

Piccola biblioteca teologica

144

PICCOLA BIBLIOTECA TEOLOGICA



- GREEN E.E., *Padre nostro? Dio, genere, genitorialità. Alcune domande*  
SCHNEIDER T.J., *Sara, la madre delle nazioni*  
FERRARIO F., *Il futuro della Riforma*  
RICCI C., *Maria Maddalena. L'Amata di Gesù nei testi apocrifi*  
GENRE E., *Diaconia e solidarietà. I valdesi dalla borsa dei poveri all'Otto per mille*  
MANNA S., *L'ascolto che cura. La Parola che guarisce. Introduzione al counseling pastorale*  
FERRARIO F., *L'Etica di Bonhoeffer. Una guida alla lettura*  
RICOEUR P., *Per un'utopia ecclesiale*, a cura di Paolo Furia, Claudio Paravati, Alberto Romele  
BORG M., CROSSAN J.D., *I miracoli di Gesù*  
BELCASTRO M., «*Quelli che egli ha predestinato*». *Paolo e l'azione di Dio nella storia*  
GENRE E., GIANNATEMPO S., *Catechesi giovanile. Trasmettere la fede nell'adolescenza*  
MARMORINI G., *Isacco. Il figlio imperfetto*  
BRUEGGEMANN W., *Le grandi preghiere dell'Antico Testamento*  
SUBILIA V., «*Solus Christus*». *Il messaggio cristiano nella prospettiva protestante*  
DUNN J.D.G., *Per i primi cristiani Gesù era Dio?*  
GREEN E.E., *Un percorso a spirale. Teologia femminista: l'ultimo decennio*  
BARBAGLIA S., *Il tempio di Eliopoli e i rotoli del Mar Morto. Nuova ipotesi sulle origini di Qumran*  
FERRARIO F., VOGEL L., *Rileggere la Riforma. Studi sulla teologia di Lutero*  
RÖMER T., *L'invenzione di Dio*  
PENNA R., *Le molteplici identità di Gesù secondo il Nuovo Testamento*  
BERTIN G., *Mosè: mito di un uomo racconto di un maschio. Provare a rileggere la maschilità del profeta per eccellenza*  
ROSTAGNO B., *Dio incontra, ama, unisce. Introduzione alla fede evangelica*  
BOCCACCINI G., *Le tre vie di salvezza di Paolo l'ebreo. L'apostolo dei gentili nel giudaismo del I secolo*  
BARTH K., VON KIRSCHBAUM CH., *Un amore. Lettere 1925-1935*, a cura di Fulvio Ferrario, Beata Ravasi  
*Guardare alla teologia del futuro. Dalle spalle dei nostri giganti*, a cura di Marinella Perroni e Brunetto Salvarani

BRENT NONGBRI

**PRIMA  
DELLA RELIGIONE**

**Storia di una categoria moderna**

CLAUDIANA - TORINO

[www.claudiana.it](http://www.claudiana.it) - [info@claudiana.it](mailto:info@claudiana.it)

**Scheda bibliografica CIP**

**Nongbri, Brent**

Prima della religione : storia di una categoria moderna / Brent Nongbri

Torino : Claudiana, 2022

275 p. ; 21 cm - (Piccola biblioteca teologica ; 144)

ISBN 978-88-6898-326-0

1. Religione - Storia

200.9 (ed. 23) – Religione. Storia, geografia, persone

*Titolo originale:*

*Before Religion. A History of a Modern Concept*

© Yale University Press, 2013

*Per la traduzione italiana:*

© Claudiana srl, 2022

Via San Pio V 15 - 10125 Torino

Tel. 011.668.98.04

info@claudiana.it - www.claudiana.it

Tutti i diritti riservati - Printed in Italy

Ristampe:

31 30 29 28 27 26 25 24 23 22    1 2 3 4 5 6

Traduzione di Alessia Piana

Copertina: Vanessa Cucco

*In copertina:* Immagine tratta dal *Clavis Artis*, manoscritto di alchimia pubblicato in Germania nel tardo XVII o primo XVIII secolo e pseudograficamente attribuito al persiano Zoroaster (Zarathustra).

Stampa: Stampatre, Torino

## Che cosa intendiamo per «religione»?

### 1.1 LA RELIGIONE È «SEMPLICEMENTE LÌ»?

In un caso presentato nel 1964 davanti alla Corte suprema degli Stati Uniti, fu chiesto ai giudici di valutare la legittimità delle leggi contro l'oscenità nello stato dell'Ohio. In un breve parere che contribuì alla decisione, il giudice Potter Stewart scrisse:

Sono giunto alla conclusione [...] che in virtù del primo e del quattordicesimo emendamento le leggi penali in questo campo [l'oscenità] si limitino costituzionalmente alla pornografia spinta. Oggi non cercherò di definire ulteriormente il tipo di materiale che intuisco sia ricompreso in questa sintetica descrizione; e forse non potrei mai riuscire a farlo in modo chiaro. Ma lo riconosco, quando lo vedo<sup>1</sup>.

Vi è una sconcertante, e divertente, somiglianza tra il modo in cui le persone parlano per definire la pornografia spinta e il modo in cui il termine «religione» è usato oggi sia nel contesto accademico, sia in ambito popolare. Lo storico di religione comparata Eric J. Sharpe ha scritto: «*Definire* la religione è, pertanto, molto meno importante che avere la capacità di *riconoscerla* quando la si incontra»<sup>2</sup>. Quando chiedo ai miei studenti di definire la religione, di norma rispondo-

<sup>1</sup> *Jacobellis v. Ohio*, 378 U.S. 184 (1964), disponibile all'indirizzo web <http://caselaw.lp.fndlaw.com/scripts/getcase.pl?court=us&vol=378&invol=184> (ultimo accesso 25 maggio 2011).

<sup>2</sup> Eric J. SHARPE, *Understanding Religion*, St. Martin's, New York 1983, pp. 46-48. Non sono il primo a osservare l'applicabilità delle osservazioni del giudice Stewart ai tentativi di definire la religione; vedi, ad esempio, Russell T. MCCUTCHEON, *Religion, Ire, and Dangerous Things*, "Journal of the American Academy of Religion" 72 (2004), pp. 173-193, a p. 186.

no con un'ampia varietà di definizioni contrastanti, ma solitamente concordano su «che cosa venga considerato» religione e che cosa no.

Lo scopo del presente volume è offrire una storia del concetto di religione. Per farlo, devo parlare delle definizioni di religione in un modo più accurato del consueto approccio vago «la riconosco quando la vedo». Proprio per il fatto che io voglia scrivere una tale storia risulta evidente che non condivido la tesi comune secondo cui religione e fede sono entità misteriose e senza tempo che in una certa misura sono sempre state presenti in tutte le culture umane nel corso della storia. Questo tipo di assunto è molto radicato. Sharpe, ad esempio, ha dichiarato anche: «La religione è semplicemente *lì* quale elemento identificabile dell'esperienza umana»<sup>3</sup>. Tale affermazione riflette bene le opinioni comuni e, in larga misura, anche quelle accademiche sulla religione (sebbene, come si è visto, alcuni accademici vorrebbero senza dubbio sostituire con «religiosità» o «fede» la «religione» di Sharpe). Ciò che voglio fare è presentare una storia di questo concetto che le persone come Sharpe ritengono sia «semplicemente *lì*».

## 1.2 SIGNIFICATI DI RELIGIONE: L'USO NEL LINGUAGGIO COMUNE

In molti passi del presente volume utilizzo l'espressione «la nozione moderna di religione» (o uno dei tanti termini o proposizioni equivalenti – «religione», «il concetto di religione» e altri) come una sorta di abbreviazione. Quando lo faccio, non sto contrapponendo tale espressione a «la nozione antica» di religione, poiché la religione è una innovazione moderna. Quando mi riferisco (ricorrendo a una delle espressioni summenzionate) a quel concetto moderno, religione, intendo il modo prevalente in cui il termine viene impiegato oggigiorno negli Stati Uniti.

Quella espressione, tuttavia, elude la questione in diversi modi. La difficoltà non consiste proprio nella molteplicità di definizioni *diverse* di religione nelle trattazioni contemporanee? Potrei riempire un

<sup>3</sup> Eric J. SHARPE, *Comparative Religion. A History*, Open Court, La Salle (Ill.) 1986<sup>2</sup> [1975], p. 318.

intero volume (o, più probabilmente, diversi volumi) per catalogare la miriade di tentativi di definire «religione»<sup>4</sup>. Nel 1912, il professore di psicologia James H. Leuba scrisse un libro sullo «studio psicologico della religione» che in appendice riportava oltre cinquanta definizioni differenti di religione. Riflettendo su questo elenco, lo storico delle religioni Jonathan Z. Smith concludeva *non* che definire la religione fosse una impresa vana, bensì che «potesse essere definita, con più o meno successo, in oltre cinquanta modi»<sup>5</sup>. Dopo il testo di Leuba, nel corso del secolo il numero di definizioni proposte per «religione» è soltanto aumentato e l'industria che produce nuove e «migliori» definizioni non mostra segni di crisi, nonostante stia scemando la convinzione che una definizione universale sarà mai accettata.

Eppure gli studiosi continuano a cimentarsi con il termine. Tra i tentativi più sofisticati vi è quello di Bruce Lincoln, professore di storia delle religioni<sup>6</sup>. Egli elabora la propria trattazione dell'idea di religione partendo da una critica della definizione classica formulata dall'antropologo Clifford Geertz, che nel 1966 definì la «religione»

(1) un sistema di simboli che agisce (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<sup>7</sup>.

<sup>4</sup> Vi sono molte sintesi eccellenti dei principali tentativi di definire e spiegare la «religione». Al primo posto c'è Russell T. MCCUTCHEON, *Studying Religion. An Introduction*, Equinox, London 2007.

<sup>5</sup> Jonathan Z. SMITH, *Religion, Religions, Religious*, pubblicato per la prima volta in *Critical Terms for Religious Studies*, a cura di Mark C. Taylor, University of Chicago Press, Chicago 1998, pp. 269-284, e successivamente ristampato in Id., *Relating Religion. Essays in the Study of Religion*, University of Chicago Press, Chicago 2004, pp. 179-196: la citazione è tratta da quest'ultimo, p. 193. Il rimando è all'appendice in James H. LEUBA, *A Psychological Study of Religion. Its Origin, Function, and Future*, Macmillan, New York 1912, pp. 339-363.

<sup>6</sup> Vedi Bruce LINCOLN, *Holy Terrors. Thinking about Religion after September 11*, University of Chicago Press, Chicago 2006<sup>2</sup> [2003].

<sup>7</sup> Clifford GEERTZ, *Religion as a Cultural System*, in *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, a cura di Michael Banton, Frederick A. Praeger, New York 1966, pp. 1-46, la citazione è tratta da p. 4. Il brano è stato ristampato come capitolo 4 di C. GEERTZ, *The Interpretation of Cultures*, Basic Books, New York 1973; trad. ital. *Interpretazione di culture*, il Mulino, Bologna 1987.

Lincoln ribatteva che la definizione di religione di Geertz si radicava in una mentalità estremamente protestante, che collocava la religione nell'interiorità delle persone, di fatto negando lo status di «religione» a gruppi che si identificano con un orientamento più pragmatico<sup>8</sup>. Lincoln formula la sua obiezione alla definizione di Geertz facendo osservare che ci sono «cose che si vogliono intuitivamente chiamare “religione” – il cattolicesimo e l'Islam, ad esempio – che sono orientate meno verso la “fede” e la condizione del singolo credente e maggiormente verso la pratica concreta, la disciplina e la comunità»<sup>9</sup>. In alternativa, Lincoln propone una definizione «politetica e flessibile» che «consente ampie varianti e attiene, come minimo, a questi quattro aspetti»:

(1) un discorso il cui ambito trascende l'umano, il temporale e il contingente e che rivendica per se stesso un analogo status trascendente; (2) una serie di pratiche il cui obiettivo è creare un mondo giusto e/o uomini giusti, secondo la definizione del discorso religioso a cui queste pratiche sono connesse; (3) una comunità i cui membri costruiscono la propria identità in riferimento al discorso religioso e alle relative pratiche; (4) un'istituzione che regola il discorso religioso, le pratiche e la comunità, tramandandole nel tempo e modificandole laddove necessario, al contempo sostenendone la validità eterna e il valore trascendente<sup>10</sup>.

Considerato il tenore delle definizioni, questa ha molte qualità lodevoli, ma ciò che mi interessa è l'impulso a cui Lincoln fa cenno all'inizio – quelle «cose che si vogliono intuitivamente chiamare “religione”». Ci sono alcune «cose» che, nel mondo moderno, le persone sono condizionate a considerare «religione» e i tentativi di definizione sono sempre soggetti a quell'impulso a essere coerenti con il discorso quotidiano<sup>11</sup>. In questo caso, Lincoln sente che la de-

<sup>8</sup> In gran parte di questa critica, Lincoln segue Talal Asad. Vedi Talal ASAD, *Genealogies of Religion. Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, Johns Hopkins University Press, Baltimore (Md) 1993, pp. 27-54.

<sup>9</sup> B. LINCOLN, *Holy Terrors* cit., p. 1.

<sup>10</sup> Ivi, pp. 5-7. Come dicevo, c'è molto da ammirare in questa definizione cauta, ma il reiterato riferimento di Lincoln al «discorso religioso» solleva un interrogativo: in che modo egli sa che cosa rientra nel religioso se deve ancora definire «religione»?

<sup>11</sup> L'aggiunta parentetica di Ittai Gradel alla sua definizione di «religione» è un altro esempio eccellente di questo fenomeno: «La definizione più utile, a mio giudizio, interpreta il concetto di “religione” come azione di dialogo – sacrificio, preghiera



finizione di Geertz esclude l'Islam e il cattolicesimo. Questa omissione comporta una difficoltà, poiché nell'uso quotidiano delle lingue moderne queste entità sono considerate entrambe «religione». È il desiderio di essere coerenti con quest'uso quotidiano che porta a formulare continuamente nuove definizioni del termine. È per questo motivo che utilizzo un approccio più pragmatico e meno tecnico alla questione della definizione. In una sua opera postuma, il filosofo Ludwig Wittgenstein sostenne che il significato di una parola non è connaturato in alcuna definizione proposta: «In un'ampia varietà di casi – sebbene non in tutti – in cui impieghiamo il termine “significato”, lo si può definire così: il significato di una parola è il suo uso nella lingua»<sup>12</sup>. A causa dell'uso pervasivo del termine «religione» nelle culture del mondo occidentale moderno (qui indicato dal «noi»), intuitivamente noi già sappiamo che cosa sia la «religione» ancora prima di provare a definirla: la religione è qualsiasi cosa somigli abbastanza al moderno cristianesimo protestante. Una tale definizione potrebbe essere considerata grossolana, semplicistica, etnocentrica, cristianocentrica e anche leggermente superficiale: lo è, ma è altresì molto accurata nel rispecchiare gli usi del termine nelle lingue moderne. Ogni tentata definizione di «religione» che ho trovato si basava implicitamente su questo criterio. La maggior parte dei dibattiti concernenti se questo o quel «-ismo» (confucianesimo, marxismo ecc.) sia «davvero una religione» si riduce alla questione se essi siano o meno abbastanza simili al moderno cristianesimo protestante.

o altre forme per stabilire e costruire un dialogo – tra esseri umani e ciò che essi percepiscono come “un altro mondo” opposto a e differente dalla dimensione quotidiana in cui agiscono gli uomini. Tipicamente, questo “altro mondo” è un regno di dèi o di Dio (ma non necessariamente: il buddismo accademico, che la maggior parte degli studiosi è restia a escludere dal concetto, non ha a che fare con gli dèi)»; Ittai GRADDEL, *Emperor Worship and Roman Religion*, Clarendon, Oxford 2002, p. 5. Si può vedere chiaramente qual è la logica sottostante: gli studiosi di norma considerano il buddismo una religione, perciò una definizione di religione non deve escluderlo.

<sup>12</sup> Ludwig WITGENSTEIN, *Philosophical Investigations. The German Text with a Revised English Translation*, trad. G.E.M. Anscombe, Blackwell, Oxford 2001<sup>3</sup>, p. 18 (sezione I.43). Il mio ricorso a Wittgenstein non è del tutto ortodosso. Per una solida difesa di questo tipo di lettura «pragmatica» di Wittgenstein, vedi Richard RORTY, *Wittgenstein and the Linguistic Turn*, in *Philosophy as Cultural Politics: Philosophical Papers*, vol. 4, Cambridge University Press, Cambridge 2007, pp. 160-175.

Siffatta situazione non dovrebbe sorprendere, se si considera la storia della categoria di religione<sup>13</sup>.

### 1.3 TRE CONSIDERAZIONI SULL'USO DELLA PAROLA «RELIGIONE»

È necessario aggiungere qualcosa sulle definizioni e sui dibattiti attuali sulla religione. Per chiarezza, presento tre punti sull'uso di «religione» nelle dispute accademiche e popolari contemporanee. Anzitutto, e ciò è molto importante, per molte persone oggi la religione rappresenta una dimensione fondamentalmente privata o spirituale, che in qualche modo trascende l'ambito mondano del linguaggio e della storia. Questa tesi dominante di che cosa sia la religione (o, piuttosto, di che cosa dovrebbe idealmente essere) viene esposta da Karen Armstrong, ex suora e ora autrice di libri di successo:

La storia esterna di una tradizione religiosa sembra spesso separata dalla *raison d'être* della fede. La ricerca spirituale è un viaggio interiore; è un dramma psichico più che politico. Si occupa di liturgia, dottrina, discipline contemplative e dell'esplorazione del cuore, non del fragore degli eventi in corso. Senza dubbio le religioni hanno una vita fuori dall'anima; i loro capi devono combattere con le vicende del mondo e sovente sono contente di farlo. Combattono con i seguaci di altre fedi, che sembrano sfidare la loro pretesa a un monopolio della verità assoluta; perseguitano altresì i loro correligionari perché interpretano in modo differente una tradizione o perché abbracciano credenze eterodosse. Molto spesso, sacerdoti, rabbini,

<sup>13</sup> Questa nozione operativa di «religione» presenta una considerevole affinità con il tipo di definizione che Benson Saler ha sviluppato nel suo rilevante studio *Conceptualizing Religion. Immanent Anthropologists, Transcendent Natives, and Unbounded Categories*, Brill, Leiden 1993. Saler propugna una definizione politetica di religione, che dipende dalla nozione di somiglianze di famiglia di Wittgenstein. Egli evoca altresì la teoria dei prototipi per impedire che la classificazione politetica sia troppo libera. I prototipi che sceglie sono cristianesimo, giudaismo e Islam. Differisco da Saler in quanto considero che i concetti di giudaismo e Islam siano stati (in larga misura) modellati sul cristianesimo da eresiologi e intellettuali cristiani. Su questo punto, vedi Catherine BELL, *Paradigms behind (and before) the Modern Concept of Religion*, "History and Theory" 45 (2006), pp. 27-46, specialmente p. 31.

imam e sciamani sono divorati dall'ambizione terrena tanto quanto i politici normali, sebbene tutto ciò sia di norma considerato un abuso di un ideale sacro. Queste lotte per il potere non rappresentano la vera essenza della religione, ma un indegno allontanamento dalla vita dello spirito, che viene condotta lontano dalla folla molesta, inosservata, silente e discreta<sup>14</sup>.

Desidero sottolineare che non la ritengo una buona definizione; affermo solo che è popolare e da questa breve citazione possiamo imparare molto sulle concezioni più diffuse di religione. Si noti la dicotomia tra storia esterna e «fede»: quest'ultima è interna, «psichica» e «contemplativa». La religione non è politica, non riguarda gli eventi in corso: concerne «il cuore». È «discreta» e, ciò che è più rilevante per quanto diremo in seguito, si pensa che la religione sia separata dalla storia. In tale ottica, pertanto, «le tradizioni religiose» hanno «storie esterne», ma nella religione vi è qualcosa di atemporale e astorico.

Per apprezzare quanto questo tipo di caratterizzazione della religione sia pervasivo e influente negli Stati Uniti, basta guardare alle decisioni della corte suprema americana secondo cui la religione opera in ambiti di norma distinti dalla sfera pubblica. Nel 1963, ad esempio, nella decisione che dichiarava incostituzionale la recitazione solenne delle preghiere e la lettura della Bibbia nelle scuole pubbliche, la corte scrisse: «Nella nostra società la religione occupa un posto preminente, raggiunto per mezzo di una lunga tradizione che faceva affidamento sulla famiglia, la chiesa e l'inviolabile cittadella del cuore e della mente individuali»<sup>15</sup>. Merita osservare la contrapposizione con l'impostazione giuridica dell'antichità, in cui gli dèi e la sacralità facevano parte della sfera pubblica. Un decreto attribuito a un imperatore romano del V secolo recita: «Sono dunque cose sacre [*res sacrae*] quelle che sono state consacrate da un atto di tutto il popolo [*publicae consecratae sunt*], non da alcuno in qualità di privato [*non privatae*]. Se, pertanto, qualcuno consacra qualcosa per

<sup>14</sup> Karen ARMSTRONG, *Islam. A Short History*, Phoenix, London 2001, p. ix.

<sup>15</sup> *Abington School District v. Schempp*, 374 U.S. 203 (1963), disponibile su <https://caselaw.findlaw.com/us-supreme-court/374/203.html> (ultimo accesso 13 gennaio 2022). In questo caso i giudici hanno rimarcato che le istituzioni governative non dovrebbero essere coinvolte in questioni come la preghiera e la lettura della Scrittura; queste pratiche devono essere private.

sé, agendo privatamente [*privatim*], la cosa non è sacra ma profana [*sacrum non est, sed profanum*]»<sup>16</sup>.

Il secondo punto che desidero dimostrare sull'utilizzo del termine «religione» (e «religioni») nelle trattazioni moderne si fonda sull'osservazione che abitualmente si ricorre al singolare «religione» (perlopiù inteso nel modo che ho appena evidenziato) per indicare un genere che raggruppa diverse specie, ossia le singole religioni del mondo, o religioni mondiali. In tale accezione, di norma si presume che queste religioni singole siano «manifestazioni» differenti di una sorta di «fine ultimo» unitario. Una edizione recente di un manuale universitario sulle religioni mondiali, ad esempio, afferma che «tutta l'umanità, anche in isolati gruppi analfabeti, è sempre stata “religiosa”»<sup>17</sup>. Gli autori sostengono che diverse circostanze storiche, compreso un crescente individualismo dovuto alla comparsa di società complesse, hanno determinato nuove problematiche psicologiche che hanno dato origine alle religioni mondiali:

Le grandi religioni mondiali sono nate per rispondere alle domande poste dalle crisi morali e di senso e dalla mortalità. Una volta che gli abitanti delle città svilupparono una propria identità, le vecchie risposte fornite dalle religioni locali non funzionarono più [...] Questa è la sfida che le grandi religioni mondiali affrontarono quando comparvero nei tre centri principali della civilizzazione nel mondo antico – Cina, India e Medio Oriente. Tra il 1000 a.e.v. e il 1000 e.v. tutte le grandi religioni mondiali acquisirono la loro configurazione classica, dividendo tra loro la maggior parte del mondo<sup>18</sup>.

A questo punto, il testo rimanda a una cartina – un aspetto rilevante di questo concetto di molteplici religioni mondiali. Una caratteristica comune a tutti i manuali universitari sulle religioni mondiali è rappresentata da un planisfero colorato che indica le aree geografiche in cui

<sup>16</sup> Il decreto è attribuito a Marciano (*Istituzioni*, libro 3) ed è conservato nel *Digesto* di Giustiniano (1.8.6). Vedi l'edizione latina di Theodor Mommsen *et al.*, *Corpus Iuris Civilis*, 3 voll., Weidmann's, Berlin 1928-1929. La traduzione inglese è di Alan Watson, *The Digest of Justinian*, ed. riv., University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1998.

<sup>17</sup> John L. ESPOSITO, Darrell J. FASCHING, Todd LEWIS, *World Religions Today*, Oxford University Press, New York 2009<sup>3</sup>, p. 39.

<sup>18</sup> Ivi, p. 16.

le diverse religioni si sono «diffuse»<sup>19</sup>. L'immagine del mondo suddiviso tra le principali «religioni» che offrono significati alternativi a concetti quali «salvezza» e «illuminazione» è profondamente radicata nell'immaginazione di epoca moderna; è parte del senso comune della vita del XXI secolo. Si è già visto, tuttavia, quanto sia problematico affermare che le persone siano «sempre state religiose» e il seguito del presente volume dimostrerà quanto sia altrettanto fallace affermare che le religioni mondiali esistessero prima dell'Età moderna<sup>20</sup>.

A questo punto faccio una precisazione storica. Nelle loro prime occorrenze, i termini inglesi «religione» e «religioni» (al pari del latino medievale *religio* e *religiones* prima di loro) identificavano un genere e le relative specie, ma le entità che venivano classificate non erano quelle che di norma riteniamo «religioni». Per fare un esempio, dunque, talvolta, quando venivano usati in questa tipologia genere/specie tali termini, si riferivano a differenti ordini monastici. Altre volte indicavano quelle che in epoca moderna si potrebbero chiamare «sette» diverse. Si consideri, ad esempio, la questione su cui rifletteva il vescovo Reginald Pecock nel XV secolo: «Perché ci sono tante religioni diverse nella chiesa?»<sup>21</sup>. Le molteplici «religioni» erano collocate «nella chiesa» e si riferivano ai differenti ordini monastici cristiani, un punto sul quale ritornerò. Per ora, basti osservare che ve-

<sup>19</sup> Le radici di questa pratica sono esplicative. L'edizione 1535 della *Christianographie* di Ephraim Pagitt contiene una mappa di Europa, Asia, Africa e India indicate non con le differenti religioni, ma come le diverse confessioni cristiane che si riteneva vivessero in ciascuna area. Vedi Ephraim PAGITT, *Christianographie, Or The Description of the multitude and sundry sorts of Christians in the World not subiect to the Pope With their Unitie, and how they agree with us in the principall points of Difference betweene us and the Church of Rome*, Matthew Costerden, London 1635. Per le riproduzioni e la disamina delle due mappe più note delle «religioni mondiali» del XIX secolo, vedi Christoph AUFFARTH, "Weltreligion" als ein Leitbegriff der Religionswissenschaft im Imperialismus, in *Mission und Macht im Wandel politischer Orientierungen. Europäische Missionsgesellschaften in politischen Spannungsfeldern in Afrika und Asien zwischen 1800 und 1945*, a cura di Ulrich van der Heyden e Holger Stoecker, Franz Steiner, Stuttgart 2005, pp. 17-36.

<sup>20</sup> Per una ulteriore disamina e critica delle asserzioni secondo cui la capacità di «essere religiosi» precedette la nozione di religione, vedi Russell T. McCUTCHEON, *Religion before "Religion"?*, in *Chasing Down Religion: In the Sights of History and the Cognitive Sciences. Essays in Honor of Luther H. Martin*, a cura di Panayotis Pachis e Donald Wiebe, Barbounakis, Thessaloníki 2010, pp. 285-301.

<sup>21</sup> Vedi Reginald PECKOCK, *The Repressor of Over Much Blaming of the Clergy*, 2 voll., a cura di Churchill Babington, Longman, Green, Longman, and Roberts, London 1860, vol. 2, p. 521.

der parlare di svariate religioni (o *religiones*) nei testi medievali non è una indicazione dell'antichità del concetto moderno di religione. In altre parole, il termine latino *religio*, al pari della parola inglese «religione» (o «*religioun*»), esisteva *prima* che la religione venisse definita come un'esperienza interiore e privata.

Il mio terzo punto è più breve, poiché concerne l'uso del termine nei dibattiti accademici. In quei contesti, la terminologia concernente la «religione» è utilizzata sovente in due modi alquanto dissimili, che forse si potrebbero definire meglio resoconti *descrittivi* (*descriptive*) e *ridescrittivi* (*redescriptive*), per quanto talvolta si faccia ancora ricorso a una terminologia più antiquata, quasi equivalente, di tipo «emico» ed «etico»<sup>22</sup>. Da un punto di vista antropologico, un resoconto descrittivo è quanto di meglio un osservatore riesca a fare per riprodurre i sistemi di classificazione di un gruppo oggetto di studio (non si tratta del punto di vista «indigeno», ma del miglior risultato che un osservatore riesce a ottenere per rappresentare quel punto di vista). Un resoconto ridescrittivo, invece, utilizza liberamente sistemi di classificazione estranei alle persone che vengono studiate. Per fare un esempio, la nozione di partiti politici organizzati potrebbe essere legittimamente usata come un concetto descrittivo quando pensiamo alla cultura americana moderna, in cui abitualmente le persone si definiscono secondo il «proprio partito politico», «l'appartenenza politica» oppure il rifiuto dei principali partiti. Di contro, se stiamo presentando un resoconto, poniamo, sui primi abitanti dell'America del Nord, l'uso di partiti politici sarebbe ridescrittivo (gli antichi nordamericani stessi avrebbero potuto utilizzare altre strategie di raggruppamento, ad esempio l'affiliazione tribale o i gruppi di parentela, che rappresenterebbero i termini legittimi da un punto di vista descrittivo). Malauguratamente, in molte trattazioni accademiche sulla religione, la distinzione tra questi due usi differenti può divenire sfumata; persino addetti ai lavori piuttosto brillanti possono confondere questi due usi. Si consideri l'affermazione che segue, dell'antropologo Benson Saler: «Secondo la testimonianza di numerosi etnografi, le persone non hanno bisogno di una categoria o di un termine che indichi la religione per “avere” una religione o per es-

<sup>22</sup> Per la storia dei termini «emico» ed «etico» e della loro relazione con le nozioni di «descrizione» e «ridescrizione», vedi l'introduzione di Russell T. MCCUTCHEON a *The Insider/Outsider Problem in the Study of Religion. A Reader*, a cura di Russell T. McCutcheon, Cassell, London 1999, pp. 15-17.

sere religiosi conformemente ai concetti di religiosità presi in considerazione dagli antropologi»<sup>23</sup>. Si tratta di un'affermazione molto ingannevole. La conclusione della frase dimostra che Saler sta utilizzando il termine religione in senso ridescrittivo (religione riguarda i «concetti di religiosità presi in considerazione dagli *antropologi*»). Le virgolette alla parola «avere» stanno sommessamente svolgendo una funzione rilevante per Saler. Non importa che le persone oggetto di studio da parte di questi etnografi si descrivano come «religiose» o «laiche» oppure che parlino della «loro religione»; piuttosto, «hanno» una religione solo nella misura in cui gli antropologi sono liberi di imporre la propria impalcatura ai fini della ricerca. (Ritorno in modo più particolareggiato su questo tipo di retorica scivolosa alla fine del settimo capitolo.)

#### 1.4 SERVE LA PAROLA PERCHÉ CI SIA LA COSA?

Menziono qui la differenza tra uso descrittivo e ridescrittivo della religione perché è collegato alla questione finale che esamino come argomento introduttivo. Somiglia alla dichiarazione di Saler che ho appena riportato; la questione potrebbe essere formulata come segue: la mancanza di una parola o di un'espressione equivalente a «religione» in una certa lingua indica che coloro che parlano quella lingua non dispongono nemmeno del *concetto* di religione? O dovremmo accettare la possibilità, prendendo in prestito una espressione del linguista Benjamin Whorf, di concetti latenti, concetti che possono essere presenti ma che sono semplicemente inespressi? Su tale questione, rinvio all'opera postuma di Wittgenstein, il quale sosteneva che quando si analizza un concetto, si sta analizzando «l'uso di una parola»<sup>24</sup>. In qualità di storico, studio i testi (anche i reperti archeologici non testuali devono essere trasposti nel linguaggio, per rientrare in una disamina storica). Presumere che, da qualche parte «là fuori», esistano dei concetti che in una certa misura sfuggono al linguaggio è a mio parere sgradevole, non tanto su un piano filosofico quanto a livello pragmatico. Ritengo che una ipotesi siffatta chiuda qualunque

<sup>23</sup> B. SALER, *Conceptualizing Religion* cit., p. 70.

<sup>24</sup> L. WITTGENSTEIN, *Philosophical Investigations* cit., p. 100 (sezione I.383).