

Fermalibri

Una diversa storia delle religioni

Roberto Alciati

LEONARDO AMBASCIANO, *An Unnatural History of Religions. Academia, Post-truth and the Quest for Scientific Knowledge*, Bloomsbury Academic, London 2019, xxii-253 pp. [Scientific Studies of Religion: Inquiry and Explanation]

Una delle caratteristiche degli storici delle religioni di formazione italiana è **ola** particolare predilezione per la storia degli studi. Ambasciano, avendo conseguito un dottorato in Storia delle religioni in Italia, non fa dunque eccezione e contribuisce ad arricchire l'ideale palchetto di storia della storiografia religionistica. Ma lo fa con una differenza sostanziale: egli ritiene che la storia delle religioni praticata sin qui sia da considerarsi innaturale, nel senso che va contro quei principi di scientificità che stanno alla base della storia naturale e che già nel 1757 avevano portato David Hume a sostenere

la fattibilità di una storia naturale anche della religione. Le complesse forme di credenze (le molte religioni) e i comportamenti umani a esse connessi (si pensi, ad esempio, all'antropomorfismo cognitivo o alla gestione della paura) sarebbero pertanto spiegabili secondo le "leggi della natura". Nonostante questo tentativo, peraltro molto antico, l'aritiene che buona parte degli storici delle religioni abbia rifiutato la storia naturale come un principio metodologico a cui ispirarsi, quasi ignorando di essere loro stessi mammiferi, sia pur con un cervello certamente più sviluppato rispetto ad altre specie animali, ma non per questo immuni – come dimostrano le leggi di natura – da pregiudizi cognitivi (p. xv).

La conseguenza più rilevante di tale scelta è stata considerare la religione un oggetto di studio particolare, imparagonabile a tutti gli altri e pertanto bisognoso, per essere trattato adeguatamente,



di una metodologia dalle caratteristiche altrettanto speciali. I sette capitoli che compongono il libro sono il tentativo di spiegare come tutto questo abbia generato danni tanto ingenti da ritenere urgente un ripensamento radicale della metodologia preponderante fra gli storici delle religioni.

Ma invertire la rotta di una nave non è facile e occorre anzitutto sapere come la nave è attualmente guidata, quindi indicare chiaramente le nuove coordinate di navigazione. Il libro si occupa di entrambe le cose, in modo chiaro e coinvolgente. Secondo l'a., sul ponte di comando della storia delle religioni è indiscusso il ruolo guida di Mircea Eliade, coadiuvato da una serie di altri protagonisti, più o meno noti al di fuori dell'ambito disciplinare (Edward B. Tylor, Friedrich Max Müller, James G. Frazer, Gerardus van der Leeuw, Wilhelm Schmidt, Carl G. Jung, Sigmund Freud). La tecnica di navigazione di Eliade – per restare in metafora – avrebbe fatto scuola, al punto da diventare, al contempo, per i suoi fautori un metodo indiscusso da mettere in pratica, e per i suoi detrattori un masso erratico di cui è difficile liberarsi.

I primi cinque capitoli (con l'esclusione del terzo) sono dedicati a presentare i metodi di studio della religione proposti da costoro, i quali – è giusto segnalarlo ai non specialisti – figurano sempre nei manuali, al punto da essere considerati i grandi classici della religionistica. Fra tutti, il più insidioso è proprio Eliade, non solo per il suo modo di guardare alla religione, ma soprattutto per la fortuna che il suo pensiero ha avuto nella seconda metà

del Novecento. L'a. parla infatti di una vera e propria "eliadologia" (titolo del quinto capitolo), vale a dire la messa a punto di uno sguardo sulla religione che ha certamente in Eliade il suo inventore, ma che si autonomizza sino a diventare una postura metodologica pervasiva negli studi religionistici. Per Eliade, il sacro è il risultato di contenuti profondi e simbolici sedimentati nel subconscio umano sotto forma di archetipi, i quali permettono alla coscienza umana di mantenere il legame con enti ultraterreni e divini. In questo senso, il subconscio è un rispecchiamento di qualcosa di esterno da cui esso sente di dipendere e ogni azione diventa *ipso facto* religiosa, poiché derivante «da una fonte divina annidata nella coscienza umana» e di cui gli archetipi, essendo residui di verità perdute da tempo, contengono le istruzioni, codificate in miti, sogni, visioni. La religione diventa così la nostalgia di qualcosa che non c'è più, ma che l'essere umano, tramite gli archetipi, percepisce, sia pur in modo frammentario e confuso (p. 101).

Pochi sono coloro che restano immuni da questo approccio. Persino un Ernesto de Martino nel 1956 si ritrovava a dialogare con Eliade, vagheggiando una possibile «collaborazione sul campo tra parapsicologia ed etnologia per accertare la realtà dei poteri paranormali», mentre il suo interlocutore ribatteva ipotizzando «che gli sciamani del paleolitico o del neolitico potessero davvero volare» (p. 95). L'aneddoto ha una sua rilevanza: l'eliadologia è pervasiva e insidiosa.

Evitare tutto questo sarebbe però stato possibile se, perlomeno, si fosse prestata più attenzione all'opera di Charles Dar-



win, colui che, sulla scorta di Hume, aveva indicato un'altra strada. Ma questa strada non è mai stata veramente imboccata (*The Darwinian Road Not Taken* si intitola il terzo capitolo). In altre parole, trovandosi di fronte alla scelta (Darwin/Hume vs Eliade), si è preferita la strada dell'eliadologia, o di qualcosa che poco si discosta da essa, vale a dire il dialogo o lo stato di non belligeranza con la teologia naturale. Ma questa scelta ha avuto conseguenze non irrilevanti, dal momento che ha comportato, quasi in modo non negoziabile, l'accettazione dello statuto speciale dell'oggetto di ricerca in questione, considerando che la religione, per la teologia, è qualcosa di particolare. Ne consegue che, mantenendo un rapporto non sempre chiaro con questa disciplina extra-scientifica, gli storici delle religioni sono stati costretti a considerare la religione come un oggetto *sui generis* e a rivendicare l'autonomia della metodologia che si applica a quell'oggetto. In questo modo, la via maestra della razionalizzazione è stata perduta e l'unica pista percorribile è rimasta la comparazione, anch'essa però, come si mostra nel secondo capitolo, in forme ibride, che portano in sé istanze modernizzatrici e rivendicazioni della tradizione, ignorando quasi del tutto chi invece aveva già da tempo indicato la soluzione, ovvero ancora Hume e il suo tentativo rivoluzionario di trovare sempre origine e cause della religione nella mente dell'uomo. Il filosofo scozzese rappresenta comunque solo il precursore di un diverso studio della religione. Il padre del comparativismo, per l'a., sarebbe invece Darwin, non propriamente uno storico ma uno scienziato che «ha lavorato da storico nel senso più

autentico del termine» (p. 37). Darwin è l'anti-essenzialista per eccellenza e colui che, minando il presunto eccezionalismo umano, ridimensiona drasticamente anche la presunta irriducibilità della religione. Ma come già detto, quella strada non è stata intrapresa in maniera maggioritaria.

Sin qui, il bilancio della disciplina non è certo esaltante, ma il libro dedica altrettanto spazio a quei pochi che, accanto a una maggioranza refrattaria alla storia naturale, hanno resistito opponendo un attento riesame, dal punto di vista epistemologico, dei più elementari presupposti della disciplina, permettendo in questo modo alla fiammella più propriamente scientifica di non spegnersi del tutto. Questa contrapposizione è efficacemente esemplificata dalla coppia Mircea Eliade-Furio Jesi, ossia dall'idea eliadiana dell'*homo naturaliter religiosus* da una parte e dalla macchina mitologica dall'altra. La prima è, di fatto, una teologia naturale camuffata, il concetto di macchina mitologica invece serve a smascherare la natura proteiforme dei discorsi mitografici messi in atto per «riprodurre strutture di potere e generare un sistema istituzionale di autorità all'interno di una "comunità immaginaria"» (p. 8).

Anche se Jesi, Hume e Darwin non sono in genere considerati fra i più importanti studiosi della religione, la loro semina non può dirsi vana, poiché, come dimostrano gli ultimi due capitoli del libro, non pochi sono stati i tentativi di far cambiar direzione alla nave, indicando, quantomeno, un'altra rotta possibile. Lo smantellamento dello *status quo* sembra mostrarsi a portata di mano a partire, soprattutto, dalla



seconda metà del Novecento. Come si descrive efficacemente nel sesto capitolo, questa lenta e faticosa opera di critica comincia dallo smascheramento delle posizioni di estrema destra che Eliade, come dimostrato (p. 189, nota 3), non abbandona mai del tutto. Semplicemente vengono camuffate e silenziate. I passaggi successivi sono la critica del concetto di *homo religiosus* e la sconfessione della scienza delle religioni di Eliade, perché basata su postulati filosofici, e quindi teologici (pp. 125-26). È interessante notare come i detrattori dell'eliadiologia citati nel libro siano tutti allievi, più o meno diretti, dello stesso Eliade, a riprova del fatto di quanto dominante sia stato (e in parte sia ancora) quest'approccio. Fra costoro, un posto di rilievo lo merita Bruce Lincoln, che molto astutamente punta il dito evitando lo scontro diretto. In una serie di pubblicazioni scritte col collega e amico italiano Cristiano Grottanelli, Lincoln, studiando le ricostruzioni mitografiche indoeuropee (*contra* Georges Dumézil), mostra come «la mitologia naturalizza la gerarchia sociale, cioè rende accettabile l'idea che le cose sono sempre state così e che il loro essere così non solo è un bene per la società nel suo insieme, ma anche necessario» (p. 134) per il suo ordinato funzionamento, almeno nelle intenzioni dei gruppi dominanti, i quali, sempre, «esercitano ed estendono il loro potere suggerendo e promuovendo l'interiorizzazione dei precetti e dei comportamenti religiosi nelle classi subordinate stesse» (ivi). Ne consegue che la tassonomia storico-religiosa presente nei documenti antichi originali, se utilizzata acriticamente anche nell'analisi

degli studiosi, ricrea gerarchie di potere e discriminazioni sociali. E torniamo così alla politica della nostalgia, che quasi sempre "porta a destra" (p. 136).

L'ultima e più poderosa spallata all'eliadiologia viene però da una componente della ricerca scientifica estranea alla religionistica tradizionale: la scienza cognitiva della religione. L'a., con encomiabile capacità di sintesi, ne ricostruisce la genesi e ne descrive le caratteristiche principali: non ci sono giustificazioni cognitive allo statuto speciale della religione; *Homo sapiens* è un primato le cui interazioni sociali hanno una radice nella sua storia evolutiva la cui dipendenza dalla narrazione potrebbe essere anch'essa il risultato di esigenze evolutive; i comportamenti rituali sono il punto finale culturalmente elaborato di universali panumani volti principalmente a promuovere socialità e cooperazione (pp. 163-66). Questa sarebbe la frontiera più avanzata della ricerca a cui guardare.

Sull'opportunità o meno di dirigere la nave in questa direzione, gli storici delle religioni (soprattutto stranieri) discutono accanitamente da vent'anni, ma va detto che una soluzione ancora stenta a scorgersi. Tuttavia, l'a. ha il merito di sottolineare la necessità del dialogo inter-disciplinare per uscire dalle secche. Come mostra bene il caso dello studio cognitivo della religione, la collaborazione fra discipline non vuol dire *bricolage* metodologico, ma ponderata divisione del lavoro. Se si vuole usare una metafora bellica, è come pensare alla guerra concentrandosi sui soli soldati al fronte. Sarebbe un errore, poiché i soldati al fronte hanno successo se, nelle retrovie, c'è qualcuno



che opera in modo sinergico. Lo studio cognitivo della religione è il fronte, ma dietro devono esserci gli storici. Questa è, per l'a., l'unica via di uscita che può portare al superamento dell'eliadiologia e della teologia naturale. Si potrebbe sintetizzare dicendo che tutto ciò che è sociale (e quindi storico) è anche (o soprattutto) evolutivo e biologico.

Se si volesse muovere una critica al volume, essa riguarderebbe la serie di "antidoti" proposti per evitare le ricadute (ammesso che siamo davvero usciti dalla malattia). Il metodo di Darwin e quello della falsificazione scientifica sono stati certamente troppo trascurati dagli storici delle religioni, ma non bisogna dimenticare neppure Spinoza, che, pur non essendo uno scienziato (né moderno né premoderno) e credendo nell'esistenza di un ente non umano al di sopra dell'uomo, aveva già, per così dire, messo a fuoco il problema delle

scienze cognitive e dell'inesistenza del dualismo corpo-mente. Il pensare in termini non naturali la mente e il suo funzionamento ha determinato danni di cui stentiamo ancora a vederne l'entità. Questo libro ci aiuta a farne una prima stima, soprattutto nell'ambito della storia delle religioni, dove il disastro pare essere stato ingente.

Ostinandosi a non vedere tutto questo, ossia non imponendo una stretta vigilanza epistemologica nel trattare un tema come la religione, il rischio della pseudo-scienza e della deriva politica reazionaria è alto, forse anche più alto rispetto ai tempi di Eliade, quando la pervasività dei mezzi di (dis)informazione *social* era imparagonabile rispetto a quella odierna, e quindi più remota la possibilità che regimi di post-verità potessero prendere forma facilmente e con rapidità (p. 97).