

LA “SCUOLA ROMANA” DI STORIA DELLE RELIGIONI

Il seguente contributo vuole essere principalmente di natura divulgativa in riferimento ad una disciplina, la Storia delle religioni, poco conosciuta e tanto equivocata, e ad una tradizione di studi tutta italiana che tale disciplina ha saputo approfondire e riscrivere con spiccata competenza ed originalità.

Seguirò soprattutto, in questa mia personale sintesi, un bel testo recentemente edito da Bulzoni, *Le religioni e la Storia. A proposito di un metodo* di Gilberto Mazzoleni ed Adriano Santiemma, più altri saggi citati nelle note.

* * *

L'esistenza di una **Scuola romana di Storia delle religioni** è sostenuta da Angelo Brelich¹ in termini chiari e, tuttavia, con apprezzabile leggerezza e umiltà. Secondo Brelich, alla Scuola romana manca quell'ufficialità e quella “altezzosità” che il concetto di “scuola” veicola quando definisce «l’insieme di un maestro e dei suoi seguaci»² o quando designa «un preciso e facilmente definibile indirizzo programmaticamente seguito da un gruppo di studiosi [...]»³. È possibile, però, parlarne sia per la condivisione da parte di un gruppo di studiosi di un preciso centro ove svolgere la propria professione ed approfondire i propri studi: l'Istituto di Studi storico-religiosi dell'Università “La Sapienza”; sia, e soprattutto, per una «comune discendenza o, alla lunga, origine scientifica [che] si riassume in un unico nome, quello di Raffaele Pettazzoni, primo e, fino alla sua vecchiaia, si potrebbe dire, unico studioso italiano di storia delle religioni»⁴. Vittorio Lanternari non utilizza il sostantivo “scuola” ma si limita a parlare di «tradizione laica italiana di storia delle religioni»⁵. Tuttavia le vicende e le caratteristiche che ne

¹ A. Brelich, *La metodologia della scuola di Roma*, in *Angelo Brelich. Mitologia, politeismo, magia, e altri studi di storia delle religioni (1956-1977)*, a cura di Paolo Xella, Liguori, Napoli 2002.

² Ivi, p. 139.

³ Ibid.

⁴ Ivi, p. 140.

⁵ V. Lanternari, *Antropologia religiosa*, Edizioni Dedalo, Bari 1997, p. 90.

traccia non si discostano praticamente in nulla da quanto sostenuto da Brelich se non nel tono, quando per un, piacevole a mio avviso, impeto di orgoglio scrive: «la scienza delle religioni laica italiana rappresenta, in ordine storico, *la prima disciplina antropologica affermatasi da noi con deciso impegno ideologico e progressista.*»⁶

Il ruolo di **Raffaele Pettazzoni** (1883-1959) come iniziatore in Italia degli studi storico-religiosi ricorre anche nell'ultimo lavoro di Gilberto Mazzoleni⁷, attuale ordinario della Cattedra di Storia delle Religioni alla Facoltà di Scienze Umanistiche de “La Sapienza”. Mazzoleni ricorda come Pettazzoni fu il primo titolare di una cattedra di ruolo in Storia delle Religioni in Italia (1924, a “La Sapienza”).

Con Pettazzoni, l’Italia inizia a colmare un ritardo pluridecennale nell’ambito delle moderne scienze storico-sociali. Un’Italia priva di quel passato coloniale e di quelle esperienza di incontro (e scontro) con culture “altre” che, invece, avevano Francia, Inghilterra, Stati Uniti; sofferente – per motivi che affondano le radici nella Controriforma – di un cronico timore di fronte alle discipline positive; impossibilitata, quindi, a pensare che si potesse parlare di “religioni” al plurale, e che queste si potessero trattare (anche) come fenomeni culturali soggetti ad evoluzione storica e scientificamente comparabili. In questo difficile contesto culturale, Raffaele Pettazzoni partendo dalle elaborazioni delle principali scuole etnologiche ed antropologiche di allora (l’evoluzionismo di Tylor e di Spencer, il diffusionismo della scuola “storico-culturale” di lingua tedesca, l’approccio sociologico di Durkheim e Mauss, le derive fenomenologiche di Otto e van der Leeuw), iniziava il suo lungo lavoro di “semina” all’interno dell’humus italiano, semina che non si limitò nel riportare acriticamente agli allievi⁸ la produzione estera, ma che seppe affrontare le principali problematiche della disciplina con originalità di pensiero e grande coraggio nello scardinare alcuni coevi “miti” delle giovani scienze religiose, in particolare l’indirizzo fenomenologico e la teoria evoluzionista del c.d. “monoteismo primitivo”.

In sintesi, Pettazzoni pose alcune delle basi metodologiche della storia delle religioni nella “versione italiana”, basi che – senza ricevere forse i giusti riconoscimenti – si sono

⁶ Ivi, p.98. Corsivo dell’Autore. Inoltre, Lanternari tratta delle perplessità di Brelich di fronte al concetto di “Scuola romana” a pg. 59, citando un articolo di un allievo di Brelich, Romano Mastromattei.

⁷ G. Mazzoleni, A. Santemma, *Le religioni e la Storia. A proposito di un metodo*, Bulzoni, Roma 2005.

⁸ Tra gli altri: Tentori, Bianchi, Brelich, Sabbatucci, Lanternari, Seppilli, Di Nola, Grottanelli.

dimostrate valide, durature ed in una certa misura addirittura pionieristiche in rapporto all’evoluzione mondiale delle discipline storico-religiose e antropologico-religiose.

Il comparativismo storico (o metodo storico-comparato) di Pettazzoni affermava “verità” forse ovvie oggi ma non altrettanto allora. In primo luogo sosteneva la natura intimamente umana e culturale dei fatti religiosi. Conseguentemente, ne attestava la possibilità di comparazione. L’idea che si potessero comparare differenti fatti religiosi non era certamente una novità: l’evoluzionismo aveva comparato per dimostrare l’adesione di qualunque sistema religioso alle leggi di un “darwinismo culturale” che guidava le forme del “sacro” dal semplice al complesso; la fenomenologia comparava per ricercare l’esistenza di categorie e forme religiose permanenti oltre qualunque differenza spaziale e temporale. Pettazzoni sostenne che la comparazione poteva essere solamente “storica”, ossia – al contrario di evoluzionismo e fenomenologia – tendente ad evidenziare le irriducibili specificità storiche di ogni fatto religioso. Contro una comparazione che ricercava leggi generali e similitudini formali lo storico italiano congegnava un metodo comparativo che faceva risaltare le differenze e le originalità che solo le particolari situazioni storiche sanno giustificare. La comparazione pettazzoniana non ha più, dunque, un fine meramente classificatorio: riconduce ogni evento alla sua specificità storica (e socio-economica); in luogo di un ordine rassicurante ma fittizio dà ragione alla realtà di un “disordine storico”⁹. L’inesistenza di un monoteismo primordiale caratterizzante il primo stadio dell’evoluzione culturale umana fu, probabilmente, il suo più famoso contributo alla polemica accademica internazionale: in disaccordo con la c.d. “scuola diffusionista” di cui Wilhem Schmidt fu il principale rappresentante (e in disaccordo col Vaticano che lo Schmidt appoggiava), Pettazzoni propose una concezione dell’ “essere supremo” variante tra differenti società in relazione alle rispettive basi strutturali¹⁰. Meno conosciuto, ma non meno rilevante, il recupero storico del “mito” non più visto come parto ingenuo di una mentalità fantasiosa, irrazionale o (per dirla con Lévy-Bruhl) “prelogica”, bensì come prodotto storico contestuale all’orizzonte culturale

⁹ Cfr. R. Pettazzoni, *Il metodo storico comparativo*, *Numen*, VI, 1, 1955, ripubblicato in G. Mazzoleni, A. Santiemma, op. cit. pp. 132-150. Tuttavia, le “cose” sono meno nette di quanto le sto sinteticamente delineando: Adriano Santiemma ha ben evidenziato la difficoltà di Pettazzoni a liberarsi completamente di una concezione fenomenica del “religioso”. L’aporia pettazzoniana tra la religione come *phainómenon* (prodotto mentale “naturale”) e come *genómenon* (prodotto storico-culturale) segnerà la riflessione di tutti gli esponenti della Scuola romana sino a Sabbatucci. Cfr. A. Santiemma in: G. Mazzoleni, A. Santiemma, op. cit. pp. 66-72.

¹⁰ Cfr.: *L’onniscienza di Dio*, Einaudi, Torino 1955; *L’essere supremo nelle religioni primitive*, Einaudi, Torino 1957.

che lo ha generato e quindi comprensibile e funzionale (e “vero”) solo in relazione a quelle dinamiche e a quelle complessità in cui si è formato e per le quali è stato creato¹¹. A margine, vorrei far notare come la creazione pettazzoniana del metodo storico-comparato abbia definitivamente connotato la Storia delle religioni nei termini di disciplina strettamente affine all’etnologia e all’antropologia religiosa¹². Affine ma non identica. La Storia delle religioni comparata non avrebbe potuto fare a meno di utilizzare lo stesso linguaggio di quelle discipline già mature e rodate, ma lo avrebbe fatto col fine ultimo di verificarlo alla prova dei fatti e, se necessario, negarlo, contraddirlo, o raffinarlo. Non avrebbe potuto farne a meno perché il comparativismo pettazzoniano, così come i metodi dei vari Tylor, Frazer, Durkheim, etc., agiva su un piano orizzontale e sincronico e, come l’antropologia e l’etnologia, lavorava sulle analogie formali. Ma laddove l’antropologia utilizzava la comparazione e l’approccio sincronico per esaltare le somiglianze e per evidenziare leggi generali, la Storia delle religioni comparava sincronicamente ed usava categorie di ordine tipologico per concludere l’irriducibile specificità storica di ogni manifestazione del religioso e, quindi, la sostanziale vanificazione di ogni generalizzazione delle forme religiose.

Se Pettazzoni fu il padre, in parte poco riconosciuto, degli studi storico-religiosi in Italia, **Ernesto de Martino** (1908-1965) è stato indubbiamente l’etnologo italiano più prolifico, provocatorio, famoso (in patria quanto all’estero). De Martino non fu tra gli allievi di cattedra di Pettazzoni e sarebbe problematico includerlo in un ideale albero genealogico del c.d. Scuola di Roma; tuttavia è indubbio che i due condivisero una sorta di “alleanza” di interessi, di metodo, di sensibilità scientifica. Altrettanto indubbio è che gli allievi di Pettazzoni riconobbero subito in de Martino il loro secondo grande riferimento verso la definizione di una metodologia dell’approccio ai fenomeni religiosi¹³. Seguace di Croce, de Martino se ne distaccò almeno in un punto cruciale: il considerare, contro lo

¹¹ Cfr.: R. Pettazzoni, *Miti e leggende*, UTET, Torino: vol. I 1948; vol. II 1963 (a cura di V. Lanternari); vol. III 1953; vol. IV 1959.

¹² Etnologia e antropologia culturale sono, in questo mio discorso, due termini designanti la medesima materia. Per una precisa distinzione storica tra le due discipline cfr. C. Lévi-Strauss, *Antropologia strutturale*, EST 1998, in particolare p. 14 e pp. 388-394. Riguardo l’incontro tra Storia delle religioni “pettazzoniana” ed etnologia religiosa cfr. V. Lanternari, *Antropologia religiosa*, op. cit. pp. 122-123. In particolare, a p. 122 Lanternari afferma «l’imprescindibile unità epistemologica e scientifica della Storia delle religioni e dell’Etnologia religiosa».

¹³ Cfr. anche quanto afferma Vittorio Lanternari sull’indubbio debito di de Martino verso gli insegnamenti di Pettazzoni: V. Lanternari, *Antropologia religiosa*, op. cit. pp. 14-16.

storicismo crociano, i popoli e le masse subalterne – e dunque le loro culture e i loro costumi - oggetti di evoluzione storica, attori della storia e quindi analizzabili secondo un inquadramento storicistico¹⁴. A partire dalla fine degli anni '40 (contemporaneamente ad una profonda riflessione teorica sul rapporto tra religioni, storicismo e fenomenologia), de Martino sposta la sua attenzione verso i contadini del Sud italiano, il loro folklore e le loro manifestazioni rituali. Attraverso ormai celebri testi¹⁵, l'etnologo napoletano pose questioni destinate ad aprire lunghi dibattiti all'interno della comunità scientifica e fertili “guadagni” alla comprensione dei fatti religiosi. In primo luogo, studiando attentamente le comunità rurali del Sud d'Italia, teorizzò il valore destorificante delle loro azioni rituali. La destorificazione operata col rito dalle masse contadine italiane si contrappone in de Martino all'agire storico tipico delle società evolute ed egemoniche d'Occidente e, in tale contrapposizione, viene a legarsi anche alle subalterne condizioni socioculturali. La subalternità e l'involuzione sociale prodotte da un divenire storico incompreso, gettano gli individui di quelle società nel vortice di una (heideggeriana) “crisi della presenza”, un'angoscia esistenziale alla quale le società tradizionali rispondono attraverso il riscatto rituale. In definitiva il rito «comporta la canalizzazione, la formalizzazione dell'emozione in termini culturali che riescono a dominarla, a riscattarla in tempi (periodici), in modi (le stereotipie verbali, gestuali, musicali, ecc.) e in uno spazio definiti.»¹⁶. Il rito diviene quindi una soluzione operativa per le società prive in una certa misura di alternative culturali (sapere storico, tecnologia, scienza medica, psicologia, etc.). Conclusioni di questa sorta, oggi appaiono ovvie e in una certa misura ormai anche discutibili: certamente nella nostra società la nota persistenza del magismo non si riduce, né si spiega in parte, col ricorso alla povertà, all'ignoranza o alla subalternità. Ed oltre a questo, c'è da osservare che lo stesso concetto di “crisi della presenza” oggi risuona come un qualcosa che va al di fuori di una vera prospettiva storica: se nella Storia si incarna dalla Storia resta fuori. È forse in questo punto, nel continuo richiamare la componente esistenziale e psicologica come causa primaria del bisogno religioso, rivalutando quindi

¹⁴ Nota è l'avversione crociana contro positivismo e materialismo storico, e quindi contro l'idea si possano studiare “scientificamente”, ricavandone leggi generali, storia, cultura, società. Cfr. A. Ciattini, *Antropologia delle religioni*, NIS, Roma 1997, pp. 116-119. Per approfondire ulteriormente: V. Lanternari, *Antropologia religiosa*, op. cit. pp. 99-118; A. Santiemma in: G. Mazzoleni, A. Santiemma, op. cit. pp. 53-130.

¹⁵ *Il mondo magico*, Boringhieri, Torino 1948; *Morte e pianto rituale nel mondo antico*, Einaudi, Torino 1958; *Sud e magia*, Feltrinelli, Milano 1959; *La terra del rimorso*, Il Saggiatore, Milano 1961; *Furore, simbolo, valore*, Il Saggiatore, Milano 1962.

¹⁶ V. Lanternari, *Antropologia religiosa*, op. cit. p. 28.

l'autonomia del “sacro”, che lo storicismo di de Martino in qualche modo perde di coerenza. Eppure queste stesse teorie negli anni ’50 erano pionieristiche e gettavano le basi per ulteriori innovative elaborazioni intellettuali. Fu ancora de Martino a cogliere l’importanza metodologica del suo approccio da ricercatore alla cultura contadina: il concetto, da lui stesso coniato, di “etnocentrismo critico”, tanto fuori luogo in un’epoca in cui lo scientismo positivista passava il testimone allo strutturalismo, è oggi straordinariamente attuale, tanto nella “pratica” ricerca sul campo, quanto nelle moderne teorie della conoscenza. Alla base della “negoziazione di significati” proposta da Clifford Geertz e dalla moderna antropologia interpretativa si può trovare anche l’etnocentrismo critico demartiniano, la consapevolezza del coinvolgimento del ricercatore, del suo non-distacco dall’oggetto di studio, dell’impossibilità che egli annulli il proprio background culturale, della necessità - nel confronto col l’ “altro” - che egli auto-critichi e metta in discussione ogni propria categoria valutativa.

L’importanza del filosofo-etnologo napoletano nelle successive elaborazioni degli eredi della tradizione pettazzoniana sarà capitale: il comparativismo storico di Pettazzoni troverà linfa nella riflessione demartiniana sull’etnocentrismo giungendo, con Lanternari, Sabbatucci, Mazzoleni e altri, ad una riflessione rigorosa sull’impossibilità di chi fa Storia di uscire dalla (propria) Storia. Altrettanto importante risulterà l’opera di de Martino, soprattutto in Lanternari e Sabbatucci, nel teorizzare l’apparato mitico-rituale come una sistematica strategia operativa di “uscita dalla storia”, contrapposta alla volontà occidentale di essere parte attiva della Storia.

Angelo Brelich (1913-1977) fu il successore nel 1959 di Pettazzoni alla cattedra romana di Storia delle religioni. Con Brelich la speculazione dello storicismo romano sposta l’attenzione verso il mondo classico (Brelich, di origini ungheresi, fu inizialmente allievo di Kerényi). I principali temi pettazzoniani e demartiniani – il comparativismo atto all’individuazione piuttosto che alla generalizzazione e l’analisi delle funzioni mitico-rituali rispetto alle realtà e alle dinamiche economiche e sociali – vengono da Brelich rigorosamente applicati nell’analisi del mondo religioso greco¹⁷ e nello studio della ritualità nell’antica Roma¹⁸. In particolar modo nel primo caso, l’analisi del politeismo

¹⁷ A. Brelich, *Gli eroi greci. Un problema storico-religioso*, Edizioni dell’Ateneo & Bizzarri, Roma 1958.

¹⁸ A. Brelich, *Tre variazioni romane sul tema delle origini*, Edizioni dell’Ateneo, Roma 1976 (II^ ed.).

greco, Brelich porta il metodo storico-religioso di impronta pettazzoniana ad un livello di chiarezza, evidenza, esaustività, forse mai raggiunto: Brelich penetra la religiosità greca con la perizia di un archeologo intento alla destratificazione di elementi all'apparenza compatti; utilizza un comparativismo discreto e mirato e relaziona - con un approccio olistico non distante dalla coeva corrente funzionalista – le figure mitologiche (dei ed eroi), la loro evoluzione, i loro rimandi nel mito e nel rito, con il contesto economico e sociale – nella sua continua trasformazione - in cui tali figure vivono. Svela in tal modo una linea “evolutiva” del pantheon greco che nasconde alla base sorprendenti – ma evidenti – tracce di religiosità arcaica. Spostando l'attenzione verso il sistema religioso romano, affronta lo spinoso caso della c.d. demitizzazione romana rapportandola alle modificazioni di ordine politico-sociale che caratterizzano la trasformazione dell'arcaico mondo rurale romano in direzione di uno Stato imperiale.

Si devono a Brelich alcune delle più stringenti definizioni sul senso socioculturale del mito: «i miti *fondano* le cose che non solo sono come sono, ma *devono* essere come sono, perché così sono diventate in quel lontano tempo in cui tutto si è deciso; il mito rende accettabile ciò che è necessario accettare [...] e assicura stabilità alle istituzioni; provvede, inoltre, a modelli di comportamento [...]. Il mito, dunque non *spiega*, per un bisogno intellettuale, le cose [...] ma le *fonda* conferendo loro valore»¹⁹. Inoltre: «I primitivi “sanno” che i loro miti sono veri [...] ma il loro “credere” non è una scelta tra diverse possibilità, bensì l'accettazione di un'unica evidenza»²⁰. E ancora: «...mito singolo che, oltre ad essere complesso in sé, è doppiamente complesso per essere inseparabilmente connesso con tutti gli altri miti della stessa religione: nessun mito è, infatti, isolato, nessuno si comprende senza la conoscenza di tutta la mitologia»²¹.

Cristallina fu anche la sua riflessione sul metodo comparato, differente dalle comparazioni selvagge dell'evoluzionismo e della fenomenologia e teso alla «ricerca delle ragioni storiche cui la comparabilità è dovuta: ma poi, siccome comparabilità non significa identità, il comparativista si trova anche di fronte al compito di individuare le

¹⁹ A. Brelich, *Introduzione alla Storia delle Religioni*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1991, p. 11. Corsivi dell'Autore.

²⁰ A. Brelich, *Mito e fede*, in *Angelo Brelich, mitologia, politeismo, magia, e altri studi di storia delle religioni (1956-1977)*, a cura di P. Xella, Liguori, Napoli 2002, p. 20.

²¹ Ivi p. 22.

ragioni, ugualmente storiche, per cui le formazioni comparabili non si riducono a questo loro aspetto ma sono anche risultato di singoli e irripetibili processi creativi»²².

L'ampiezza della produzione di Brelich non è certamente affrontabile nel breve spazio di un articolo. È un problema avvertito dallo stesso Mazzoleni quando afferma che «non si dovrebbe presentare in modo così limitativo l'articolata tematica portata avanti da Brelich nel corso di circa venti anni di insegnamento»²³. Vorrei allora, attraverso questa lunga ed appassionata citazione di un “seguace” di Brelich, Paolo Xella, cercare di comunicare se non tale ampiezza almeno l'importanza attuale dei problemi posti da Brelich: «Può esistere la storia delle religioni quale la concepiva Brelich? E il problema-chiave della comparazione? Quando e come va impiegata? Dove è possibile applicarla? A quali temi, a quali documentazioni, a quali culture? Sono tutte domande a cui, specie nel nostro Paese, generalmente non si tende o non si riesce più a dare una risposta. Che il “disimpegno” sia dovuto a incapacità o a disinteresse, poco importa: chi ha a cuore il futuro della disciplina, al di fuori dei giochi di potere accademici, è chiamato fortemente a pronunciarsi, pena il declino totale e la scomparsa di questi studi, che non possono più restare ancorati alla sola tradizione pettazzoniana, alla formula degli “studi e materiali”, alla presunzione di chi ritiene che il semplice occuparsi di testi religiosi o discettare di “religione” sia automaticamente fare storia delle religioni»²⁴.

Nel 1960 un altro allievo di Pettazzoni, **Vittorio Lanternari** (1918-vivente), pubblicava *Movimenti religiosi di libertà e di salvezza dei popoli oppressi*²⁵, saggio che acquisiva immediatamente una eccezionale portata internazionale. Lanternari stesso parla della sua antropologia rivolta alle c.d. società primitive in relazione all'orientamento di de Martino verso le componenti subalterne del Sud d'Italia, e la definisce come «parallela e mossa da un simile impegno etico-sociale e civile»²⁶. Come de Martino anche Lanternari, infatti,

²² A. Brelich, *Storia delle religioni: perché*, citato in G. Mazzoleni, A. Santiemma, op. cit. p. 36. È impressionante la modernità della prima parte di questa citazione: «la ricerca delle ragioni storiche cui la comparabilità è dovuta»; non posso fare a meno di pensare che tali ragioni storiche che giustificano la comparabilità siano non solo interne agli stessi oggetti della comparazione (come, credo, intendesse Brelich) ma, e forse soprattutto, chiamino in causa il contesto storico che agisce nello studioso che opera la comparazione. La Storia crea la prospettiva per cui oggetti eterogenei divengono comparabili.

²³ G. Mazzoleni in: G. Mazzoleni, A. Santiemma, op. cit. p. 37.

²⁴ P. Xella, Prefazione a *Angelo Brelich, mitologia, politeismo, magia, e altri studi di storia delle religioni (1956-1977)*, op. cit. p. 3.

²⁵ V. Lanternari, *Movimenti religiosi di libertà e di salvezza dei popoli oppressi*, Feltrinelli, Milano 1960.

²⁶ V. Lanternari, *Antropologia religiosa*, op. cit. p. 32.

pone la propria attenzione verso le società subalterne all’Occidente, e come de Martino anche Lanternari legge le strategie religiose di tali popolazioni in connessione alla loro struttura socio-economica. Nelle analisi di Lanternari, l’incontro tra culture estranee ma soprattutto profondamente dissimili in termini di potere egemonico – quindi l’Occidente di fronte alle culture tradizionali oggetto di colonizzazione – si pone in termini di scontro, di azione e reazione. Ma la reazione dei “popoli oppressi” non ha nulla a che vedere con gli abituali strumenti di tradizione occidentali, quali ad esempio rivolte, resistenze armate, scioperi, azioni politiche etc.; sono reazioni che, semmai, «si richiamano ad entità mitiche, ricorrono a riti, esprimono un linguaggio religioso: in breve danno risposte in chiave squisitamente religiosa, in forma di movimenti millenaristici o escatologici, nativisti e sincretici, messianici e profetici.»²⁷. Recuperando, quindi, tanto de Martino quanto l’approccio olistico e “dinamista” di Brelich, Lanternari evidenzia una modalità operativa che nel richiamarsi esclusivamente all’apparato mitico-rituale attua di fronte all’agire storico dell’Occidente una destorificazione. Ma si tratta comunque di un atto creativo, che sa sempre ricomporre e ricreare la tradizione rifunzionalizzandola in rapporto al contesto di scontro con lo straniero; non solo: il processo creativo non esclude nemmeno la cultura dello straniero, in particolare quella religiosa (e quindi il cristianesimo). E non solo quella religiosa: si pensi ai “cargo-cults” che viene letta ed utilizzata – e quindi, nel senso più neutro del termine, fraintesa – sempre al fine di costruire e rafforzare una lettura del contesto di crisi in atto mitizzata (dunque rassicurante) e tesa al riscatto finale.

Questo e gli altri contributi di Lanternari²⁸ consegneranno alla tradizione pettazzoniana un’antropologia religiosa (ovviamente influenzata da de Martino) in grado di utilizzare il comparativismo e l’ottica storicistica anche verso l’analisi del “presente”, delle dinamiche religiose e socio-religiose in atto. Con Lanternari e, forse ancor di più, con Sabbatucci la Scuola romana porta a maturazione, pur con le innumerevoli sfumature e anche divergenza tra i suoi vari protagonisti, una coerenza di metodo analitico che le permetterà di affrontare con uguale perizia la religiosità del mondo classico, quella dei

²⁷ Ivi, p. 33.

²⁸ Tra gli altri: *La grande festa. Storia del capodanno nelle civiltà primitive*, Il Saggiatore, Milano 1959; *Occidente e terzo mondo*, Dedalo, Bari 1967; *Crisi e ricerca d’identità. Folklore e dinamica culturale*, Liguori, Napoli 1977; *Festa, carisma, apocalisse. Contributi di antropologia religiosa*, Sellerio, Palermo 1983; *Medicina, magia, religione, valori*, Liguori, Napoli 1994.

monoteismi e delle “grandi religioni del libro”, quella più pertinente al campo democentrico-antropologico.

Secondo Gilberto Mazzoleni, «chi, forse meglio degli altri, è riuscito a filtrare e attualizzare con le sue vivaci intuizioni l'impegnativa eredità di Pettazzoni, de Martino e Brelich è stato Dario Sabbatucci»²⁹. Titolare dal 1971 della seconda cattedra di Storia delle religioni a “La Sapienza”, **Dario Sabbatucci** (1923-2002) ha saputo brillantemente coniugare nei propri studi l'eccezionale competenza sulle religioni del mondo classico con una altrettanto puntuale conoscenza di culture e religioni di ambito etnologico. La cognizione specifica dei “fatti religiosi” di tante civiltà (storiche o meno), unitamente ad una applicazione rigorosa ma non rigida della metodologia elaborata dai propri predecessori (il comparativismo di Pettazzoni e Brelich e la demartiniana riflessione sull'etnocentrismo), sono stati gli strumenti tramite i quali lo storico romano ha saputo gettare luce su una grande quantità di temi e problematiche attinenti alle dimensioni del religioso, ancora poco o male conosciute. Tra le tante rammento: la religiosità dell'antica Roma, nella duplice e complementare problematica della sua “demitizzazione” (unica tra le religioni arcaiche) e della sua ricca ritualità civica³⁰; la religiosità greca, con particolare attenzione al processo di trasformazione dell'arcaica cultura ateniese, fondata sul principio d'appartenenza genetica, verso una democrazia costruita sulla polis³¹; l'analisi del corpus mitologico di culture tradizionali, evidenziando la deformazione etnocentrica nell'interpretazioni dei miti e nella conseguente creazione arbitraria di alcune tipologie fenomenologiche, come nel clamoroso caso del “dema” ipotizzato dall'antropologo Adolf Jensen³². Nei lavori di Sabbatucci convivono felicemente l'attenzione idiografica con la visione olistica, la ricerca dello specifico con la sintesi generalizzante; emergono chiare la sua capacità di relazionare il fatto religioso alle dinamiche socioeconomiche e la sua modalità di “leggere” il mito evidenziandone funzioni e attualità³³. Il risultato è quello di far “vivere” lo scientifico nell'umano, di

²⁹ G. Mazzoleni in: G. Mazzoleni, A. Santiemma, op. cit. p. 38.

³⁰ D. Sabbatucci, *Lo stato come conquista culturale*, Bulzoni, Roma 1975.

³¹ D. Sabbatucci, *Saggio sul misticismo greco*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1991 (II^a ediz.); *Il mito, il rito, la storia*, Bulzoni, Roma 1978.

³² D. Sabbatucci, *Mistica agraria e demistificazione*, La goliardica, Roma 1986.

³³ Modalità, a mio avviso, non estranea alla lezione strutturalista.

ricondurre le astratte e rigide categorie tipiche (e irrinunciabili) di certa ricerca antropologica, alla specificità del fatto storico.

Gilberto Mazzoleni dà giustamente enfasi alla basilare distinzione sabbatucciana tra le funzioni di *mito* e *rito* in culture a tradizione orale: fondante e destorificante il primo, aperto all’ “attualità” e al “mutabile” ma altrettanto destorificante il secondo³⁴. Secondo Mazzoleni, la distinzione di Sabbatucci supera la formula della «subordinazione del rito al mito nei “momenti di crisi”» che era stata di de Martino e Brelich³⁵. Scrive, infatti, Sabbatucci: «mito e rito sono funzionalmente *dissociabili* in vista di una scelta che ogni cultura fa tra ciò che deve essere ritenuto immutabile [mito] e ciò che deve essere ritenuto mutabile [rito]»³⁶; mito e rito, quindi, non hanno l’astratta e a-storica categoria del “religioso” come loro presupposto, semmai è attraverso lo studio dei loro rapporti che possiamo giustificare la necessità di una disciplina a carattere storico-religioso. La domanda, allora, che una prospettiva di studi così definita deve porsi è: perché una cultura produce miti e riti? Perché ad essi affida la definizione in termini di mutabilità (azione umana e quindi storia) ed immutabilità (impossibilità di azione umana e quindi fuga dalla storia) della propria realtà³⁷. Dal relazionare mito e rito rispettivamente con ciò che è immutabile e ciò che è passibile di intervento umano, Sabbatucci segue con l’analizzare le trasformazioni funzionali che questi subiscono nella transizione alla cultura scritta e alla concezione lineare del tempo. Qui, la contrapposizione tra mito e rito si sfuma sino quasi a perdersi nel confrontare ambedue con la Storia: non solo il mito è destorificante ma lo è lo stesso rito, pur se strumento di operatività del “mutabile”. Infatti l’attività rituale è al di fuori dell’azione storica in quanto «1) *dall’uomo al rito*: quel che non può fare l’uomo lo fa il rito; 2) *dal rito all’operatore rituale*: quei riti che un uomo normale non potrebbe compiere, li compie un operatore rituale differenziato dalla gente comune in vista di questa sua funzione; [...]»³⁸. La visuale storica ed operativa del “reale”, che appartiene alla cultura occidentale, si contrappone irriducibilmente all’apparato mitico-rituale che viene a perdere, quindi, le proprie funzioni di fondamento della società e viene relegato al “religioso”. Si arriva all’altra fondamentale distinzione di

³⁴ Cfr. D. Sabbatucci, *Il mito, il rito, la storia*, op. cit. pp. 238-243; *Sommario di storia delle religioni*, Bagatto Libri, Roma 1991, pp. 202-204.

³⁵ G. Mazzoleni in: G. Mazzoleni, A. Santiemma, op. cit. p. 40.

³⁶ D. Sabbatucci, *Il mito, il rito, la storia*, op. cit. pp. 238-239.

³⁷ Ivi, p. 241.

³⁸ D. Sabbatucci, *Sommario di storia delle religioni*, op. cit. p. 204. Corsivo dell’Autore.

Sabbatucci, quella che a partire dal mondo romano caratterizza ancora l’Occidente: la dialettica tra *civico* e *religioso* che a sua volta richiama chi un campo di azione storica e politica (e poi anche scientifica), chi una dimensione metastorica ed extraumana. Chiarirà – storicizzando i termini – ulteriormente Sabbatucci: se il *civico* nella nostra cultura è definito dalla dialettica tra *pubblico* e *privato*, il *religioso* lo è dalla *dialettica* tra *sacro* e *profano*³⁹.

Altro importante – e molto discusso – punto d’arrivo della riflessione sabbatucciana sulla specificità irriducibile di ogni fatto religioso e sull’insuperabile deformazione etnocentrica che caratterizza qualunque paradigma, riguarda la “vanificazione del fatto religioso”. Scriveva nel suo *Sommario*: «Se l’operazione fenomenologia può essere vista come oggettivazione della religione, la critica storica le si contrappone come vanificazione dell’oggetto religioso. Vanificazione delle arbitrarie categorizzazioni concernenti: la forma della religione (le note denominazioni in –ismo), la produzione mitico-rituale, la concezione di esseri o poteri extraumani, e via dicendo, fino ad arrivare alla stessa categoria del religioso che si rivela fuorviante, o comunque inutile, per l’approccio a culture diverse dalla nostra, e nelle quali la diversità si rivela anche, o soprattutto, per la mancanza di un “civico” da contrapporre al “religioso”»⁴⁰. E chiariva più avanti: «la vanificazione sussiste in quanto effetto secondario di una ricerca della funzione culturale di ciò che è stato recepito acriticamente *sub specie religionis* in culture diverse dalla nostra, vale a dire di ciò a cui è stata attribuita arbitrariamente la funzione che la religione ha nella nostra cultura»⁴¹. Il comparativismo storico applicato rigorosamente uccide dunque se stesso e il suo oggetto di ricerca? Non esattamente, perché la ricerca storico-religiosa che ha in mente Sabbatucci «anche se tesa a “vanificare” il suo oggetto, la religione, sarebbe ancora ricerca storico-religiosa, e dunque ancora ricerca comparativistica [e] i problemi che ha posto il comparativismo non possono essere risolti con il rifiuto della comparazione, ma è lo stesso comparativismo che li deve risolvere. [...] sono diventati problemi di ordine storico, non più contenibili in una problematica classificatoria...»⁴².

³⁹ D. Sabbatucci, *La prospettiva storico-religiosa*, citato in G. Mazzoleni, A. Santiemma, op. cit. p. 42.

⁴⁰ D. Sabbatucci, *Sommario di storia delle religioni*, op. cit. p. 127.

⁴¹ Ivi, p. 128.

⁴² Ibid. La lunga strada («potenzialmente autodistruttiva») che parte dall’affermazione pettazoniana della religione come *dato fenomenico* (quindi storicizzabile) e – attraverso de Martino e Brelich – arriva alla sabbatucciana “vanificazione dell’oggetto religioso”, è abilmente ripercorsa da Adriano Santiemma in: G.

* * *

Gli ammonimenti di Paolo Xella, già riportati⁴³, sulle problematiche della prospettiva storico-religiosa-comparata lasciate aperte da Angelo Brelich, e l'ultima riflessione di Dario Sabbatucci sul comparativismo storico che nega la “globalizzazione” del concetto di religione, segnano i grandi traguardi, e in qualche modo anche i limiti, a cui questa tradizione di studi tutta italiana è giunta. Alle questioni “nazionali” lasciate aperte da Pettazzoni, de Martino, e loro “discendenza”, si aggiunge una sofferenza internazionale degli studi antropologici e antropologico-religiosi. Il XXI° secolo si prospetta ben differente tanto dall’epopea vittoriana quanto dai successivi processi di colonizzazione, conflittualità, acculturazioni, grandi emigrazioni etc. La globalizzazione cambia il contesto più velocemente delle possibilità di messa a fuoco da parte dello sguardo indagante e una disciplina nata nell’illusione di poter comprendere l’ “altro”, e attraverso l’ “altro” l’intera umanità, si trova ora ad interrogarsi sulle stesse possibilità di poter inquadrare oggettivamente i fatti umani. Paradossalmente la situazione italiana potrebbe - all’interno di questa crisi generalizzata – risultare in una posizione meno scomoda: non soffre della scomparsa (ormai praticamente totale) di etnie “vergini” da descrivere e analizzare, perché non è certo nella pratica etnografica che tale tradizione ha trovato il proprio “carburante” e la propria ragione di esistere; inoltre, giusto grazie alle esperienze pettazzoniana e demartiniana, ha saputo costruire una consuetudine non comune verso la riflessione metodologica. Verosimilmente le prospettive della Storia comparata delle religioni risiedono nella sua tradizione italiana, ovvero nella capacità acquisita di saper inquadrare tutti i fatti detti “religiosi” e saperli descrivere all’interno delle rispettive dinamiche storiche, e - per dirla con Sabbatucci – non in riferimento ad una problematica classificatoria che proprio nel classificare vaghe tipologie uccide ogni specificità storica. È illuminante in questo senso quanto dice Mazzoleni: «La vitalità di questa “scuola” sta nel fatto che l’affinamento e l’applicazione del metodo storico-comparato non ammette barriere preconcette di ordine settoriale né si adegua acriticamente alle varie mode

Mazzoleni, A. Santiemma, op. cit. pp. 53-160. Per Santiemma, la Scuola che parte da Pettazzoni è giunta «a suo modo ad una radicale negazione dell’autonomia categoriale del ‘religioso’» (p. 60) e «ha realizzato un effettivo processo di storicizzazione delle categorie conoscitive, per il cui tramite è pervenuta al definitivo discioglimento del ‘religioso’ nel culturale» (p. 61).

⁴³ Vedi precedente nota 24.

scientifiche che vengono da lontano»⁴⁴; ed aggiunge in nota: «Del resto che la lettura storico-comparata dei fatti culturali si fondasse su un *metodo* e non su un determinato campo di competenze [...] già lo aveva dichiarato Sabbatucci...»⁴⁵.

E secondo me, questa capacità messa a punto da decenni di studi e riflessioni dovrà necessariamente rivolgersi all'attualità, a quella particolare comunità “antropologica” tutta nuova e ancora tutta da studiare che è quella urbana, quella delle c.d. società complesse che sta producendo una creatività religiosa per certi versi spiazzante.

Particolarmente sensibili su tali tematiche, tra i tanti ricercatori e accademici che hanno seguito la prospettiva pettazzoniana⁴⁶, mi sembrano **Marcello Massenzio** e **Gilberto Mazzoleni**. Il primo, allievo di Brelich e attuale ordinario di Storia delle religioni presso l'Università di Roma "Tor Vergata", ha saputo porsi lungo il tracciato di de Martino e Lanternari nell'indagine delle strategie religiose di popolazioni di ambito etnologico nel loro rapporto con l'acculturazione occidentale⁴⁷. Di Massenzio, Lanternari evidenzia «originalità e ammodernamento di metodi d'analisi»⁴⁸, una originalità che – come, mi sembra, già in Sabbatucci – deriva dagli influssi dello strutturalismo: «[Massenzio] abilmente fonde la prospettiva dell'etnologia storistica di casa nostra con quella d'origine levi-straussiana che, applicata alla lettura del mito e del rito, gli consente di imprimere alle sue analisi un originale arricchimento nell'enucleare con grande finezza significati nascosti ai diversi fenomeni religiosi...»⁴⁹.

Riguardo **Gilberto Mazzoleni**, altro allievo di Brelich e amico, collaboratore e successore di Sabbatucci alla cattedra di Storia delle Religioni a “La Sapienza”, credo sia necessario innanzitutto sottolineare un'attitudine alla riflessione metodologica derivatagli da una trentennale attività di ricerca sul campo che lo ha portato a studiare popoli e culture del Nord Europa e delle Americhe⁵⁰. Da qui, appunto, un impegno costante a riflettere sul comparativismo in relazione alle “trappole” nascoste nella prospettiva

⁴⁴ G. Mazzoleni in: G. Mazzoleni, A. Santiemma, op. cit. p. 44.

⁴⁵ Ibid. nota 58. Corsivo dell'Autore.

⁴⁶ A tale riguardo cfr. G. Mazzoleni in: G. Mazzoleni, A. Santiemma, op. cit. pp. 44-45, ed in particolare la nota 60 a p. 45 in cui vengono ricordati i nomi degli «eredi più “anziani” dell'orientamento storicista».

⁴⁷ Vedi in particolare: *Kurangara: una apocalisse australiana*, Bulzoni, Roma, 1976; *Progetto mitico e opera umana. Contributo all'analisi storico-religiosa dei millenarismi*, Liguori, Napoli, 1980.

⁴⁸ V. Lanternari, *Antropologia religiosa*, op. cit. p. 51.

⁴⁹ Ivi, p. 52.

⁵⁰ Cfr. in particolare: *Same (I). La dimensione remota*, Bulzoni, Roma 1981; *Same (II). La diversità relativa*, Bulzoni, Roma 1982; *Same (III). Fra tradizione e innovazione*, Bulzoni, Roma 2002; *Le ceneri del selvaggio*, Armando Editore, Roma 1990; *Maghi e messia del Brasile*, Bulzoni, Roma 1993; *Storia, religioni, culture*, Euroma, Roma 1994.

etnocentrica. In questo senso credo di poter dire che Mazzoleni ha più di chiunque altro portato alle estreme conclusioni la riflessione demartiniana sull’ “etnocentrismo critico”, attraverso lavori che hanno saputo mettere in luce e le conseguenze (devastanti) degli impatti culturali tra Occidente e culture tradizionali, e i più o meno consapevoli (e colpevoli) fraintendimenti che, a partire dall’epoca di Colombo in poi, lo sguardo occidentale ha operato nell’analisi e nella catalogazione delle forme culturali e religiose “altre”⁵¹. Meno conosciuto (se non da chi, come me, lo ha sperimentato in prima persona) ma non meno importante è l’impegno di Mazzoleni a stimolare i suoi giovani allievi verso lo studio dei nuovi fenomeni religiosi di cui ha saputo evidenziare, grazie proprio ad un solido inquadramento storicistico, le tante continuità, le poche discontinuità, la “perfetta” funzionalità, nei confronti dell’Occidente e della sua storia.

Mi piace infine evidenziare come, in un’epoca di marcato individualismo e obliqui della memoria, sia proprio Gilberto Mazzoleni ad impegnarsi con orgoglio nel ricordare l’esistenza, la peculiarità, i protagonisti di questa tradizione di studi tutta italiana, e nell’evidenziare il contributo collettivo e multigenerazionale nella definizione di una metodologia che legge la Storia ma che, almeno per ora, degli effetti del tempo e della Storia sembra non risentire.

Fabio Massimo Franceschelli

⁵¹ *I buffoni sacri d'America*, Bulzoni, Roma 1973; *Il diverso e l'uguale. Sviluppo storico e funzione culturale di una concettualizzazione*, Bulzoni, Roma 1975; *Il pianeta culturale. Per un'antropologia storicamente fondata*, Bulzoni, Roma 1986; *Verso il diverso*, SEAM, Roma 1999; *L'Asia "pensata" dall'Occidente*, Bulzoni, Roma 2001; *Identità. Contributo a una disciplina del confronto e della riflessione*, Bulzoni, Roma 2002.