a definire e ridefinire una delle categorie caratteristiche dell'ordine socio-politico contemporaneo. Dato che non ha alcun senso pensare all'indagine scientifica come un'impresa protetta da una membrana impermeabile, isolata tanto in entrata quanto in uscita, ignorare le ramificazioni politiche di queste operazioni costituisce una scelta estremamente miope. *Non tutti gli etnocentrismi sono creati uguali.* L'etnocentrismo epistemologico di una comunità accademica occidentale diventa facilmente imperialismo cognitivo, una questione politica davanti alla quale la raccomandazione di adottare un approccio sensibile al contesto (Saler, 2000) manca completamente la portata della situazione.

Adottando una coppia concettuale rifiutata dai sostenitori degli approcci politetici, il fatto che questi studiosi riconoscano che la categoria venga utilizzata con riferimento, implicito o esplicito, al Cristianesimo è un passo necessario ma non sufficiente per una concettualizzazione rigorosa della religione. Ammettere che la concezione comunemente accettata di religione sia prototipica e che l'inclusione venga basata sul grado di somiglianza percepito con i "monoteismi abramitici" non è una soluzione, *è parte del problema.* Quello che rimane è riconoscere il fatto che, per prendere in prestito una felice formulazione di Wittgenstein sul concetto di regola, le definizioni politetiche non spiegano l'uso della categoria, *sono l'uso spiegato* (Wittgenstein, 2007). Più che attenuare il problema, scorporare un concetto etnocentrico nelle sue componenti non fa che evidenziare i pregiudizi impliciti nella sua formulazione. Non viene risolto alcun problema, solo "spacchettato". Poco più di una vittoria di Pirro.

3. Oltre il rituale

[...] and when people with AA time strongly advise you to keep coming you nod robotically and keep coming, and you sweep floors and scrub out ashtrays and fill stained steel urns with hideous coffee, and you keep getting ritually down on your big knees every morning and night asking for help from a sky that still seems a burnished shield against all who would ask aid of it — how can you pray to a 'God' you believe only morons believe in, still? — but the old guys say it doesn't yet matter what you believe or don't believe, Just Do It they say, and like a shock-trained organism without any kind of independent human will you do exactly like you're told [...]. (Wallace, 1996, p. 350)

Per descrivere la cieca abnegazione raccomandata dagli “anziani” dell’anonima alcolisti bostoniana, David Foster Wallace ricorre a un vocabolario indubbiamente familiare a molti lettori. Nel precedente passaggio sono registrate alcune delle attività che Don Gately, tossicodipendente in via di recupero, è ripetutamente chiamato a fare nonostante non ne comprenda il senso o l’utilità. Sono compiti banali, la cui assenza di significato è sottolineata dal ritmo ossessivo della narrazione. L’automatismo robotico con cui compie quanto gli è stato prescritto è perfettamente incapsulato nel suo obbligo *rituale*⁷⁵: inginocchiarsi e pregare un Dio in cui non crede minimamente. Ma per come è rappresentato il suo percorso terapeutico, che Gately ci creda o meno è irrilevante. *Fallo e Basta*, gli viene costantemente ripetuto, e lui, conseguentemente, obbedisce, agendo come un topo da laboratorio interpellato soltanto da stimoli esterni privi di qualsivoglia significato.

Nonostante l’autore di *Infinite Jest* non sia costretto da particolari preoccupazioni di ordine teorico-metodologico, il suo ricorso al concetto di ritualismo non presenta particolari difficoltà

⁷⁵ Curioso dettaglio di traduzione: l’aggettivo “*ritually*” è omesso nella traduzione italiana, pubblicata da Einaudi e curata da Edoardo Nesi.

interpretative. L'idea che l'atteggiamento rituale consista nell'accettazione passiva di una determinata condotta, un inerte espletamento di azioni stabilite da terzi altri che non richiede alcuna convinzione da parte del soggetto, ha una storia particolare, i cui effetti sono riscontrabili anche nelle discipline socio-scientifiche. Invero, si tratta della medesima concezione utilizzata in apertura del secondo capitolo del presente lavoro, nel quale si è definito come "rituale definitorio" la sterile presentazione di una sequela di concettualizzazioni attorno alla religione. In questo caso, la scelta di avvalersi dell'area semantica attorno al concetto di rituale non è casuale o dettata da uno slancio impressionistico, ma si rifà a un uso ben istituzionalizzato nel vocabolario delle scienze sociali. Per chiarire quanto affermato circa questa concezione di ritualità, è necessario un breve, e in apparenza bizzarro, *detour* in un'altra branca del sapere, la sociologia della devianza.

Nel seminale *Social Structure and Anomie*, Robert K. Merton si propose di "fornire un approccio sistematico all'analisi delle fonti sociali e culturali del comportamento deviante" (1968, p. 186), vale a dire un modello utile a comprendere in che modo la struttura sociale spinga alcuni individui ad agire in maniera non conforme alle aspettative socialmente istituzionalizzate. A questo proposito, Merton presentò una tipologia di modalità di adattamento individuale alle tensioni in seno alla società, considerata questa come costantemente esposta alle potenziali contraddizioni tra obiettivi culturalmente fissati da un lato, e mezzi istituzionalizzati per il loro raggiungimento dall'altro. Ai fini della presente argomentazione è sufficiente circoscrivere l'attenzione soltanto alla terza forma di adattamento, chiamata appunto *ritualismo*, definita dal sociologo come un comportamento caratterizzato dal rifiuto dei fini e dall'accettazione dei mezzi. "Gli scopi originali", scrive Merton, "sono dimenticati e una stretta adesione alla condotta istituzionalmente prescritta diventa una questione di rituale" (Merton, 1968, p. 188). È la ripetizione meccanica del burocrate stereotipico⁷⁶ ciò che contraddistingue quindi il ritualista,

⁷⁶ Questa concezione di ritualismo come vuoto formalismo appare, non a caso, anche in *Bureaucratic Structure and Personality* (Merton, 1968).

apaticamente situato all'interno una macchina la cui direzione non rientra tra i suoi interessi, a patto che questa rispetti le procedure formali prestabilite. Applicato al tema delle definizioni di religione, l'elencazione assume una forma ritualistica nella misura in cui consiste nell'abbandono degli scopi originali (la chiarificazione teorica e concettuale) in favore di una serie di citazioni di circostanza (la condotta istituzionalmente legittimata nel campo accademico), finendo così per evitare di affrontare questioni che, a rigor di logica, dovrebbero essere prioritarie.

Per quanto nel contesto di una teoria sociologica del comportamento deviante l'utilizzo di questa nozione sia senza dubbio originale, nella sua trattazione Merton può rifarsi a questa concezione di ritualismo senza timore di dar adito a fraintendimenti. D'altro canto, come sottolineato da Matthes, nella gran parte dei casi le scienze sociali si servono di termini che non sono di propria invenzione, ma sono presi in prestito dalla realtà sociale e culturale che cercano di descrivere (Matthes, 2000). Ciò dà vita a un problema epistemologico di cruciale importanza:

gli scienziati sociali traspongono *termini culturali* in *concetti definiti scientificamente*, e così facendo, tendono ad eliminare i contesti sociali e culturali all'interno dei quali questi termini sono nati e che, va notato, continuano a determinare (filtrati attraverso i cambiamenti nel tempo) la comunicazione tra i membri di una società sulla realtà sociale in cui vivono. Ciononostante, le connotazioni culturali associate a questi termini tendono a persistere nei modi in cui sono utilizzati nelle scienze sociali, sia tacitamente che apertamente. (Matthes, 2000, p. 89)

Matthes ci indirizza così a prendere in seria considerazione il peso che grava sul vocabolario concettuale adoperato, quella "viscosità semantica" determinata dalla rete di associazioni e contrapposizioni che costituisce il centro del nostro linguaggio (Dubuisson, 2003). Si ha quindi a che fare con un tema la cui importanza per lo studio della religione sarebbe rischioso sottostimare, anche se si tratta di una questione che trascende i confini disciplinari.

Nel lavoro di Merton, pur rimanendo perlopiù impliciti, i presupposti della sua concezione di rituale si possono trovare prestando attenzione al tono, agli esempi scelti, agli assunti che orientano scelte lessicali, a tutti quei i fili che presi individualmente sembrano irrilevanti, ma che considerati collettivamente vanno a comporre una trama intelligibile e significativa. L'immagine del ritualismo proposta da Merton è chiara: è, infatti, contrapposto alla flessibilità (Merton, 1968, p. 188), genera incapacità di adattamento e *neofobia* (ibid.); di conseguenza, i "ritualisti" non possono che essere considerati un peso improduttivo (ivi, p. 208), tanto da essere paragonati a pecore e capre (ivi, pp. 239-240). Anche se non apertamente dichiarati, nell'esposizione di Merton si possono riscontrare facilmente i segni della plurisecolare polemica protestante. Come ha fatto notare Smith, l'aperta ostilità nei confronti di quella che era vista come nei migliori dei casi come una vuota cerimonialità e nei peggiori come superstizione pagana, è stata nel corso dei secoli una delle accuse più frequenti mosse dagli autori protestanti nei confronti della ritualità ebraica e di quella cattolica (Smith, 1987), una diffidenza diffusa che ha lasciato il segno nel senso comune di diverse società a maggioranza protestante. In questo Merton non è solo. La sua svalutazione del rituale non rappresenta certo "un'eresia concettuale" nel campo della sociologia; al contrario, si può vedere la medesima concezione in opera nella sociologia marcatamente protestante di Weber (cfr. Swatos; Kivisto, 1991). Anche se questi non dedica una trattazione approfondita al concetto, nel corso della sua analisi dell'etica economica delle religioni mondiali, in particolare nella sezione dedicata all'India, quando Weber ricorre alla nozione di rituale lo fa per evidenziare la dimensione stereotipata dell'azione, l'irrigidimento di un complesso di significati all'interno di forma prestabilita (Weber, 1976).

Se l'interpretazione proposta è corretta, la concezione mertoniana di ritualismo dipende quindi dall'ipostatizzazione di *un* utilizzo del concetto di rituale, una specificità culturale sviluppata nella risoluzione di problemi particolari e successivamente consolidata nel linguaggio quotidiano. Cosa possiamo trarre da questo esempio per quanto riguarda il concetto di religione?

3.1 Noi, gli Altri, e Tutti

A questo punto del lavoro, è necessario sistematizzare ed esplicitare quanto raccolto e analizzato nel corso dell'analisi critica delle definizioni di religione. Nel capitolo precedente si è infatti cercato di dimostrare come le più disparate strategie definitorie non siano in grado di raccogliere in maniera adeguata i fenomeni raccolti sotto il nome di religione. Le strategie sostantive e quelle funzionali sono diversamente accomunate dall'incappare sistematicamente in problemi di ordine concettuale o empirico, i quali riducono notevolmente la nostra fiducia nel fatto che sia effettivamente possibile giungere a una concettualizzazione valida per *tutti* gli oggetti culturali presi in esame. Tuttavia, non è il caso di concludere che i difetti delle singole elaborazioni derivino dallo scarso rigore concettuale impiegato, specie se si tiene in considerazione il notevole livello di raffinatezza teorica di alcune proposte. L'origine degli ostacoli a una simile costruzione della nozione di religione precede le effettive teorizzazioni avanzate, o in altri termini, il problema risiede nel compito, non nell'esecuzione.

Prendendo in prestito l'espressione con cui Rorty contesta il procedimento filosofico di Cartesio, la ricerca di una definizione universalmente valida della religione è uno di quei casi in cui si tenta di "trovare ragioni sbagliate per ciò che crediamo d'istinto" (Rorty, 1979, p. 56). Nel caso in questione, l'impulso dietro a questa ricerca è la supposizione che, quando parliamo di religione, abbiamo a che fare con una classe di oggetti raggruppati in virtù di alcune caratteristiche condivise, con una categoria ricostruibile razionalmente sulla base di una meticolosa concettualizzazione in linea con le regole procedurali delle scienze sociali. Ma anche se successivamente elaborato, un istinto non produce scienza. Per dirla con Pollner e Zimmerman, una sociologia che confonde *oggetto di indagine* e *risorsa* non può che dar vita a "un folklore professionale sulla società che, per quanto sofisticato, rimane folklore" (Zimmerman; Pollner, 1970, p. 93). Le diverse teorizzazioni attorno alla religione prese in esame partono proprio dal

presupposto che “per mezzo di una tecnica o un’altra, il mondo sociale generalmente accettato si renda disponibile come oggetto di indagine, [...] un dominio le cui proprietà stabili sono rilevabili dall’applicazione di qualche metodo” (ivi, p. 82). Indipendentemente dal vocabolario teorico adottato, la trattazione della religione che caratterizza gran parte delle scienze sociali non si discosta significativamente dal senso comune, trattando la categoria come un aspetto intrinseco della realtà (Geertz, 1983) anziché come il risultato di processi di istituzionalizzazione e legittimazione di una realtà socialmente costruita (Berger; Luckmann, 1969). Dubuisson evidenzia come le stesse diatribe definitorie operino tutte nel medesimo campo ristretto, in cui è sì contemplata la possibilità di un disaccordo, “ma senza mai uscire da una sorta di quadro prestabilito in cui [la nozione di religione] sembra evidente, inconfutabile, come se tanto la parola quanto la cosa fossero autoevidenti (Dubuisson, 2003, p. 54). Autorelegatasi a sistematizzatrice dello *status quo*, la scienza sociale che si rifiuta di analizzare il proprio repertorio concettuale non fa che riprodurre un’immagine del mondo, accettando quelle presupposizioni “che non sono nient’altro che le pre-nozioni della sociologia spontanea e dell’ideologia” (Bourdieu; Chamboredon; Passeron, 1991, p. 39). Vale quindi la provocazione di Daniel Dubuisson, per il quale la scienza e la filosofia occidentali avranno anche smesso di credere in Dio, ma continuano a credere nella religione (Dubuisson, 2003).

Oltre all’utilizzo di un vocabolario teorico ricercato, altre strategie per distanziarsi dal senso comune sono regolarmente impiegate, in particolare la constatazione della “storicità” della nozione di religione. Tuttavia, il mero riconoscimento dell’origine di questa nozione nel contesto dell’Europa cristiana è spesso poco più di un cliché privo di conseguenze, tanto da essere regolarmente accolto anche da studiosi cui la peculiarità storica della nozione non crea particolari disagi teorici. L’ammissione della storicità della nozione viene gettata come un osso al Cerbero della premura concettuale, nella speranza che questi lasci proseguire indisturbati sulla via delle *questioni di sostanza*. Ma una volta che abbiamo dichiarato solennemente che riconosciamo l’origine del concetto moderno di religione nel contesto dell’Europa cristiana, che conclusioni

dovremmo trarne? Sicuramente l'Europa non è l'unico angolo del mondo in cui le persone si sono poste domande che considereremmo "metafisiche", raccontandosi storie sull'origine e il destino del proprio mondo e organizzando attività per rappresentare e trasmettere un'identità, uno stile di vita o un'immagine del mondo (Dubuisson, 2003). Se cercassimo in questi elementi la "cristianità" o "europeità" della religione non faremmo che oscillare tra affermazioni banali e posizioni indifendibili.

La trattazione della questione dell'origine cristiana della religione presente in gran parte delle scienze sociali contemporanee sembra tradire un presupposto problematico. Questo modo di porre la questione pare suggerire che la nozione di religione, a partire dal suo contesto originale, abbia percorso una traiettoria che, pur attraversando una serie di lievi aggiustamenti semantici, giunge in forma riconoscibile fino ai nostri giorni. Come sarà a breve più chiaro, l'idea che sia possibile costruire una storia univoca e lineare della categoria di religione è da scartare. L'utilizzo del medesimo termine, o sarebbe meglio dire, di una famiglia di parole etimologicamente legate al termine latino *religio*, non può essere assunto a dimostrazione della continuità di un concetto. In termini generali, anche se due parole sono omografe (o omofone), ma vengono sistematicamente utilizzate in contesti diversi per scopi diversi, non sono la stessa cosa. Non si tratta di avanzare una raffinata teoria del linguaggio, quanto di estendere un principio interpretativo sul quale ci si può ragionevolmente aspettare di incontrare un ampio consenso: Omero e Nabokov non avevano in mente le stesse ninfe.

Per evitare che "l'uso della storia" si riduca a ciò che Charles Wright Mills chiamò uno "sciocco esercizio letterario [che consiste] nell'«abbozzare il quadro storico»" (Mills, 2014, p. 164) e apprezzare invece la portata teorica di questo genere di considerazioni, è necessario prestare attenzione alle differenze negli usi, spesso confusi e contraddittori, del concetto di religione. È bene chiarire che tracciare la storia di un concetto non deve essere preso come un tentativo di scavare una nicchia di certezze al riparo dalla storicità del sapere, in quanto la stessa storiografia della storia della religione è storica tanto quanto i concetti che va ad analizzare

(Dubuisson, 2003). L'obiettivo non può essere quello di sostituire una concettualizzazione della religione con un'altra egualmente storiograficamente inconsapevole. Con le parole di Bernstein, "dobbiamo diffidare della tentazione di sfuggire alle varietà epistemologiche del "mito del dato"⁷⁷ appellandoci a varietà storiche dello stesso mito" (Bernstein, 1983, p. 74). Il fine di questa breve indagine non è nemmeno sostenere che esista una concezione "corretta" cercando legittimità nel suo passato. Nell'uso corrente, l'aggettivo religioso è utilizzato sia per qualificare un impegno metodico in qualche attività, "l'attenta esecuzione di obblighi rituali" in accordo con l'uso romano (Smith, 1998, p. 269), sia come sinonimo di irrazionale da parte di critici della religione come Richard Dawkins. Entrambi gli usi sono intelligibili, entrambi sono ben radicati in uno o più punti dell'arco storico del concetto, ma nessuno esaurisce lo spettro dei suoi usi contemporanei e per questo può essere considerata la prospettiva "autentica" o "più vera".

In questa sezione, più che voler ricostruire la complessa genealogia della nozione contemporanea di religione, ci si vuole servire degli studi dedicati a questo scopo per sostenere una prospettiva per lo studio della categoria religione: questa non può essere definita "per vie interne", vale a dire sulla base delle caratteristiche ascritte a tutte le singole religioni e in virtù delle quali sono incluse nella più ampia categoria, perché questa è stata utilizzata in una varietà di modi diversi, i quali manifestano i segni delle diverse circostanze in cui uomini e donne, diversi per orientamento culturale, potere e interessi, hanno utilizzato il concetto per risolvere problemi specifici. Per fare della menzione di un fatto storico qualcosa che sia più di un'affermazione di circostanza è necessario prestare attenzione ai modi in cui è stata utilizzata la categoria, studiare la sua "carriera" nelle sue istanziazioni.⁷⁸ Una prospettiva utile per inquadrare la questione della

⁷⁷ La nozione di "mito del dato" è stata avanzata dal filosofo americano Wilfrid Sellars come critica alla concezione della conoscenza tipica dell'empirismo classico. Rifiutando l'idea di una conoscenza non-inferenziale, nel suo *Empiricism and the Philosophy of Mind* (Sellars, 2007) Sellars sostiene che la concezione della conoscenza basata su delle esperienze "grezze", il "dato" [*given*] che si imprime direttamente sulla mente, non sia altro che un mito fondazionalista. Secondo Sellars, ogni conoscenza è acquisita sulla base di una precedente conoscenza categoriale, non in rapporto diretto con la realtà, appunto, *data*.

⁷⁸ La presente trattazione è ristretta all'epoca moderna, quella che più direttamente interessa il concetto contemporaneo di religione. Con questo non si vuole sostenere che gli usi della categoria prima del XVI secolo non siano rilevanti per la nozione moderna; chiaramente, questa non è stata inventata *ex nihilo* in età moderna. La scelta di concentrare la trattazione su questo periodo ha a che vedere col fatto che la categoria di religione contemporanea

“cristianità ed europeità” della categoria di religione è inquadrala come parte di un *discorso situato sull'altro*.

La differenza culturale ha una storia tanto complessa quanto quella del suo concetto speculare, l'identità. Tuttavia, perlomeno in ambito europeo, si può affermare senza particolare timore di smentita che a partire dal XVI secolo la questione della differenza tra popolazioni umane sia emersa con un'insistenza senza precedenti (Nongbri, 2013). Una mole straordinaria di informazioni raccolta da missionari, ufficiali coloniali ed esploratori diede inizio a un processo di accumulazione di materiali successivamente raggruppata all'interno di enciclopedie, opere di lessicografia e libri a fini di intrattenimento (Smith, 1998; Masuzawa; 2005). Il fatto che in queste opere appaiano frequentemente i termini “religione” e affini non deve trarre in inganno. Almeno fino alla fine del XVIII secolo, tanto i raccoglitori quanto i “sistematizzatori” secondari dei dati etnografici non disponevano dello stesso vocabolario concettuale per trasformare l'ignoto in comprensibile. In assenza di un simile interesse, per secoli gli europei si trovarono ad applicare e adattare le categorie a portata di mano.

Si prenda ad esempio un passaggio dalla seconda delle lettere di relazione inviate da Hernán Cortés all'imperatore Carlo V di Spagna. Cortés, nelle sue impressioni su Tenochtitlan, riporta che la capitale dell'impero azteco contiene diverse “case degli idoli”, identificate come moschee (*mezquitas*); nel suo resoconto Cortés ricorre alla parola “religione”, coerentemente con un uso medievale, per descrivere i membri (*religiosos*) di una forma di organizzazione sociale compresa nei termini di ordine religioso (*secta*), vale a dire quelle persone che hanno effettuato una specifica scelta di vita (*entran en la religión*) (Smith, 1998). L'apparente asistematicità esibita dal vocabolario di Cortés potrebbe turbare un lettore contemporaneo, ma non c'è ragione alcuna per pretendere un determinato rigore terminologico. Come sostenuto da Chidester, per secoli la categoria di religione non è stata applicata sistematicamente nell'incontro con l'ignoto. Esploratori coevi a Cortés come Amerigo Vespucci, così come commercianti ottocenteschi,

è in gran parte il risultato dei mutamenti politici, economici, ed intellettuali che hanno segnato la storia dell'Europa e del mondo negli ultimi cinque secoli.

tanto nei Caraibi quanto in Africa Occidentale, dichiaravano di non aver trovato alcuna traccia di religione nelle popolazioni in cui si erano imbattuti nel corso dei loro viaggi (Chidester, 2000).

Tutto ciò può creare confusione solo se si parte dal presupposto che nella varietà di resoconti sull'alterità extra-europea fossero operativi un impianto categoriale e un complesso di interessi analoghi al nostro. Si tratta di una posizione anacronistica, la quale sottintende erroneamente un rapporto di identità con il discorso contemporaneo. Infatti, la religione al centro dei discorsi di missionari ed esploratori moderni e quella degli scienziati sociali analizzati in questo lavoro sono due oggetti differenti. Si tratta di concetti che, nel gergo foucaultiano, hanno origine in *positività* diverse, orizzonti discorsivi che, circoscrivendo “il modo d'essere degli oggetti che vi compaiono” (Foucault, 1998, p. 176), danno vita a campi concettuali distinti “in cui si possono eventualmente manifestare delle identità formali, delle continuità tematiche, delle traslazioni di concetti, dei giochi polemici” (Foucault, 1971, p. 148). Nel caso in esame, la somiglianza terminologica nasconde il fatto che si tratta di campi di sapere e potere radicalmente diversi.

Questo aspetto può essere illustrato esaminando il modo in cui gli europei ripartivano il mondo noto secondo linee “religiose” fino al XIX secolo.⁷⁹ Guardando a quella che è stata a lungo la modalità principale di costruzione e catalogazione della diversità umana, si può pensare di vedere già la concezione moderna di religione in opera, ma la somiglianza nel risultato della partizione non deve essere confusa con l'identità del criterio applicato. Secondo Masuzawa, questo sistema “divideva le nazioni del mondo in quattro categorie alquanto ineguali per dimensioni, valore, e levatura” (Masuzawa, 2005, p. 47). Il mondo era ripartito tra Cristiani, Ebrei, Maomettani, e il resto. All'interno di quest'ultima categoria, costruita in via residuale, venivano fatti rientrare soggetti variamente identificati come pagani, idolatri o politeisti, termini usati per qualificare i miscredenti che non rientravano nelle due classi precedenti.

⁷⁹ Nongbri (2013) propone una scansione temporale lievemente diversa da quella avanzata da Masuzawa (2005) qui presa come riferimento. Tuttavia, considerato sia il fatto che lo stesso Nongbri non consideri la divergenza con la studiosa giapponese fatale per l'approccio di quest'ultima, sia che la divisione temporale non costituisca il fulcro della presente discussione, queste differenze possono essere tralasciate.

Il fatto che le quattro partizioni apparissero regolarmente nella stessa trattazione non deve far pensare a una classificazione “oggettiva”, basata su uno sguardo disinteressato sui gruppi catalogati. Nonostante si possano individuare somiglianze tra la categorizzazione contemporanea e questa divisione “religiosa” del mondo, la quadripartizione appena delineata non aveva per fondamento la classificazione per *genus* e *specie* a noi familiare. Al contrario, questa catalogazione si fondava sulla differenza tra chi aveva la conoscenza di un Dio supremo e chi no:

nella misura in cui gli ebrei e i maomettani conoscono Dio, essi hanno la religione, nel senso proprio della parola, e nella misura in cui hanno la religione, sono, per così dire, quasi cristiani, o almeno aspiranti cristiani, ma al momento rimangono in ribellione contro la Verità salvifica della religione (Masuzawa, 2005, pag. 49)⁸⁰

In altri termini, questa quadripartizione costruita su una vera religione, due deviazioni, e una categoria residuale, era retta da un *approccio dicotomico*.

La partizione qui esposta riprendeva infatti una strategia di classificazione che Nongbri chiama “modello eresilogico della concettualizzazione dell’alterità” (Nongbri, 2013; cfr. Smith, 1998), un sistema di organizzazione dell’altro, e di conseguenza di costruzione della propria identità, che già a partire dal IV secolo aveva sviluppato un flessibile vocabolario dualista, imperniato su una distinzione tra “noi” e “loro”. Questa opposizione fondamentale veniva variamente declinata in base alla circostanza: la propria religione era contrapposta al loro paganesimo, alla loro idolatria, alla loro falsa religione, alla loro superstizione o la loro magia (Smith, 1998). Il sistema dicotomico venne applicato alle dispute intra-religiose riguardanti le eresie, largamente impiegato a partire dalla Riforma nelle polemiche protestanti contro il cattolicesimo romano e, quando nel XVI secolo gli europei impattarono con una diversità umana inaudita, tornò particolarmente utile per inquadrare l’ignoto (*ivi*). Il paradigma eresilogico

⁸⁰ Un esempio familiare a molti italiani è rappresentato dalla Divina Commedia. Nel XXVIII canto dell’Inferno, è tra i “seminatori di scandalo e di scisma” che Dante colloca Maometto.

rimase la cornice entro cui vennero costruite e dibattute le vicende legate alla “diversità religiosa” almeno fino al XIX secolo, quando, in modo graduale “l’uso del linguaggio relativo a sette e denominazioni si ritirò, venendo limitato a questioni relative alle divisioni interne di una singola religione” (Masuzawa, 2005, p. 58).

L’affermazione secondo cui questa partizione si basava su una prospettiva esplicitamente cristiana racconta solo una parte della storia della differenza con la situazione attuale. Come affermato in precedenza, questa quadripartizione non era organizzata secondo il principio tassonomico di *genus* e *specie* che caratterizza invece la concezione contemporanea di religione. Una differenza ulteriore, probabilmente più importante per questa discussione, è segnata dal fatto che “questa tassonomia non funzionava come un apparato per rispondere alla semplice domanda su quante religioni ci fossero nel mondo” (Masuzawa, 2005, p. 59). Si tratta di una differenza cruciale, esposta da Masuzawa in un passaggio che merita di essere citato estensivamente:

il sistema tassonomico della prima età moderna non identifica le religioni in quanto tali - cioè, apparentemente, il suo scopo non è quello di ordinare la pluralità dei "sistemi di credenza" come li intendiamo oggi; invece, riconosce e categorizza diverse "nazioni," o nei nostri termini, diversi "popoli." Vale a dire, questo sistema non annovera il cristianesimo *in aggiunta a* tante altre "religioni" come esso, solamente diverso; piuttosto, classifica i popoli in base al tipo di omaggi che rendono, le cerimonie e i costumi che osservano a tale scopo, così come secondo gli oggetti specifici e gli esseri a cui eseguono questi atti. In altre parole, questo sistema riconosce "Cristiani", "Ebrei", "Maomettani" e "pagani", piuttosto che diversi "ismi" che presumibilmente prevedono delle cosmologie spirituali distinte e delle cosiddette visioni del mondo peculiari a ciascuno di questi popoli diversi. (Masuzawa, 2005, p. 61)

Gli autori che si rifacevano a questa partizione del mondo non erano intenti a selezionare quel che oggi definiamo gli “aspetti religiosi” di una cultura. “Gli elementi così annotati”, scrive Masuzawa, “sono generalmente rappresentati come un insieme in qualche modo incidentale (e mai completo) di stranezze e curiosità, piuttosto che come un insieme di pratiche scaturite da una particolare dottrina spirituale o da una cosmologia” (Masuzawa, 2005, p. 61). Più che da una trattazione delle forme di religiosità degli altri popoli, una nozione estranea fino al XIX secolo, queste opere erano caratterizzate dall’enumerazione di una congerie di dettagli sui modi di vivere dell’Altro.

Quel che una semplice dichiarazione circa il retroterra cristiano del concetto di religione non riesce a cogliere è la presenza di rotture storiche e sovrapposizioni nel suo uso. Dall’esposizione del paradigma dominante per la costruzione dell’alterità risulta chiaramente che questa nozione di “religione” è segnata da una profonda ambivalenza. Da un lato, si potrebbe sostenere che nella classificazione della prima età moderna fossero presenti più religioni, tre per l’esattezza, distinte ma intimamente connesse, e un tipo generico che includeva tutto il resto; dall’altro, si può altrettanto ragionevolmente argomentare che, in ultima analisi, solo *una* religione fosse pienamente riconosciuta, e che le altre forme culturali che caratterizzavano le diverse *nazioni* non cristiane non fossero considerate religioni nel senso pieno del termine, ma soltanto deviazioni dall’*unica vera* religione (Masuzawa, 2005). Diversamente dalla situazione che in termini contemporanei descriviamo come pluralismo religioso, una moltitudine di forme organizzate orizzontalmente entro la classe “religioni”, la diversità descritta dagli autori che operarono nei confini di questo paradigma era una il prodotto del peccato e della fragilità umana, deviazioni dalla retta vita cristiana, o dell’ignoranza del messaggio biblico. Fino allo sviluppo e alle istituzionalizzazione di alcuni campi del sapere che conferirono alla religione come *genus* l’oggettualità che noi diamo per scontata, il discorso europeo sull’altro rimaneva *costitutivamente legato* a un discorso sull’unica vera religione, il cristianesimo; anche se parte da una religione,

questo sistema classificatorio dell'alterità non estende e *non può estendere* propriamente la categoria. Nella terminologia presentata in precedenza, le asserzioni contemporanee presuppongono un ambito oggettuale che non è identico a quello della quadripartizione analizzata, in quanto in esse operano due positività differenti. L'alterità era compresa e organizzata nei termini della *propria religione*, non di diversi oggetti distinti chiamati *religioni*.

È di fondamentale importanza sottolineare come il sistema classificatorio contemporaneo non sia il risultato di un miglioramento di questa quadripartizione, il prodotto di una migliore suddivisione della quarta categoria, quella dei pagani, entro unità più precise individuate grazie a una migliore conoscenza empirica. Per descrivere il collasso di questo sistema nel corso del XIX secolo, più che di un affinamento graduale, sarebbe più corretto parlare di un vero e proprio cambiamento di paradigma nel senso kuhniano del termine (Kuhn, 1996). Come sostenuto da Masuzawa, “ciò che cambiò non fu tanto il metodo con cui contare e categorizzare le religioni, ma il modo stesso in cui, in un senso importante, per la prima volta una "religione" doveva essere riconosciuta, essere identificata come tale, in modo che potesse essere *confrontata* con un'altra" (Masuzawa, 2005, p. 64, corsivi in originale). Assieme ai nuovi imperativi politici dettati dalle nuove configurazioni del dominio coloniale sorte nel corso del “lungo XIX secolo”, l'istituzionalizzazione di nuove discipline incaricate di produrre forme di conoscenza autorizzata, come la teologia comparata, la filologia e in particolare la storia delle religioni, gettò le basi per le condizioni di emergenza degli enunciati sulla religione nella forma a noi familiare. Questo processo di costruzione di un ambito oggettuale produsse un ordine discorsivo autonomo che, analogamente a quanto fatto dalla grammatica o dalla biologia, andò a costituire il suo oggetto in isolamento dal resto di ciò che lo circondava, facendolo *ipso facto* apparire come universale (Dubuisson, 2003).

Anche là dove i giudizi di valore sulla superiorità del cristianesimo persistono intatti, nel discorso delle *Religionwissenschaften* ottocentesche le religioni iniziano ad essere concepite come unità autonome, le diverse *specie* del *genus* “religione” a cui si è fatto più volte riferimento. Si

analizzi ad esempio la posizione di quello che è considerato uno dei padri dello studio comparato delle religioni (Sharpe, 1986), il teologo olandese Cornelius Petrus Tiele. Nella voce “Religions” da lui curata per la nona edizione dell’*Encyclopaedia Britannica* (Tiele, 1884), Tiele si guarda bene dal reputare tutte le religioni meritevoli della stessa stima, una considerazione che non estende nemmeno a quelle che, con il Cristianesimo, vanno a formare l’insieme delle religioni mondiali⁸¹, Islam e Buddismo. Lo studioso afferma infatti che “classifichiamo queste tre religioni sotto lo stesso titolo perché si assomigliano sotto tanti aspetti, [...] ma siamo lontani dal metterle sullo stesso piano” (Tiele, 1884, p. 369). L’Islam è infatti definito come un frutto immaturo, una sorta di “sviluppo selvaggio del Giudaismo e del Cristianesimo” (ibid.). Questa religione, secondo Tiele, prevede “un solo dovere, quello della silenziosa obbedienza; essa esalta il divino, non lo congiunge con l’umano ma lo oppone ad esso, che disprezza, e di conseguenza trascura lo sviluppo dell’etica” (ibid.). Al contrario, il Buddismo è reputata una religione fondamentalmente atea, che “trascura il divino”, difetto originale che fece sì che già dai suoi albori questa venne “infettata dalla mitologia più fantasiosa e dalla superstizione più infantile” (ibid.). “Se la religione è davvero la sintesi di dipendenza e libertà”, conclude Tiele, “potremmo dire che l’Islam rappresenta il primo elemento, il Buddismo solo il secondo, mentre il Cristianesimo fa piena giustizia ad entrambi” (ibid.). Nonostante non ci siano dubbi circa la gerarchia valoriale istituita dal teologo, nella sua trattazione emerge a chiare lettere il marchio della rottura con il paradigma precedente. In una nota relativa all’ennesima prova della superiorità del cristianesimo, Tiele fa

⁸¹ È bene tenere a mente che la nozione di “religione mondiale” utilizzata da Tiele non ha nulla a che vedere con quella contemporanea. Laddove il paradigma moderno delle World Religions è per vocazione ecumenico, l’uso del termine da parte di Tiele è apertamente imperialista. Cristianesimo, Islam e Buddismo sono concepite come le tre religioni che, riuscite nel processo di emancipazione dal legame con una “razza” o nazione, si contendono oggi tra loro il dominio religioso del mondo (Tiele, 1884). In quella che oggi può sembrare una formulazione contraddittoria, l’origine della nozione di “religione mondiali” è molto più vicina a quella esposta da Tiele che all’universalismo ecumenico contemporaneo. All’inizio del XIX secolo, fu infatti il teologo cattolico tedesco Johann Sebastian Von Drey il primo ad utilizzare la coppia semantica “Landesreligion” e “Weltreligion” per caratterizzare il rapporto tra i nascenti stati-nazioni e il Cattolicesimo. Secondo Drey, tutte le religioni al di fuori di quest’ultima sono religioni nazionali, legate al loro specifico contesto di origine e sviluppo. L’universalità della Chiesa Cattolica, il fatto che questa sia occupi di realizzare il fine più alto che è dato agli esseri umani senza distinzione di razza o nazione, è ciò la rende separata e qualitativamente su un altro piano rispetto a ogni altra istituzione religiosa (Masuzawa, 2005). Il significato di una coppia costruita all’interno di un dibattito politico e teologico venne successivamente ricontestualizzato da studiosi come Kuenen e Tiele nella cornice disciplinaria fornita dalle nascenti scienze delle religioni.

un'affermazione di cruciale importanza: "per evitare malintesi, forse non è superfluo affermare che quello che viene qui avanzato non è né una confessione di fede né un'apologia, ma che qui dobbiamo trattare il cristianesimo *semplicemente come materia di studio comparativo*, da un punto di vista scientifico, non religioso" (ibid., nota 1, corsivi miei). In altre parole, nella trattazione scientifica delle religioni, la superiorità del cristianesimo è articolata e difesa per mezzo di una *differenza di valore*, non di *genere*. Il nuovo paradigma costituisce un campo strutturato *per genus et differentiam* che permette la comparazione (Sartori, 1970), uno spazio in cui tutti gli oggetti che ricadono sotto la categoria "religione" sono *formalmente* identici. In questo ordine discorsivo la supposta perfezione del cristianesimo non è una ragione per collocarlo in un'altra categoria. Come a scuola, il primo della classe rimane pur sempre un membro della classe.

Le conoscenze intorno alla religione così configurate costituiscono un dispositivo per la comprensione della varietà culturale la cui portata non è limitata a quella "scoperta" in seguito ai processi di conquista e di colonizzazione moderni. In nome di un'universalità garantita dalla "scientificità" dell'impresa conoscitiva, alla categoria di religione viene conferita una validità retroattiva, per così dire. Quella che Dubuisson definisce "l'antropologizzazione della religione", la trasformazione di una categoria locale in un "punto di riferimento assoluto e universale" (Dubuisson, 2003, p. 54), non soltanto costruisce le identità formali alla base della comparazione, ma garantisce anche le condizioni della *traducibilità* di concetti e categorie alieni entro il proprio schema teorico. Le scienze delle religioni possono così cercare nel passato al fine di restaurare la "religiosità" precedentemente negata, riparando a quelli che nella nuova *episteme* (Foucault, 1998) non possono che apparire come errori, sviste dettate dalla ristrettezza di uno sguardo "pre-scientifico".

Questa traducibilità si realizza nella possibilità di individuare la religione ovunque la si voglia trovare, anche a costo di ignorare gli effetti della dominazione coloniale (cfr. Asad, 1993, cap. 5) e dei tentativi di evangelizzazione.⁸² Nei contesti in cui la parola "religione" non appare in

⁸² Un esempio dell'analisi degli intrecci tra categorie coloniali, missioni evangelizzatrici e cultura locale è rappresentato dallo studio di Jonathan Z. Smith sul caso neozelandese (Smith, 1982, cap. 5).

alcuna forma, concetti, pratiche e racconti che prima erano reputati parte delle forme di vita di un popolo possono essere ora compresi *sub specie religionis*.⁸³ Come si è detto, questo dispositivo vale tanto per il presente quanto per il passato, ma nel caso si tratti di una nuova lettura dei documenti dell'antichità, il concetto di traduzione culturale assume valenza letterale. La religione “antropologizzata” non è soltanto il termine con cui si inizia dal XIX secolo a tradurre sistematicamente termini come l'indiano *dharma*, il coreano *jonggyo*, o il cinese *dao*; ricostituita come termine tecnico, l'ambito di applicazione della religione viene esteso al passato per tradurre esempi noti da tempo, come il latino *pietas* o il greco *thrēskēia*, e anche casi “paradigmatici”, come il termine “dīn” (دين) per quanto riguarda l'Islam.

La voce “Religion” della *Encyclopaedia of the Qur'an* curata da Patrice Brodeur apre con un'affermazione che a questo punto non dovrebbe risultare sorprendente: “prima del XX secolo, la parola inglese “religione” non aveva un equivalente diretto in arabo, né l'aveva la parola araba dīn in inglese” (Brodeur, 2004, p. 395). Questo termine appare novantadue volte nel Corano, coprendo un'area semantica estremamente ampia, impossibile da rendere con il solo termine “religione”. Tuttavia, anche l'arabo contemporaneo tende a riflettere le dinamiche di potere globale, a cui non si sottraggono i processi di risignificazione. Come sostiene Brodeur, “i significati tradizionalmente associati alla parola araba dīn si stanno gradualmente fondendo con quelli associati alle parole inglesi “religione” e “religioni”, così come l'uso di termini affini in altre lingue occidentali” (ivi, p. 398). Per vedere l'effetto della nozione contemporanea di religione sulla traduzione di termini extraeuropei, si confronti brevemente la traduzione dei termini arabi dīn e milla (ملة), anch'esso reso solitamente come religione o confessione religiosa, in alcuni passaggi di tre edizioni del Corano: una versione contemporanea, la popolare traduzione di Hamza Roberto Piccardo, pubblicata nel 1994⁸⁴; l'*Alcoran of Mahomet* di Alexander Ross, la prima

⁸³ Si tratta di una strategia familiare, già vista in una forma “matura” nel caso della *Cognitive Science of Religion*.

⁸⁴ Nonostante l'approccio di Piccardo sia considerato “molto letterale” da una studiosa come Zilio-Grandi (Zilio-Grandi, 2010, p. LXIV), si è preferito confrontarla ulteriormente con un'altra versione, quella di Luigi Bonelli, pubblicata per la prima volta nel 1929, preferita da sociologi come Pace (2004) proprio perché reputata più aderente al testo arabo originario.

versione in lingua inglese, pubblicata a Londra nel 1649⁸⁵; e la prima traduzione latina del Corano, la *Refutatio alcorani* di Ludovico Marracci, pubblicata a Padova nel 1698.

	Hamza Roberto Piccardo (1994)	Alexander Ross (1649)	Ludovico Marracci (1698)
Sūra 2:120 [Dīn]	Né i giudei né i nazareni saranno mai soddisfatti di te, finché non seguirai la loro <i>religione</i> .	The Jews and Christians will not be satisfied of thee, untill thou follow their <i>opinion</i> .	Et nunquam complacebunt sibi de te Judæi, neque Christiani, donec sequaris <i>sectam</i> illorum.
Sūra 3:95 [Dīn]	Di': "Allah ha detto la verità. Dunque seguite la <i>religione di Abramo</i> con sincerità: egli non era politeista".	Say, God hath spoken Truth, follow ye the <i>Law of Abraham</i> , that is pleasing to him: He professed the unity of his Divine Majesty; he was not of them that believed in many Gods	Dic: Verax est Deus: sequimini ergo <i>sectam Abrahæ orthodoxi</i> : & non fuit Abraham ex Associantibus.
Sūra 4:125 [Dīn e milla]	Chi [potrebbe scegliere] <i>religione</i> migliore di colui che sottomette a Allah il suo volto, opera il bene e segue sinceramente <i>la religione di Abramo</i> il sincero? Allah prese Abramo per amico.	What better <i>law</i> is there, then to resign thyself to God, and to be an honest man? Follow the <i>Law of Abraham</i> ; God chose Abraham, to love him	Et quis est melior quoad <i>religione</i> , quàm qui tradiderit faciem suam Deo, & ipse fuerit beneficus, & secutus fuerit <i>sectam Abrahæ Orthodoxi</i> ? nam accepit Deus Abraham in Amicum.

⁸⁵ Si tratta di una traduzione dal francese di *L'Alcoran de Mahomet* di André Du Ryer, pubblicata nel del 1647. Entrambe le versioni sono state criticate per una serie di omissioni e aggiunte effettuate dai curatori; tuttavia, come sottolineato da Nongbri, queste traduzioni “possono essere ancora utili per farsi un’idea di come alcuni di questi termini chiave arabi siano stati tradotti durante un periodo in cui il concetto di religione era ancora indefinito” (Nongbri, 2013, p. 40).

Mentre in italiano “dīn” e “milla” sono uniformemente resi come “religione”, la versione di Ross e quella di Marracci non esibiscono la stessa omogeneità. Nella traduzione inglese dei passaggi riportati, “dīn” è tradotto come rispettivamente “opinione”, “Legge di Abramo”, e “legge”, mentre nell’*āya* 4:125, “Legge di Abramo” è chiamato a rendere l’arabo “milla”. Nella versione latina dell’orientalista lucchese, “dīn” è tradotto come “partito/setta”, “il partito/setta di Abramo l’ortodosso”, e “religione”, mentre nella terza sūrah riportata “il partito/setta di Abramo l’ortodosso” traduce il termine "milla". Con questi esempi non si vuole affatto sostenere che il termine “religione” non sia *mai* usato come corrispettivo dell’arabo “dīn”. Sia la versione inglese che quella latina (quest’ultima anche in un passaggio riportato) traducono a più riprese “dīn” in questo modo. Quel che si vuole rimarcare, invece, è l’assenza di quella metodicità nella traduzione permessa - quando non propriamente *richiesta* - dal discorso contemporaneo sulla religione. Ciò che separa la traduzione di Piccardo da quelle di Ross e Marracci, infatti, è il diverso contesto epistemico, la presenza di un ordine discorsivo in cui la categoria di religione, in quanto termine tecnico, è incaricata di raccogliere diversi aspetti degli oggetti culturali classificati come religioni entro un preciso schema concettuale. Le traduzioni contemporanee operano in un campo che prevede quelle identità formali e quelle regole di equivalenza tali per cui elementi come “il partito di Abramo” o “le loro opinioni” possono essere legittimamente considerati sinonimi di religione. Non si ha a che fare con una banale divergenza lessicale, in quanto la traduzione non è mai un mero affare linguistico, ma un’attività che coinvolge una costellazione di pratiche di significazione. I dizionari non sono l’unica risorsa del traduttore, tutt’altro, ed è esattamente per questo che ogni traduzione deve essere considerata come un tentativo di gettare ponti tra forme di vita diverse e, potenzialmente, distanti. Sia chiaro, non c’è bisogno di leggere in quest’immagine la presenza di un intento ecumenico o disinteressato. Il ponte è un’infrastruttura, e come tale può essere realizzata tanto dal genio civile quanto da quello militare.

Per concludere questo breve *excursus* storico, ci si augura che chi lamenta che “al giorno d’oggi non c’è più religione” possa trovare parziale consolazione nel sapere che questa non c’è *sempre* stata. Il fatto che, a partire dall’Ottocento, migliaia di intellettuali abbiano avvertito come una necessità scientifica la ricerca di una definizione appropriata di religione non è depennabile come una necessità storica o il semplice effetto del lascito cristiano sulla cultura occidentale, ma richiede un’analisi approfondita.

Queste premure non devono portare alla convinzione opposta - e ugualmente mal calibrata - secondo cui il peso dell’eredità cristiana sul paradigma contemporaneo sia trascurabile. In quanto discorso sulla differenza, la quadripartizione “religiosa” del mondo ci dice *qualcosa* sul cristianesimo e sull’Europa, sull’immagine di sé che si stava andando costruendo all’interno di dinamiche di assoggettamento dell’altro. Inoltre, il sistema classificatorio entro il quale il “riconoscimento” di altre religioni avviene per mezzo del confronto con alcune qualità considerate indiscutibilmente possedute dal Cristianesimo, come visto nel corso dell’analisi critica delle definizioni, rimane una strategia retorica ancora viva nel discorso scientifico contemporaneo sulla concettualizzazione della religione (cfr. Dubuisson, 2003). Infatti, parlare di cambio di paradigma non deve far pensare che il nuovo scenario conoscitivo si sia imposto facendo piazza pulita di tutti i discorsi precedenti. D’altro canto, la strada che dalla *vera religio* dell’apologetica cristiana giunge allo scenario contemporaneo è molto più tortuosa di quanto un abbozzato riferimento alla “cristianità” del concetto possa suggerire. Nelle parole di Cavanaugh, "non c'è ragione di assumere che la *religio* medievale si sia semplicemente trasformata in religione moderna e che, sotto i cambiamenti, abbia mantenuto le stesse qualità essenziali" (Cavanaugh, 2009, p. 81). La religione dell’*episteme* contemporanea riprende concetti e questioni precedenti per riformularli nei propri termini, ricostituendo quanto ereditato dal modello precedente sulla base di nuovi interrogativi e nuove regole discorsive. Si tratta di discontinuità epistemologiche che non possono essere comprese adeguatamente in riferimento esclusivo ai mutamenti teologici attraversati dai cristianesimi moderni.

Tuttavia, quello che rimane costante in questa riconfigurazione dei saperi è la prospettiva, questa rimasta sempre saldamente orientata da un'ottica occidentale. Si tratta di un passaggio che Dubuisson caratterizza come quello “dall'universalismo cristiano all'universalismo della scienza, dall'antropologia cristiana all'antropologia scientifica (Dubuisson, 2003 p. 115), un processo avvenuto per mezzo dell'astrazione, dell'estensione e della formalizzazione di una categoria locale. L'ordine con cui sono elencati questi sviluppi non è casuale, ma ricalca a grandi linee il complicato e contraddittorio processo di applicazione della nozione di religione al resto del mondo. Invero, l'identificazione delle tradizioni culturali la cui “religiosità” diamo oggi per scontata non è stata il frutto dell'applicazione di un criterio definitorio a diversi fenomeni storici, quanto il risultato di una costante ridefinizione dei confini della categoria, un movimento attraversato da interessi non necessariamente in sintonia con gli orientamenti scientifici contemporanei. A questi diversi “etichettamenti” si è successivamente cercato di trovare una razionalità che non era esistente nel momento dell'applicazione della categoria.⁸⁶ Uno sguardo alle tassonomie proposte per razionalizzare il panorama delle religioni (cfr. Smith, 1996; 1998) ci fa realizzare che queste assomigliano più all'enciclopedia cinese di Borges che a classificazioni scientifiche delle forme culturali. Diversi raggruppamenti sorti da momenti storici e problemi specifici, spesso incommensurabili tra loro, si intrecciano e si sovrappongono senza essere riducibili a un quadro ordinato. Il risultato? Per quanto riguarda il tema di questo lavoro, una miriade di definizioni di religione indifferenti alla storia della categoria, per la quale cercano invano una “essenza comune”, ponendosi, di fatto, le domande sbagliate. *Che fare?*

⁸⁶ L'interazione tra saperi occidentali e popoli colonizzati che nel corso del XIX secolo ha portato alla nascita delle religioni solitamente riconosciute è un argomento troppo complesso per essere trattato in maniera soddisfacente in queste pagine. Per una panoramica sul tema si rimanda ai contributi di Dubuisson (2003), Chidester (1996; 2014), Fitzgerald (2000), Josephson-Storm (2012), King (1999), Masuzawa (2005).

3.2 Riparare o rottamare? La religione in cantiere

Prima di passare alla proposta programmatica di questo lavoro, in questa sezione si sono voluti analizzare due modi diversi per tradizione disciplinare e obiettivi, ma accomunati dal fatto di mettere al centro dei propri interessi i problemi sollevati dalla storia della categoria di religione. Il fine del dialogo critico con i lavori selezionati non è limitato a produrre delle recensioni approfondite; l'analisi di due proposte diametralmente opposte fornisce un'occasione per evidenziare alcune persistenti criticità nel modo di storicizzare la conoscenza attorno alla religione.

3.2.1 Gli sguardi di Spickard

Alternative Sociologies of Religion è un libro di James Spickard, professore di sociologia alla University of Redlands, pubblicato a New York nel 2017. Attraverso l'esplorazione di diversi repertori concettuali provenienti da tradizioni culturali extra-europee, quello del sociologo americano è un invito, come rimarca il sottotitolo del libro, a guardare la religione "attraverso occhi non occidentali". L'opera di Spickard è motivata dall'insoddisfazione nei confronti della disciplina d'appartenenza, il cui sguardo sul proprio oggetto d'elezione è giudicato ristretto. Questa limitatezza, sostiene Spickard, non è casuale, bensì è il prodotto di un abito mentale profondamente radicato nella cultura euro-americana, un'immagine parziale che non fa che arrecare "un danno notevole sia alla religione che alle persone religiose" (Spickard, 2017, pp. 1-2). Prendendo a esempio la sua familiarizzazione con la nozione di religione durante l'infanzia, periodo in cui ha imparato a "identificare la religione con le chiese, credenze e regole" (ivi, p. 4), Spickard sostiene che la sociologia della religione non si discosti di molto da questa immagine semplicistica. Infatti, la centralità del cristianesimo nella storia occidentale ha portato "la maggior parte dei sociologi a enfatizzare le organizzazioni, le idee e la moralità come il nucleo universale della vita religiosa", ignorando il fatto che questi elementi invece "non dominano

molte religioni non occidentali" (ibid.). Diversamente da quanto appreso in gioventù, Spickard sostiene che la religione sia molto più di "ecclesia, doctrina, e moralis". (ivi, p. 2); secondo il sociologo elementi come la comunità, il rituale, il senso del sacro, la coltivazione della speranza in mezzo alla disperazione vengono regolarmente ignorati dallo sguardo disciplinare.

L'attenzione quasi esclusiva rivolta alle forme organizzative, alle credenze e alla morale costituisce quella che Spickard chiama la "visione predefinita" [*default view*] della sociologia della religione, che porta quest'ultima ad essere concepita come "semplice combinazione di credenze soprannaturali più strutture organizzative" (ivi., p.15). Eccessivamente concentrata su "credo, canone, culto, e cattedrale" [*creed, canon, cult, and cathedral*] (ivi, p. 5), il nucleo della concezione protestante della religione, la sociologia della religione tende a relegare ai margini della disciplina i temi che si discostano dal modello. Per Spickard il dominio della visione predefinita non è circoscritto ai manuali introduttivi. Anche negli approcci che secondo il sociologo americano hanno dominato la disciplina negli ultimi decenni, la teoria della secolarizzazione e il *market model* (nota anche come *Rational Choice Theory of Religion*, o RCTR), la visione predefinita della religione è data per scontata, profondamente radicata nelle fondamenta che sorreggono questi impianti teorici. Tuttavia, questa restrizione è il prodotto di una peculiarità storica dello sguardo disciplinare, non una caratteristica della religione *in toto*. Spickard sostiene infatti che la religione non sia sempre stata concepita in questi termini: ad esempio, mentre gli antichi greci non limitavano l'ambito della religione soltanto a quello che succedeva nei templi, i cristiani europei nel tardo medioevo si differenziavano da quelli contemporanei per la maggiore attenzione riservata all'aspetto pratico (ivi).

Le origini storico-culturali della visione predefinita sono da individuare nel *milieu* francese in cui ebbe origine la sociologia, l'ambiente culturale in cui questa operò per costruirsi un'identità disciplinare in contrapposizione ad altri discorsi, come la biologia, la psicologia, e la religione. Quest'ultima in particolare venne chiamata a interpretare il ruolo dell'antagonista della nascente scienza:

la sociologia fu progettata per valorizzare la ragione; così i sociologi dipinsero la religione come valore della fede irrazionale. La sociologia valorizza la libera inchiesta; quindi la religione deve valorizzare l'autorità e la repressione; la sociologia cerca il libero sviluppo degli individui; così la religione crea organizzazioni che cercano di mantenere il loro monopolio sociale sul sacro. Con questo processo, la sociologia costruì la "religione" come l'antitesi immaginaria della sua fiduciosa immagine di sé. C'è da meravigliarsi che considerasse la credenza, l'autorità, e l'organizzazione della chiesa come gli elementi caratteristici del suo avversario intellettuale prescelto? (Spickard, 2017, pp. 49-50)

Nonostante sia la sociologia che il mondo che essa vuole indagare siano cambiati, le influenze del periodo formativo della disciplina continuano a farsi sentire. "La sociologia ha aggiunto nuove domande", afferma Spickard, "ma le vecchie rimangono[,] sono una parte della nostra identità come disciplina" (ivi, p. 78).

Il libro di Spickard rappresenta così una sorta di esperimento intellettuale animato da una domanda: "e se la sociologia fosse sorta in un'altra civiltà, con una religione e una cultura diverse? Cosa potremmo vedere della religione se mettessimo da parte la visione predefinita della sociologia della religione" (ivi, p. 15), se smettessimo cioè "di privilegiare le idee sulla religione che derivano dall'eredità cristiana della civiltà occidentale?" (ivi, p. 18). Alla base del libro è la convinzione secondo cui "diverse tradizioni storico-culturali vedano certi aspetti della religione più chiaramente di quanto non vedano gli altri" (ivi, p. 235). Questo porta Spickard a cercare in altre tradizioni religiose gli strumenti per rimediare alla cecità analitica della sociologia occidentale. Nello specifico, il sociologo esplora tre prospettive alternative: sia quella di un singolo autore come Ibn Khaldūn, giurista e intellettuale arabo del XIV secolo, sia due "tradizioni culturali" come quella confuciana e Navajo. Spickard non promette che le prospettive

prese in esame siano in grado fornire uno sguardo *migliore* sulla religione, ma semplicemente uno diverso: “la loro capacità di vedere questi aspetti è radicata nelle loro circostanze storico-culturali esattamente come la nostra incapacità di vederli è radicata nelle nostre. *Questo è l'argomento centrale di questo libro.* La storia di ogni società limita e allo stesso tempo accresce la sua vista” (ivi, p. 245, corsivi in originale). L'ambito di validità di questi apparati concettuali alternativi non è limitato alle rispettive culture di origine; al contrario, Spickard afferma con vigore che queste prospettive non convenzionali siano applicabili cross-culturalmente, utili “non solo per comprendere la religione nelle società non occidentali, ma per comprendere la religione ovunque” (ivi, pp. 237-238).

Conscio delle implicazioni politico-culturali della sua opera, Spickard si difende dalle potenziali accuse di appropriazione culturale. Secondo il sociologo, laddove l'appropriazione culturale consiste nell'atto di copiare le pratiche altrui, per trarne profitto o per denigrare e prendersi gioco dell'Altro, il libro è motivato da un intento diametralmente opposto, ossia cercare di colmare la differenza di potere tra diverse tradizioni conoscitive. Quello di Spickard è un tentativo di “descrivere l'importanza e l'utilità delle idee che hanno avuto origine in altre tradizioni storico-culturali”(ivi, p. 246), il quale, collocandole inequivocabilmente nell'ambiente culturale di origine, onora i creatori di quelle idee mostrandone la “rilevanza universale” (ivi). L'esperimento di Spickard, nelle sue parole, “non è l'equivalente di rubare i marmi Elgin. È provare a creare un mondo migliore” (ivi. 249).⁸⁷

Nonostante Spickard sottolinei l'importanza del contesto storico-culturale in cui avviene la produzione del sapere scientifico, i problemi della sua proposta risiedono precisamente nella sua trattazione dell'aspetto storico: la sociologia delle religioni è sì caratterizzata da una miopia concettuale, ma non nei termini da lui avanzati. Nella prospettiva di Spickard si possono distinguere così due ordini di problemi, intimamente connessi, riguardanti rispettivamente la sua

⁸⁷ Si tratta dei fregi del Partenone, portati nel Regno Unito da Thomas Bruce, VII conte di Elgin, e oggi esposti al British Museum.

caratterizzazione del sapere sociologico e, conseguentemente, il suo utilizzo del concetto di religione.

Per quanto concerne la prima criticità, questa è relativamente indipendente dai dettagli del ritratto storico della disciplina tratteggiato dal sociologo americano, così come dalla diagnosi e dalla “terapia” proposte. Il problema dell’impianto argomentativo di Spickard risiede invece nella sua concezione della storicità del sapere socio-scientifico. Mettendo per il momento da parte la questione della religione, si esamini la *raison d'être* del suo progetto, l’esplorazione di “come potrebbe essere la sociologia se fosse sorta in altri contesti culturali” (ivi, p. 235). Una risposta piuttosto brusca potrebbe essere: non sarebbe la sociologia, con ogni probabilità. Se si vuole intendere la sociologia come una riflessione più o meno sistematica sull’esistenza sociale dell’essere umano, allora si può sostenere che ogni aggregato umano più o meno duraturo abbia sviluppato, in una forma o in un’altra, una sociologia “sotto altri nomi”. Tuttavia, la sociologia non è semplicemente questo, e certamente non lo è quella descritta da Spickard. Se la sociologia è una specifica disciplina scientifica nata per rispondere agli interrogativi sorti in seno alle società europee in seguito alla “duplice rivoluzione” del Lungo XIX secolo (Hobsbawm, 1996), allora, semplicemente, non poteva non nascere che in questo determinato contesto storico. Come osservato dalla sociologa britannica Gurinder Bhambra, indipendentemente dalla diversità delle interpretazioni avanzate dai sociologi per quanto riguarda la natura della modernità, la sua periodizzazione o i suoi mutamenti, c’è un ampio consenso per quel che concerne “l’importanza della modernità per l’istituzione della sociologia in quanto disciplina” (Bhambra, 2007, p. 875). In particolare, il compito principale della sociologia che essa in principio si prefiggeva era quello comprendere l’avvento della modernità intesa nei termini di “una nuova forma di società definita da rotture e differenze” (ibid.). Il paradigma discontinuista che caratterizza la nascita della disciplina non si riferisce soltanto a fratture interne al mondo europeo. La sociologia, infatti, fu solo una delle diverse forme di sapere sull’uomo che si andarono istituendo nell’Ottocento, il cui ruolo venne ritagliato nel contesto di una precisa divisione del lavoro intellettuale sul solco della

spartizione coloniale del mondo. Da un lato di una frattura che è allo stesso tempo spaziale, politica, e cognitiva, la sociologia, assieme ad altre discipline “nobili” come l’economia e la storia, venne incaricata di comprendere il dinamismo della metropoli europea; dall’altra sponda, nelle colonie popolate da “primitivi”, l’antropologia era chiamata a comprendere i diversi soggetti imperiali. Ciò significa che il legame costitutivo della sociologia con il suo *milieu* d’origine, in particolare con la nozione di “mondo moderno”, non può essere pensato in maniera monodimensionale, il risultato di un rapporto causale lineare tra forme di vita e saperi scientifici interno alla metropoli. L’istituzionalizzazione della sociologia è solo una parte dell’emergenza di un sistema di potere/sapere su scala globale, dal quale non ha senso pensare di poter “estrarre” un elemento isolato nella convinzione che tutto il resto rimanga tutto sommato identico. Non si tratta di speculare sulla metafisica dei viaggi nel tempo, quanto di analizzare i presupposti di un’operazione che vuole essere allo stesso tempo teorica e politica.

L’impostazione controfattuale di Spickard tradisce un presupposto alquanto problematico. Il suo esperimento intellettuale è fondato sull’assunto che sia possibile dividere la sociologia in due strati, una base “neutra” sulla quale si aggiungono successivamente i diversi condizionamenti culturali. In altri termini, la distinzione implicita nell’argomentazione di Spickard da un lato storicizza la *forma concretamente assunta* della sociologia, dall’altro, postulando una sociologia *al di fuori della sua storia*, fa affidamento su un’essenza trans-storica e trans-culturale della disciplina. In questa cornice teorica, Spickard tratta lo sviluppo storico della sociologia non come il *prodotto di una cultura*, ma *un dato con una cultura*. La destoricizzazione della sociologia come impresa conoscitiva *sui generis* è esplicita nella proposta di Spickard. Egli stesso si domanda nell’introduzione: “se la sociologia della religione euro-americana ha sviluppato i propri concetti centrali a partire da una cultura e una storia particolari, che cosa succederebbe *se mettessimo quella storia da parte?*” (Spickard, 2017, p. 15, corsivi miei). In questo, Spickard non è certamente il solo sociologo ad aver avanzato un simile programma. Analizzando il modo in cui lo sviluppo della teoria delle “modernità multiple” sia servito come strategia per neutralizzare e assorbire la critica

postcoloniale della categoria di modernità, Bhambra osserva come “l’esperienza europea venga assunta a fondamento di queste categorie, mentre le altre storie semplicemente forniscono un *colore locale*” (Bhambra, 2007, p. 878, corsivi miei). Nel caso in esame, Spickard “culturalizza” la forma storicamente assunta dalla sociologia soltanto per “naturalizzare” la disciplina, postulando l’esistenza di una sociologia in grado di mantenere un’identità autonoma, sulla quale è possibile apporre successivamente “colorazioni” alternative. Seppure formulato in relazione all’antropologia, vale anche per la sociologia contemporanea quanto sostenuto quasi cinquant’anni fa da Roy Wagner:

lo studio della cultura è *cultura*, e un’antropologia che vuole essere consapevole e sviluppare il suo senso di relativa oggettività deve fare i conti con questo fatto. Lo studio della cultura è infatti la *nostra cultura*; opera attraverso le nostre forme, crea nei nostri termini, prende in prestito le nostre parole e i nostri concetti per i suoi significati, e ci ri-crea per mezzo dei nostri sforzi. (Wagner, 2016, p. 16)

Da questa prospettiva, gli sguardi alternativi offerti da Spickard sono tanto storici quanto la sociologia della religione duramente criticata. Trattando le peculiarità culturali della disciplina come epifenomeni, il sociologo americano reifica una peculiare modalità di costruzione del sapere ponendola al di fuori dalle vicende umane.

I problemi della divisione operativa nel discorso di Spickard possono inoltre essere affrontati da una prospettiva lievemente diversa dalla precedente. Come sottolineato, l’autore concentra il suo discorso su questioni strettamente epistemologiche, focalizzando la sua attenzione sulla determinazione culturale delle forme di rappresentazione sociologica della religione. In altri termini, Spickard si muove all’interno di una politica della rappresentazione che, per mezzo di un decentramento dello sguardo scientifico, aspira ad accogliere una moltitudine di prospettive interpretative. Il registro epistemologico è chiaro nell’uso di metafore visive che, a

partire dal sottotitolo, domina l'opera di Spickard. Il sociologo descrive lo sguardo che caratterizzava la sua infanzia come quello "predefinito" dei suoi colleghi, e dichiara di aver voluto scrivere questo libro "per esplorare alcuni modi alternativi di *vedere* la religione" (Spickard, 2017, p. 15, corsivo miei), certo che "i *modi di vedere* di altre civiltà possano evidenziare le cose che *ci sono sfuggite*" (ivi, p. 17 corsivi miei). Ma *cosa* c'è da vedere?

L'attenzione di Spickard è circoscritta infatti al soggetto conoscente, mentre l'oggetto conosciuto, in questo caso la religione, è meramente "là fuori", privato della sua dimensione storica, naturalizzato. Egli ricorre al registro epistemologico come perimetro entro cui situare una riflessione critica sulle politiche della conoscenza, riducendo così il differenziale di potere a una modesta questione di *sguardo* su un *dato*, una strategia di cui Savransky ha acutamente sottolineato i pericoli: "anche se può riuscire a sfidare l'eurocentrismo epistemologico che pervade la sociologia europea moderna e le scienze moderne nel loro complesso, si basa sempre su un modello molto moderno, l'immagine europea del pensiero che dà per scontata l'esistenza di una distinzione fondamentale [...] tra epistemologia e ontologia, conoscenza e realtà" (Savransky, 2017, pp. 12-13). In questo modo, il kantismo che sostiene il pluralismo epistemologico di Spickard, fondato questo sull'idea di *rappresentazioni alternative* di una realtà indipendente, "non fa altro che porre [le esperienze di altre culture e altre società] in parallelo a quelle europee, all'interno di un quadro determinato dalle esperienze dominanti" (Bhambra, 2007, p. 879). Spickard è conscio delle questioni relative al posizionamento dell'autore per quanto riguarda la trattazione della diversità culturale; cionondimeno, la sua critica di quello che considera il "falso universalismo", quella postura intellettuale "che presume che le idee derivanti dalla situazione storico-culturale della propria società siano 'scientifiche', mentre le idee derivanti dalle situazioni storico-culturali delle altre società non lo siano" (Spickard, 2017, p. 240), è troppo monca. Infatti, come sostenuto da Savransky, "l'universalità non può essere attribuita né ai soggetti conoscenti né agli oggetti conosciuti" (Savransky, 2012, p. 353).

Per questa ragione, l'eurocentrismo stigmatizzato da Spickard non è eliminato: esso si colloca, infatti, a un livello più profondo, quello della realtà. La “disobbedienza epistemologica” (Mignolo, 2009) di Spickard è sorretta infatti da un rigido conformismo ontologico: sul mondo potrà sì posarsi una moltitudine di sguardi differenti, ma questi sono *relativamente passivi*, registratori culturalmente determinati di una realtà esterna, la quale, ad ogni modo, rimane sempre definita in termini eurocentrici. Quanto detto in precedenza sulla “naturalizzazione” della religione effettuata va inteso in senso letterale. Si prenda come riferimento il seguente passaggio da *Politics of Nature* di Bruno Latour:

Quando si parla in quanto storici, psicologi, antropologi, geografi, sociologi, o epistemologi delle ‘rappresentazioni umane della natura’, dei suoi cambiamenti, delle condizioni materiali, economiche, e politiche che li spiegano, si sta implicando, ‘evidentemente’, che la natura stessa, durante questo periodo, non sia cambiata di una virgola (Latour, 2004, p. 33)

Se sostituissimo il termine “natura” con “religione” otterremmo una descrizione accurata dei presupposti su cui si appoggia la sociologia raccomandata da Spickard. In questo quadro la religione è, per così dire, *in* questo mondo ma *non di* questo mondo. L'enfasi è concentrata sulle condizioni sociali di emergenza della *sociologia* della religione, non della *categoria di religione*, quella rimane fuori da ogni considerazione di carattere storico. Nella sua indagine delle origini storico-culturale della visione predefinita, Spickard colloca il momento iniziale delle distorsioni occidentali nello studio della religione con la nascita della disciplina, mentre il suo oggetto non è mai esaminato propriamente.

Nello stesso modo in cui la sociologia come impresa conoscitiva è idealizzata come la base storica su cui si sono accumulate le svariate concrezioni culturali, Spickard sembra dell'opinione che la “religione” esista come entità ontologica” (Horii, 2021), un oggetto non-umano

semplicemente “colorato” dai filtri concettuali umani. Quest’ottica accoglie le divergenze circa il modo di *guardare* alla religione, ma non contempla la possibilità che l’oggetto sia tanto culturale quanto lo sguardo. Decentrare quest’ultimo non toglie che “[nella] concettualizzazione di tutte queste idee e di questi modi di vivere non occidentali come 'religione' operi una visione egemonica della della modernità occidentale” (ivi, p. 151). Se quello di Spickard è un incontro tra le culture, “è un dialogo in cui la possibilità di parlare è data in un quadro che è esso stesso *fuori dal dialogo*” (Bhambra, 2007, p. 879, corsivi miei).

Le criticità dell’approccio di Spickard al problema dell’etnocentrismo sono presenti tanto nella sua illustrazione del quadro storico e teorico di riferimento, quanto nelle sociologie della religione alternative che danno il nome al volume. Si esamini la proposta di una “sociologia confuciana”, la prima delle alternative avanzate. Secondo Spickard, le principali differenze tra quest’ultima e una sociologia euro-americana risiedono nelle rispettive unità fondamentali di analisi e nel modo in cui sono costruite. Mentre nell’ottica occidentale, caratterizzata dall’enfasi cristiana sulla relazione personale con Dio, l’individualismo è considerato “un imperativo tanto teologico quanto sociale.” (Spickard, 2017, p. 84), una sociologia confuciana dovrebbe muoversi da presupposti diversi. Questa prospettiva, infatti, “non inizia con l’individuo, almeno non come un’entità separata[ma] vede l’individuo come annidato in, o addirittura costituito da, un insieme di relazioni” (ivi, p. 84). La discrepanza in ciò che si potrebbe definire “ontologia sociale” è resa nel linguaggio di Spickard in termini di differenza religiosa. Il sociologo sostiene infatti che il pensiero confuciano sia marcato da un “senso relazionale del sacro” (ivi, p. 225), la cui comprensione “produrrebbe una sociologia della religione profondamente diversa da quella che troviamo in Occidente” (ibid). Per Spickard,

l’individuo è centrale per l’Occidente moderno; di conseguenza, noi aborriamo le violazioni dell’integrità individuale e onoriamo i diritti umani. Il confucianesimo

classico, d'altra parte, vedeva il sé come un nido di relazioni e vede quelle stesse relazioni come sacre (ivi, p. 85)

Come nel caso del resoconto storico sulla nascita della sociologia delle religioni, quel che è rilevante per la trattazione non è il grado di accuratezza con cui vengono descritte le diverse ideologie sociali, quanto il modo in cui Spickard considera alcune differenze culturali in termini religiosi, senza analizzare il motivo della partizione. Come notato da Horii, “Spickard non si concentra sulla questione della classificazione, ma in un modo piuttosto irriflessivo, cerca di identificare l'aspetto apparentemente 'religioso' nel Confucianesimo” (Horii, 2021, p. 151). Invero, quelli che nella trattazione del sociologo americano appaiono come i concetti centrali del confucianesimo (i.e. la “venerazione degli antenati”, il “mandato celeste” e la “correttezza rituale”) sono regolarmente etichettati come “religiosi” o “sacri”, termini utilizzati in maniera apparentemente intercambiabile, mentre la nozione cinese tradizionale del sé, anche se non è considerata propriamente sacra, è definita come “il punto da cui emerge l'azione religiosa” (ivi, p. 82).

La categoria di religione non è usata solamente per qualificare alcuni aspetti della tradizione confuciana, ma è chiamata ad effettuare alcune partizioni *interne* alla stessa tradizione. Nel corso della breve panoramica sul confucianesimo, ad esempio, Spickard afferma che “la venerazione degli antenati iniziò come religione, ma non mantenne una modalità strettamente religiosa” (ivi, p. 95), precisando inoltre che questi rituali devono essere considerati come “religiosi ma non trascendenti, diversamente dalla maggior parte della religione in Occidente” (ivi, p. 103). Pensando la religione nei termini di una categoria applicabile a tutta la storia umana permette a Spickard di individuare, analogamente al caso della venerazione degli antenati, un'oscillazione nel grado di “religiosità” direttamente nelle intenzioni e nei testi analizzati. Così, sostiene Spickard, laddove “lo stesso Confucio ridimensionò gli aspetti religiosi del ǎ, [...] i neo

Confuciani del XI secolo li ripristinarono” (ivi, p. 106), modificando i contenuti “prevalentemente etici, non religiosi” (ivi, p. 96) del maestro.⁸⁸

Le criticità nella proposta di Spickard non risiedono nel fatto che questi ignori il problema dell’etnocentrismo, quanto nella sua concezione ristretta di cosa possa essere considerato etnocentrico. Il sociologo dimostra una certa attenzione nei confronti del linguaggio utilizzato e della sua storia; ad esempio, nel capitolo sul pensiero di Confucio, Spickard effettua una deliberata scelta terminologica per “perdere le connotazioni che il termine ‘culto’ [*worship*] ha alle orecchie occidentali” (ivi, p. 82), optando per il più neutro “venerazione degli antenati” [*ancestral veneration*]. Tuttavia, l’elefante nella stanza, la storicità della categoria di religione, è sistematicamente escluso da questo genere di considerazioni. Nel libro di Spickard, la religione “non è trattata come un’idea storicamente inventata per essere al servizio di norme e valori specifici” (Horii, 2021, p. 151), ma come un’entità *sui generis* senza storia ma con manifestazioni storiche. L’obiettivo del sociologo è quello di depurare la religione delle incrostazioni concettuali euro-americane, al fine di ottenere un concetto analitico liberato da ristrettezze locali, propriamente adatto alla comprensione e alla comparazione cross-culturale. Nella sua prospettiva, anche se *l’uso* del concetto di religione da parte dei sociologi occidentali ha una storia, *il concetto stesso* ne è privo. Sottraendo alla discussione il *framework* in cui è discussa la differenza culturale, la sociologia di Spickard perde l’occasione per mettere in pratica quanto suggerito dalla critica postcoloniale: “un incontro con la differenza in grado di fare la differenza per quello che è stato inizialmente pensato” (Bhambra, 2007, p. 879).

La proposta di allargare il bagaglio teorico dello studio della religione al fine di includere termini e concetti provenienti da culture non-occidentali non è nuova (cfr. McCutcheon, 1997, cap. 5), così come non lo sono i problemi che la contraddistinguono. Infatti, sin dagli albori lo studio delle religioni si è costantemente appropriato di termini nativi, come “mana” o “tabù”,

⁸⁸ Ad ogni modo, si tratta secondo Spickard di differenze di scarso rilievo, in quanto “anche se ci sono certamente differenze tra i modi in cui varie epoche cinesi hanno interpretato il Rú jiā (‘tradizione degli studiosi’), queste differenze sono minori rispetto alle grandi somiglianze” (Spickard, 2017, p. 102).

piegandoli per servire i propri interessi, sia quelli più strettamente scientifici che quelli politici e culturali (cfr. Smith, 2004, cap. 5; Steiner, 1956). Ad ogni modo, una politica della conoscenza che esclude dalla discussione il contesto in cui ha luogo l'allargamento della rappresentazione dell'Altro si riduce ad essere l'ennesimo esempio di cooptazione della diversità entro le strutture cognitive dominanti. Russell McCutcheon espone il problema in questi termini:

non appena "bhakti" e "puja" escono dalle nostre bocche e dalle nostre penne, diventano qualcosa di completamente diverso da quello che una volta avrebbero potuto essere, in quanto sono diventati parte di un vocabolario analitico e comparativo usato per capire o per spiegare, piuttosto che uno stile di vita (McCutcheon, 1997, pp. 150-151)

La supposta "autenticità" del discorso nativo ricondotto all'interno del lavoro scientifico è una finzione che risponde alle regole del genere, non può certo essere presa alla lettera come "la parola del soggetto", in quanto quella parola, per diventare scienza, è stata sottoposta a un processo di decontestualizzazione e ricontestualizzazione: "anche se supponessimo di poter in qualche modo accedere ad alcune terminologie e categorie degli *insider*, rimarrebbe un divario tra i contesti teorici dei loro termini e gli obiettivi teorici della nostra ricerca"(McCutcheon, 2001, p. 79). Si tratta di un procedimento inevitabile, il quale non deve essere considerato una distorsione di un dato "puro", ma come pre-condizione della produzione scientifica di conoscenza. Questo vale tanto per l'enunciato che va a costruire il dato etnografico quanto per l'incorporazione selettiva di alcuni concetti all'interno del vocabolario analitico delle scienze sociali. Tuttavia, là dove la cornice concettuale non viene messa in discussione, questo genere di operazioni può avere delle implicazioni problematiche: la mera sostituzione di termini eurocentrici o l'accostamento di questi ultimi al più consolidato bagaglio concettuale, se non è parte di una radicale revisione del sistema di produzione della conoscenza, rafforza l'idea che quest'ultimo

costituisca uno spazio discorsivo “neutrale”, in grado di accomodare in maniera egualitaria una diversità di prospettive. Per quanto ben intenzionato, questo genere di proposte non fa altro che recuperare e silenziare le istanze critiche dell'impianto epistemico coloniale, il quale rimane così indiscusso e, se queste sono le premesse, virtualmente indiscutibile. Per promuovere un cambiamento effettivo, è necessario prestare attenzione non solo alla parola, ma soprattutto al discorso in cui è inserita, quest'ultimo da considerare come una parte di più ampie relazioni di potere e sapere. Malgrado la premura mostrata da Spickard, la sua proposta non sembra orientata in questo senso; questa si limita ad aggiungere alcune sedie al tavolo della discussione (Nye, 2019), ma data, luogo, e ordine del giorno rimangono i soliti.

In conclusione, i problemi dell'opera di Spickard non sono da rintracciare nelle risposte fornite, ma nelle domande avanzate. Come nel celebre paradosso della nave di Teseo, il sociologo si chiede cosa potrebbe succedere alla sociologia se provassimo a sostituire alcuni elementi della disciplina, se questa sia in grado di mantenere la propria identità o meno, ma la questione è mal posta. Spickard si dimostra ben disposto a “decolonizzare” la propria imbarcazione, rimpiazzando il proprio albero maestro con quello di una *chuán* cinese e prendendo le vele da una *bağla* araba; questo potrebbe far sorgere dubbi sulla “paternità culturale” della nave, certo, ma ignora l'aspetto cruciale: *questa rimane sempre una nave*.

3.2.2 I cosmi di Dubuisson

Se la proposta di Spickard punta a riparare l'imbarcazione, secondo Dubuisson, per quanto riguarda la religione non c'è più nulla da fare: bisogna abbandonare la nave. L'autore di *The Western Construction of Religion*⁸⁹ inizia la sua argomentazione chiedendosi se la categoria di religione sia riuscita a staccarsi dalle proprie origini e acquisire così “una definizione indiscutibile e rigorosa, capace di aiutarci a scoprire e comprendere le tanto discusse invariabili

⁸⁹ Si tratta della traduzione inglese dell'originale francese *L'Occident et la Religion: Mythes, Science et Ideologie*, pubblicato nel 1998. Tutte le citazioni usate in questo lavoro sono prese dalla versione inglese.

antropologiche” o se, al contrario, questa rimanga “prigioniera delle sue origini e della sua storia, [...] una sorta di concetto locale, tipicamente europeo, il quale raccoglie e riassume sotto la sua egida i conflitti di una coscienza occidentale alle prese con se stessa [...]” (Dubuisson, 2003, pp. 5-6). La risposta che dà il tono al resto del libro non si fa attendere, ed è inequivocabile: per Dubuisson la religione non è altro che un concetto “indigeno” dell’Occidente, a cui quest’ultimo, “sicuro della propria egemonia intellettuale, ha conferito, in modo alquanto arbitrario e artificiale, uno status e un destino scientifico-anthropologico” (ivi, p. 10). Questo concetto, “il risultato di un atto di distinzione compiuto solo e soltanto in Occidente” (ivi, p. 14) in seguito legittimato dalle *Religionswissenschaften* ottocentesche, se da un lato restringe la riflessione occidentale sull’altro, dall’altro lusinga il “talento epistemologico” dell’Occidente, convincendo quest’ultimo che una propria invenzione sia l’unica formulazione in grado di comprendere quel che ritiene un aspetto essenziale dell’esperienza umana. Lungi dal rappresentare uno strumento trasparente al servizio dell’indagine scientifica, il concetto di religione è il risultato della "oggettivazione narcisistica" di una categoria provinciale, una proiezione operata da storici ed etnologi europei sul resto del mondo. Il loro sguardo è infatti strutturato attorno a precisi pregiudizi culturali, i quali consentono loro di “discernere i fenomeni religiosi solo là dove percepiscono fatti che richiamano o evocano, da qualsiasi distanza e in qualsiasi forma approssimativa, quelli che la mente europea non può designare altrimenti” (ivi, p. 37).

Dubuisson giustifica l’attenzione dedicata al concetto di religione sostenendo questo non è meramente una tra le molte categorie prodotte all’interno della cultura occidentale; al contrario, la religione gioca un ruolo fondamentale nella narrazione di sé di questa civilizzazione, e di conseguenza “deve essere considerata il locus in cui l’identità o il profilo dell’Occidente sono stati in linea di principio costituiti e definiti” (ivi, p. 37). La religione è intesa da Dubuisson come l’architrave di un universo di valori e rappresentazioni specificatamente occidentale, l’elemento strutturante su cui “poggia un’organizzazione feconda e rigogliosamente ramificata” (ivi, p. 117). Per chiarire questo punto, la costruzione del discorso intorno all’ateismo fornisce un valido

esempio. Dubuisson evidenzia il modo in cui “un ateo che nega l'esistenza dell'anima e di Dio, e che ritiene che così facendo lui o lei sia in possesso di una sovrana indipendenza di giudizio, accetta, spesso inconsapevolmente, lo spirito e i termini di un dibattito [...] scelto dalla religione” (ivi, p. 12). In questi termini, l'aspetto positivo dell'ateismo è costituito in ultima istanza dalla risposta negativa, cristallizzata nel prefisso privativo, a una domanda imposta da una cultura dominata dalla categoria di religione. L'ateo inteso come colui che “rifiuta la religione” non è il prodotto di una risposta alla struttura ultima del mondo o di una postura assunta di fronte alla percezione immediata di una realtà, ma il risultato dell'interpellazione di un individuo da parte di un discorso che *presuppone* la questione della religione.

A differenza di quanto sostenuto da Spickard, secondo Dubuisson non è possibile mettere da parte il peso dell'eredità cristiana per quanto concerne una riflessione circa il concetto di religione. Dato che lo studio della religione ha “preso in prestito la sua terminologia e gran parte delle proprie concezioni essenziali” da quello che dovrebbe essere il suo oggetto (ivi, p.55), si tratta di un'impresa conoscitiva destinata a rimanere incastrata in una futile circolarità. Per lo studioso francese questo genera una “confusione costante tra idee religiose e idee sulla religione”, rendendo praticamente impossibile “parlare di un insieme di idee senza che queste opinioni risuonino chiassosamente tra le altre” (ibid.). A partire da queste considerazioni, Dubuisson afferma che la nozione di religione sia appropriata esclusivamente nei casi in cui viene applicata all'Occidente e alla sua storia. Ostinarsi a estenderla al resto del mondo, infatti, significherebbe perpetuare il processo di reificazione dell'impianto categoriale europeo, il tentativo di arrogare per una civilizzazione il diritto di costituirsi come punto di riferimento assoluto.

Una volta scartata l'opzione di “sistemare” il concetto di religione, Dubuisson propone di eliminarlo completamente dal vocabolario teorico per fare spazio a quello di “formazioni cosmografiche”. Questa nozione è infatti reputata adatta a trascendere i “vecchi e sterili antagonismi” incarnati dal concetto di religione (ivi, p. 17), evitando così che i suoi depositi teologici limitino inutilmente lo studio dell'essere umano. Mettere da parte il peso di

delimitazioni “arbitrarie” e “artificiali” permette così di vedere quello che la nozione di religione ci ha sempre impedito di fare, ossia che

il *De rerum natura* di Lucrezio, gli insegnamenti del Buddha, le Upanishad, la concezione confuciana dell'universo, il Taoismo, la cosmogonia del *Timeo* di Platone, l'etica degli stoici, la disciplina dello yoga, la *Dichiarazione universale dei diritti umani*, il *Manifesto del Partito Comunista* di Marx ed Engels, la *Gerarchia celeste* dello Pseudo-Dionigi, o anche qualche programma politico totalitario, rivelano tutti il loro comune scopo antropologico e cosmografico: descrivere il mondo e dire a questo o quel gruppo di esseri umani, o anche all'umanità intera, come vivere in esso (Dubuisson, 2003, pp. 17-18)

La proposta di Dubuisson risolve, o meglio *dissolve* il problema della demarcazione tra immagini del mondo religiose e non religiose. Così intesi, “i fatti religiosi e la religione stessa non sarebbero altro che l'espressione o l'equivalente occidentale delle formazioni cosmografiche” (ivi, p. 51), dato che tanto la religione quanto le formazioni sono caratterizzati dal tentativo di “avanzare una concezione omogenea e offrire una spiegazione uniforme della realtà.” (ivi, p. 87). “Dalla prospettiva delle formazioni cosmografiche”, conclude Dubuisson, “un certo numero di distinzioni che noi occidentali reputiamo cruciali [...] perdono una parte della loro legittimità” (ibid.).

La nozione di formazione cosmografica non è costruita in antagonismo con un'immagine “iper-razionale” del mondo. Queste formazioni non sono pensate come il fardello che l'età moderna eredita da un passato segnato da creduloneria e superstizione; al contrario, secondo Dubuisson, “nel nostro universo razionale e tecnologico, le ‘credenze’ di ogni tipo non sono meno numerose e non meno presenti che in qualsiasi civiltà tradizionale. *Le formazioni cosmografiche sono indispensabili qui come altrove*” (ivi, p. 21, corsivi miei). Infatti, la necessità di costruire “un

universo simbolico onnicomprensivo, capace di ricevere e dare senso [...] alla totalità dei fatti umani" (ivi, p. 51) è considerata una necessità radicata nell'essere umano, una sorta di "istinto cosmografico" universale.⁹⁰ "Per costituirsi e perdurare", afferma lo studioso francese, "le società così come gli individui hanno bisogno prima di immaginare il loro essere e il loro destino, per inscrivere successivamente nel quadro di una cosmografia globale, la cui estensione coincide con la loro sfera del pensabile" (ivi, p. 100). Ai fini di una simile impresa è necessario un "concetto 'totale', trascendente e inaccessibile" (ibid), che sia allo stesso tempo in grado di essere presente nella totalità della vita degli individui. Le formazioni cosmografiche operano al fine di dare ordine all'intera esistenza del gruppo, e così facendo, armonizzare tra loro "tutti i domini della conoscenza [...] e tutte le pratiche, in modo da assicurare la coerenza e la permanenza del gruppo" (ibid.).

Nel sostituire il concetto di "religione" con quello di "formazioni cosmografiche", Dubuisson si pone tre obiettivi: costruire un concetto che sia in grado di accogliere sia l'insieme eterogeneo che facciamo ricadere sotto la voce "religione", sia tutti quegli elementi "che ne sono esclusi sulla base di criteri teologici cristiani" sulla base del fatto che entrambi svolgono le medesime funzioni antropologiche (ivi, p. 199); ravvivare la riflessione antropologica, riducendo l'attenzione riservata allo studio di "sistemi concettuali, categorie trascendentali, processi inconsci, meccanismi logici" (ibid.) che spesso non fanno che ostacolare la comprensione dell'essere umano, per concentrare lo studio antropologico sulla vita, "vale a dire, l'esistenza umana nella sua forma più tangibile e banale" (ibid.); rendere obsoleto il dibattito attorno alle categorie di una disciplina, la storia delle religioni, che continua a difendere il proprio apparato concettuale soltanto perché ereditato da una lunga tradizione, rompendo così con una tradizione angusta "che continua ad essere dominata da un gran numero di nozioni e modi di pensare che

⁹⁰ Dubuisson riconosce le difficoltà che una simile parola può generare. Tuttavia, anche se "istinto" è considerata un'espressione inadatta, "ogni altro termine ("tendenza," "inclinazione," "ossessione," "riflesso," "attitudine," "disposizione originale," "facoltà trascendentale," ecc.) lo sarebbe anche meno" (Dubuisson, 2003, p. 209).

sono rilevanti solo all'interno dei punti di riferimento che delimitano lo spazio di questa cultura” (ivi, p. 200).

Prima di commentare il concetto di formazioni cosmografiche, è necessario chiedersi in che modo Dubuisson giunga a sostenere la necessità di questa proposta. In altri termini, prima di cercare di capire la terapia prescritta, bisogna comprendere i termini in cui è stata formulata la sua diagnosi. Le principali difficoltà dell'argomentazione di Dubuisson risiedono rispettivamente in un uso incostante, a tratti internamente contraddittorio, di un registro costruzionista, e nell'essenzializzazione di alcuni dei concetti chiave del suo ragionamento.

In una recensione di *The Western Construction of Religion*, lo studioso canadese Steven Engler afferma che, nella sua trattazione del concetto di religione, “Dubuisson viri eccessivamente verso il costruzionismo” (Engler, 2006, p. 126). Secondo lo studioso canadese, il lavoro di Dubuisson enfatizza in maniera irragionevole il ruolo del discorso nei processi di costruzione della religione, trattandolo allo stesso tempo “come l'oggetto e lo strumento dello studio” (ibid.), ignorando invece il ruolo giocato da altre forme di azione sociale. Per quanto le osservazioni di Engler non siano del tutto fuori misura, il temuto eccesso di costruzionismo sociale non è il ciò che genera i grattacapi epistemologici più rilevanti. Come anticipato, il ricorso di Dubuisson al vocabolario costruzionista si distingue più per ambiguità che per radicalità.

Si prenda ad esempio una serie di affermazioni sull'indeterminatezza che circonda la nozione di religione. Secondo Dubuisson, non è possibile parlare di parlare della religione in sé, “in tutta la sua oggettività, [...] dato che questa cosa, probabilmente, *non esiste al di fuori del testo* che le fornisce una certa consistenza” (Dubuisson, 2003, p. 27, corsivi miei). L'autore indirizza successivamente l'attenzione verso il fatto che “la parola ‘religione’, qualunque sia la sua definizione, conserva una particolare funzione simbolica sintetica, incaricata di sussumere a un gran numero di fenomeni eterogenei, la cui scelta, natura e disposizione variano considerevolmente da una civiltà all'altra” (ibid). Data la scarsa rilevanza che questo concetto può avere in una moltitudine di contesti, secondo Dubuisson, “avremmo una ragione ulteriore per

dire che l'oggetto o gli oggetti corrispondenti *hanno solo un'esistenza incerta o improbabile*”, entità paragonate agli “innumerevoli esseri immaginari che popolano gli universi religiosi, i quali *non sono altro che creazioni puramente verbali*” (ibid., corsivi miei). In questo caso Dubuisson assume implicitamente un'ontologia realista come quadro in cui inserire la propria argomentazione, evidente nell'uso di espressioni come "improbabile esistenza" o "creazioni puramente verbali". A questa postura ontologica Dubuisson fa corrispondere l'impiego di una teoria raffigurativa del linguaggio che richiama quella del primo Wittgenstein, sulla base della quale l'autore si arroga il diritto di giudicare i gradi di realtà delle costruzioni culturali. Queste vengono infatti divise sulla base della loro attinenza con la realtà: da un lato costruzioni linguistiche in grado di “agganciarsi” alla realtà, dall'altro quello delle “creazioni puramente verbali” del linguaggio religioso, le quali per quanto sorprendentemente efficaci nel generare "solide credenze", sono in un'ultima istanza meno reali. Infatti, il realismo di Dubuisson è soltanto in apparenza smussato dal fatto che questi concluda la sua disamina affermando che, per quanto dubbia possa essere la loro esistenza, “ciò non toglie nulla alla solidità delle credenze che generano - tutt'altro” (ibid.). L'etichetta di solida realtà è assegnata alle credenze generate, non a ciò che le genera. Si presenta così un problema tanto delicato quanto ignorato dagli studiosi che, come Dubuisson, rivendicano la possibilità di separare e ordinare la Realtà delle rivendicazioni di realtà: in che modo l'irreale genera il reale? In che modo oggetti la cui esistenza è giudicata improbabile sono produttivi? Più che costruzionismo sociale, la posizione di Dubuisson nei confronti di queste entità assomiglia di più al "gansterismo metafisico” descritto da Gargani, la volontà di “imporre oppure sopprimere determinati statuti ontologici”(Gargani, 2009, p. 64).

Il giudizio circa la realtà delle affermazioni riguardanti gli oggetti categorizzati *sub specie religionis* non è un caso isolato. L'oscillazione di Dubuisson tra un registro linguistico-costruttivista e quello di arbitro della Realtà (in maiuscolo) caratterizza gran parte del suo lavoro. In un altro passaggio, Dubuisson riflette sulle difficoltà di analizzare la categoria di religione “dall'interno” della civilizzazione che l'ha inventata:

Come possiamo noi [occidentali] pretendere di concepire l'idea di religione o di un dato fatto religioso con qualsiasi oggettività, quando noi (noi stessi, i nostri modi di pensare, le nostre percezioni più comuni) siamo immersi in un linguaggio in cui esiste già il concetto di religione e, insieme ad esso, una moltitudine di connessioni e reti semantiche spesso molto antiche, anche se sono state continuamente rivisitate?

(Dubuisson, 2003, p. 30)

In altri termini, l'autore si interroga sulla relazione tra sapere scientifico e un linguaggio in cui ci si trova “gettati”, senza la possibilità di uno spazio discorsivo terzo da cui poter giudicare la nostra esistenza. Questo avvertimento metodologico e, in un certo senso, esistenziale è un *leitmotiv* dell'argomentazione di Dubuisson; lo studioso arriva infatti a ritenere “lo studio critico e intransigente del proprio linguaggio” una condizione *sine qua non* della scienza contemporanea (ivi, p. 197). Il nostro linguaggio, infatti, “contiene una formidabile reticolo mnemonico, organizzato attorno a nozioni generiche [...] come quella di religione”, la cui presenza non può essere eliminata con un puro atto di volontà, tanto sono radicate “al centro del nostro linguaggio sotto forma di reti che si irradiano” (ivi, p. 31). In queste considerazioni sembra emergere una sensibilità affine a quella del secondo Wittgenstein, indifferente alle questioni relative all'aderenza tra proposizione e realtà e interessato al rapporto tra giochi linguistici e forme di vita. Tuttavia, il conflitto persiste, e le due anime wittgensteiniane in lotta per il possesso dell'argomentazione di Dubuisson arrivano a farla implodere una volta giustapposte:

è quindi vero che la nostra lingua è anche il nostro mondo, i due coestensivi una con l'altro (gli aspetti del mondo che la nostra lingua non conosce non esistono e, simmetricamente, ciò che esiste per la nostra lingua esiste ugualmente per noi in un modo o nell'altro). Il paradosso definitivo è probabilmente questo: può qualcosa che

non esiste ma che, grazie al nostro linguaggio, possiamo nominare (l'anima, gli angeli, e così via) continuare a non esistere in qualche modo per le nostre menti, o all'interno di queste, e in realtà esistere più di ciò che veramente esiste ma che il nostro linguaggio ignora? Non temiamo di affermare che abbiamo a che fare qui con una notevole aporia, un magnifico ostacolo posto nel percorso di tutte le epistemologie moderne (Dubuisson, 2003, p. 31)

Per Dubuisson, il mondo è contemporaneamente coestensivo con il nostro linguaggio, che però non ha alcun rapporto privilegiato con una realtà fuori da esso, ed è in grado contemporaneamente sia di essere che di non essere, in ultima istanza, coestensivo con la realtà postulata. Quello che per Dubuisson è un'affascinante aporia di tutte epistemologie moderne non è nient'altro che la specifica difficoltà caratteristica del suo realismo ontologico, nel quale il linguaggio è allo stesso tempo degradato a mera espressione effimera ed elevato a supremo aggancio umano alla Realtà, situata *oltre l'effimero flatus vocis* delle “creazioni puramente verbali”.

L'asimmetria del costruzionismo di Dubuisson riguarda tanto il materiale studiato quanto gli strumenti usati. La sua critica delle tipologie di religione prodotte negli ultimi secoli si regge sulla tesi che queste non siano l'esito di un ragionamento rigorosamente scientifico, bensì “il prosaico risultato di preoccupazioni ideologiche” (ivi, p. 78); dalla prospettiva dello studioso francese, la presenza di interessi extra-scientifici compromette irrimediabilmente la loro validità, intesa questa in termini di “corrispondenza con la realtà” (ibid.). La contrapposizione tra le operazioni di costruzione di un apparato analitico e la realtà “là fuori” è ancora più marcata nel caso della trattazione del concerto di “testualizzazione”. Secondo Dubuisson, la struttura di ogni *corpus* di conoscenze è il risultato “dell'implementazione delle procedure generali di testualizzazione” (ivi, p. 119). L'essere umano, di fronte alla “ricchezza e complessità sconcertante del mondo o della storia ‘reale’ ” (ibid.), applica una serie di procedure retoriche che conferiscono alla realtà un'unità, una coerenza, un ordine e una omogeneità che, in quanto

prodotti delle nostre facoltà mentali, a detta di Dubuisson, “hanno scarse possibilità di possedere un grande valore oggettivo” (ibid.). “Infatti”, si domanda l’autore, “per mezzo di quale miracolo simili *costruzioni artificiali* rappresenterebbero delle descrizioni o delle spiegazioni esatte, esattamente conformi a uno stato delle cose o un altro?” (ibid., corsivi miei). Fa nuovamente capolino la contrapposizione tra l’artificialità delle operazioni conoscitive contro la naturalezza della realtà che attende di essere concettualizzata attraverso strumenti di “valore oggettivo”.

Apertamente contrario a concettualizzazioni metafisiche della religione, Dubuisson ha meno problemi a cercare “scientificamente” le essenze nella realtà. Secondo lo studioso francese questa non è una fatica vana: essa è stata semplicemente spesso mal guidata. Gli studiosi delle religioni legati ad approcci sostantivisti hanno solo guardato nei posti sbagliati, adottando una concezione datata, erede di un aristotelismo scolastico “il quale ignora tutte quelle concezioni più moderne che affermano che l'essenziale si trova altrove, non in questa serie di elementi discreti [...], ma nella rete di relazioni, nelle omologie strutturali, nei sistemi informativi, o nelle rappresentazioni e nelle funzioni simboliche” (ivi, p. 66). Il problema, in sintesi, non è l'essenzialismo: è sufficiente "strutturalizzare" Aristotele e le essenze si mostreranno allo scienziato.

La costante oscillazione del costruzionismo di Dubuisson si manifesta nella forma di uno scetticismo nei confronti di *ogni* operazione conoscitiva, considerata causa di innumerevoli effetti distorsivi sulla Realtà. In un primo momento, questi sostiene che ogni testo sia da considerare il prodotto di specifiche tecniche retoriche, le quali, nonostante non siano ufficialmente riconosciute dai procedimenti prescritti dalla razionalità scientifica, sono nondimeno sempre presenti, in quanto “la testualizzazione non solo informa ciascuna di queste fasi, ma interviene nella stessa misura fin dall'inizio, nel momento stesso della concezione del progetto” (ivi, p. 119). È proprio questa attività di testualizzazione a determinare “la portata, il tono e lo stile” di ogni discussione e a collegarla organicamente a una “tradizione dotta, allo spirito di un'epoca, ad un campo delle controversie intellettuali e via dicendo” (ibid.). Cionondimeno, nel paragrafo

successivo si assiste a una brusca inversione di marcia nel registro epistemologico di Dubuisson. Alle considerazioni precedenti, lo studioso aggiunge immediatamente un livello successivo, composto da un “repertorio di operazioni tropologiche [...] che, facendo appello alle risorse più accessibili della lingua, creano effetto di significato, forse anche effetti del reale, che *non hanno altra esistenza oltre a quella verbale*” (p.119, corsivo mio). Come nel caso dell’oggetto delle credenze “religiose”, Dubuisson finisce per costruire la medesima situazione paradossale, l’aporia di oggetti inesistenti ma efficaci, da cui dichiara in ogni caso di essere profondamente affascinato.

La realtà nell’opera di Dubuisson è duplice: da un lato è il prodotto delle necessità “cosmografiche” umane, qualcosa di cui, come si vorrebbe in un approccio costruzionista, si vogliono analizzare i meccanismi di edificazione; dall’altro, la realtà è concepita come un dato, un regno a cui bisogna ottenere un *accesso*, il quale è soltanto “tematizzato” dagli schemi culturali incorporati. Infatti, anche se l’autore ricorda che “questo accesso non si presenta mai come una relazione immanente, spontanea e immediata, [ma è] sempre soggetta a regole precise, la complessa eredità di una tradizione intellettuale più o meno antica” (ivi, p. 120). Anche ammettendo l’inevitabilità della mediazione delle forme culturali nel nostro rapporto con la realtà, non di meno Dubuisson accetta il fatto che ci sia qualcosa a cui accedere “dall’esterno”, non che siamo immersi in una serie di operazioni interne ad essa. La realtà è al di fuori dalla cultura, ma non può essere pensata al di fuori di questa. Difficile trovare un’opposizione più radicale di quella descritta dall’autore, secondo cui “l’argomento e la gamma di campi di conoscenza (o discipline) non solo si definiscono e costituiscono l’un l’altro, questi prendono inoltre *in ostaggio la realtà*” (ivi, p. 127). Così facendo, viene postulata una separazione radicale tra soggetto conoscente e oggetto conosciuto, tra studioso e realtà che, ironicamente, è uno dei pilastri epistemici del positivismo ferocemente criticato dallo studioso.

In sintesi, Dubuisson è all’ostinata ricerca di un punto più sicuro da cui giudicare le rivendicazioni religiose, o ancora più precisamente, la possibilità di queste ultime. Tuttavia, il vocabolario teorico del costruzionismo sociale non può essere usato per dare l’idea di una

biforcazione ontologica tra il mondo “vero verissimo” da cui poter giudicare un mondo meno vero, “solamente” costruito. Il costruzionismo sociale è una posizione teorica che si traduce in precise scelte metodologiche, non un’arma da brandire selettivamente per attaccare le rivendicazioni altrui. L’epistemologia di Dubuisson è caratterizzata dal tentativo di sottrarsi al proprio specifico posizionamento in un campo di sapere e di potere, il quale porta lo studioso, un accademico francese, ad affermare senza troppe precauzioni che “sfortunatamente, per l’Occidente è impossibile evitare questa impasse per pensare il mondo in modo diverso, cioè con l’aiuto di altri concetti” (ivi, p. 31). Come sia stato in grado di scrivere un libro esattamente su questo rimane un mistero.

Una questione legata al costruzionismo intermittente di Dubuisson è la sua reificazione del concetto di religione e, soprattutto, della storia dell’Occidente; quest’ultimo è regolarmente impiegato non come un costrutto identitario realizzato nella contrapposizione con l’Altro, ma come una soggetto attivo nello scenario sociale, dotato di caratteristiche intrinseche e poteri causali. Nel corso della sua argomentazione, Dubuisson tende a omogeneizzare e, di fatto, essenzializzare il rapporto stesso tra i due concetti. La religione, in quanto simbolo della cultura occidentale (ivi, p. 5), ha esercitato nel corso degli ultimi due millenni una totalizzante “influenza architettonica” (ivi, p. 37). Tuttavia, come sostenuto nei capitoli precedenti, il concetto di religione a cui Dubuisson assegna un’inesauribile efficacia non è rimasto il medesimo in questo arco di tempo. Solo sostenendo una perfetta identità mascherata da diverse grafie e fonazioni sarebbe possibile difendere questa posizione; anche senza considerare le ramificazioni di una simile filosofia del linguaggio, si tratta di un assunto in aperta contraddizione con la tesi principale del libro.

In alcuni passaggi non è chiaro se la religione di cui parla l’autore sia un costrutto sociale o un’essenza trans-storica, e nel caso si tratti di quest’ultima, se questa corrisponda a quella dei fenomenologi, delle teologie cristiane, del senso comune, o un’ibridazione di tutte le precedenti. Le ambiguità a riguardo portano Dubuisson ad assumere posizioni quantomeno curiose: da un

lato, egli afferma l'isomorfismo della nozione di religione con il peculiare costrutto storico che è il cristianesimo (un costrutto che, al pari di quello di religione, viene costantemente reificato), mentre dall'altro sostiene che il Cristianesimo sarebbe, in condizioni ideali, un pessimo esempio di religione:

sarebbe un'esagerazione affermare che il modello cristiano sia senza dubbio il meno esemplare e che, se non fosse stato per il sostegno prestato dall'imperialismo culturale e militare occidentale, non sarebbe probabilmente diventato il punto di riferimento che il pensiero antropologico moderno avrebbe dovuto scegliere?

(Dubuisson, 2003, pp. 66-67)

Tralasciando l'improvvisa comparsa della possibilità di "scelta" da parte del pensiero antropologico, una scelta lessicale alquanto sorprendente considerato l'intransigente determinismo culturale adottato dallo studioso francese; non è chiaro come il concetto moderno di religione possa essere contemporaneamente il prodotto della riduzione ai minimi termini delle particolarità del cristianesimo, e allo stesso tempo un pessimo esemplare... di se stesso. Altrettanto oscure sono le condizioni ideali in cui si può effettuare una simile comparazione. Solo postulando un'essenza precedente tuttavia corrotta dalla categoria di religione questo discorso risulterebbe comprensibile, anche se, ammesso che sia possibile, ancora più contorto. Come può essere il cristianesimo l'unica religione in senso stretto e al contempo la meno esemplare tra i vari oggetti che sono stati costruiti usando proprio il Cristianesimo come prototipo? In questo caso, il cristianesimo è e non può che essere tautologicamente esemplare, ed è questa circolarità a sollevare dubbi sulla neutralità del concetto di religione, una tesi giustamente affermata a più riprese dall'autore; ma da questa prospettiva, il giudizio sull'adeguatezza del cristianesimo a rappresentare la categoria di religione è una preoccupazione esplicitamente esclusa dalla tesi di Dubuisson, anzi, *ne è la base*.

Lo stesso problema si presenta quando l'autore si chiede: "vorremmo negare il fatto che il Mito (il maiuscolo è richiesto questa volta) sia stato capace di imporsi come oggetto religioso par excellence pur avendo spesso ben poco di religioso?" (ivi, p. 143). Nuovamente, si aggiunge uno strato di confusione a una situazione già di per sé complessa. Se, come ha sostenuto quasi ossessivamente Dubuisson, la categoria religione è inesatta, dai confini imprecisi, o addirittura non dotata di realtà, sulla base di quale criterio egli formula questo giudizio? Se "religioso" è analiticamente inutile, per quale ragione può essere utilizzato per effettuare distinzioni difendibili? Anche in questo caso Dubuisson vuole giocare una partita vestendo entrambe le divise, scartare la nozione di religione in alcuni frangenti della sua argomentazioni e utilizzarla in altri.

Per criticare l'etnocentrismo occidentale, Dubuisson finisce per usare nella stessa formulazione concezioni che dipendono da idee distinte della religione, vale a dire il prodotto del suo lavoro decostruttivo da un lato e la categoria per come è "ingenuamente" utilizzata dall'altra; successivamente queste vengono repute (ovviamente) in contraddizione, e sulla base di questa affermazione Dubuisson decreta l'inutilità assoluta della nozione come punto di riferimento per lo studio della realtà sociale. Al fine di produrre l'effetto voluto della sua polemica, ovvero evidenziare la confusione che caratterizza il discorso moderno sulle religioni, Dubuisson è costretto a contraddirsi e a sostenere due tesi opposte allo stesso tempo. Ma come in molti altri "paradossi" descritti, la confusione è almeno in parte il prodotto dell'ambiguità della sua posizione, dentro e allo stesso tempo fuori, a favore di una parte per essere contro il tutto. Il problema sorge quando per avanzare la tesi, del tutto condivisibile, secondo cui il discorso moderno delle religioni mondiali nasca dall'imposizione di un modello ricavato dal prototipo cristiano, Dubuisson sente il bisogno di inventare confusi scenari che introducono ambiguità semantica in un campo già saturato dalla confusione.

Una religione reificata non può che essere l'architrave di un Occidente altrettanto reificato. Dubuisson dipinge un quadro della storia europea come determinata univocamente dalla

nozione di religione, una civiltà in cui nulla si sottrae al suo dominio: “i dettagli banali della vita domestica tanto quanto le grandi istituzioni politiche, le superstizioni più ingenuie quanto le più alte formulazioni morali, le massime più insignificanti come il discorso più colto” (ivi, p.100), tutto questo e altro è determinato “in un modo o nell’altro[,] dalla religione” (ibid.). L'essenzializzazione dell'Occidente assume a tratti una dimensione parossistica. Dubuisson arriva a sostenere che la struttura delle polemiche e delle controversie che caratterizza il discorso cristiano sia tutto sommato rimasta immutata negli ultimi duemila anni. In maniera alquanto sconcertante, Dubuisson si domanda retoricamente “che cosa potrebbe aggiungere di completamente originale un materialista ferocemente anti-provvidenzialista a quanto scritto Lucrezio” (ivi, p. 132), e se “lo spirito sovversivo di un Crizia o di un Senofonte non [sia] sopravvissuto intatto ai nostri giorni, come se questi avessero tracciato un percorso eterno che non si è mai chiuso alle loro spalle” (ivi, p. 133). Il tema delle continuità storiche e delle tradizioni intellettuali perde qualsiasi sottigliezza. Da Plotino a Sartre, da Parmenide a Derrida, la storia intellettuale (e non solo) di un continente è ridotta a una serie di risposte a domande preconfezionate, le stessa manciata di temi su cui l'Occidente si affanna da millenni.

L'essenzializzazione dell'Occidente ha la sua immagine speculare nell'essenzializzazione dell'Altro. È sufficiente guardare a come, all'interno di una condivisibile critica all'imperialismo epistemico occidentale, Dubuisson trascini con sé nel suo mondo abitato da essenze anche l'India, imputando la peculiare configurazione di sapere/potere scaturita dal colonialismo europeo a un'eterna “indianità” impermeabile alle vicende storiche. Nell'affermare che l'India non ha mai subito la tentazione di “imporre il suo concetto di dharma sul pensiero antropologico come sistema assoluto di riferimento” (ivi, p. 101), Dubuisson attribuisce all'oggetto chiamato India una curiosa *agency* in via negativa. Quest'ultima infatti

senza alcun dubbio non avrebbe mai potuto avere l'intenzione o l'ambizione di farlo,
poiché, dall'interno dei propri universali, non si è mai preoccupata di rendere alieni

estranei altri popoli e altre culture - qualcosa che l'Occidente, più interessato alla conquista e all'egemonia che al rigore intellettuale, ha spontaneamente fatto per lungo tempo, considerando Universali i propri universali. (Dubuisson, 2003, p. 101)

Cavalcando la sottile linea che divide la critica al colonialismo europeo dalla romanticizzazione del buon selvaggio, Dubuisson tratta l'incontro tra l'India e l'Occidente come l'impatto tra due monoliti, il primo eternamente mosso da nobili intenti, il secondo fatalmente imperialista, dato che il suo sistema di pensiero e azione non prevede altra opzione. Anche trascurando il retaggio coloniale di una simile immagine dell'India, il problema è, ancora una volta, teorico e politico. Come nota McCutcheon, “*The Western Construction of Religion* è una storia intellettuale in cui esseri umani concreti non appaiono molto spesso” (McCutcheon, 2006, p. 161). Dubuisson è interessato a criticare le idee e i paradigmi a sostegno dell'egemonia intellettuale occidentale, ma trascurando completamente qualsiasi considerazione relativa agli interessi materiali degli attori coinvolti nella costruzione di questa supremazia. “Lo studio degli ‘schemi cosmografici profondamente sepolti nei nostri modi di pensare’ (Dubuisson, 2003, p. 94)”, prosegue McCutcheon, “sembra stranamente ricordare la vecchia enfasi posta sullo studio delle credenze, delle idee e delle dottrine [...] come se fossero le mere espressioni esteriori di sentimenti, intenzioni o mentalità interiori” (McCutcheon, 2006, p. 161).

Solo le idee, e in maniera particolarmente efficace quelle occidentali, dettano il corso della storia, un flusso culturale dal quale solo e soltanto lo studioso pare essere in grado di sottrarsi. Le scienze umane, sostiene Dubuisson, “sono armate di una lama a doppio taglio, capace di assistere [gli scienziati] a squarciare i veli dell'illusione che li racchiudono” (ivi, p. 128). Nel suo fatalismo culturale, le scienze sono sia inevitabilmente inscritte in una formazione cosmografica che restringe l'ambito del pensabile, sia il *deus ex machina* che permette all'eroe-scienziato di dare una sbirciata alla Realtà *oltre* la cultura.

Anticipando un tema centrale nel prossimo capitolo, è importante affermare che la resilienza di questo apparato categoriale non è una questione da trattare esclusivamente in termini di teoria della conoscenza. Quando Dubuisson afferma che quella occidentale è una “pessima epistemologia [...] che in ultima analisi semplicemente non funziona” (ivi, pp. 94-95), egli riduce il giudizio circa l’efficacia di una forma di sapere ai canoni della conoscenza scientifica; tuttavia, a giudicare dalla capacità di costruire un mondo in linea con le categorie di governo occidentale, l’epistemologia centrata attorno al termine “religione” sembra funzionare alla perfezione. Se davvero il concetto di religione è l’asse portante dell’intera cultura occidentale, come da lui affermato, la sua capacità produttiva è innegabile, e non solo in ambito politico: è anche ciò che permette a Dubuisson di scrivere un libro in cui le lettere di Paolo e le teorie di Durkheim fanno parte della stessa narrazione (McCutcheon, 2006).

A conti fatti, sono proprio le contraddizioni teoriche di Dubuisson, il suo costruzionismo selettivo, l’essenzializzazione dei costrutti, e la concezione totalizzante della cultura, a fornire le ragioni per avere riserve nei confronti del concetto di formazioni cosmografiche, il quale pare essere una risposta parziale a un interrogativo mal formulato.

La cautela metodologica porta Dubuisson a riconoscere apertamente “le difficoltà che accompagnano ogni tentativo di innovazione concettuale [...] che pretende di liberarsi da tutti i presupposti cosmografici” (Dubuisson, 2003 p. 38). L’affermazione dello studioso francese, anche se valida in linea di principio per ogni produzione culturale, è particolarmente gravida di conseguenze per quel che riguarda le scienze umane, “un dominio caratterizzato dalla diffusa influenza delle tradizioni del passato” (ibid.). Cionondimeno, questa prudenza epistemologica abbandona Dubuisson nel momento in cui espone la sua idea di formazioni cosmografiche, la quale è chiamata a “sussumere la totalità delle creazioni umane in un progetto scientifico che non presuppone orientamenti o valori specifici” (Dubuisson, 2003, p. 46). La contraddizione è evidente, dato che, come fatto notare in precedenza, lo stesso autore sembra respingere la possibilità di un simile costrutto. Se ogni processo di testualizzazione è collegato a “un campo

delle controversie intellettuali” (ivi, p. 119), qualsiasi costruzione è inevitabilmente situata in un orizzonte valoriale, e le “meta-cosmografie” teoriche non fanno certo eccezione. Invece, la sovradeterminazione religiosa dell’Occidente sembra concedere una deroga proprio per il concetto di formazioni cosmografiche, un costrutto, nelle parole di Dubuisson, “liberato da ogni preoccupazione religiosa e da ogni pregiudizio occidentale” (ivi, p. 69).

La staffetta tra concetti analitici proposta da Dubuisson è una soluzione insoddisfacente a causa dei suoi presupposti epistemologici e dei suoi obiettivi teorici. La sua tesi è fondata sulla convinzione che sia auspicabile sostituire “la fumosità del campo semantico derivante dal paradigma occidentale [con] nozioni più universali perché meno ‘marcate’ (o meno etnocentriche)” (ivi, p. 198). Un simile concetto è reputato in grado di coprire l’area semantica del concetto di religione senza dipendere dalla sua rete di categorie implicite e dai dibattiti in cui questa è imprigionata. Il problema è che lo strumento analitico avanzato da Dubuisson non è né meno culturalmente “marcato” né meno etnocentrico, al pari di ogni altro costrutto. Questo non solo perché nessuno dispone di un punto Archimede analitico, ma soprattutto in quanto la sua proposta è inequivocabilmente europea. In questa è presente un numero di riferimenti a una serie di pensatori occidentali, o per voler essere più precisi, a una sottocategoria che, nella partizione intellettuale diffusa nel mondo anglofono, si direbbero “continentali”: l’epistemologia neokantiana, l’olismo sociologico della scuola durkheimiana, l’antropologia esistenzialista heideggeriana e l’immagine della cultura e del linguaggio del romanticismo tedesco, sono solo alcune tra le influenze più evidenti. È vero che la “caccia” alle influenze intellettuali di una teoria scientifica è nella maggior parte delle circostanze una sterile esibizione, ma in un caso come il presente, in cui l’autore ritiene che la propria idea sia scevra da ogni influenza “occidentale”, l’analisi degli antecedenti teorici risulta un buon esercizio “ortologico” utile a demistificare ogni pretesa di uscire dal mondo per giudicarlo.

Tolta la questione del posizionamento dello scienziato, quello che rimane delle formazioni cosmografiche è poco più di una definizione funzionale della religione altamente inclusiva. Si consideri il seguente passaggio, in cui Dubuisson illustra la necessità dell'attività cosmografica:

la vita individuale è già necessariamente una creazione cosmografica, uno sforzo instancabile volto a trasformare la contingenza e l'imprevisto in segni, simboli, credenze, istituzioni, regole di vita. Quello che osserviamo nelle formazioni cosmografiche sono i risultati, grandiosi o miseri, di queste indispensabili metamorfosi. Senza di loro, la vita sarebbe ancora più angosciante. La condizione umana schiaccerebbe l'individuo. (Dubuisson, 2003, p. 207)

Anche isolando quello che è soltanto un breve paragrafo di una trattazione più elaborata, si possono agevolmente distinguere alcuni temi ricorrenti in diverse proposte funzionali. Ad esempio, nell'idea che il funzionamento della religione all'interno dell'individuo sia isomorfo a quello sociale si trovano gli stessi temi trattati da Malinowski, mentre nell'importanza attribuita a rendere leggibile e agibile il proprio mondo è chiaramente presente l'influenza del funzionalismo simbolico geertziano.

In conclusione, dati i presupposti e gli obiettivi fissati dallo stesso Dubuisson, si tratta di una proposta destinata a fallire. Il tentativo di arrivare a una nozione in grado di farsi carico del ruolo di trascendentale antropologico non risolve interamente i problemi che caratterizzano il concetto di religione, ma si limita a ignorarli, riconfezionandoli tramite l'uso di un metalinguaggio che vorrebbe disfarsi di un'eredità ingombrante. Dubuisson castiga gli storici delle religioni di metà XIX secolo, affermando che questi "avrebbero dovuto riflettere un po' di più, o in maniera più efficace, da veri antropologi e storici quali avrebbero dovuto essere, al fine di organizzare la nascente disciplina intorno a un concetto più neutrale, [...] e] dotarla di uno status veramente universale" (ivi, p. 90). Passando ai giorni nostri, l'autore pone chiaramente i termini della sfida

che attende lo studioso delle religioni: “la scienza occidentale sarà capace di adottare un concetto antropologico che non si collochi espressamente in continuità con la propria tradizione culturale?” (ivi, p. 200). Dubuisson sembra essere dell’opinione che la sua proposta costituisca una risposta affermativa; cionondimeno, non è chiaro quale frattura gnoseologica avvenuta negli ultimi due secoli gli abbia dato la certezza di essere stato in grado di portare al termine una simile impresa.

3.3. Da strumento a oggetto

Un mondo istituzionale [...] appare all'esperienza come una realtà oggettiva. Esso ha una storia che precede la nascita dell'individuo e non è accessibile alla sua memoria biografica. C'era prima che egli fosse nato, e ci sarà dopo la sua morte. Poiché la storia, come la tradizione delle istituzioni esistenti, ha carattere di oggettività, la biografia dell'individuo è percepita come un episodio collocato all'interno della storia oggettiva della società. Le istituzioni, come entità storiche e oggettive, si pongono di fronte all'individuo come fatti innegabili. (Berger; Luckmann, 1969, pp. 83-84)

Senza dubbio, lo scienziato sociale conduce un’esistenza complicata. Di fronte a un mondo che ha partecipato a costruire soltanto in minima misura, egli è chiamato a studiare una realtà che gli si impone senza chiedere alcun consenso. Preso nella morsa di strutture economiche, relazioni politiche e configurazioni di significato, lo studioso si trova in un cosmo orgoglioso della sua capacità coercitiva e geloso della patina di ovvietà che lo protegge, il cui potere persuasivo si fa valere anche sullo studioso più vigile.

Uno degli oggetti la cui datità è raramente messa in discussione è la categoria di religione, il quale occupa una posizione privilegiata all’interno degli immaginari sociali contemporanei (Taylor, 2004). Questo non vale soltanto per la mitologica finzione sociologica che risponde al

nome di “uomo della strada”, ma anche per i praticanti della disciplina stessa. Come osserva Beckford, la sociologia nacque in un contesto in cui l’assunto secondo cui le religioni fossero fenomeni connaturati alle culture e delle società umane era pressoché inespugnabile (Beckford, 2003), tanto che

è stato difficile per gli scienziati sociali giustificare un approccio che mettesse da parte le ipotesi fortemente istituzionalizzate sulla genericità della religione a favore di un’indagine su come gli esseri umani producevano, riproducevano, modificavano, contestavano e respingevano quello che consideravano religione (Beckford, 2003, p. 16).

Nonostante le difficoltà evidenziate dal sociologo britannico, nel corso degli ultimi decenni studiosi provenienti da diversi ambiti disciplinari sono riusciti ad argomentare in maniera convincente come la categoria di religione, alla pari di ogni elemento della realtà sociale, sia una costruzione storica della quale è possibile analizzare traiettoria e impieghi. Ciononostante, aver identificato il bagaglio storico culturale di cui si fa carico la nozione contemporanea di religione non costituisce una ragione sufficiente per iniziare a organizzare il funerale alla categoria, o meglio, prima di farlo bisogna identificare chi è davvero il morto.

Non è infatti possibile proseguire nell’analisi senza introdurre una distinzione, fondamentale per il resto dello studio, tra la categoria di religione come *strumento* di analisi da un lato, e la categoria di religione come *oggetto* di studio dall’altro. La maggior parte del presente lavoro è stata dedicata all’analisi delle definizioni di religione intese come *strumenti* di ricerca e, come si è cercato di mostrare, i problemi evidenziati puntano verso un verdetto inequivocabile: la categoria di religione è un concetto inadatto a ricoprire il *compito euristico* che è chiamato a svolgere. Contraddizioni interne, antagonismi sotterranei e una dipendenza dalla prototipicità assegnata al cristianesimo ne fanno un concetto scientifico inservibile. Una volta spogliato dei

suoi connotati teologici e sovranaturali, quello che rimane non è altro che la cultura umana. In quest'ottica il concetto di religione è analiticamente ridondante: “non coglie nulla di caratteristico e non chiarisce nulla” (Fitzgerald, 2000, p. 17).

Nondimeno, abbandonare la religione come strumento analitico non implica abbandonare *in toto* lo studio della religione. Come anticipato, questa può infatti figurare nei nostri studi come l'*oggetto* da esaminare. A differenza di quanto è possibile fare per quanto riguarda il vocabolario scientifico, in quanto categoria socialmente oggettivata e legittimata in una serie di pratiche e discorsi la categoria di religione non può essere eliminata per mezzo di un articolo ben argomentato. Le istituzioni sociali esercitano un potere coercitivo sugli individui, sia per “la pura forza della loro fattualità, sia per mezzo dei meccanismi di controllo che di solito sono uniti alle più importanti” (Berger; Luckmann, 1969, p. 84). Diversi secoli di discorsi sulla "religione in generale" hanno infatti dato vita a un ordine discorsivo e a un sistema di classificazione socialmente efficace che non possono essere eliminati per decreto. Lo stesso Durkheim metteva in guardia dai rischi di un simile “volontarismo cognitivo”, affermando che “[l]a necessità con la quale le categorie si impongono a noi non è quindi l'effetto di semplici abitudini di cui potremmo scuotere il peso con un po' di sforzo” (Durkheim, 2013, p. 70). La relazione tra conoscenza scientifica e realtà sociale è espressa con grande chiarezza nelle pagine conclusive delle *Forme elementari*:

la scienza dell'opinione non produce l'opinione; non può che illustrarla e renderla più cosciente di sé. In questa maniera, è vero, essa può indurla a mutare; ma la scienza continua a dipendere dall'opinione anche nel momento in cui sembra dettarle legge; perché, come abbiamo mostrato, è dall'opinione che trae la forza necessaria per agire sull'opinione (Durkheim, 2013, p. 504).

La relazione tra scienza e quella che Durkheim chiama “opinione” è stata successivamente elaborata da Anthony Giddens, il quale eleva questo rapporto a elemento chiave della sua trattazione della tarda modernità. Il sociologo britannico ritiene che le scienze sociali siano uno dei motori della *riflessività istituzionale* che contraddistingue la contemporaneità, cioè “l'uso regolare della conoscenza relativa alle condizioni della vita sociale come elemento costitutivo della sua organizzazione e trasformazione” (Giddens, 1991, p. 20, vedi anche p. 243). A differenza delle scienze naturali, lo studio dell'essere umano è caratterizzato da quella che Giddens chiama *doppia ermeneutica*, una relazione dialettica tra le nozioni usate nella vita quotidiana e i metalinguaggi specialistici (Giddens, 1984; 1993).⁹¹ Di conseguenza, non possiamo aspettarci che la categoria di religione venga esonerata da questo incessante processo di riconfigurazione del mondo. Da un lato, le “teorie della religione e i suoi strumenti interpretativi dipendono in larga misura dalle condizioni sociali e dai dibattiti contemporanei, in altre parole, dal 'discorso del giorno' ”(von Stuckrad, 2010, p. 156); dall'altro “la categoria di religione è di per sé trasformativa, tale che importarla come categoria di secondo ordine [...] trasforma la società in cui è stata introdotta, trasformando sostanzialmente altri sistemi culturali in ‘religioni’” (Josephson-Storm, 2017, p. 12). In questa situazione, giocare all'apprendista stregone non è una via percorribile, e “se vogliamo essere chiari sulla storicità di tale terminologia, dobbiamo seguire e tracciare come il concetto viene utilizzato oggi al di là delle nostre teorizzazioni” (Bell, 2002, p. 105). La categoria al giorno d'oggi è utilizzata da un'enorme varietà di attori, tanto dentro quanto al di fuori dei confini del suo “contesto d'origine”. Per questo, come nota Bell, "affermare, per esempio, che i cinesi oggi sono illusi o in errore nell'usare la parola ‘religione’ per descrivere le pratiche passate o attuali proprie della loro cultura, potrebbe essere soltanto un'altra forma di imperialismo egemonico" (ibid.).

⁹¹ Nel glossario di *The Constitution of Society*, Giddens definisce la doppia ermeneutica come “l'intersezione di due strutture di significato come parte logicamente necessaria della scienza sociale, il mondo sociale dotato di significato come costituito da attori non specializzati e metalinguaggi inventati dagli scienziati sociali; nella pratica delle scienze sociali c'è un costante 'slittamento' dall'uno all'altro” (Giddens, 1984, p. 374)

In apertura di capitolo si è affermato che la categoria di religione fa parte della realtà istituzionalizzata, la quale fa valere tutta la sua consistenza di fronte a ogni membro della società. Per temperare quello che altrimenti potrebbe essere inteso come una sorta di fatalismo sociologico, “[è] importante tenere a mente che l’oggettività del mondo istituzionale, per quanto massiccia possa apparire all’individuo, è *un’oggettività umanamente prodotta e costruita*” (Berger; Luckmann, 1969, p. 84, corsivi miei). In altri termini, nonostante l’oggettività che contraddistingue la realtà sociale, ad essa non va garantito uno “stato ontologico indipendente dall’attività umana che l’ha prodotta” (ivi, p. 85).

Come noto, questa interpretazione della realtà come risultato dell’incessante attività dell’essere umano in società si deve al lavoro pionieristico di Peter Berger e Thomas Luckmann, due autori le cui posizioni nell’ambito della sociologia delle religioni sono state analizzate nel corso di questo lavoro. La loro opera si pone in rottura con la tradizione della sociologia della conoscenza della prima metà del novecento, la quale, limitata a “glossa sociologica” della storia delle idee, mostrava una “notevole miopia nei confronti del potenziale significato teoretico” della disciplina (ivi, p. 17). Secondo i due autori, la sociologia della conoscenza doveva infatti continuare la “democratizzazione” del concetto di conoscenza iniziata dal loro maestro, Alfred Schutz (Berger, 2011), estendendo il suo ambito ben oltre i confini della cultura d’élite. Berger e Luckmann arrivano a sostenere che la sociologia della conoscenza

dovrà occuparsi dei modi generali in cui le «realtà» vengono date per «conosciute» nelle società umane. In altre parole “una «sociologia della conoscenza» dovrà occuparsi non solo dell’empirica varietà di «conoscenze» nelle società umane, ma anche dei processi per cui qualsiasi complesso di «conoscenze» viene a essere socialmente stabilito come «realtà». (Berger; Luckmann, 1969, p. 15)

L'invito degli studiosi sembrerebbe offrire un ottimo quadro teorico entro cui collocare l'analisi della categoria di religione. Titus Hjelm fa notare come, una volta tradotta in termini di "religione", la ricerca dovrebbe conseguentemente concentrarsi sullo studio di "tutto ciò che passa per 'religione' nella società" (Hjelm, 2018, p. 242). Tuttavia, come osservato non senza un certo rammarico dallo stesso Hjelm, lo slancio della proposta costruzionista delineata da Berger e Luckmann si arresta davanti alla categoria di religione, sprecando un'occasione formidabile per portare il costruzionismo sociale al centro della sociologia delle religioni (ivi).⁹² Come visto nel secondo capitolo di questo lavoro, entrambi i sociologi trattano la religione come il prodotto di una necessità umana, la quale potrà certamente avere innumerevoli manifestazioni storiche che, cionondimeno, risultano ancorate a un'essenza trans-storica che si sottrae all'analisi scientifica.

Ad ogni modo, il fatto che l'approccio costruzionista alla categoria di religione sia stato abbandonato nella culla dai suoi stessi genitori non significa che questo non sia stato in grado di ritagliarsi un posto nel mondo della ricerca sociale. Tra i vari studiosi che hanno battuto questa strada, è di grande importanza il lavoro di James Beckford. Nel primo capitolo del suo *Social Theory & Religion*, considerato da Hjelm un vero e proprio "manifesto costruzionista" (Hjelm, 2018), il sociologo britannico si dimostra scettico nei confronti della possibilità di "produrre un'analisi socio-scientifica dei fenomeni a cui, nella loro sbalorditiva varietà, le persone hanno storicamente attribuito un significato religioso" (Beckford, 2003, p. 16). "Da un punto di vista socio-scientifico", prosegue Beckford, "sarebbe meglio abbandonare la ricerca e l'assunzione che ci sono qualità generiche di religione e, invece, analizzare le varie situazioni in cui il significato religioso è costruito, attribuito o sfidato" (ibid.). Il suo approccio vuole essere una sorta di "profilassi" per quel che riguarda le tendenze essenzializzanti presenti nella trattazione della religione da parte delle scienze sociali (ivi).

⁹² L'analisi di Hjelm è incentrata in particolare sulla produzione scientifica di Berger, ma la maggior parte delle considerazioni sul tema possono essere estese all'opera di Luckmann, come del resto fa lo stesso Hjelm nel corso del suo articolo.

Nonostante l'esplicito rifiuto di basarsi su una singola definizione vincolante di religione, l'approccio di Beckford non può essere certo accusato di scadere in un relativismo autodistruttivo o addirittura di essere una forma di solipsismo. Il costruzionismo sposato dal sociologo, infatti, è indiscutibilmente *sociale*, e lo è per almeno per due ordini di motivi: in primo luogo, perché l'ambito del significato di cui parla il sociologo non è limitato alle attribuzioni individuali di senso, dato che, banalmente, ogni significato culturale è inevitabilmente implicato in una rete inter-soggettiva che trascende il singolo; in secondo luogo, Beckford sottolinea come la categoria di religione sia "costruita e utilizzata per vari scopi da una grande quantità di agenti *collettivi*, come le istituzioni del diritto, lo Stato, i mass media, l'istruzione scolastica, le autorità sanitarie e così via" (ivi, p. 18). Di conseguenza, il costruzionismo sociale di Beckford è teoricamente attrezzato per porre al centro delle proprie indagini i "metodi per mezzo dei quali queste definizioni [di religione] sono costruite e le implicazioni che queste hanno per la società e per la cultura" (Beckford, 1999, p. 24).

A mo' di conclusione, nelle prossime pagine si proverà a raccogliere quanto seminato in quelle precedenti per formulare una proposta concreta, il cui punto di partenza è rappresentato da una serie di interrogativi posti da Russell McCutcheon: "cosa conta come religione? chi decide? quali impegni teorici sono implicati in tali decisioni? e, cosa più importante, quali sono le implicazioni materiali delle nostre scelte categoriali?" (McCutcheon, 1997, p. 127). Il resto del presente contributo sarà dedicato a illustrare la seguente posizione: *la categoria di religione è un significante fluttuante il cui funzionamento è da comprendere all'interno del contesto dell'ontopolitica secolare*. Data la densità di una simile affermazione, è necessario trattare separatamente le sue componenti principali.

Il concetto di *significante fluttuante* fu introdotto da Claude Lévi-Strauss nella sua introduzione all'opera di Marcel Mauss (Lévi-Strauss, 1987). A partire dalla trattazione del concetto di *mana* del suo maestro, Lévi-Strauss identifica una categoria che contiene "quei tipi di nozioni, in qualche modo simili ai simboli algebrici, [che] intervengono per rappresentare un

valore indeterminato di significazione, in sé privo di significato e quindi suscettibile di ricevere qualsiasi significato” (ivi, p. 55). La fluidità del rapporto tra *significante* e i potenziali *significati* non è considerato un ostacolo alla comunicazione o al pensiero, tutt’altro; secondo l’etnologo francese, il modo in cui Mauss utilizza il termine *mana* rappresenta “la cosciente espressione di una *funzione semantica*, il cui ruolo è quello di rendere possibili le operazioni del pensiero simbolico nonostante le contraddizioni ad esso connaturate” (ivi, p. 63). Le nozioni che appartengono a questa classe, chiamate appunto significanti fluttuanti (*signifiant flottant*), sono contraddistinte dal loro avere un “valore simbolico zero”, ossia l’essere “un segno che indica la necessità di un contenuto simbolico supplementare oltre a quello che il significato già contiene” (ivi, p. 64, corsivi in originale).

Se nella formulazione originale di Lévi-Strauss si tratta un concetto strettamente semiotico, all’interno dell’opera di Ernesto Laclau all’idea di significante fluttuante viene attribuito un significato marcatamente politico. Invero, nell’opera del filosofo argentino questa ricopre un ruolo centrale nella comprensione dei processi di semiosi implicati nel funzionamento dell’egemonia politica nelle società contemporanee. Nonostante si tratti di un costrutto dotato di caratteristiche proprie, al fine di delucidare la teorizzazione di Laclau può essere utile arrivare alla definizione in via negativa, sgomberando in anticipo il campo da potenziali incomprensioni. Il significante fluttuante non è da intendersi come un significante equivoco o polisemico, dato che “i diversi significati tendono a negarsi e a sostituirsi nel corso della lotta politica” (Torfing, 1999, p. 62); inoltre non si tratta nemmeno di un costrutto *strutturalmente privo di significato*, come è invece il *significante vuoto*, il “gemello eterozigote” del significante fluttuante. Quest’ultimo, secondo Laclau, può essere descritto più accuratamente in termini di *ambiguità strutturale*, non contingente. Ciò che caratterizza il concetto di significante fluttuante, in sintesi, è la costante sovradeterminazione di significati causata dal suo essere oggetto di diverse articolazioni all’interno di discorsi differenti, un’eccedenza di significati in conflitto tra loro che impedisce ad esso di essere fissato stabilmente (Laclau, 2007; Torfing, 1999).

Questa nozione di instabilità semantica è di fondamentale importanza per la dimensione politica del concetto. Focalizzarsi sull'ambiguità strutturale permette infatti di indirizzare l'attenzione verso le azioni politiche che mirano a fissare *uno specifico* rapporto tra significante e significato. Nelle parole dello stesso Laclau, i significati dei significanti fluttuanti "sono fissati soltanto dai contenuti concreti forniti dalle forze antagonistiche" (Laclau, 2007, p. 95). Questo incessante slittamento semantico è parte integrante della conflittualità politica, essendo allo stesso tempo mezzo e fine della lotta, una deriva semantica che può essere momentaneamente arrestata "solo con l'intervento di una forza egemonica capace di fissare il significato del significante fluttuante" (Torfing, 1999, p. 62). In altri termini, la disputa politica per l'egemonia è giocata (anche) sul campo discorsivo, al cui interno il fissaggio del significato di alcuni concetti chiave rappresenta essa stessa la posta in gioco.

Negli ultimi decenni, diversi studiosi hanno cercato di implementare un approccio discorsivo, fortemente influenzato dal lavoro di Laclau, alla categoria di religione. All'interno di questa prospettiva, lo studio della religione non deve più concentrare su più su valori, stati mentali, essenze trans-storiche o presunte funzioni sociali, bensì sui concreti *eventi discorsivi* in cui è coinvolta la categoria. Porre al centro dell'agenda scientifica l'analisi di discorsi attorno alla religione non significa farsi promotori di una posizione idealistica che trascura gli aspetti materiali della realtà sociale. Nella definizione estesa avanzata da Kocku von Stuckrad,

i discorsi sono pratiche che organizzano la conoscenza in una data comunità; stabiliscono, stabilizzano e legittimano sistemi di significato e forniscono ordini di saperi collettivamente condivisi in un insieme sociale istituzionalizzato. Affermazioni, espressioni e opinioni su un argomento specifico, sistematicamente organizzate e ripetutamente osservabili, formano un discorso. (von Stuckrad, 2013, p. 15, corsivi in originale)

In questo approccio la religione è da intendersi come una *formazione discorsiva*, concepita questa come uno strumento analitico in grado di “concettualizzare l'impatto e la reciproca dipendenza tra sistemi di interpretazione del mondo da un lato, e i processi di istituzionalizzazione e materializzazione dall'altro” (von Stuckrad, 2010, pp. 158-159). In tal senso le stesse definizioni di religione affrontate nel corso di questo lavoro non sono giudici o spettatori della lotta politica, ma vi prendono attivamente parte; pertanto, come affermato McCutcheon e Arnal “la cosa interessante da studiare non è ciò che la religione è o non è, ma il processo stesso della sua costruzione” (McCutcheon; Arnal, 2003, p. 132). Infatti, sia che abbiano luogo in un'aula universitaria o in quella di un tribunale, queste formulazioni sono “dichiarazioni ed espressioni che attribuiscono significato alle cose e che forniscono ordini di conoscenza”, contribuendo attivamente al discorso sulla religione (von Stuckrad, 2013, p. 18); di conseguenza, in quanto eventi discorsi essi stessi, le definizioni di religione devono essere considerate “oggetti di analisi discorsiva piuttosto che i suoi *strumenti*”(ibid., corsivi in originale).

Ben lontana dal costituire un esercizio autoreferenziale di storia delle idee, l'approccio qui avanzato contiene le possibilità per uno studio critico della realtà sociale. La prospettiva discorsiva è teoricamente ben equipaggiata per l'analisi delle forme del potere contemporaneo; come sottolineato da Stuckrad, “le pratiche discorsive intendono organizzare la conoscenza; ma organizzare la conoscenza non è un'impresa innocente” (von Stuckrad, 2010, p. 159). Il sociologo giapponese Mitsutoshi Horii sostiene che investigando il modo in cui la categoria di religione “forma e determina le nostre apprensioni del mondo organizzando la nostra esperienza e conoscenza” (Horii, 2021, p. 128), entriamo direttamente nelle questioni legate al potere di definire la realtà. Infatti, prosegue Horii, “specifiche costruzioni di 'religione' come categoria di potere autorizzano e naturalizzano certe norme e valori” (ivi, p. 129). In quest'ottica, la prospettiva discorsiva è critica nella misura in cui evidenzia e mette in questione le relazioni di potere coinvolte nella costruzione di categorie e classificazioni socialmente efficaci. Sia per quanto riguarda le definizioni accademiche che per quelle giuridico-legali, “ciò che è fatto

rientrare in una “scatola” è più una questione di potere che di ragione disinteressata" (Fitzgerald, 2011, p. 35).

In sintesi, se, parafrasando quanto affermato da Lévi-Strauss sul *mana* (Lévi-Strauss, 1987), davanti all'elenco delle definizioni di religione tutto quello che riusciamo a dire è che la religione è tutte quelle cose assieme perché non è precisamente nessuna di quelle, ciò è dovuto al fatto che termini come religione sono “costruiti e negoziati storicamente, socialmente e culturalmente in diverse situazioni” (Taira, 2022, p. 20), significanti fluttuanti “riempiti dai significati generati dalle norme e dagli imperativi dei classificatori" (Horii, 2019, p. 35; cfr. Horii, 2021; McCutcheon; Arnal, 2013; von Stuckrad, 2013; 2013; Taira, 2013; 2022).⁹³ Di conseguenza, in quanto categoria normativa “che costruisce ed è costruita da diversi tipi di configurazioni politiche” (Cavanaugh, 2009, p. 58; cfr. Fitzgerald, 2000; Asad, 2012), lo studio critico della religione deve concentrarsi sui modi in cui questa è “organizzata, discussa e materializzata discorsivamente nei diversi contesti culturali e sociali" (von Stuckrad, 2010, p. 166).

Chiarito cosa si intende quando si afferma che la categoria di religione è un significante fluttuante, rimane da spiegare la seconda parte della proposta programmatica, vale a dire quella relativa all'*ontopolitica secolare*.

Il concetto di “ontopolitica” (*ontopolitics*) è preso dal lavoro dell'antropologa e filosofa olandese Annemarie Mol. Con questo termine, la studiosa vuole mettere in luce il modo in cui “il reale” e “il politico” sono reciprocamente implicati (Mol, 1999). "Il termine 'ontologia' [...] combinato con quello di 'politica'", scrive Mol, “suggerisce che le condizioni di possibilità non siano date” (ivi, p. 75). Costituendo la realtà come un *problema politico*, Mol afferma che questa non costituisce un dominio separato dalle nostre attività, ma è qualcosa di attivamente modellato, il cui “carattere è allo stesso tempo aperto e contestato" (ibid.). L'obiettivo di Mol è quello di

⁹³ Nel contributo qui citato, Taira osserva come, nonostante un numero di autori abbia accolto con favore la proposta avanzata in un saggio precedente in cui suggeriva di considerare la nozione di religione come un “significante vuoto” (Taira, 2013), in linea con la terminologia di Laclau sarebbe più corretto considerarla come un significante fluttuante. Considerando il fatto che la concezione utilizzata da questi autori è effettivamente più vicina al concetto di significante fluttuante che a quello di significante vuoto, in questo lavoro si utilizzerà il primo dei due termini, in modo da omogeneizzare la terminologia utilizzata.

avanzare un approccio teorico alla questione della realtà che sia in grado di “privare gli *elementi* che compongono la realtà [...] del loro presunto carattere stabile, dato, universale”, sostenendo invece che la realtà stessa sia “situata storicamente, culturalmente, e materialmente” (ibid.). Diversamente dai fautori del prospettivismo epistemologico⁹⁴, l’approccio ontopolitico non si limita a postulare una realtà che, seppure osservata da una moltitudine di sguardi vigili, persiste incontaminata, indifferente nei confronti di ogni attività di osservazione; al contrario, secondo Mol la realtà è costantemente prodotta e riprodotta, “manipolata per mezzo di vari strumento nel corso di una varietà di pratiche” (ivi, p. 77).

Per applicare il concetto di ontopolitica alla categoria moderna di religione è necessario chiamare in causa il suo “gemello siamese” (Asad, 2001, p. 221), il secolare. Seguendo il prezioso lavoro di Talal Asad, per comprendere adeguatamente questa categoria occorre collocarla all’interno del più ampio contesto del discorso della modernità. Secondo l’antropologo britannico, la “secolarità” del mondo moderno non è esclusivamente dovuta alla separazione delle istituzioni religiosi da quelle politiche, dato che “si possono trovare esempi di questa separazione nella cristianità medievale e negli imperi islamici - e senza dubbio anche altrove” (ivi, p. 1). “Ciò che è caratteristico del ‘secolarismo’”, continua Asad “è che questo presuppone nuovi concetti di di ‘religione’, di ‘etica’ e di ‘politica’, e nuovi imperativi ad essi associati”. (Asad, 2003, pp. 1-2). In questa prospettiva, il secolare non si pone né in continuità con il mondo religioso come una semplice rottura con esso; ciò che lo contraddistingue è il fatto di presupporre, e al contempo necessitare, una specifica “grammatica” dell’essere-nel-mondo che “riunisce certi comportamenti, certi saperi e certe sensibilità nella vita moderna” (ivi, p. 25).

Quest’ultimo aspetto è di fondamentale importanza nell’economia del discorso asadiano. Sarebbe un errore ridurre la modernità a una postura epistemologica, un determinato modo di “*conoscere il vero*” (ivi, p. 14, corsivo mio); la modernità è invece da intendere nei termini di una determinata epoca storica caratterizzata da una serie di progetti politici ed economici

⁹⁴ Esplorato nel corso di questo lavoro nella proposta di Spickard (vedi cap. 3.2.1.)

interconnessi tra loro (Asad, 2003). Uno dei principali obiettivi del lavoro di Asad è giungere a una concettualizzazione delle categorie di secolare e di religioso adeguata a comprendere gli imperativi delle forme di vita moderna. All'interno della cornice stabilita dal sistema degli stati moderni, le rappresentazioni sociali di queste categorie non rappresentano semplici etichette imposte su alcuni oggetti, ma hanno la capacità di plasmare l'esistenza degli individui, “[mediando] le identità delle persone, [contribuendo] a plasmare la loro sensibilità e [garantendo] le loro esperienze” (ivi, p. 14). In quanto principi deputati alla produzione delle forme di vita moderne, le categorie di secolare e religioso assumono una valenza ontologica ed esistenziale; in altri termini, queste non si limitano a *rappresentare* un mondo, ma partecipano attivamente alla sua *produzione*. Infatti, la modernità come progetto normativo non si limita a prescrivere un tipo di *rappresentazione* della realtà. Come già affermato, ciò significherebbe ridurla a una semplice discontinuità conoscitiva, riportando nuovamente il discorso al livello delle politiche della conoscenza. Quel che invece contraddistingue il secolarismo moderno in quanto “dottrina moderna del mondo nel mondo” (ivi, p. 15) è uno specifico modo di essere nella realtà e, di conseguenza, di realtà stessa. In questi termini, il secolarismo è direttamente implicato nelle questioni ontopolitiche della modernità, anzi, *ne costituisce la base*.

L'idea secondo cui la modernità avrebbe generato un mondo “disincantato”, contraddistinto da un *accesso* diretto alla realtà, va a costituire secondo Asad “una caratteristica saliente dell'epoca moderna” (ivi, p. 13). Non si deve scambiare la costituzione moderna della realtà come il risultato del trionfo della razionalità umana, “un'espressione della verità rivelata attraverso i sensi umani”, dato che, come fa notare Asad “*i sensi stessi hanno una storia*” (ivi, p. 193, corsivi miei). Quello che Josephson-Storm ha definito come “mito del disincantamento” (Josephson-Storm, 2017) deve essere inteso come uno dei principali ideali regolativi della modernità, un discorso implicato nella produzione, ideologica e materiale, del mondo contemporaneo. A tal proposito, sostiene Asad,

'il secolare' non dovrebbe essere pensato come lo spazio in cui la vita umana reale si emancipa gradualmente dal controllo della "religione" e che di conseguenza riesce a ricollocare quest'ultima. [...] Il concetto odierno di 'secolare' fa parte di una dottrina chiamata secolarismo. Il secolarismo non esige semplicemente che le pratiche e le credenze religiose siano confinate nello spazio dove non possono minacciare la stabilità politica o la 'libertà di coscienza' dei cittadini. Il secolarismo si basa su una particolare concezione del mondo ('naturale' e 'sociale') e dei problemi generati da quel mondo" (Asad, 2003, pp. 191-192)

In sintesi, dalla prospettiva qui sostenuta le categorie "siamesi" di religione e secolare sono politiche perché oggetto di contesa, e sono ontologiche perché invischiate nel *business* della produzione della realtà moderna. Il secolarismo come dottrina moderna della realtà costituisce il mondo sulla base di una *gerarchia ontologica* fondata su una partizione fondamentale tra "un mondo di cose auto-autenticanti in cui viviamo *realmente* come esseri sociali, e un mondo religioso che esiste soltanto nella nostra immaginazione" (ivi, p. 194, corsivi in originale). La capacità di manipolare i contorni di questi due domini ontologici costituisce una forma di potere fondamentale per le configurazioni socio-politiche contemporanee.

A conti fatti, se vogliamo capire *che cos'è* la religione, possiamo tranquillamente continuare a interrogare ciechi e scienziati. A patto, ovviamente, che la loro parola sia quella autorizzata dal possesso dello *sképtron*.

Bibliografia

Aldridge, Alan

2005 [2000], *La religione nel mondo contemporaneo*, Il Mulino, Bologna

Alexander, Jeffrey C.; Smith, Philip; Norton, Matthew (a cura di)

2011, *Interpreting Clifford Geertz: Cultural Investigation in the Social Sciences*, Palgrave Macmillan, New York

Alles, Gregory D.

2001, "Toward a Genealogy of the Holy: Rudolf Otto and the Apologetics of Religion", *Journal of the American Academy of Religion*, Vol. 69, No 2, pp. 323-341

Alston, William P.

1967, "Religion", in Edwards, P. (a cura di), *The Encyclopedia of Philosophy. Vol. 7*, pp. 140-145

Antes, Peter; Geertz, Armin W.; Warne, Randi R. (a cura di)

2004, *New Approaches to the Study of Religion, vol. 2, Textual, Comparative, Sociological, and Cognitive Approaches*, Walter de Gruyter, Berlin and New York

Appadurai, Arjun (a cura di)

1986, *The Social Life of Things. Commodities in Cultural Perspective*, Cambridge University Press, Cambridge

Asad, Talal

1983, "Anthropological Conceptions of Religion: Reflections on Geertz", *Man*, Vol. 18, No. 2, pp. 237-259

1993, *Genealogies of Religion. Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, Johns Hopkins University Press, Baltimore – London

2001, "Reading a Modern Classic: W. C. Smith's 'The Meaning and End of Religion' ", *History of Religions*, Vol. 40, No. 3, pp. 205-222

2003, *Formations of the Secular. Christianity, Islam, Modernity*, Stanford University Press, Stanford

2012, "Thinking About Religion, Belief, and Politics", in Orsi, R. A. (a cura di), *The Cambridge Companion to Religious Studies*, pp. 36-57

Auster, Paul

1989, *Moon Palace*, Faber and Faber, London

Bachmann-Medick, Doris

2016, *Cultural Turns. New Orientations in the Study of Culture*, De Gruyter, Berlin – Boston

Banton, Michael (a cura di)

1966, *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, Tavistock Publications, London

Barrett, Justin L.

1999, "Theological Correctness: Cognitive Constraint and the Study of Religion", *Method & Theory in the Study of Religion*, Vol. 11, No. 4, pp. 325- 339

2000, "Exploring the Natural Foundations of Religion", *Trends in Cognitive Sciences*, Vol. 4, No. 1, pp. 29-34

2007, "Cognitive Science of Religion: What Is It and Why Is It?", *Religion Compass*, Vol. 1, No. 6, pp. 768–786

2012, *Born Believers. The Science of Children's Religious Belief*, The Free Press, New York

2017, "On Naturalness, Innateness, and God-beliefs", *Method & Theory in the Study of Religion*, Vol. 29, No. 4-5, pp. 374-386

Barrett, Justin L.; Church, Ian M.

2013, "Should CSR Give Atheists Epistemic Assurance? On Beer-Goggles, BFFs, and Skepticism Regarding Religious Beliefs", *The Monist*, Vol. 96, No. 3, pp. 311-324

Barrett, Justin L.; Lanman, Jonathan A.

2008, "The Science of Religious Beliefs", *Religion*, Vol. 28, No. 2, pp. 109-124

Beck, Ulrich, Willms, Johannes

2004, *Conversations with Ulrich Beck*, Polity Press, Cambridge

Beckford, James A.

1999, "The Politics of Defining Religion in Secular Society. From a Taken-for-Granted Institution to a Contested Resource", in Platvoet; Molendijk; Arie (a cura di), *The Pragmatics of Defining Religion*, pp. 23-40

2003, *Social Theory and Religion*, Cambridge University Press, Cambridge

Beckford, James A.; Demerath, N. J. III (a cura di)

2007, *The SAGE Handbook of the Sociology of Religion*, SAGE Publications, London

Beckford, James A.; Demerath, N. J. III

2007, "Introduction", in Beckford, Demerath III (a cura di) *The SAGE Handbook of the Sociology of Religion*, SAGE Publications, London, pp. 1-16

Bell, Catherine

2002, "The Chinese Believe in Spirits": Belief and Believing in the Study of Religion", in Frankenberry (a cura di), *Radical Interpretation in Religion*, pp. 100-116

2008, "Belief: A Classificatory Lacuna and Disciplinary "Problem"", in Braun; McCutcheon (a cura di), *Introducing Religion*, pp. 85-99

Bellah, Robert Neelly

1964, "Religious Evolution", in *American Sociological Review*, Vol. 29, No. 3, pp. 358-374

1967, "Civil Religion in America", in *Daedalus*, Vol. 96, No. 1, pp. 1-21

1978, "Religion and Legitimation in the American Republic", *Society*, Vol. 15, pp. 16–23

1992 [1975], *The Broken Covenant. American Civil Religion in Time of Trial. 2nd ed.*, University of Chicago Press, Chicago

Bellah, Robert Neelly; Hammond, Phillip E.

1980, *Varieties of Civil Religion*, Harper & Row, San Francisco

Berger, Peter Ludwig

1967, *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*, Anchor Books, Garden City, NY

1974, "Some Second Thoughts on Substantive versus Functional Definitions of Religion", *Journal for the Scientific Study of Religion*, Vol. 13, No. 2, pp. 125-133

2011, *Adventures of an Accidental Sociologist. How to Explain the World without Becoming a Bore*, Prometheus Books, Amherst

Berger, Peter Ludwig; Luckmann, Thomas

1969 [1966], *La realtà come costruzione sociale*, Il Mulino, Bologna

Bhambra, Gurminder K.

2007, "Sociology and Postcolonialism: Another 'Missing' Revolution?", *Sociology*, Vol. 41, No. 5, pp. 871–884

Bloch, Maurice

2002, “Are Religious Beliefs Counter-intuitive?”, in Frankenberry (a cura di), *Radical Interpretation in Religion*, pp. 129-146

2008, “Why Religion is Nothing Special but is Central”, *Philosophical Transactions of the Royal Society B*, Vol. 363, pp. 2055–2061

Bloor, David

1983, *Wittgenstein. A Social Theory of Knowledge*, MacMillan Press, London – Basingstoke

1991, *Knowledge and Social Imagery*, University of Chicago Press, Chicago and London

Bonelli, Luigi (traduzione di)

1948 [1929], *Il Corano*, Editore Ulrico Hoepli, Milano

Bourdieu, Pierre

1977 [1972], *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge University Press, New York

1988 [1982], *La parola e il potere. L'economia degli scambi linguistici*, Guida editori, Napoli

1998 [1994], *Practical Reason. On the Theory of Action*, Stanford University Press, Stanford

Bourdieu, Pierre; Chamboredon, Jean-Claude; Passeron, Jean-Claude

1991, *The Craft of Sociology: Epistemological Preliminaries*, Walter De Gruyter, Berlin – New York

Boyer, Pascal

1994, *The Naturalness of Religious Ideas. A Cognitive Theory of Religion*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles

1998, “Cognitive Aspects of Religious Ontologies: how Brain Processes Constrain Religious Concepts”, *Theory and Method in the Study of Religion*, pp. 134–157

2000, “Evolution of the Modern Mind and the Origins of Culture: Religious Concepts as a Limiting-Case”, in Carruthers; Chamberlain (a cura di), *Evolution and the Human Mind*, pp. 93-112

2001, *Religion Explained. The Evolutionary Origins of Religious Thought*, Basic Books, New York

Braun, Willi; McCutcheon, Russell T. (a cura di)

2000, *Guide to the Study of Religion*, Cassell, London

2008, *Introducing Religion. Essays in Honor of Jonathan Z. Smith*, Routledge, London and New York

Brekhus, Wayne

1998, "A Sociology of the Unmarked: Redirecting Our Focus", *Sociological Theory*, Vol 16, No. 1, pp. 34-51

2007, "The Rutgers School : A Zerubavelian Culturalist Cognitive Sociology, *European Journal of Social Theory*, Vol. 10, No. 3, pp. 448–464

Brodeur, Patrice C.

2004, "Religion", in McAuliffe, J. D. (a cura di), *Encyclopaedia of the Qur'an. Volume Four*, pp. 395-398

Budd, Susan

1973, *Sociologists and Religion*, Collier-Macmillan Publisher, London

Butterfield, Herbert

1965 [1931], *The Whig Interpretation of History*, The Norton Library, New York

Byrne, Peter

1988, "Religion and the Religions", in Sutherland et al. (a cura di), *The World's Religion*, pp. 3-28)

1989, *Natural Religion and the Nature of Religion. The Legacy of Deism*, Routledge, New York

Carruthers, Peter; Chamberlain, Andrew (a cura di)

2000, *Evolution and the Human Mind. Modularity, Language and Meta- Cognition*, Cambridge University Press, Cambridge

Cavanaugh, William T.

2009, *The Myth of Religious Violence. Secular Ideology and the Roots of Modern Conflict*, Oxford University Press, Oxford

Chidester, David

1996, *Savage Systems. Colonialism and Comparative Religion in Southern Africa*, University Press of Virginia, Charlottesville

2000, "Colonialism," in Braun; McCutcheon (a cura di), *Guide to the Study of Religion*, pp. 424-437

2014, *Empire of Religion: Imperialism and Comparative Religion*, University of Chicago Press, Chicago

Christiano, Kevin J.; Swatos Jr., William H.; Kivisto, William H.

2016, *Sociology of Religion. Contemporary Developments*, Rowman & Littlefield, Lanham

Clarke, Peter B. (a cura di).

2011, *Oxford Handbook of Sociology of Religion*, Oxford University Press, Oxford

Clarke, Peter B.; Byrne, Peter

1993, *Religion Defined and Explained*, St. Martin Press, New York

Clarke, Peter B.; Beyer, Peter (a cura di)

2009, *The World's Religions. Continuities and Transformations*, Routledge, London and New York

Clifford, James

1988, *The Predicament of Culture. Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art*, Harvard University Press, Cambridge and London

Collier, David; Mahon Jr., James E.

1993, "Conceptual "Stretching" Revisited: Adapting Categories in Comparative Analysis", *The American Political Science Review*, Vol. 87, No. 4, pp. 845-855

Copan, Paul; Taliaferro, Charles (a cura di)

2019, *The Naturalness of Belief New Essays on Theism's Rationality*, Lexington Books, Lanham

Cusack, Carole M.

2010, *Invented Religions. Imagination, Fiction and Faith*, Ashgate, Burlington

Davidson, Donald

1978, "What Metaphors Mean", *Critical Inquiry*, Vol. 5, No. 1, pp. 31-47

Davie, Gracie

2003, "The Evolution of the Sociology of Religion: Theme and Variations", in Dillon, M. (a cura di), *Handbook of the Sociology of Religion*, Cambridge University Press, Cambridge
2007, *The Sociology of Religion*, SAGE Publications, Los Angeles – London – New Dehli – Singapore

Dillon, Michele (a cura di)

2013, *Handbook of the Sociology of Religion*, Cambridge University Press, Cambridge

Dingley, James

2008, *Nationalism, Social Theory and Durkheim*, Palgrave Macmillan, London

Douglas, Jack D. (a cura di)

1970, *Understanding Everyday Life. Toward the Reconstruction of Sociological Knowledge*, University of California, San Diego

Droogers, André

2011, "Defining Religion. A Social Science Approach", in Clarke, Peter B. (a cura di), *The Oxford Handbook of Sociology of Religion*, pp. 263-279

Dubuisson, Daniel

2003 [1998], *The Western Construction of Religion. Myths, Knowledge, and Ideology*, Johns Hopkins University Press, Baltimore and London

Durkheim, Émile

1969 [1897], *Il suicidio*, UTET, Torino

1982 [1895], *The Rules of Sociological Method*, The Free Press, New York

2013 [1912], *Le forme elementari della vita religiosa*, Mimesis, Milano – Udine

Edwards, Derek; Ashmore, Malcolm; Potter, Jonathan

1995, "Death and Furniture: the Rhetoric, Politics and Theology of Bottom Line Arguments Against Relativism", *History of the Human Sciences*, Vol. 8, No. 2, pp. 25–49

Edwards, Paul (a cura di)

1967, *The Encyclopedia of Philosophy. Vol. 7*, Macmillan and The Free Press, New York

Ember, Carol; Ember, Melvin

1973, *Anthropology*, Appleton-Century-Crofts, New York

Engler, Steven

2006, "Agency, Order and Time in the Human Science of Religion", *Religion*, Vol, 36, No. 3, pp. 120-126

Engler, Steven; Stausberg, Michael (a cura di)

2016, *The Oxford Handbook for the Study of Religion*, Oxford University Press, Oxford

Errington, Joseph

2011, "On Not Doing Systems", in Alexander, JC; Smith, P.; Norton, M. (a cura di), *Interpreting Clifford Geertz: Cultural Investigation in the Social Sciences*, pp. 33-41

Feyerabend, Paul

1995, *Killing Time. The Autobiography of Paul Feyerabend*, University of Chicago Press, Chicago and London

Firth, Raymond (a cura di)

1960, *Man and Culture. An Evaluation of the Work of Bronislaw Malinowski*, Routledge & Keegan Paul, London

Fitzgerald, Timothy

1996, "Religion, Philosophy and Family Resemblances", *Religion*, Vol. 26, pp. 215-236

2000, *The Ideology of Religious Studies*, Oxford University Press, New York – Oxford

2011, *Religion and Politics in International Relations. The Modern Myth*, Continuum London

Foucault, Michel

1971 [1969], *L'archeologia del sapere*, Rizzoli, Milano

1998 [1966], *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*, BUR, Milano

2004 [1971], *L'ordine del discorso*, Einaudi, Torino

Frankenberry, Nancy, K. (a cura di)

2002, *Radical Interpretation in Religion*, Cambridge University Press, Cambridge

Gadamer, Hans-Georg

2016 [1960], *Verità e metodo*, Bompiani, Milano

Gargani, Aldo Giorgio

2009 [1974], *Il sapere senza fondamenti. La condotta intellettuale come strutturazione dell'esperienza comune*, Mimesis, Milano – Udine

Gaukroger, Stephen

2006, *The Emergence of a Scientific Culture. Science and the Shaping of Modernity, 1210–1685*, Clarendon Press, Oxford

Geertz, Armin W.

2004. “Cognitive Approaches to the Study of Religion”, in Antes, P; Geertz, A. W.; Warner, R. R. (a cura di), *New Approaches to the Study of Religion, vol. 2, Textual, Comparative, Sociological, and Cognitive Approaches*, pp. 347–399

2016, “Cognitive Science”, in Stausberg; Engler (a cura di), *The Oxford Handbook for the Study of Religion*, pp. 97-111

Geertz, Clifford

1966, “Religion as a Cultural System”, in Banton, M. (a cura di), *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, pp. 1-46

1983, *Local Knowledge*, Basic Book Inc., New York

1984, “Distinguished Lecture: Anti Anti-Relativism”, *American Anthropologist*, Vol. 86, No. 2, pp. 263-278

1988 [1973], *Interpretazione di culture*, Il Mulino, Bologna

2008 [1968], *Islam*, Raffaello Cortina Editore, Milano

Giddens, Anthony

1977a, *Studies in Social and Political Theory*, Hutchinson & Co, London

1977b, "Functionalism: *après la lutte*", in Giddens, A., *Studies in Social and Political Theory*, pp. 97-129

1977c, "Four Myths in the History of Social Thought", in Giddens, A., *Studies in Social and Political Theory*, pp. 208-234

1982a, *Profiles and Critiques in Social Theory*, MacMillan Press, London – Basingstoke

1982b, "Classical Social Theory and the Origins of Modern Sociology", in Giddens, A., *Profiles and Critiques in Social Theory*, pp. 40-67

1984, *The Constitution of Society*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles

1991, *Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Age*, Polity Press, Cambridge

1993 [1976], *New Rules of Sociological Method. Second Edition*, Stanford University Press, Stanford

1994 [1990], *Le conseguenze della modernità*, Il Mulino, Bologna

2015 [1971], *Capitalismo e teoria sociale*, Il Saggiatore, Milano

Gilbert, Nigel G.; Mulkay, Michael

1984, *Opening Pandora's Box. A Sociological Analysis of Scientists' Discourse*, Cambridge University Press, Cambridge

Goffman, Erving

1964, "The Neglected Situation", in *American Anthropologist*, Vol. 66, No. 6, Part 2, pp. 133-136

1974, *Frame Analysis. An Essay on the Organization of Experience*, Northeastern University Press, Boston

Gontier, Nathalie; Bendegem, Jean Paul; Aerts, Diederik (a cura di)

2006, *Evolutionary Epistemology, Language and Culture. A Non-Adaptationist, Systems Theoretical Approach*, Springer, Dordrecht

Guthrie, Stewart

1993, *Faces in the Clouds: A New Theory of Religion*, Oxford University Press, New York

Hamilton, Malcolm

2001, *The Sociology of Religion. Theoretical and Comparative Perspectives*, Routledge, London – New York

Hammersley, Martyn

2008, *Questioning Qualitative Inquiry. Critical Essays*, SAGE Publications – Los Angeles – London – New Dehli – Singapore

Hamnett, Ian

1973, “Sociology of Religion and Sociology of Error”, *Religion*, Vol. 3, No. 1, pp. 1-12

Harrison, Peter

1990, *"Religion" and the Religions in the English Enlightenment*, Cambridge University Press, Cambridge

2001, *The Bible, Protestantism, and the Rise of Natural Science*, Cambridge University Press, Cambridge

2015, *The Territories of Science and Religion*, University of Chicago Press, Chicago

Heidegger, Martin

1969 [1927], *Essere e tempo*, UTET, Torino

Hjelm, Titus (a cura di)

2018, *Peter L. Berger and the Sociology of Religion. 50 Years after The Sacred Canopy*, Bloomsbury, London – New York

Hjelm, Titus

2018, “Peter L. Berger and the Sociology of Religion”, *Journal of Classical Sociology*, Vol. 18, No. 3, pp. 231-248

Hobsbawm, Eric

1996 [1962], *The Age of Revolution: 1749-1848*, Vintage Books, New York

Horii, Mitsutoshi

2015, “Critical Reflections On The Category Of ‘Religion’ In Contemporary Sociological Discourse”, in *Nordic Journal of Religion and Society*, Vol. 28, No. 1, pp. 21–36

2019, “Historicizing the Category of “Religion” in Sociological Theories: Max Weber and Emile Durkheim”, *Critical Research on Religion*, Vol. 7, No. 1, pp. 24–37

2021, *‘Religion’ and ‘Secular’ Categories in Sociology. Decolonizing the Modern Myth*, Palgrave Mcmillan, Cham

Horton, Robin

1960, “A Definition of Religion, and its Uses”, *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, Vol. 90, No. 2, pp. 201-226

Hymes, Dell

1964, “Introduction: Toward Ethnographies of Communication”, *American Anthropologist*, Vol. 66, No. 6 parte II, pp. 13-25

Ingold, Tim

2006, “Against Human Nature”, in Gontier, Van Bendegem, Aerts (a cura di), *Evolutionary Epistemology, Language and Culture*, pp. 259-281

Jensen, Jeppe Sinding

2009, “Religion as the Unintended Product of Brain Functions in the ‘Standard Cognitive Science of Religion Model’ On Pascal Boyer, *Religion Explained* (2001) and Ilkka Pyysiäinen, *How Religion Works* (2003)”, in Stausberg (a cura di), *Contemporary Theories of Religion. A Critical Companion*, pp. 129-155

Josephson-Storm, Jason

2012, *The Invention of Religion in Japan*, University of Chicago Press, Chicago

2017, *The Myth of Disenchantment. Magic, Modernity, and the Birth of the Human Sciences*, University of Chicago Press, Chicago and London

King, Richard

1999, *Orientalism and Religion. Postcolonial Theory, India, and ‘the Mystic East’*, Routledge, London

Klosterman, Chuck

2019, *Raised in Captivity. Fictional Nonfiction*, Penguin Press, New York

Kopytoff, Igor

1986, "The Cultural Biography of Things: Commoditization as Process, in Appadurai (a cura di), *The Social Life of Things*, pp. 64-91

Kuhn, Thomas

1996 [1962], *The Structure of Scientific Revolutions*, University of Chicago Press, Chicago and London

Laclau, Ernesto

2007 [1996], *Emancipation(s)*, Verso, London

Lakoff, George

1987, *Women, Fire, and Dangerous Things. What Categories Reveal about the Mind*, The University of Chicago Press, Chicago - London

Larsen, Timothy

2013, "E.B. Tylor, Religion and Anthropology", *The British Journal for the History of Science*, Vol. 46, No. 3, pp. 467-485

Latour, Bruno

1989, *Science in Action. How to Follow Scientists and Engineers Through Society*, Harvard University Press, Cambridge

1995 [1991], *Non siamo mai stati moderni*, elèuthera, Milano

2004 [1999], *Politics of Nature. How to Bring the Sciences into Democracy*, Harvard University Press, Cambridge - London

Levi Martin, John

2015, *Thinking Through Theory*, Norton & Company, New York – London

Lévi-Strauss, Claude

1987 [1950], *Introduction to the Work of Marcel Mauss*, Routledge & Kegan Paul, London

Luckmann, Thomas

1969 [1963], *La religione invisibile*, Il Mulino, Bologna

Malighetti, Roberto

2008, *Clifford Geertz. Il lavoro dell'antropologo*, UTET Università, Novara

Malinowski, Bronislaw

1926, "Anthropology", in *Encyclopaedia Britannica*, 13th edition, vol. 1, pp. 131-140

1931, "Culture", in Seligman; Johnson (a cura di), *Encyclopaedia of the Social Sciences. Vol. IV*, pp. 621-46

1939, "The Group and the Individual in Functional Analysis", *American Journal of Sociology*, Vol. 44, No. 6, pp. 938-964

1948, *Magic, Science and Religion and Other Essays*, The Free Press, Glencoe

1960 [1944], *A Scientific Theory of Culture and Other Essays*, Oxford University Press, New York

Marchisio, Roberto

1991, "Il concetto di religione nell'antropologia culturale di Clifford Geertz", *Studia Patavina*, Vol. 38, N. 2, pp. 107-139

Marracci, Ludovico

1698, *Refutatio alcorani*, Padova

Martin, Craig

2009, "Delimiting Religion", in *Method and Theory in the Study of Religion*, 21, pp. 157-176

Marx, Karl

2011a, *Le opere che hanno cambiato il mondo*, Newton Compton, Roma

2011b [1844], "Per la critica della filosofia del diritto di Hegel (Introduzione)", in Marx, K. *Le opere che hanno cambiato il mondo*, pp. 19-29

Mastrobuoni, Ornella

1988, "Un delirio ben fondato: aspetti psicologici del pensiero di Durkheim", *L'uomo Società Tradizione Sviluppo*, Vol. 1, No. 1/2, pp. 75-97

Masuzawa, Tomoko

2005, *The Invention of World Religions. Or, How European Universalism Was Preserved in the Language of Pluralism*, University of Chicago Press, Chicago and London

Mathisen, James A.

1989, "Twenty Years After Bellah: Whatever Happened to American Civil Religion?", *Sociological Analysis*, Vol. 50, No. 2, pp. 129-146

Matthes, Joachim

2000, "Religion in the Social Sciences: A Socio-Epistemological Critique", *AKADEMIKA*, Vol. 56, pp. 85-105

McAuliffe, Jane Dammen (a cura di)

2004, *Encyclopaedia of the Qur'an. Volume Four*, Brill, Leiden-Boston

McCutcheon, Russell T.

1997, *Manufacturing Religion. The Discourse on Sui Generis Religion and the Politics of Nostalgia*, Oxford University Press, New York

2001, *Critics not Caretakers. Redescribing the Public Study of Religion*, State University of New York Press, New York

2006, "The Resiliency of Conceptual Anachronisms: on Knowing the Limits of 'the West' and 'Religion'", *Religion*, Vol. 36, No. 3, pp. 154-165

2019, *Fabricating Religion. Fanfare for the Common E. G.*, De Gruyter, Berlin-Boston

McCutcheon, Russell T.; Arnal, William E.

2013, *The Sacred Is the Profane. The Political Nature of "Religion"*, Oxford University Press, New York, NY

McGuire, Meredith B.

1997, *Religion, The Social Context*, Wadsworth Publishing Company, Belmont CA

Meister, Chad

2014, *Philosophy of Religion*, Palgrave Macmillan, London

Merton, Robert K.

1968, *Social Theory and Social Structure*, The Free Press, New York, NY

Mignolo, Walter D.

2009, “Epistemic Disobedience, Independent Thought and Decolonial Freedom”, *Theory, Culture & Society*, Vol. 26, No. 7-8, pp. 159–181

Mills, Charles W.

1940, “Methodological Consequences of the Sociology of Knowledge”, in *American Journal of Sociology*, Vol. 46, No. 3, pp. 316-330

2014 [1959], *L'immaginazione sociologica*, il Saggiatore, Milano

Miner, Horace

1956, “Body Ritual Among the Nacirema”, *American Anthropologist*, Vol. 58, No. 3, pp. 503-507

Mol, Annemarie

1999, “Ontological Politics. A Word and Some Questions”, *The Sociological Review*, Vol. 47, No. 1, pp. 74–89

Nadel, S. F.

1960, “Malinowski on Magic and Religion”, in Firth (a cura di), *Man and Culture*, pp. 189-208

Needham, Rodney

1972, *Belief, Language, and Experience*, University of Chicago Press, Chicago

1981, *Circumstantial Deliveries*, University of California Press, Berkeley – Los Angeles

Nietzsche, Friedrich

2015 [1896], *Su verità e menzogna in senso extramurale*, Adelphi, Milano

Nongbri, Brent

2013, *Before Religion. A History of a Modern Concept*, Yale University Press, New Haven and London

Nye, Malory

2019, "Decolonizing the Study of Religion", *Open Library of Humanities*, Vol. 5, No. 1, pp. 1–45

Orsi, Robert A. (a cura di)

2012a, *The Cambridge Companion to Religious Studies*, Cambridge University Press, New York

Orsi, Robert A.

2012b, "The Problem of the Holy", in Orsi (a cura di), *The Cambridge Companion to Religious Studies*, pp. 84-105

Otto, Rudolf

1966 [1917], *Il sacro. L'irrazionale nell'idea del divino e la sua relazione al razionale*, Feltrinelli, Milano

Pace, Enzo

2004, *Sociologia dell'Islam*, Carocci, Roma

Paden, William E.

1991, "Before "The Sacred" Became Theological: Rereading the Durkheimian Legacy", *Method & Theory in the Study of Religion*, Vol. 3, No. 1, pp. 10-23

Parsons, Talcott; Shils, Edward; Naegele, Kaspar D.; Pitts, Jesse R. (a cura di)

1961, *Theories of Society. Volume II*, Free Press of Glencoe, New York

Parsons, Talcott

1961, "Introduction", in Parsons et al. (a cura di), *Theories of Society. Volume II*, pp. 963-993

Pickering, W. S. F.

2009, *Durkheim's Sociology of Religion Themes and Theories*, James Clarke & Co, Cambridge

Pickering, W. S. F. (a cura di)

2011, *Durkheim on Religion A Selection of Readings with Bibliographies and Introductory Remarks*, James Clarke & Co, Cambridge

Piddington, Ralph

1960, "Malinowski's Theory of Needs", in Firth (a cura di), *Man and Culture*, pp. 33-51

Pirsig, Robert M.

1981 [1974], *Lo Zen e l'arte della manutenzione della motocicletta*, Adelphi, Milano

Platvoet, Jan

1990, "The Definers Defined: Traditions in the Definition of Religion", *Method & Theory in the Study of Religion*, Vol. 2, No. 2, pp. 180-212

Platvoet, Jan G.; Molendijk, Arie L. (a cura di)

1999, *The Pragmatics of Defining Religion. Contexts, Concepts, and Contests*, Brill, Leiden

Richards, Audrey I.

1960, "The Concept of Culture in Malinowski's Work", in Firth (a cura di), *Man and Culture*, pp. 15-31

Robertson, Roland

1972, *The Sociological Interpretation of Religion*, Basil Blackwell, Oxford

Rorty, Richard

1979, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University Press, Princeton

2001 [1989], *La filosofia dopo la filosofia. Contingenza, ironia e solidarietà*, Laterza, Bari – Roma

Rosati, Massimo

2013, "Introduzione. Abitare una terra di nessuno. Durkheim e la modernità", in Durkheim, E., *Le forme elementari della vita religiosa*, pp. 17-50

Rose, Nikolas; Abi-Rached, Joelle M.

2013, *Neuro. The New Brain Sciences and the Management of the Mind*, Princeton University Press, Princeton and Oxford

Ross, Alexander

1649, *The Alcoran of Mahomet*, London

Rousseau, Jean-Jacques

1997 [1762], *Il contratto sociale*, Laterza, Roma-Bari

Ruel, Malcolm

1997, *Belief, Ritual and the Securing of Life*, Brill, Leiden

Ryba, Thomas

1991, "The Philosophical Loadings of Rudolf Otto' s Idea of the Sacred", *Method & Theory in the Study of Religion*, Vol. 3, No. 1, pp. 24–40.

Saler, Benson

1977, "Supernatural as a Western Category", *Ethos*, Vol. 5, No. 1, pp. 31-53

1999, "Family Resemblance and the Definition of Religion", *Historical Reflections/Réflexions Historiques*, Vol. 25, No. 3, pp. 391-404

2000 [1993], *Conceptualizing Religion. Immanent Anthropologists, Transcendent Natives, and Unbounded Categories*, Berghahn Books, New York – Oxford

Saliba, John A.

1976, "Religion and the Anthropologists 1960-1976", *Anthropologica*, Vol. 18, No. 2, pp. 179-213

Sartori, Giovanni

1970, "Concept Misformation in Comparative Politics", *The American Political Science Review*, Vol. 64, No. 4, pp. 1033-1053

1991, "Comparing and Miscomparing", *Journal of Theoretical Politics*, Vol.3, No. 3, pp. 243–257

Savransky, Martin

2012, "Worlds in the Making: Social Sciences and the Ontopolitics of Knowledge", *Postcolonial Studies*, Vol. 15, No. 3, pp. 351-368

2017, "A Decolonial Imagination: Sociology, Anthropology and the Politics of Reality", *Sociology*, Vol. 51, No. 1, pp. 11-26

Schilbrack, Kevin

2014, *Philosophy and the Study of Religions. A Manifesto*, Wiley Blackwell, Chichester

2016, "A Realist Social Ontology of Religion", *Religion*, Vol. 47, No. 2, pp. 161–178.

Schutz, Alfred

1967 [1932], *The Phenomenology of the Social World*, Heinemann Educational Books, London

1970, "Reflections on the Problem of Relevance", in Schutz, A., *CP V*, pp. 93-199

2011, *Collected Papers V. Phenomenology and the Social Sciences*, Springer, Dordrecht Heidelberg London New York

Seligman, Edwin R. A.; Johnson, Alvin (a cura di)

1931, *Encyclopaedia of the Social Sciences. Vol. IV*, MacMillan Company, New York

Sellars, Wilfrid

1997 [1956], *Empiricism and the Philosophy of Mind*, Harvard University Press, Cambridge

Sharpe, Eric J.

1983, *Understanding Religion*, Duckworth, London

1986, *Comparative Religion. A History*, Duckworth, London

Shook, John R.

2017, "Are People Born to be Believers, or are Gods Born to be Believed?", *Method & Theory in the Study of Religion*, Vol. 29, No. 4-5, pp. 353-373

Slone, D. Jason

2004, *Theological Incorrectness. Why Religious People Believe What They Shouldn't*, Oxford University Press, New York

Smith, Jonathan Z.

1982, *Imagining Religion. From Babylon to Jonestown*, University of Chicago Press, Chicago and London

1987, *To Take Place. Toward Theory in Ritual*, University of Chicago Press, Chicago and London

1996, "A Matter of Class: Taxonomies of Religion," *The Harvard Theological Review*, Vol. 89, No. 4, pp. 387-403

1998, "Religion, Religions, Religious", in Taylor M. C. (a cura di), *Critical Terms for Religious Studies*, pp. 269-284

2004, *Relating Religion. Essays in the Study of Religion*, University of Chicago Press, Chicago

2010, "Tillich[s] Remains...", *Journal of the American Academy of Religion*, Vol. 78, No. 4, pp. 1139–1170

Smith, Stephen Samuel; Kulynych, Jessica

2002, "It May Be Social, but Why Is It Capital? The Social Construction of Social Capital and the Politics of Language", *Politics & Society*, Vol. 30 No. 1, pp. 149-186

Smith, Wilfred Cantwell

1977, *Belief and History*, University Press of Virginia, Charlottesville

Solow, Robert

1970, "Science and Ideology in Economics", *The Public Interest*, No. 91, pp. 94-107

Somers, Margaret

2005, "Beware Trojan Horses Bearing Social Capital: How Privatization Turned Solidarity into a Bowling Team", in Steinmetz (a cura di), *The Politics of Method in the Human Sciences*, pp. 233–274

Sperber, Dan

1996, *Explaining Culture. A Naturalistic Approach*, Wiley-Blackwell, Oxford

Spickard, James V.

2017, *Alternative Sociologies of Religion. Through Non-Western Eyes*, New York University Press, New York

Spiro, Melford

1966, "Religion: Problems of Definition and Explanation", in Banton, M. (a cura di), *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, pp. 85-126

Spradley, James P.; McCurdy, David W.

1975, *Anthropology: The Cultural Perspective*, Wiley and Sons, New York

Stanner, William Edward Hanley

2011 [1967], "Reflections on Durkheim and Aboriginal Religion", in Pickering, W. S. F. (a cura di), *Durkheim on Religion A Selection of Readings with Bibliographies and Introductory Remarks*, pp. 277-303

Stausberg, Michael (a cura di)

2009, *Contemporary Theories of Religion A Critical Companion*, Routledge, London and New York

Steiner, Franz

1956, *Taboo*, Penguin Books, Middlesex

Steinmetz, George (a cura di)

2005, *The Politics of Method in the Human Sciences*, Duke University Press, Durham

Stocking, George W. Jr.

1987, *Victorian Anthropology*, The Free Press, New York

Strenski, Ivan

2015, *Understanding Theories of Religion. An Introduction*, Wiley Blackwell, Chichester

Sutherland, Stewart; Houlden, Leslie; Clarke, Peter; Hardy, Friedhelm (a cura di)

1988, *The World's Religion*, Routledge, Abingdon

Swatos, William H.;Peter Kivisto.

1991 “Max Weber as ‘Christian Sociologist’”, *Journal for the Scientific Study of Religion*, Vol. 30, No. 4, pp. 347–62

Swedberg, Richard

2019, “On the Use of Definitions in Sociology”, in *European Journal of Social Theory*, Vol. 23, No. 3, pp. 431-445

Taira, Teemu

2013, “The Category of ‘Invented Religion’. A New Opportunity for Studying Discourses on ‘Religion’”, *Culture and Religion: An Interdisciplinary Journal*, Vol. 14, No. 4, pp. 477-493

2022, *Taking ‘Religion’ Seriously: Essays on the Discursive Study of Religion*, Brill, Leiden

Taylor, Charles

2004, *Modern Social Imaginaries*, Duke University Press, Durham

Taylor, Mark C. (a cura di)

1998, *Critical Terms for Religious Studies*, University of Chicago Press, Chicago and London

Torring, Jacob

1999, *New Theories of Discourse. Laclau, Mouffe and Žižek*, Blackwell Publishers, London

Thompson, John B.

1990, *Ideology and Modern Culture. Critical Social Theory in the Era of Mass Communication*, Stanford University Press Stanford

Tiele, Cornelius Petrus

1884, “Religions”, in *Encyclopaedia Britannica*, 9th edition, Vol. 20, pp. 358-371

Toscano, Alberto

2010, “Beyond Abstraction. Marx and the Critique of the Critique of Religion”, in *Historical Materialism*, Vol. 18, No. 1, pp. 3–29

Turner, Bryan S.

1991, *Religion and Social Theory*, SAGE Publications, London

Tylor, Edward Burnett

1871, *Primitive Culture*, John Murray, London

Yinger, John Milton

1961 [1957], *Sociologia della Religione*, Paolo Boringhieri, Torino

Ungureanu, James C.

2019, *Science, Religion, and the Protestant Tradition. Retracing the Origins of Conflict*, University of Pittsburgh Press, Pittsburgh

van Baal, Jan

1981, *Man's Quest for Partnership. The Anthropological Foundations of Ethics and Religion*, van Gorcum, Assen

van Baal, Jan; van Beek, W. E. A.

1985, *Symbols for Communication: An Introduction to the Anthropological Study of Religion*, van Gorcum, Assen

von Stuckrad, Kocku

2010, "Reflections on the Limits of Reflection: An Invitation to the Discursive Study of Religion", *Method and Theory in the Study of Religion*, Vol. 22, pp. 156-169

2013, "Discursive Study of Religion: Approaches, Definitions, Implications", *Method and Theory in the Study of Religion*, Vol. 25, pp. 5-25

Visala, Aku; Barrett, Justin L.

2019, "In What Senses Might Religion Be Natural?", in Copan, P.; Taliaferro, C. (a cura di), *The Naturalness of Belief*, pp. 67-84

Wagner, Roy

2016 [1975], *The Invention of Culture*, University of Chicago Press, Chicago

Wallace, David Foster

1996, *Infinite Jest*, Back Bay Books, Boston

Weber, Max

1976 [1920], *Sociologia delle religioni. Volume secondo*, UTET, Torino

2003 [1922], *Il metodo delle scienze storico-sociali*, Einaudi, Torino

2004 [1919], *La scienza come professione. La politica come professione*, Einaudi, Torino

Wittgenstein, Ludwig

1967 [1953], *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino

1989 [1922], *Tractatus Logico-Philosophicus*, Einaudi, Torino

2007 [1967], *Zettel. Lo spazio segregato della psicologia*, Einaudi, Torino

Woodhead, Linda (a cura di)

2001, *Peter Berger and the Study of Religion*, Routledge, London – New York

Wootton, David

2015, *The Invention of Science. A New History of the Scientific Revolution*, Harper Collins, New York

Zerubavel, Eviatar

1991, *The Fine Line, Making. Making Distinctions in Everyday Life*, University of Chicago Press, Chicago

1997, *Social Mindscapes. An Invitation to Cognitive Sociology*, Harvard University Press, Cambridge

2018, *Taken for Granted. The Remarkable Power of the Unremarkable*, Princeton University Press, Princeton and Oxford

Zilio-Grandi, Ida (traduzione di)

2010, *Il Corano*, Mondadori, Milano

Zimmerman, Don H.; Pollner, Melvin

1970, "The Everyday World as a Phenomenon", in Douglas (a cura di), *Understanding
Everyday Life*, pp. 80-103