
Introduzione

IL SIGNOR SMITH E L'ORNITORINCO

Dice: «Guarda in questo modo!» – e ciò può avere diversi vantaggi e conseguenze.

(Ludwig Wittgenstein, *Osservazioni sulla filosofia della psicologia* [1947], I, § 950; trad. it. di R. De Monticelli)

«L’etichetta di storico – scrive Jonathan Z. Smith – è quella con cui mi sento maggiormente a mio agio. Il fatto che al centro dei miei interessi ci sia, da un lato, la storia delle rappresentazioni religiose, e dall’altro la storia delle concettualizzazioni accademiche sulla religione, non altera questa mia autodefinizione di base»¹. E altrove, con riferimento al proprio mestiere di storico: «Il lavoro di chi si occupa di religioni a livello specialistico non consiste primariamente nella lettura di quel che scrivono i colleghi, ma nella lettura di testi, nel mettere in discussione, sfidare, interpretare e valutare le storie che alcuni esseri umani si raccontano, e le storie che altri esseri umani raccontano su di loro. Noi [storici] siamo, in fin dei conti, dei veri antropologi, nel senso originario del termine in greco: ossia pettegoli, gente che si diverte a parlare di altra gente»².

In queste due frasi, a prima vista non prive di una qualche contraddittorietà, troviamo espresso *in nuce* tutto il senso che Smith conferiva al proprio lavoro di storico delle religioni. È parso bene citarle in apertura a queste pagine per provare a sgombrare subito il campo da alcuni equivoci che circondano tuttora la figura di questo grande studioso americano, spesso presentato come un implacabile «decostruttore», come un campione di quella dissoluzione «postmoderna» degli studi accademici sulla religione che, a detta di alcuni, si configurerebbe oramai come un processo inevitabile. È questa un’immagine di Smith che si è diffusa soprattutto nel

¹ J.Z. Smith, *Manna, Mana Everywhere and /~/* (2002), in *Relating Religion: Essays in the Study of Religion*, The University of Chicago Press, Chicago - London 2004, pp. 117-144: 117 (trad. it. *Manna, ovunque mana e /~/*, in questo volume, pp. 371-395: 371).

² J.Z. Smith, *Map Is Not Territory*, in *Map Is Not Territory: Studies in the History of Religions*, Brill, Leiden 1978, pp. 289-309: 298 (trad. it. *La mappa non è il territorio*, in questo volume, pp. 169-188: 178).

suo paese natale, e che probabilmente ha pesato non poco nella ricezione dei suoi lavori in Europa e nel resto del mondo. La fama di Smith, d'altra parte, è universalmente associata a uno dei suoi *statements* più audaci e «decostruttivi», la cui citazione, seguita da regolare fraintendimento, si accompagna da anni e quasi d'obbligo a ogni prima menzione del suo nome:

«*Non ci sono ‘dati’ per la religione.* La religione è soltanto un prodotto dell'immaginazione degli studiosi. Sono gli studiosi a crearla per i loro scopi analitici, attraverso i loro atti immaginativi di comparazione e di generalizzazione. La religione non esiste al di fuori dell'accademia»³.

Se riletta alla luce delle affermazioni riportate all'inizio, quest'ultima frase acquista però un senso ben diverso da quello che le viene assegnato di solito, e torna a essere quel che era nel suo contesto originario: e cioè una «provocazione», maliziosa e sottile (e vedremo più avanti quanto sia sempre stata importante, per Smith, la dimensione provocatoria, o per meglio dire ludica e giocosa, della scrittura accademica). Senza insistere troppo con quella che potrebbe sembrare una preventiva difesa d'ufficio, potremmo allora aggiungere una provocazione alla provocazione, e sottolineare subito come Smith non abbia mai avvertito la benché minima difficoltà a scorgere ovunque «dati» per la «religione». Da vegetariano convinto, ma anche da attento lettore di Claude Lévi-Strauss, il signor Smith sapeva benissimo quanto gli animali siano «più buoni da pensare che da mangiare»⁴: ecco perché non è azzardato immaginare che egli guardasse alla religione (e invitasse a guardare alla religione) più o meno al modo in cui siamo avvezzi a guardare da secoli all'ornitorinco, l'adorabile animale australiano diventato protagonista, a partire dalle sue prime descri-

³ J.Z. Smith, *Introduction*, in *Imagining Religion: From Babylon to Jonestown*, The University of Chicago Press, Chicago - London 1982, pp. xi-xiii: xi (trad. it. parziale *Non ci sono «dati» per la religione*, in questo volume, pp. 189-192: 189). Molti anni dopo, intervistato a proposito di quella frase, Smith commenterà sarcastico che sarebbe potuto andare subito in pensione se gli avessero dato «un nichelino per ogni sua citazione» (cfr. *The Devil in Mr. Smith: A Conversation with Jonathan Z. Smith* [2012], in W. Braun - R.T. McCutcheon [eds.], *Reading J.Z. Smith: Interviews & Essay*, Oxford University Press, Oxford - New York 2018, pp. 62-84: 71).

⁴ C. Lévi-Strauss, *Le totémisme aujourd’hui*, Presses Universitaires de France, Paris 1962, p. 128 (trad. it. di D. Montaldi, *Il totemismo oggi*, Feltrinelli, Milano 1964, p. 126). Si veda il saggio di Smith dedicato al noto caso etnografico dei pappagalli bororo, *I Am a Parrot (Red)* (1972), in J.Z. Smith, *Map Is Not Territory*, cit., pp. 265-288 (trad. it. *Io sono un pappagallo (rosso)*, in questo volume, pp. 147-168); cfr. anche J.Z. Smith, «Animals and Plants in Myth and Legend», in *Encyclopaedia Britannica*, Benton Foundation - Encyclopaedia Britannica Inc., Chicago 1974, vol. I, pp. 911-918; e Id., *The Bare Facts of Ritual*, in J.Z. Smith, *Imagining Religion*, cit., pp. 53-65.

zioni scientifiche nel Settecento, di infinite discussioni tra i naturalisti e i filosofi. Se allo sguardo visionario di Jorge Luis Borges – forse accecato in questo frangente dalla sua notoria predilezione per le tigri – l’ornitorinco poté apparire come un «animale orribile, fatto con pezzi di altri animali», fu d’altra parte questo suo carattere «fascinoso e tremendo» a suggerire a Umberto Eco, in un celebre libro di qualche anno fa, di accostarlo al mitologico unicorno, in virtù delle sfide altrettanto radicali che esso pone alle nostre teorie sul linguaggio e la conoscenza (a tal punto da insinuare in Eco il sospetto che siano gli altri animali, in realtà, a essere «fatti con pezzi» dell’ornitorinco – sempre che non si pensi che siano fatti con pezzi dell’unicorno, come sarebbe piaciuto a Borges)⁵.

Così, nell’affermare che non vi sono «dati» per la religione, possiamo ragionevolmente supporre che l’intento di Smith non fosse quello di procedere a una pura e semplice «vanificazione» del proprio oggetto di studio⁶, quanto piuttosto di contribuire a una dilatazione critica del campo d’indagine associato a esso, con una mossa che avrebbe dovuto portare acqua, in definitiva, al mulino degli stessi studiosi di religione. Poiché in assenza di una definizione univoca di religione, e anzi in ragione della presenza di decine e decine di definizioni diverse di religione, il primo e più importante compito di uno storico, per Smith, non sarebbe potuto essere altro che quello di fare *letteralmente* storia delle religioni: ripercorrendo, in maniera riflessiva, i territori della propria tradizione di studi, non limitandosi a considerarne le fonti primarie, ma anche sviscerando i presupposti, le categorie e gli «immaginari scientifici» che hanno permesso a quelle stesse fonti di essere comprese entro un orizzonte disciplinare definito come «storia delle religioni».

Ma vi sono pure altre ragioni, al di là della famigerata sentenza sulla religione come prodotto dell’immaginazione degli studiosi, che potrebbero aver contribuito a una ricezione inadeguata di Smith. Si pensi solo alla consuetudine di presentare Smith come un allievo «eretico» del grande

⁵ Cfr. U. Eco, *Kant e l’ornitorinco*, Bompiani, Milano 1997 (ried. La nave di Teseo, Milano 2016), che ricorda *en passant* come anche all’unicorno, nonostante tutta la sua proverbiale leggiadria, capitò d’essere scambiato da osservatori illustri per un animale «orribile» (il povero rinoceronte): si veda il famoso passo di M. Polo, *Milione. Le divisament dou monde*, a cura di G. Ronchi, Arnoldo Mondadori Editore, Milano 1982, pp. 227 e 543-544 (par. 162 nella redazione toscana). Per l’infelice verdetto di Borges sull’ornitorinco, cfr. invece D. Porzio, *Introduzione*, in J.L. Borges, *Tutte le opere*, a cura di D. Porzio, Arnoldo Mondadori Editore, Milano 1985, vol. II, pp. ix-xxxii: xvii.

⁶ Secondo una linea associata, in Italia, al nome di Dario Sabbatucci (si veda per es. il suo *Sommario di storia delle religioni*, Il Bagatto, Roma 1991 [I ed. 1985], pp. 124-128).

storico delle religioni rumeno Mircea Eliade, un autore la cui influenza, a livello globale, non ha ancora smesso di suscitare aspre polemiche⁷. Da questo punto di vista, a seconda degli orientamenti, ci si compiace o preoccupa di evidenziare unicamente il secondo dato, quello dell'«ereticità», dimenticando per l'appunto il primo: il rapporto di filiazione accademica, altrettanto significativo e ancora tutto da sviscerare.

Collegata a questa prima ragione è poi una seconda che potremmo indicare, ossia il fatto che Smith sia diventato in questi ultimi decenni un vero e proprio autore di culto, con tutti i problemi che questo comporta⁸. Assai più della sua concreta eredità intellettuale, conta oggi la dimensione pubblica della sua figura, la leggenda che si è costruita negli anni attorno alle sue lezioni all'Università di Chicago, il richiamo – non di rado «militante» e «identitario» – al suo peculiare modo di intendere gli studi storico-religiosi. Un modo che, soprattutto in Europa, viene spesso associato in maniera superficiale al piglio decostruttivo di cui si diceva poc'anzi, e che ha spinto molti ad assimilare lo studioso a una particolare varietà di *Homo academicus* che prolifera oggi negli atenei di mezzo mondo, quella dei cosiddetti «metodologi»: altro fraintendimento fatale, dato che Smith, come vedremo meglio più avanti, non era tanto interessato a pianificare a tavolino percorsi da fare, quanto a riflettere su percorsi già fatti o su esplorazioni *in itinere*. Da qui il suo richiamo insistente a metafore pregnanti come quella della «mappa», che non a caso darà il titolo alla sua prima raccolta di saggi, con la sua icastica conclusione che «la mappa non

⁷ Sulla figura di Eliade, si vedano le equilibrate pagine di N. Spineto, *Mircea Eliade storico delle religioni. Con la corrispondenza inedita Mircea Eliade - Károly Kerényi*, Morcelliana, Brescia 2006; 2022; per un'analisi della sua ricezione critica, si vedano i contributi raccolti in L. Arcella - P. Pisi - R. Scagno (eds.), *Confronto con Mircea Eliade. Archetipi mitici e identità storica*, Jaca Book, Milano 1998; B. Rennie (ed.), *Changing Religious Worlds: The Meaning and End of Mircea Eliade*, SUNY Press, New York 2000; Id. (ed.), *The International Eliade*, SUNY Press, New York 2008; e C.K. Wedemeyer - W. Doniger (eds.), *Hermeneutics, Politics, and the History of Religions: The Contested Legacies of Joachim Wach and Mircea Eliade*, Oxford University Press, Oxford 2010.

⁸ Per farsene un'idea, un buon punto di partenza si trova nei vari volumi e tributi collettivi che sono apparsi dopo la morte dello studioso: cfr. E.D. Crews - R.T. McCutcheon (eds.), *Remembering J.Z. Smith: A Career and its Consequence*, Equinox, Sheffield, UK - Bristol, CT, 2020; B. Krawcowicz (ed.), *Thinking with Smith: Mapping Methods in the Study of Religion*, Equinox, London 2022; e S. Ramey - A. Hughes (eds.), in «Method & Theory in the Study of Religion» 31, 1 (2019), pp. 1-90 [fascicolo interamente dedicato a J.Z. Smith]. Il miglior lavoro introduttivo su Smith resta al momento quello di C.I. Lehrich, *Jonathan Z. Smith on Religion*, Routledge, London 2020; ma si veda anche il lavoro di un altro dei (pochi) allievi diretti di Smith: S.D. Gill, *The Proper Study of Religion: Building on Jonathan Z. Smith*, Oxford University Press, Oxford - New York 2020.

è il territorio, ma le mappe sono tutto quello che abbiamo»⁹: un altro modo per ribadire, sulla scia di Kant, che si parte sempre dal problema di un *vincolo*, quello della nostra rappresentazione delle cose.

Eppure, anche alla luce di quanto detto finora, sembra lecito supporre che la lezione di Smith potrebbe dare i suoi frutti migliori proprio in ambienti lontani da quelli in cui si è trovata a fiorire, e in direzioni che sono nettamente propositive più che meramente decostruttive. Con particolare riferimento all’Italia, non sarebbe neppure arduo individuare i numerosi punti di convergenza tra l’approccio sviluppato da Smith oltreoceano e alcuni grandi orientamenti teorico-metodologici che contraddistinguono tradizionalmente la storia delle religioni nel nostro Paese, al di là delle stancanti e spesso sterili rivalità fra «scuole»¹⁰. Più interessante e fecondo, tuttavia, potrebbe rivelarsi un altro esercizio: quello di innestare le suggestioni teoriche di Smith nel più ampio dibattito italiano degli studi storici e antropologici, mettendone alla prova le numerose intuizioni didattiche (*in primis* a livello universitario) e utilizzandone la riflessione metodologica per provare a ricollocare gli studi storico-religiosi al centro dei programmi di istruzione umanistica. Si è spesso osservato, al riguardo, che i presupposti e gli obiettivi di chi fa storia delle religioni non si possono ridurre a una mera somma dei presupposti e degli obiettivi che guidano i settori disciplinari consacrati allo studio di singole aree storico-religiose¹¹. A una tale osservazione, però, Smith ne avrebbe anteposta un’altra, perché «il no-

⁹ Cfr. J.Z. Smith, *Map Is Not Territory*, cit., p. 309 (trad. it. cit., p. 188).

¹⁰ S. Botta, *Tassonomie, pappagalli ed eroine mitiche: appunti per una comparazione critica intorno all’uso delle religioni indigene* in Dario Sabbatucci e Jonathan Z. Smith, in «Annali di Storia dell’Esegesi» 38, 2 (2021), pp. 437-466, rappresenta un primo, encimabile tentativo in questa direzione. Sulla storia degli studi storico-religiosi in Italia, si veda N. Spineto, *Storia e storici delle religioni in Italia*, Edizioni dell’Orso, Torino 2012.

¹¹ Un punto ribadito più volte e con forza, in Italia, da Angelo Brelich; si pensi solo a quanto scriveva Brelich a proposito della necessità di includere la trattazione specifica del cristianesimo nella sua *Introduzione alla storia delle religioni*, pur considerando che la storia del cristianesimo era già oggetto, a livello universitario, di un insegnamento autonomo rispetto alla cattedra di storia delle religioni: «Lo storico del cristianesimo e lo storico delle religioni affrontano lo studio del cristianesimo con interessi differenti: è vero che anche il primo può e deve interessarsi alle origini di questa religione (e, per farlo, s’inoltra inevitabilmente nella storia delle religioni), ma per lui il cristianesimo è soprattutto il fatto precostituito di cui seguirà gli ulteriori sviluppi; ed è vero che neanche lo storico delle religioni può ignorare questi ulteriori destini del cristianesimo (per studiare i quali, sconfinerà nella storia del cristianesimo), ma il suo problema principale resta quello della formazione di questa religione e delle sue tendenze fondamentali in una situazione storica determinata da precedenti storico-religiosi» (A. Brelich, *Introduzione alla storia delle religioni*, Edizioni dell’Ateneo, Roma 1965, p. 323).

stro compito, a lungo termine, non è quello di introdurre a un campo di studi o di insegnarlo per il suo valore intrinseco, ma è piuttosto quello di mettere tale campo al servizio della più ampia e fondamentale impresa dell'apprendimento liberale»¹². Nel testo originale di Smith, l'espressione resa qui con «apprendimento liberale» corrisponde all'inglese *liberal learning*: una locuzione che l'autore dimostra spesso di preferire a quella più neutra e passiva di «educazione liberale» (*liberal education*). Il riferimento, ovviamente, è alla tradizione greco-romana e poi scolastico-umanistica delle «arti liberali», a cui rimanda tuttora la definizione delle *Humanities* nel sistema scolastico americano¹³. Quello che abbiamo appena letto è perciò un enunciato programmatico, che esprime una doppia convinzione di Smith: da una parte, che i «dati» della religione non possono essere considerati proprietà esclusiva di una singola disciplina (essendo espressioni umane, tali «dati» sono di pertinenza di chiunque voglia occuparsi dell'uomo come animale simbolico e produttore di cultura); dall'altra, ed è un punto non meno rilevante, che lo studio accademico della religione non può che concepirsi come forma di indagine umanistica, poggiando cioè su quella base integralmente antropologica e storica che ha condotto alla nascita stessa, in età moderna, di una riflessione critica intorno alla «religione» e ai «fatti religiosi»¹⁴.

In altri termini: riconoscendo alla «religione» un ruolo di forza attiva e creatrice di simboli, capace di plasmare e conferire senso all'agire stori-

¹² J.Z. Smith, *The Introductory Course: Less Is Better* (1991), in *On Teaching Religion: Essays by Jonathan Z. Smith*, a cura di C.I. Lehrich, Oxford University Press, Oxford - New York 2013, pp. 11-19: 18.

¹³ Si vedano al riguardo le osservazioni nei vari saggi raccolti in J.Z. Smith, *On Teaching Religion*, cit., pp. 103-105, 119-128 e 136-141. Sulle origini e l'evoluzione del sistema delle arti liberali, sono ancora preziose le pagine di P. Abelson, *The Seven Liberal Arts: A Study in Medieval Culture*, Columbia University Press, New York 1906; e di H.-I. Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'antiquité*, Seuil, Paris 1948 (trad. it. di U. Massi, *Storia dell'educazione nell'antichità*, Studium, Roma 1950; 2018); ma si veda anche la raccolta documentaria di R. Bruzzone - C. Michel (eds.), *The Roots of the Liberal Arts in Antiquity: A Handbook*, Rombach, Freiburg 2015; sul passaggio dalle concezioni classiche e medievali a quelle rinascimentali e moderne, fondamentale A. Grafton - L. Jardine, *From Humanism to the Humanities: Education and the Liberal Arts in Fifteenth and Sixteenth-Century Europe*, Duckworth, London 1986.

¹⁴ Come dimostrano, ciascuna a suo modo, importanti ricognizioni come quelle di H.G. Kippenberg, *Die Entdeckung der Religionsgeschichte. Religionswissenschaft und Moderne*, C.H. Beck, München 1997 (trad. it. di G. Ghia, *La scoperta della storia delle religioni. Scienze delle religioni e modernità*, Morcelliana, Brescia 2002); P. Borgeaud, *Aux origines de l'histoire des religions*, Seuil, Paris 2004; e G.G. Stroumsa, *A New Science: The Discovery of Religion in the Age of Reason*, Harvard University Press, New Haven - London 2010.

co degli esseri umani, il principale obiettivo di un corso universitario in storia delle religioni non dovrebbe essere quello di fornire agli studenti un'introduzione abboracciata alla storia delle varie tradizioni religiose (magari «giustapposte nella loro totale autonomia e nella loro reciproca estraneità»¹⁵), bensì quello di far comprendere, a partire dalla discussione di casi esemplari, come tanto la «religione» quanto lo studio critico di essa possano essere esaminati come espressioni storiche dell'intelligenza e della creatività dell'uomo (secondo un programma che, per molti versi, si avvicina all'«umanesimo etnografico» teorizzato in Italia da Ernesto de Martino, col quale sarebbe più che opportuno avviare un confronto¹⁶). In questo senso, una delle regole auree a cui Smith si è sempre attenuto lungo tutta la propria carriera di docente universitario è che, nel dominio delle scienze umane, «non c'è nulla che si debba insegnare per forza, e non c'è nulla che si possa lasciar fuori». Con un importante corollario:

«Qualunque cosa insegniamo va insegnata non per il mero fatto di 'esserci', ma perché si collega in qualche modo interessante a qualcos'altro; perché rappresenta un esempio – un 'per esempio' – rispetto a qualche cosa di fondamentale; e perché può servire da precedente per ulteriori operazioni di interpretazione e comprensione, andando ad arricchire un arsenale di casi, di eventi paradigmatici e di espressioni su cui ragionare, e grazie ai quali siamo in grado di estendere i nostri orizzonti d'intelligibilità. [...] Se mi venisse chiesto di definire in che cosa consiste l'educazione umanistica stando in piedi su una gamba sola¹⁷, la mia risposta sarebbe: è un esercitarsi nella discussione critica di interpretazioni»¹⁸.

¹⁵ Così A.M. di Nola, *Antropologia religiosa. Introduzione al problema e campioni di ricerca*, Newton Compton, Roma 1984, p. 10, commentando la struttura di un classico manuale di storia delle religioni.

¹⁶ Cfr. soprattutto E. de Martino, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, a cura di C. Gallini, Einaudi, Torino 1977; 2002, pp. 389-413. Sull'«umanesimo etnografico» di Smith, si vedano almeno due suoi saggi: *The Devil in Mr. Jones*, in J.Z. Smith, *Imagining Religion*, cit., 102-120 (trad. it. *Il diavolo nel signor Jones*, in questo volume, pp. 235-256); e Id., *Nothing Human is Alien to Me*, in «Religion» 26 (1996), pp. 297-309; oltre ai rilievi critici di N. Levene, *Courses and Canons in the Study of Religion (with Continual Reference to Jonathan Z. Smith)*, in «Journal of the American Academy of Religion» 80, 4 (2012), pp. 998-1024: 1016-1023.

¹⁷ Allusione a un celebre aneddoto del Talmud babilonese (*Shab.* 31a), dove si racconta di un «gentile» che si sarebbe presentato un giorno al cospetto di Shammai e Hillel, i leggendari maestri (vissuti a cavaliere tra I sec. a.C. e I sec. d.C.) che la tradizione rabbinica indica come capifila di due scuole rivali: l'uomo li avrebbe sfidati entrambi a spiegargli «tutta la Torah stando in piedi su una gamba sola».

¹⁸ J.Z. Smith, *The Introductory Course*, cit., pp. 13-14 (corsivi dell'autore). Vale la pena di riportare l'ultima frase in corsivo per come si legge nel testo originale di Smith: è *training in argument about interpretations*, dove il densissimo sostantivo *argument* («ar-

I saggi raccolti in questo volume intendono rispondere, in qualche misura, a questa fondamentale sollecitazione di Smith. Più che restituire un’immagine complessiva del percorso scientifico di Smith, questi saggi permetteranno infatti un primo accostamento ai principali nodi tematici attorno ai quali si è esercitata la sua interrogazione critica, seguendo un ordine cronologico che ne aiuterà a cogliere anche l’evoluzione e l’affinamento progressivo. Chi legge si misurerà pertanto con alcuni testi che non rispecchiano sempre la visione «finale» di Smith su un dato argomento (posto che ne abbia avuta una), ma che rappresentano indubbiamente alcune tappe rilevanti nel suo cammino «verso l’intelligibilità».

Dei vari temi e problemi che hanno più a lungo attirato l’interesse di Smith – un variegato intreccio di «preoccupazioni persistenti», secondo la definizione che ne diede lo stesso Smith nel suo importante saggio autobiografico *When the Chips Are Down*¹⁹ – se ne sono privilegiati due: la definizione di «religione», in quanto oggetto primario dell’indagine storico-religiosa; e la problematizzazione di quella che è, o dovrebbe essere, la principale procedura analitica degli storici delle religioni, ossia la comparazione. Con le domande che ne discendono, e che hanno fatto sempre da sfondo al lavoro smithiano: di che cosa si occupa, concretamente, uno storico delle religioni? In che modo se ne occupa? E una volta stabilito il modo, perché se ne occupa proprio in *quel* modo? Ma per comprendere la portata e le implicazioni di queste domande, è innanzitutto opportuno interrogarsi su come lo stesso Smith sia giunto a porsele, ripercorrendo rapidamente il suo percorso di formazione intellettuale e accademica. Dopo aver inquadrato l’autore da un punto di vista biografico, dedicheremo il resto di questa introduzione a una presentazione analitica dei punti-chiave della sua complessa riflessione teorica e metodologica.

gomentazione», «ragionamento», ma anche «disputa», «dibattito», qui reso con «discussione critica») sembra trasportarci all’improvviso in un’atmosfera da aula universitaria medievale, rimandando alla pratica delle *disputationes quodlibetales*.

¹⁹ J.Z. Smith, *When the Chips Are Down*, in *Relating Religion*, cit., pp. 1-60: 13-32. Lo studioso elenca tali «preoccupazioni persistenti» sotto forma di parole-chiave, dividendole in cinque gruppi e dedicando a ciascun gruppo un paragrafo del suo saggio: (1) rovesciamento e ribellione; «locativo» e «utopico»; (2) situazione, incongruenza, pensiero; (3) tassonomia e comparazione; (4) cultura, differenza, pensiero; (5) ridescrizione, traduzione, generalizzazione. A fornire il titolo del saggio è un’espressione idiomatica che Smith, a quanto racconta egli stesso, era solito utilizzare nelle sue conversazioni con Eliade, e che quest’ultimo trovava particolarmente buffa. L’inglese *when the chips are down* equivale al francese *les jeux sont faits*, e allude metaforicamente al momento in cui un giocatore d’azzardo ha fatto il suo gioco, cioè ha calato le proprie *chips* (letteralmente, le «patatine», ossia le *fiches*) sul tavolo.

1. Jonathan Z. Smith: un profilo biografico e intellettuale

Jonathan Zittell Smith²⁰ nasce a Brooklyn (New York) il 21 novembre 1938, da una famiglia ebraica di solide convinzioni laiche²¹. Cresciuto a Manhattan, fin da adolescente sviluppa uno spiccato interesse per la filosofia, l'antropologia e la storia naturale: una passione, quest'ultima, che Smith continuerà a coltivare per tutta la vita, e che lo spingerà dapprima a trascorrere un breve periodo di apprendistato presso una fattoria nel nord dello Stato di New York, e in seguito, nel 1956, a iscriversi alla facoltà di Agraria della Cornell University, col fermo proposito di diventare «agrostologo», specializzandosi nello studio delle graminacee (la prima pubblicazione scientifica di Smith sarà, di fatto, un rapporto sulla distribuzione di alcune piante del genere *Asclepias*, nel quadro di un progetto di ricerca finanziato dal Royal Ontario Museum of Natural Sciences di Toronto). Attorno a quegli stessi anni, Smith si troverà perfino a gestire un piccolo museo di storia naturale a Westport, nel Connecticut, dove allestirà una mostra dall'eloquente titolo di *Same, Like, Different*: primo segnale di quell'interesse per le problematiche della comparazione e della classificazione che non lo abbandonerà mai, e che diventerà anzi uno dei tratti distintivi della sua riflessione teorica sulla «religione». La passione del giovane Smith per le scienze naturali, tuttavia, non obbediva a impulsi puramente intellettuali. Come avrà modo di ricordare lo studioso:

«Il mio interesse per la storia naturale derivava da ragioni al contempo morali e intellettuali. Le prime si fondavano sulla mia precoce adesione all'imperativo categorico di 'non nuocere'. Sia che mi sforzassi di aderire ad esso attraverso scelte politi-

²⁰ Mentre è noto che il cognome Smith, assai diffuso in area anglosassone, veniva comunemente indicato dalle famiglie ebraiche che emigravano in America dal Vecchio Continente in sostituzione di nomi come Schmidt o Schwartz, la provenienza del cognome Zittell non appare altrettanto chiara. Stando a P. Hanks (ed.), *Dictionary of American Family Names*, 3 voll., Oxford University Press, Oxford 2003, vol. III, p. 666, Zittel (di cui Zittell è sicura variante) deriverebbe da un termine dialettale tedesco indicante «persona pigra, indolente, fannullona». Ma si tratta più probabilmente di un toponimico, dall'antico nome del villaggio polacco di Pasternik (Zittel), al confine tra Sassonia e Bassa Slesia.

²¹ Lo si deduce, fra l'altro, dalla decisione di iscrivere il piccolo Jonathan a due scuole elementari pubbliche: la Public School 9 in West End Avenue, a Manhattan, dove Smith trascorrerà appena un anno, e l'Hunter College Elementary School sempre a Manhattan, nell'Upper East Side, dove Smith completerà il primo ciclo di istruzione. Christopher Lehrich, da cui traiamo queste informazioni, definisce quest'ultimo istituto come «progressive and freewheeling in many ways» (C.I. Lehrich, *Jonathan Z. Smith on Religion*, cit., p. 8). Il giovane Smith proseguirà gli studi presso l'Horace Mann School for Boys (1950-1956), che aveva allora sede nel quartiere di Greenwich Village; in quegli stessi anni comincerà a frequentare circoli studenteschi di orientamento marxista.

che come la dieta vegetariana, l’obiezione di coscienza o l’attivismo non violento, sia che questo si riflettesse nei miei piani di diventare agrostologo – mi sembrava già chiaro, da preadolescente, che le tradizioni religiose occidentali, delle quali avevo allora una conoscenza soltanto superficiale, non fornivano risorse intellettuali adeguate per un’etica del ‘non nuocere’. Mi sembravano guardare alla terra come a un mero bene di proprietà dell’uomo, su cui esercitare dominio e sfruttamento»²².

In queste parole troviamo una chiave importante per capire come Smith sia giunto a maturare un interesse specifico per l’universo delle religioni, seppur limitato in questa fase embrionale, per sua stessa ammissione, ad alcune grandi tradizioni dell’Asia («dal buddhismo al giainismo a Gandhi») e alle culture dei nativi d’America.

Al di là di questo, sarà sempre lo studioso a segnalare il suo precoce incontro con una serie di letture di tipo filosofico e antropologico che si riveleranno determinanti per la sua formazione accademica. Verso la fine della sua vita, compilando un elenco retrospettivo di influenze, Smith alluderà in particolare al debito maturato fin dagli anni dell’adolescenza nei confronti di cinque grandi scuole di pensiero: (1) il marxismo, e segnatamente il cosiddetto austro-marxismo, associato alla figura di Max Adler; (2) il neokantismo tedesco, nelle varianti espresse da Heinrich Rickert ed Ernst Cassirer; (3) la morfologia biologica di Goethe, scoperta grazie a Cassirer; (4) il formalismo russo e la scuola ginevrina di linguistica strutturale; (5) ultima, ma non per importanza, la tradizione socio-antropologica francese, «da Émile Durkheim a Marcel Mauss, fino a Claude Lévi-Strauss e Louis Dumont»²³. Ad accomunare la maggior parte di questi autori, osserverà ancora Smith, era in primo luogo «una qualche forma di neokantismo», donde la centralità ripetutamente assegnata alla figura di Cassirer: «Ciò che ho imparato da Cassirer è un’etica della lettura attenta, a livello sia contestuale che critico, ma senza [il principio del] sospetto»²⁴. Tra le influenze giovanili non riconducibili al neokantismo, Smith accennerà soltanto al suo legame di lunga data – anche se l’espressione originale è più forte: si parla di *long-standing obligation* – nei riguardi dell’illuminismo scozzese, di tutta quella stagione di pensiero in cui, a partire da autori come Francis Hutcheson, David Hume e Adam

²² J.Z. Smith, *When the Chips Are Down*, cit., p. 2.

²³ Cfr. J.Z. Smith, *Conjectures on Conjunctures and Other Matters: Three Essays*, in B.S. Crawford - M.P. Miller (eds.), *Redescribing the Gospel of Mark*, Society of Biblical Literature, Atlanta 2017, pp. 17-98: 55.

²⁴ Cfr. J.Z. Smith, *When the Chips Are Down*, cit., pp. 4-5, dove Smith sottolinea anche come il suo primo accostamento alle problematiche dello strutturalismo avvenne grazie alla lettura di Cassirer.

Ferguson, si cercò per la prima volta di «inquadrate il progetto illuminista in termini sociologici»²⁵. Un tale elenco di influenze è indubbiamente parziale, e perfino forse «interessato»: ma ci consente nondimeno di intuire quali saranno le basi sulle quali poggerà la riflessione successiva di Smith, specialmente quando lo studioso si troverà a confronto con autori che incrocerà in seguito e che lo segneranno egualmente in profondità (restando nel campo della filosofia, si potrebbero e dovrebbero fare almeno i nomi di Martin Heidegger e Ludwig Wittgenstein²⁶).

A questo punto, con un tale bagaglio di letture alle spalle, non stupisce la decisione repentina di Smith, nel 1957, di accantonare i propri piani di diventare agrostologo e di provare piuttosto a iscriversi a una facoltà di filosofia. Opterà per l’Haverford College in Pennsylvania, un piccolo ma rinomato istituto di ispirazione quacchera, fondato dalla Società degli Amici nei primi decenni dell’Ottocento. Qui Smith comincia a interessarsi di mitologia e di letteratura mistica (risalgono a questi anni le prime incursioni nei territori del cristianesimo), approfondisce lo studio di alcuni classici di antropologia e di storia delle religioni e ha inoltre modo di frequentare un ciclo di lezioni tenuto da Paul Ricoeur, a quel tempo *Visiting Professor* negli Stati Uniti, e impegnato a riflettere su temi legati al mito e al simbolismo religioso²⁷. Smith otterrà il baccalaureato (Bachelor of Arts) nel 1960, con un’ambiziosa tesi sulla «fenomenologia del mito» intitolata *A Prolegomenon to a General Phenomenology of Myth*, dove le prospettive su mito e linguaggio di Cassirer e Heidegger venivano rilette attraverso un confronto con lo strutturalismo di Lévi-Strauss.

Indirizzato dal filosofo Martin Foss, tra i suoi insegnanti a Haverford, Smith proseguirà gli studi presso la prestigiosa Divinity School dell’Università di Yale, dove otterrà un secondo baccalaureato, questa volta in materie teologiche (Bachelor of Divinity, 1962), secondo il requisito che ve-

²⁵ J.Z. Smith, *Conjectures on Conjunctures and Other Matters*, cit., p. 56 n. 99.

²⁶ Il linguaggio tecnico di Smith deve moltissimo a entrambi. Con il primo, in particolare, le convergenze meriterebbero un’accurata indagine. In una frase lasciata tra parentesi, e che non avrà mancato di turbare molti lettori, Smith confessa di aver «letto o riletto Heidegger a ogni estate, per più di quarant’anni» (J.Z. Smith, *When the Chips Are Down*, cit., p. 7). Sull’altro versante, va notato che un testo filosofico a cui Smith farà riferimento esplicito e costante in svariate occasioni è il capolavoro di Stephen E. Toulmin, allievo di Wittgenstein a Cambridge: *Human Understanding*, vol. I, *The Collective Use and Evolution of Concepts*, Princeton University Press, Princeton 1972.

²⁷ Con ricerche che confluiranno in P. Ricoeur, *Philosophie de la volonté, II. Finitude et culpabilité*, tomo I, *L’homme faillible*, e tomo II, *La symbolique du mal*, Aubier, Parigi 1960 (trad. it. di M. Girardet, *Finitudine e colpa*, il Mulino, Bologna 1970; Morcelliana, Brescia 2021).

niva allora richiesto dal sistema scolastico statunitense a chiunque intendesse accedere a un curriculum di studi religiosi. Smith, nel frattempo, aveva infatti maturato l’idea di dedicarsi al Nuovo Testamento, e sarà di fatto il secondo studente non cristiano a conseguire un diploma in materie bibliche a Yale (il primo fu Samuel Sandmel, altro intellettuale di origine ebraica che si distinguerà per le sue ricerche sul cristianesimo delle origini). Smith rievocherà in seguito alcune difficoltà dovute a questa sua posizione, e in particolare il disagio avvertito nel dover rappresentare, certo non per sua scelta, il punto di vista di un ebreo (o dell’ebraismo in generale!) all’interno di una facoltà teologica cristiana²⁸. Ma le cose, negli Stati Uniti, sarebbero cambiate di lì a poco grazie a una storica sentenza della Corte Suprema, *Distretto scolastico di Abington contro Schempp* (1963), all’interno della quale si riconosceva, per la prima volta in maniera esplicita, che uno «studio comparativo delle religioni o della storia delle religioni, [...] se presentato in maniera obiettiva come parte di un programma di educazione secolare», non poteva considerarsi in contrasto con la neutralità dello Stato nei confronti della religione, non essendo un tale studio ispirato da finalità di propaganda religiosa²⁹. La sentenza apriva in tal modo la strada alla possibilità di creare dipartimenti autonomi di *Religious Studies* anche all’interno delle università statali, inaugurando programmi di studio che non muovessero da presupposti di tipo confessionale³⁰.

Gli anni di formazione dottorale a Yale (1962-1969) – dove nel frattempo era stato appunto inaugurato un *Department of Religion*, con un percorso di specializzazione in storia delle religioni – si riveleranno assolutamente cruciali per Smith. In questo periodo arriveranno anche i primi incarichi di insegnamento, inizialmente presso il Dartmouth College di

²⁸ Cfr. J.Z. Smith, *When the Chips Are Down*, cit., pp. 35-36 n. 23.

²⁹ Una versione italiana del testo integrale della sentenza (*Abington School District v. Schempp*, 374 U.S. 203), con breve commento giuridico, si può leggere in P. Gismondi, *Sentenza 17 giugno 1963; Giud. est. Clark; Distretto scolastico della circoscrizione territoriale di Abington c. E. Lewis Schempp (case n. 142); W. J. Murray III c. J. N. Curlett e altri, in proprio e quali membri del Consiglio dei commissari scolastici della città di Baltimore (case n. 119)*, in «Il Foro Italiano» 87, 1 (1964), Parte IV.2, coll. 10-21.

³⁰ Gli Stati Uniti, su questo versante, arrivarono molto in ritardo rispetto all’Europa, dove i processi di secolarizzazione e i principi di separazione fra Stato e Chiesa avevano condotto già alla fine del XIX secolo, pur con formule diverse a seconda dei vari paesi, alla soppressione o trasformazione in senso non confessionale delle facoltà teologiche entro le università di Stato, o alla creazione di cattedre e dipartimenti autonomi consacrati allo studio storico-antropologico delle religioni (con differenti titolature e denominazioni). Esemplare in questo il caso olandese, su cui si veda A.J. Molendijk, *The Emergence of the Science of Religion in the Netherlands*, Brill, Leiden - Boston 2005.

Hanover, nel New Hampshire (1965-1966), dove Smith consoliderà alcuni dei più importanti sodalizi accademici della sua vita (con Jacob Neusner e Hans H. Penner)³¹, e successivamente presso l’Università della California a Santa Barbara (1966-1968), dove il 14 febbraio del 1968 incontrerà per la prima volta Eliade, già da tempo nume tutelare della storia delle religioni a Chicago e figura di consolidato prestigio a livello internazionale³². Il giorno prima di incontrare Eliade, per una singolare coincidenza, Smith aveva sostenuto un colloquio di lavoro che lo avrebbe portato a ottenere una cattedra proprio a Chicago, dove finirà per insegnare ininterrottamente dal 1968 al 2013, e dove troverà un ambiente congeniale allo sviluppo delle proprie ricerche: molto più informale di Yale (tra colleghi di ogni ordine e grado si evitavano volentieri i titoli onorifici, dandosi del «Mr.» o «Ms.») e soprattutto più aperto allo scambio interdisciplinare³³.

La circostanza del trasferimento a Chicago è puntualmente rievocata da Smith nelle pagine di *When the Chips Are Down*, assieme alle impressioni di quel primo fatale incontro con Eliade:

«Trasferirmi a Chicago alla fine degli anni Sessanta significò entrare nell’orbita di Mircea Eliade al culmine della sua influenza. Eliade era stato, per me, un modello di ciò che poteva essere uno storico delle religioni. Sembrava aver letto tutto ed essere in grado di collocare i dati più disparati all’interno di strutture coe-

³¹ Smith aveva già incontrato Neusner nel 1958: in J.Z. Smith, *When the Chips Are Down*, cit., p. 35 n. 23, ne parla come di colui che lo avrebbe introdotto agli studi sul giudaismo. Secondo quanto si ricava da A.W. Hughes, *Jacob Neusner: An American Jewish Iconoclast*, New York University Press, New York 2016, pp. 106-109, l’amicizia fra i due si sarebbe incrinata a metà degli anni Ottanta, a seguito di un futile incidente burocratico che avrebbe indispettito Neusner, e per il quale Smith non aveva alcuna responsabilità. Questo, ad ogni modo, non alterò la profonda stima che entrambi gli studiosi continuaron a dimostrare l’uno nei confronti dell’altro, anche se Hughes riferisce di una lettera in cui Neusner, pochi anni dopo l’incidente di cui si è detto, rimproverò a Smith di non essersi mai impegnato a produrre «una vera monografia». Da parte sua, pare che Smith criticasse Neusner per il fatto di «scrivere troppo e non leggere abbastanza» (*ibid.*, p. 109). Per quanto riguarda la figura di Penner, è interessante rilevare come Smith dichiarasse di aver trovato in un suo articolo del 1970 (H.H. Penner, *Is Phenomenology a Method for the Study of Religion?*, in «The Bucknell Review» 38 [1970], pp. 29-54) la «parola definitiva» sui limiti dell’approccio fenomenologico negli studi sulla religione.

³² Non rimane traccia di questo incontro nei diari di Eliade, sebbene il nome di Smith ricorra già in un appunto del 21 maggio 1965: cfr. M. Eliade, *Giornale*, trad. it. di L. Auriemma, Boringhieri, Torino 1976, p. 380 (or. *Fragments d’un journal*, Gallimard, Paris 1973); cfr. anche un successivo appunto datato 28 febbraio 1968, *ibid.*, p. 414.

³³ Contrariamente a quanto si pensa, Smith non venne assunto dalla Divinity School di Chicago, ma entrò a far parte di una piccola sezione sperimentale del College appena inaugurata dall’ateneo; il successivo trasferimento alla Divinity School (1972-1973) fu soltanto una parentesi temporanea, dovuta all’interruzione di questo programma.

renti. Quand'ero studente universitario, avevo deciso di leggere praticamente tutte le opere citate da Eliade nelle straordinarie note bibliografiche che compaiono alla fine del suo *Trattato di storia delle religioni*, prendendo persino lezioni private per imparare le lingue che mi sarebbero servite allo scopo. Queste letture costituirono la mia formazione nel campo. Vidi in Eliade un maestro, il cui potere era tanto più palpabile se penso al fatto che non ci eravamo mai incontrati di persona. Una volta, nel 1965, mentre mi recavo in auto a una conferenza a Notre Dame, feci tappa a Chicago e rimasi seduto in una cabina telefonica per diverse ore cercando, senza successo, di trovare il coraggio di chiamarlo per chiedergli un appuntamento. Dubito di essere mai stato così in ansia come in quella prima notte di viaggio che, due anni e mezzo più tardi, mi avrebbe portato a incontrarlo di persona, nella villa in cui soggiornava fuori da Santa Barbara. Eliade si rivelò ai miei occhi come un gigante gentile, colto e divertente, pieno di curiosità, maestro di *exotica* e vivace divulgatore di pettegolezzi. Si dimostrò il più generoso tra i miei colleghi anziani, sostenendo sempre il mio lavoro e inserendo me e la mia famiglia nella sua ampia rete di contatti. Considero il mio rapporto con lui come uno dei grandi doni della mia vita e mi mancano molto le nostre conversazioni»³⁴.

Sono parole che dobbiamo tenere presenti, se vogliamo inquadrare correttamente le critiche, talora feroci, che Smith non risparmierà in seguito ai lavori e all'approccio generale di Eliade. Ben prima di misurarsi criticamente con Eliade, tuttavia, Smith avrà modo di esercitarsi con un altro «gigante» (in questo caso solo in senso metaforico!) nella storia degli studi storico-religiosi, dedicando la propria tesi di dottorato a un'analisi del metodo comparativo utilizzato da James George Frazer nel suo celebre e monumentale saggio *Il ramo d'oro*³⁵. Anche l'interesse per Frazer risaliva agli anni dell'adolescenza³⁶, ma l'occasione di occuparsene arrivò per

³⁴ J.Z. Smith, *When the Chips Are Down*, cit. p. 13.

³⁵ Smith si concentrò in particolare sulla terza edizione dell'opera: J.G. Frazer, *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*, Macmillan, London 1906-1915, 12 voll.; si veda anche il fortunatissimo compendio in un solo volume, *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion. Abridged Edition*, Macmillan, London 1922 (trad. it. di L. de Bosis, *Il ramo d'oro. Studio sulla magia e la religione*, Einaudi, Torino 1950; in seguito Boringhieri, Torino 1964; e Bollati Boringhieri, Torino 2012). Sull'importanza di Frazer nella storia culturale del Novecento, ci limitiamo a rinviare all'eccellente volume di F. Dei, *James G. Frazer e la cultura del Novecento. Antropologia, psicanalisi, letteratura*, Carocci, Roma 2021, con ampia bibliografia finale (si tratta di una riedizione del precedente *La discesa agli inferi. James G. Frazer e la cultura del Novecento*, Argo, Lecce 1998); si vedano anche i recenti contributi raccolti in F. Dimpflmeier (ed.), «*Il coro disvela una legge segreta*». *James G. Frazer fra antropologia, studi classici e letteratura*, Carocci, Roma 2023.

³⁶ «Avevo letto Frazer prima delle scuole superiori, nell'edizione non abbreviata», dirà lo studioso nel 2010, intervistato dalla rivista *Asdiwal*: cfr. *Jonathan Z. Smith par lui-même*, in «Asdiwal» 6 (2011), pp. 23-37: 26 (or. *Asdiwal – Interview with Jonathan Z. Smith (2010)*, in W. Braun - R.T. McCutcheon, *Reading J.Z. Smith*, cit., pp. 45-61: 48).

un curioso incrocio di concuse. Pare infatti che Smith avesse già completato, tra il 1963 e il 1964, la prima stesura di una dissertazione incentrata sul *Vangelo di Giovanni*. Di questo lavoro sappiamo oggi pochissimo: muovendo dagli studi del contemporaneo Erwin R. Goodenough sul giudaismo ellenistico, Smith intendeva discutere l'ipotesi, avanzata in quegli anni dalla studiosa britannica Aileen Guilding, di un rapporto fra la struttura del quarto Vangelo canonico e il ciclo triennale di letture bibliche che sarebbe stato in uso nelle sinagoghe palestinesi del tempo³⁷. Ma il testo della tesi, battuto a macchina in un'unica copia, venne rubato assieme ad altri oggetti che l'autore aveva lasciato incustoditi nell'abitacolo della propria auto³⁸. Anziché provare a riscriverlo da capo, Smith preferì allora cambiare argomento, virando su Frazer e il problema della comparazione. Sarà sempre Smith a precisare le ragioni di una tale scelta:

«Tra il 1963 e il 1964, le problematiche della comparazione mi apparivano già come il terreno in cui avrei potuto coniugare un impegno concreto nei confronti di lingue e di storie specifiche con le questioni di tipo filosofico che mi interessavano di più [...]. Avendo a disposizione gli scaffali di una biblioteca di prima classe in cui rovistare [a Yale], avviai un programma sistematico di lettura sulla storia della comparazione negli studi antropologici e religiosi, procedendo a una schedatura di fonti moderne e premoderne. Parallelamente, cominciai a pensare a una dissertazione che utilizzasse *Il ramo d'oro* di Frazer come un ‘laboratorio di comparazione’. Il problema era quello giusto, ma, come avrei capito durante la stesura della tesi, la scelta di Frazer sbagliata. Nelle conclusioni del lavoro, scritte circa sei anni dopo, sostenni che il problema non dipendeva dai dati di Frazer, né dalle sue fragili impalcature teoriche in continua evoluzione: il problema era che ‘Frazer non aveva un metodo, esplicito o implicito, per condurre le proprie innu-merevoli comparazioni’. Frazer non fornisce alcuna risposta alla domanda: ‘Come possiamo comparare?’»³⁹.

A conti fatti, però, il bilancio smithiano su Frazer risulterà molto più sfumato e complesso; ed è indubbio a chiunque si sia occupato anche solo superficialmente di Smith che per comprenderne le idee sulla compara-

³⁷ Cfr. A. Guilding, *The Fourth Gospel and Jewish Worship: A Study of the Relation of St. John's Gospel to the Ancient Jewish Lectionary System*, Clarendon Press, Oxford 1960 (l'autrice fu la prima donna a ottenere una cattedra d'insegnamento in una facoltà teologica del Regno Unito). Sulle ricerche di Goodenough, si veda il bilancio che ne offrirà Smith nel saggio *In Comparison a Magic Dwells*, in J.Z. Smith, *Imagining Religion*, cit., pp. 19-35 (trad. it. *Magia della comparazione*, in questo volume, pp. 193-213).

³⁸ I dettagli sono riferiti da J.D. Tabor, *Remembering J.Z. Smith: Some Personal Reflections*, in E. Crews - R.T. McCutcheon, *Remembering J.Z. Smith*, cit., pp. 109-114: 111.

³⁹ J.Z. Smith, *When the Chips Are Down*, cit., pp. 8-9.

zione sarebbe senz'altro proficuo ripartire dal suo rapporto giovanile con Frazer, rileggendo alla luce di quest'ultimo anche il suo rapporto con Eliade. Lo prova il fatto, tra l'altro, che lo studioso non vorrà mai dare alle stampe il risultato di questa sua prima imponente fatica: nonostante le sue 574 pagine, *The Glory, Jest and Riddle: James George Frazer and 'The Golden Bough'* – questo il titolo della tesi di dottorato, con citazione da un verso di Alexander Pope – rimarrà un lavoro inedito e di difficile accesso, di cui l'autore sconsigliera sempre la lettura ad amici e colleghi⁴⁰. Il lavoro si articolava in tre ampie sezioni: la prima dedicata a una decostruzione degli obiettivi analitici di Frazer, la seconda a una critica delle ipotesi frazeriane sulla regalità sacra e sull'uccisione rituale del «dio-re» (con esempi tratti soprattutto da materiali africani), la terza a una discussione sull'utilità di Frazer per la riflessione contemporanea sulla comparazione. Smith vi ricaverà soltanto un articolo, *When the Bough Breaks* («Quando il ramo si spezza», 1973), che appare sostanzialmente come un riassunto della prima parte del lavoro di tesi⁴¹.

Nel considerare la produzione saggistica di Smith, non dobbiamo poi trascurare che ci troviamo di fronte a un autore «rapsodico», che rifuggì in maniera sistematica tanto dalla forma del libro monografico quanto dai grandi lavori di sintesi. Questo spiega come mai la maggior parte dei suoi contributi si trovi tuttora sparsa in riviste o raccolta in volumi che non presentano apparentemente un disegno unitario. Quella del saggio breve rimase sempre, per Smith, una vera e propria cifra stilistica. Come noterà lo studioso durante un «mitologico» confronto a tre con René Girard e Walter Burkert (peraltro attorno a tematiche squisitamente frazeriane):

«Io sono un saggista, il che mi rende più obliquo e sfuggente rispetto a chi scrive monografie. Il mio lavoro tende a costruirsi in relazione esplicita al lavoro di altri. Tendo a non esprimere direttamente il mio pensiero, ma a esprimere piuttosto in relazione al pensiero altrui»⁴².

⁴⁰ J.Z. Smith, *The Glory, Jest and Riddle: James George Frazer and 'The Golden Bough'*, Ph.D. diss., Yale University, 1969.

⁴¹ J.Z. Smith, *When the Bough Breaks* (1973), ripubblicato con un'importante nota finale in J.Z. Smith, *Map Is Not Territory*, cit., pp. 208-239 (trad. it. *Quando il ramo si spezza*, in questo volume, pp. 101-130).

⁴² Cfr. *The Domestication of Sacrifice: Discussion*, in R.G. Hamerton-Kelly (ed.), *Violent Origins: Walter Burkert, René Girard, and Jonathan Z. Smith on Ritual Killing and Cultural Formation. With an Introduction by Burton Mack and a Commentary by Renato Rosaldo*, Stanford University Press, Stanford 1986, pp. 206-235: 206 (trad. it., qui modificata, *La domesticazione del sacrificio*, in W. Burkert - R. Girard - J.Z. Smith,

Nel complesso, abbiamo soltanto due volumi di Smith che possano dirsi incentrati su un singolo tema (*To Take Place*, del 1987, forse il suo capolavoro, e *Drudgery Divine*, del 1990: unici libri dell'autore che si avvicinano al formato canonico di una monografia), cui si affiancano quattro raccolte di saggi: *Map Is Not Territory: Studies in the History of Religions* (1978); *Imagining Religion: From Babylon to Jonestown* (1982); *Relating Religion: Essays in the Study of Religion* (2004); e *On Teaching Religion* (2013). Un caso a parte è rappresentato dalla direzione editoriale di *The HarperCollins Dictionary of Religion* (1995), un dizionario encyclopedico pubblicato sotto il patrocinio dell'American Academy of Religion e al quale Smith contribuì, oltre che nel disegno generale e nel coordinamento redazionale, stilando l'introduzione e compilando personalmente quasi cinquecento voci⁴³.

A questa produzione scritta, bisogna infine aggiungere ciò che Smith ha definito più volte, con piglio wittgensteiniano, come la parte più importante del proprio lavoro: quella dedicata all'insegnamento e, in subordine, all'intensa attività di conferenziere (si ha traccia di almeno centocinquanta interventi tra seminari, lezioni pubbliche e partecipazioni a convegni). Una prova eloquente del vivacissimo stile orale di Smith si può trovare ora in un volume, uscito postumo per la cura di Willi Braun e Russell T. McCutcheon, che raccoglie interviste concesse dallo studioso tra il 1999 e il 2012, assieme a un testo inedito e alla trascrizione di un seminario del 2013, dove Smith risponde a briglia sciolta alle domande del pubblico su come si debba articolare un corso universitario di introduzione allo studio delle religioni⁴⁴. È in queste pagine che s'incontra un'altra delle più citate affermazioni di Smith, stando alla quale il cuore dell'attività di uno studioso, a livello accademico, non dovrebbe consistere primariamente nella pubblicazione di saggi o monografie, ma nella progettazione e stesura dei propri programmi d'insegnamento: «A mio giudizio, il *syllabus* è la più importante prova di scrittura in ambito accademico»⁴⁵.

Origini violente. Uccisione rituale e genesi culturale, a cura di Robert G. Hamerton-Kelly, ed. it. a cura di M.S. Barberi e G. Fornari, Giuffrè, Milano 2018, pp. 281-343).

⁴³ Per maggiori dettagli su tutte queste pubblicazioni, si rimanda all'Appendice bibliografica in calce al presente volume: *infra*, pp. 417-452.

⁴⁴ È il già citato volume di W. Braun - R.T. McCutcheon, *Reading J.Z. Smith* (2018).

⁴⁵ Cfr. *The Dean's Craft of Teaching Seminar* (2003), in W. Braun - R.T. McCutcheon, *Reading J.Z. Smith*, cit., pp. 85-108: 87. Per un esempio di *syllabus* smithiano, si veda J.Z. Smith, *Basic Problems in the Study of Religion* (1973), in *On Teaching Religion*, cit., pp. 20-27: 24-26 (cfr. anche J.Z. Smith, *When the Chips Are Down*, cit., pp. 39-41 n. 33).

Questa enorme importanza assegnata da Smith all'insegnamento si riflette in almeno due modi nella sua produzione saggistica. Il primo ha a che fare con la stessa origine dei suoi saggi: nella stragrande maggioranza dei casi, tutto quello che Smith ha pubblicato deriva da lezioni universitarie o da interventi presentati in convegni o seminari, sovente su invito. Un secondo riflesso si trova nell'ampio respiro teorico e metodologico che contraddistingue lo stile saggistico di Smith: non c'è praticamente suo testo che non prenda avvio da – o non si concluda con – una domanda che coinvolge direttamente lo studio generale della religione o il problema della collocazione degli studi religiosi nel quadro più ampio delle scienze umane e dei percorsi di istruzione superiore. Si è giustamente osservato, da questo punto di vista, che l'intera opera di Smith non si possa davvero comprendere senza tenere conto di quella che è stata identificata come la sua «seconda specializzazione»⁴⁶, cioè il suo continuo riflettere sulla natura e gli scopi delle istituzioni accademiche. La sopravvivenza di un certo modello di università – lontanissimo da qualunque logica aziendale, competitiva o di mera professionalizzazione – rientrò senza dubbio fra le «preoccupazioni persistenti» dello studioso⁴⁷: lo rivela la decisione di concentrare i propri corsi a livello *undergraduate*⁴⁸, come pure l'impegno profuso nell'elaborazione di programmi di studio⁴⁹, la conseguente assunzione di incarichi di tipo amministrativo (Smith fu vice-decano di college dal 1973 al 1977 e decano generale di facoltà dal 1977 al 1982)⁵⁰, la partecipazione attiva a commissioni regionali e nazionali sull'istruzione pub-

⁴⁶ Così D.B. Woll, *Locating the Study of Religion in a Theory of the Academy: The Unexamined Relationship between Jonathan Z. Smith's Two Careers*, in «Method & Theory in the Study of Religion» 31, 4-5 (2019), pp. 309-346: 312.

⁴⁷ Non si confonda, però, la posizione di Smith con una visione puramente idealistica o nostalgica di università. In una delle interviste che abbiamo già avuto modo di citare, alla domanda di rito sulla «sfida più urgente che attende oggi i giovani studiosi di religione», Smith rispose con una battuta tagliente ma di innegabile, amaro realismo: «Ovviamente trovare un lavoro» (*Jonathan Z. Smith par lui-même*, cit., p. 35; or. cit., p. 58).

⁴⁸ Per motivi che diventano chiari leggendo J.Z. Smith, *Reforming the Undergraduate Curriculum: A Retrospective* (1986), in *On Teaching Religion*, cit., pp. 94-110. Va notato anche che saranno pochissimi gli allievi seguiti da Smith in un percorso di specializzazione post-laurea, e ancora meno quanti si avvieranno a una carriera di tipo accademico. L'obiettivo primario di Smith, a livello didattico, non era quello di formare specialisti.

⁴⁹ Si veda, per es., la presentazione del corso di studi «Religion and the Humanities» avviato da Smith nel 1972, in J.Z. Smith, *Basic Problems in the Study of Religion*, cit., pp. 21-24 (cfr. anche J.Z. Smith, *When the Chips Are Down*, cit., pp. 42-43 n. 38).

⁵⁰ Furono questi incarichi a garantirgli, dal 1982 e fino al pensionamento (2013), una cattedra priva di affiliazione dipartimentale, col titolo di «Robert O. Anderson Distinguished Service Professor of the Humanities».

blica (come l'American Association of Colleges o il National Endowment for the Humanities) e infine, come si è detto, l'impressionante quantità di conferenze e interventi dedicati a questioni educative generali.

Conteranno moltissimo, nella costruzione dell'immagine pubblica di Smith, anche il suo affilato *sense of humour* e l'aspetto inconfondibile, complice l'iconico bastone di rododendro (*Rhododendron maximum*) che lo accompagnerà negli ultimi decenni di vita, e che lo farà assomigliare sempre più a uno stregone da saga fantasy⁵¹. Inesauribile fonte di aneddoti per studenti e colleghi saranno poi le sue innumerevoli idiosincrasie: oltre a essere un fumatore incallito, Smith detestava di tutto cuore i viaggi e gli spostamenti (all'esplorazione fisica dei territori preferendo, evidentemente, lo studio delle mappe e l'antropologia da tavolino)⁵² ed era noto per la snervante irreperibilità al di fuori del campus (pare non rispondesse mai al telefono di casa, e non sorprende sentire che ritenesse l'invenzione del cellulare un «assoluto abominio»)⁵³. Celebre anche la sua avversione nei confronti del computer: «Io prendo molto sul serio Marx, e penso che [il computer] alieni il lavoratore dal prodotto del proprio lavoro», dichiarerà sardonicamente in un'intervista diventata oggi, per paradosso, uno dei suoi testi più citati in rete⁵⁴. Per comporre i suoi testi preferirà sempre affidarsi a una vecchia macchina da scrivere; e quando questa smetterà di funzionare, tornerà seraficamente a scriverli a mano⁵⁵.

Da tempo alle prese con un male incurabile, Jonathan Z. Smith si spegnerà a Chicago il 30 dicembre 2017, lasciando la moglie Elaine Bergstein e i due figli Siobhan e Jason.

⁵¹ «Una mente diabolica, anche se ha tutta l'aria di essere andato al pub con Mosè»; «Sexy, alla maniera di Gandalf» – sono alcuni dei commenti goliardici su Smith che si possono ancora leggere tra le pagine del famigerato sito *Rate My Professor*, che consente agli studenti americani e britannici di pubblicare valutazioni anonime sui loro docenti: <<https://www.ratemyprofessors.com/professor/126788>> (ultimo accesso: 27 agosto 2023).

⁵² Si veda, per es., quanto riferisce Smith a proposito di un suo viaggio a Gerusalemme, in *Reading Religion: A Life in Learning* (2010), in W. Braun - R.T. McCutcheon, *Reading J.Z. Smith*, cit., pp. 111-127: 121-122 (è il capoverso che inizia con la frase: «Through the years, my chief mode of travel has been to go to the library or to my bookshelves...»).

⁵³ Cfr. S. Sinhababu, *The Chicago Maroon – Interview with Jonathan Z. Smith* (2008), in W. Braun - R.T. McCutcheon, *Reading J.Z. Smith*, cit., pp. 3-28; e P. Grieve, *Jonathan Z. Smith: The College's Iconoclastic, Beloved, Chainsmoking Dean* (2018), in E.D. Crews - R.T. McCutcheon, *Remembering J.Z. Smith*, cit., pp. 117-129.

⁵⁴ S. Sinhababu, *Interview with Jonathan Z. Smith*, cit., p. 4.

⁵⁵ Come testimonia il delizioso manoscritto di un intervento a un convegno annuale dell'American Academy of Religion: J.Z. Smith, *A Damned Good Read: Conversation with Robert Bellah on 'Religion in Human Evolution'*, in «The Immanent Frame», 21 dicembre 2011, <<http://tif.ssrc.org/2011/12/21/a-damned-good-read/>> (ultimo accesso: 27 agosto 2023).

2. Giochi d'immaginazione: nel laboratorio del signor Smith

Per capire come Smith sia arrivato a sviluppare la propria personalissima metodologia d'indagine, fondandola su un'«etica della lettura» altrettanto peculiare⁵⁶, conviene tornare ancora una volta alle pagine autobiografiche di *When the Chips Are Down*. Qui troviamo, fra le altre cose, una spassosa rievocazione delle esperienze giovanili di Smith come studente a Yale, e del suo impatto con le pratiche «tribali» di una particolare corporazione accademica. Si comincia col racconto di un fatale malinteso:

«Dopo qualche incertezza, finii per andare a Yale, con l'intenzione iniziale di studiare il Nuovo Testamento. Grazie a Rudolf Bultmann e al suo progetto di demitizzazione⁵⁷, pensavo che mi sarei potuto occupare del problema del mito.

[*Segue in nota:*] In tutta onestà, si trattò di un mio fraintendimento. Avevo chiesto a uno dei miei professori di Haverford di consigliarmi un posto in cui mi sarei potuto occupare di mitologia. Mi rispose: ‘Perché non vai a Yale a studiare il Nuovo Testamento? È la più importante raccolta di miti greci che ci sia rimasta’. Con suo enorme sconforto, presi la battuta alla lettera»⁵⁸.

I ricordi proseguono poi con un altro aneddoto, ancora più mordace:

«I miei anni a Yale furono tanto complicati quanto divertenti. In qualche maniera, mi sembrava che la possibilità di interagire ogni giorno con tribù di protestanti corrispondesse al lavoro di campo di un antropologo. In pratica, mi trovavo nella classica posizione dell'osservatore partecipante: commettevo i tipici errori che nessun nativo avrebbe mai commesso, ma con un enorme interesse per i discorsi e le pratiche che mi sfilavano davanti. Avevo persino un gruppetto di amici che

⁵⁶ Per un primo tentativo di descrizione analitica delle pratiche di lettura di Smith, si rimanda a L. Walt, *Is There a Bible in This Class? Rethinking Biblical Studies with Jonathan Z. Smith*, in «Annali di Storia dell'Esegesi» 37, 2 (2020), pp. 471-503, da cui si riprendono alcune delle considerazioni che seguono.

⁵⁷ Il programma del teologo ed esegeta tedesco Rudolf Bultmann – presentato per la prima volta nel 1941 in una conferenza pubblicata in seguito col titolo di *Neues Testament und Mythologie* – si proponeva di liberare il «nucleo autentico» del messaggio cristiano, riletto in chiave esistenzialista, dalle «incrostazioni mitologiche» con cui esso si presentava nei testi canonici: cfr. R. Bultmann, *Nuovo Testamento e mitologia. Il manifesto della demitizzazione*, trad. it. di L. Tosti e F. Bianco, Queriniana, Brescia 1970; cfr. anche K. Jaspers - R. Bultmann, *Il problema della demitizzazione*, a cura di R. Celada Ballanti, Morcelliana, Brescia 2018. Ampiamente criticato in sede storico-eseggetica, il programma influenzò un'intera generazione di teologi e filosofi: per un bilancio, è ancora importante il confronto con E. Castelli (ed.), *Il problema della demitizzazione*, Cedam, Padova 1961; più di recente, si vedano i saggi in B.W. Longenecker - M.C. Parsons (eds.), *Beyond Bultmann: Reckoning a New Testament Theology*, Baylor University Press, Waco 2014.

⁵⁸ J.Z. Smith, *When the Chips Are Down*, cit., pp. 7 e 35 n. 20.

mi facevano da interpreti e informatori. Capitò che mi togliessero d’impiccio in situazioni piuttosto imbarazzanti, come quando, per esempio, cominciai a pensare che l’‘economia della salvezza’ di cui sentivo tanto parlare avesse qualcosa a che vedere con Marx»⁵⁹.

Questi due passaggi, ironia inclusa, ci regalano un perfetto condensato di tutti gli elementi che concorreranno a formare l’«ethos scientifico» di Smith. In primo luogo, abbiamo il riferimento a una preoccupazione intellettuale di partenza, a un problema teorico che ha a che fare con la riflessività dello studioso, con i suoi schemi di pensiero disciplinari, con le categorie analitiche che fanno parte della sua «cassetta degli attrezzi»: nel caso del primo Smith, questo problema era rappresentato dal mito; più avanti si aggiungeranno le questioni connesse al rito, alle concezioni di spazio sacro, alla nozione di canone o all’idea stessa di «religione». In secondo luogo, troviamo il rimando a un oggetto testuale specifico, la cui interpretazione si offre come un terreno di esplorazione e scoperta: per il giovane Smith, questo è rappresentato dal «Nuovo Testamento» e, congiuntamente, dalla lettura che ne davano le «tribù di protestanti» a Yale. Infine abbiamo la traccia di una tensione cognitiva, che deriva dalla distanza, se non proprio dall’estraneità, che lo studente/studioso avverte tra sé e il proprio terreno d’indagine: è questo senso di distanza a richiedere una serie di operazioni di «traduzione culturale», che Smith paragona sarcasticamente (ma non troppo) a quelle imbastite dagli antropologi nel loro contatto con culture o società «altre». Se questa distanza non fosse avvertita, sembra dire Smith, bisognerebbe in ogni caso crearsela; e per questo occorrerebbe almeno un preliminare *sforzo d’immaginazione*⁶⁰.

Il punto, allora, non è soltanto riconoscere o rivendicare la differenza che sussiste tra un approccio «teologico» e un approccio storico o antropologico nei confronti della religione (o, come nel caso di specie, nei confronti di testi che appartengono al canone di una specifica tradizione religiosa): come s’intuisce dal secondo passaggio che abbiamo citato, col suo riferimento al teologumeno cristiano dell’«economia della salvezza», la teologia può diventare un oggetto di studio del tutto appropriato per chi voglia occuparsi di religione in prospettiva storica o antropologica – essa non è altro che un «dato», per il quale i teologi servono da «informatori nativi». Ma la lezione che dobbiamo ricavare da questi due passaggi è innanzitutto un’altra. Qui Smith rimanda all’opportunità di abbracciare una

⁵⁹ *Ibi*, pp. 7-8.

⁶⁰ Con rimando implicito alla lezione di Wittgenstein: si veda M. Andronico, *Descrivere e immaginare nel secondo Wittgenstein*, in «Filosofia» 37 (1986), pp. 3-44.

precisa postura intellettuale nello studio della religione: uno «sguardo da lontano» (o «dall'esterno»), analogo a quello che qualifica il lavoro degli antropologi sul campo, ben catturato dalla famosa e ambiziosissima definizione lévi-straussiana dell'antropologia come «scienza della cultura vista da fuori»⁶¹. Il richiamo di Smith, più specificamente, è a quel potente dispositivo ermeneutico che risponde al nome di «straniamento» (o «defamiliarizzazione»), teorizzato nei primi decenni del Novecento dal critico letterario e formalista russo Victor Šklovskij: il quale ci invita a descrivere un oggetto, anche il più banale e familiare, come se lo vedessimo per la prima volta, trasformando «ciò che è familiare in estraneo, per affinare la nostra percezione del familiare»⁶². È in questa luce che diventa perfettamente sensato e legittimo pensare al Nuovo Testamento come a una «raccolta di miti greci»: descrivendolo in questi termini, a prima vista incongrui e spiazzanti, lo si sottrae a una delle sue tante possibili percezioni «familiari», o quantomeno se ne traducono i contenuti in un lingua diversa dall'«originale» (otterremo qualcosa di analogo, volendo fare un altro esempio, se descrivessimo il Corano come «la più autorevole raccolta di testi apocrifi attualmente in circolazione»). Adoperando un'opposizione concettuale che appare oggi problematica ma che è stata al centro di importanti riflessioni di metodo nell'ambito degli studi sociali e antropologici, potremmo dire che questo ci consente di passare da una definizione «emic» (*emic*) del Nuovo Testamento a una sua possibile definizione «etic» (*etic*): invece di utilizzare il punto di vista e il linguaggio di un soggetto osservato (come sarebbe accaduto descrivendo il Nuovo Testamento come «testo sacro», «sacra scrittura», «canone dei ventisette scritti che compongono la seconda parte della Bibbia» – tutte definizioni che ri-

⁶¹ C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale deux*, Plon, Paris 1973, 1996, p. 70 (trad. it. *Antropologia strutturale due*, a cura di S. Moravia, il Saggiatore, Milano 2008). È qui che la lezione di Smith si incrocia con un tratto tipico della riflessione metodologica in Italia: cfr. per es. V. Lanternari, *Antropologia religiosa. Etnologia, storia, folklore*, Dedalo, Bari 1997, p. 122, che parla di una «imprescindibile unità epistemologica e scientifica» fra storia delle religioni e antropologia (o etnologia) religiosa.

⁶² Così lo riassume J.Z. Smith, *Introduction*, cit., p. xiii (trad. it. *Non ci sono «dati» per la religione*, cit., p. 192); cfr. V. Šklovskij, *L'arte come procedimento*, trad. it. di C.G. de Michelis - R. Oliva, in T. Todorov (ed.), *I formalisti russi. Teoria della letteratura e metodo critico*, Einaudi, Torino 1968 (or. *Théorie de la littérature*, Éditions du Seuil, Paris 1965), pp. 73-94; ripubblicato in Šklovskij, *Teoria della prosa*, Einaudi, Torino 1974, pp. 5-25 (or. *Iskusstvo kak priyem* [1917], in *O teorii prozy*, Izdatel'stvo Federatsiya, Moskva 1929², pp. 7-23). Sulla storia e la teorizzazione dello straniamento, si vedano le illuminanti pagine di C. Ginzburg, *Straniamento. Preistoria di un procedimento letterario*, in *Occhiacci di legno. Nove riflessioni sulla distanza*, Feltrinelli, Milano 1998, pp. 15-39.

producono categorie, concettualizzazioni e giudizi di valore appartenenti al linguaggio «emico» o «nativo» di una specifica tradizione religiosa, per la quale il Nuovo Testamento è tutte queste cose), abbiamo privilegiato il punto di vista e il linguaggio di un osservatore esterno (in questo caso di uno storico delle religioni, ossessionato come molti dal problema del mito)⁶³. È necessario allora che questa ridezione «etica» sia anche formalmente corretta e condivisibile, o migliore di una delle tante reperibili a livello «emico»? In realtà no. Il suo scopo, in questa fase preliminare, è più che altro quello di farci riflettere, di liberarci da un «automatismo percettivo», spingendoci a riconsiderare l'oggetto che abbiamo di fronte in maniera straniante, un po' come accadrebbe se ci trovassimo di fronte, per la prima volta, a un ornitorinco («Ha un becco d'anatra e una coda pelosa, è un animale acquatico e depone le uova: sarà un pesce, un anfibio o un uccello?»). Il procedimento è lo stesso che ritroveremo in molti saggi di Smith, e che lo studioso indicherà costantemente come alla base di tutta la propria attività di studioso e insegnante. Senza questa manovra iniziale di straniamento, in effetti, non si potrebbero nemmeno comprendere tutte le altre operazioni che definiscono il laboratorio teorico e metodologico di Smith. Queste operazioni sono sostanzialmente tre, e si possono identificare attraverso una serie di imperativi: (1) classificare, definire; (2) comparare; (3) rettificare, ridescrivere, tradurre.

Sono tutte operazioni che compaiono in filigrana, ed esattamente in quest'ordine, in quello che resta uno dei testi più seducenti e rappresentativi di Smith da un punto di vista metodologico, e che fornisce probabilmente la migliore porta d'accesso al suo laboratorio: la brevissima introduzione (tre pagine in tutto) alla sua seconda raccolta di saggi, *Imagining Religion* (che nel nostro volume corrisponde al capitolo quinto). Rileggiamo allora le prime righe di questo testo, fino al punto in cui compare la famigerata sentenza sull'assenza di «dati» per la religione:

«Se abbiamo compreso correttamente le testimonianze archeologiche e testuali a nostra disposizione, sembra che l'umanità abbia trascorso tutta la propria storia a immaginare divinità e maniere di interagire con esse. Ma è soltanto da pochi secoli che l'uomo, e più precisamente l'uomo occidentale, ha cominciato a immagi-

⁶³ Sull'opposizione tra «emico» ed «etico» – coniata negli anni Cinquanta del Novecento dall'etnolinguista americano Kenneth L. Pike, per analogia con la distinzione tra studio «fonemico» e «fonetico» dei suoni di una lingua – si vedano i contributi raccolti in T.N. Headland - K.L. Pike - M. Harris (eds.), *Emics and Etics: The Insider/Outsider Debate*, SAGE Publications, London 1990; e in R.T. McCutcheon (ed.), *The Insider/Outsider Problem in the Study of Religion*, Cassell, New York 1999; cfr. anche C. Ginzburg, *Le nostre parole, e le loro* (2012), in *La lettera uccide*, Adelphi, Milano 2021, pp. 69-85.

nare la religione. È su quest'atto d'immaginazione riflessiva, di secondo grado, che dovrebbe concentrarsi lo sguardo degli studiosi di religione. In altre parole: nonostante l'impressionante quantità di dati, fenomeni, esperienze ed espressioni umane che possono essere qualificati – in una cultura o in un'altra e per un motivo o per l'altro – come religiosi, *non ci sono 'dati' per la religione*. La religione è soltanto un prodotto dell'immaginazione degli studiosi: sono gli studiosi a crearla per i loro scopi analitici, attraverso i loro atti immaginativi di comparazione e di generalizzazione»⁶⁴.

Un errore che potremo fare, a questo punto, sarebbe quello di scambiare l'ultima frase di Smith per una *definizione* di religione. Si tratta invece, più correttamente, di una *meta-definizione*, nel senso che ciò che intende definire non è la cosa-chiamata-religione, bensì l'operazione che facciamo ogni volta che definiamo qualcosa come «religione»: utilizziamo cioè una categoria «di secondo grado», che ci aiuta a circoscrivere al suo interno – e perciò a *classificare* – un insieme eterogeneo di «dati, fenomeni, esperienze ed espressioni umane».

Smith, peraltro, non si è mai dimostrato scettico nei confronti della possibilità di pervenire a una qualche definizione – anche minima o operativa – di religione. Amava citare in proposito, come molti colleghi, il caso dello psicologo James H. Leuba, che in un suo saggio del 1912 era stato in grado di riprodurre in appendice oltre cinquanta definizioni diverse di religione⁶⁵: il vero problema, chiosava Smith, non consiste dunque nell'impossibilità di definire la religione, quanto nel fatto che se ne possono dare «almeno cinquanta definizioni diverse, più o meno buone»⁶⁶. Ne abbiamo una prova persino nell'incipit che abbiamo appena letto, laddove si afferma che l'umanità sembra aver trascorso tutta la propria esistenza storicamente documentabile a «immaginare divinità e maniere di interagire con esse» – non è forse questa una definizione implicita di religione? Ma l'obiettivo retorico di Smith, in queste righe, è ancora una volta

⁶⁴ J.Z. Smith, *Introduction*, cit., p. xi (trad. it. cit., p. 189).

⁶⁵ Cfr. J.H. Leuba, *A Psychological Study of Religion: Its Origin, Function, and Future*, The Macmillan Company, New York 1912, pp. 339-363.

⁶⁶ J.Z. Smith, *Religion, Religions, Religious* (1998), in *Relating Religion*, cit., pp. 179-196: 193 (trad. it. *Religione, religioni, religioso*, in questo volume, pp. 337-352: 352). Per un'introduzione agli interminabili dibattiti sulla definizione di «religione», si può partire oggi da M. Stausberg - M.Q. Gardiner, *Definition*, in M. Stausberg - S. Engler (eds.), *The Oxford Handbook of the Study of Religion*, Oxford University Press, Oxford 2016, pp. 9-32 (con ampi riferimenti bibliografici). Di immediata utilità per la discussione che affronteremo più avanti è B.C. Wilson, *From the Lexical to the Polythetic: A Brief History of the Definition of Religion*, in T.A. Idinopoulos - B.C. Wilson (eds.), *What Is Religion? Origins, Definitions, and Explanations*, Brill, Leiden - Boston 1998, pp. 113-139.

diverso da quello che potrebbe apparire a una lettura superficiale. Lo studioso intende infatti richiamare la nostra attenzione su quell'«atto di immaginazione riflessiva, di secondo grado», che ha condotto «l'uomo, e più precisamente l'uomo occidentale», a «immaginare la religione», ossia a rappresentarsi la religione come una sfera autonoma dell'esperienza umana, compiutamente distinguibile da altre sfere (per esempio quelle identificate con gli spazi simbolici della «magia», della «politica», della «scienza», ecc.): qualcosa che è accaduto soltanto a cominciare dall'età moderna, per un articolato concorso di circostanze storiche che hanno fatto sì che il concetto di «religione», elaborato in Europa su basi inevitabilmente etnocentriche, sia riuscito a imporsi come una categoria universale e astorica, applicabile alla comprensione di qualunque società o cultura, anche la più lontana nel tempo e nello spazio⁶⁷.

Che il concetto di «religione» avesse una storia e fosse un prodotto storicamente determinato (come tutti i nostri concetti, del resto), era un punto già chiaro all'epoca in cui Smith scriveva queste frasi. Molto meno chiare, e comunque raramente oggetto d'interrogazione, erano invece le conseguenze di un tale assunto, a livello sia metodologico che teorico. La domanda implicita di Smith è abbastanza chiara: come possiamo studiare qualcosa per cui non esistono «dati» oggettivi (essendo la loro classificazione come «religione» il risultato di un'operazione intellettuale «di secondo grado»), qualcosa cioè che è determinato dagli «atti immaginativi di comparazione e di generalizzazione» degli stessi studiosi? La risposta a questa domanda è contenuta, almeno in parte, nella stessa domanda, dato che coinvolge direttamente l'autoconsapevolezza degli studiosi: come scrive Smith, «chiunque si occupi di religione, e in special modo lo stori-

⁶⁷ Sulla storia del concetto moderno di religione, si vedano in primo luogo le osservazioni di Smith in *Religion, Religions, Religious*, cit., da affiancare almeno al recente volume di B. Nongbri, *Before Religion: A History of a Modern Concept*, Yale University Press, New Haven - London 2013 (trad. it. di A. Piana, *Prima della religione. Storia di una categoria moderna*, Claudiana, Torino 2022), che introduce in modo efficace ad alcuni problemi connessi all'utilizzo della categoria in sede storica. Per una trattazione critica preliminare, con ampia bibliografia, si veda invece G. Filoromo, *Che cos'è la religione. Temi metodi problemi*, Einaudi, Torino 2004, pp. 75-126; di grande interesse anche il lavoro di H.-M. Haussig, *Der Religionsbegriff in den Religionen. Studien zum Selbst- und Religionsverständnis in Hinduismus, Buddhismus, Judentum und Islam*, Philo, Berlin 1999, dedicato alle concettualizzazioni «emiche» di religione in diversi contesti storico-religiosi. Sul problema degli usi medievali e moderni del latino *religio* e dei suoi derivati, sono imprescindibili i quattro volumi di E. Feil, *Religio*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1986-2012. Sul problema della traducibilità culturale della categoria, si veda ultimamente la vivace discussione di G. Casadio, *Historicizing and Translating Religion*, in M. Stausberg - S.E. Engler, *The Oxford Handbook of the Study of Religion*, cit., pp. 33-51.

co delle religioni, è chiamato a riflettere in maniera instancabile su di sé: questo processo di autoriflessione critica costituisce anzi la sua prima area di specializzazione, il suo più importante campo di studio»⁶⁸.

Abbiamo già accennato alle conclusioni che si potevano trarre – e si sono tratte – da queste affermazioni di Smith, intendendole come un invito a una dissoluzione ermeneutica dell’oggetto-religione e degli studi storico-religiosi. Il compito che ci attende ora sarà quello di mostrare, al contrario, come le implicazioni concrete di questi enunciati programmatici di Smith puntino in tutt’altra direzione, e rappresentino in primo luogo un richiamo all’esigenza di un maggiore rigore epistemologico. Si sarà notato, infatti, come in queste righe iniziali dell’introduzione a *Imagining Religion* abbiano già fatto capolino tutte le operazioni-chiave di cui si diceva più sopra, per esempio quando Smith si riferisce a problemi di «definizione», «comparazione» e «generalizzazione».

Nelle prossime pagine, ci concentremo soprattutto sulle prime due operazioni, dedicando più spazio alla prima a motivo della sua maggiore densità teorica. Per trattare i problemi legati alla definizione e alla classificazione, ci affideremo all’illustrazione e al commento di un singolo saggio di Smith, *Fences and Neighbors* (1980), ripubblicato in apertura a *Imagining Religion*⁶⁹. Per i problemi della comparazione, la base critica sarà offerta da una ricostruzione delle principali tappe che condussero Smith a elaborare il suo manifesto metodologico sul tema, il volume «quasi monografico» di *Drudgery Divine*⁷⁰. Ci auguriamo in questo modo di poter mostrare come l’immagine del laboratorio, per quanto oggi abusata, sia indubbiamente quella che si attaglia meglio a una descrizione delle procedure analitiche seguite da Smith, tanto più se concepiamo il laboratorio come uno spazio in cui si conducono esperimenti e si «costruiscono» risultati scientifici⁷¹. Alcune osservazioni conclusive sul disegno generale del nostro volume, infine, ci permetteranno di chiarire in che senso si possa parlare dei saggi che lo compongono come di altrettanti esercizi di rettificazione, ridefinizione e traduzione.

⁶⁸ J.Z. Smith, *Introduction*, cit., p. xi (trad. it. cit., p. 189).

⁶⁹ J.Z. Smith, *Fences and Neighbors: Some Contours of Early Judaism* (1980), in *Imagining Religion*, cit., pp. 1-18.

⁷⁰ J.Z. Smith, *Drudgery Divine: On the Comparison of Early Christianities and the Religions of Late Antiquity*, School of Oriental and African Studies - The University of Chicago Press, Chicago - London 1990.

⁷¹ È inevitabile il rimando, per questo punto, all’importante analisi etnografica di B. Latour - S. Woolgar, *Laboratory Life: The Construction of Scientific Facts*, SAGE Publications, Beverly Hills 1979.

3. Classificare, definire: «il giudaismo, per esempio»

Per molti versi, potremmo benissimo considerare il saggio *Fences and Neighbors: Some Contours of Early Judaism* (letteralmente, «Recinzioni e vicini di casa: alcuni contorni del giudaismo antico»)⁷² come una sorta di lezione numero zero in un ipotetico corso smithiano di «metodo e teoria». La collocazione del saggio all'inizio di una raccolta intitolata *Imagining Religion* è in questo senso strategica: si comincia *in medias res*, affrontando immediatamente un problema d'interesse specialistico, com'è più che logico aspettarsi da un autore che si è sempre dimostrato attento agli effetti «perturbativi» e «spaesanti» dell'azione stessa di «introdurre» a un problema o a un terreno d'indagine (implicita in qualunque introduzione è infatti un'azione intrusiva, come accade quando si introducono – deliberatamente o accidentalmente – nuove specie animali o vegetali in un ecosistema che non è il loro).

In *Fences and Neighbors*, il problema che Smith si propone di affrontare è se vi sia stato o si possa compiere in futuro un «qualche progresso nell'identificazione dei tratti caratterizzanti di ciò che definiamo oggi come giudaismo antico». Con quest'ultima espressione (e con i suoi equivalenti in italiano, come «primo giudaismo» o «giudaismo primitivo»), ci si riferisce tecnicamente a quel vasto ed eterogeneo insieme di forme storico-religiose che presero avvio in ambiente giudaico nel cosiddetto periodo del secondo Tempio, tra VI sec. a.C. e I sec. d.C., allorquando i tratti dell'antica religione di Israele subirono profondi mutamenti sistematici e strutturali, conducendo a una vera e propria «rifondazione» della storia e dell'esperienza religiosa del popolo ebraico⁷³. Si noti però

⁷² Come capita spesso nei saggi di Smith, anche qui il titolo nasconde un gioco di parole o un'allusione ironica. In questo caso il riferimento è al verso finale di *Mending Wall*, del poeta americano Robert Frost: *Good fences make good neighbors* («Buone recinzioni fanno buoni vicini»); cfr. R. Frost, *Mending Wall*, in *North of Boston*, David Nutt, London 1914, pp. 11-12 (trad. it. di G. Giudici, *La riparazione del muro*, in *Conoscenza della notte e altre poesie*, Einaudi, Torino 1965, pp. 28-31).

⁷³ I due grandi eventi drammatici che fanno da cerniera simbolica a questo periodo sono da una parte il cosiddetto esilio babilonese (587-538 a.C.), e dall'altra la distruzione del Tempio di Gerusalemme da parte dei Romani (70 d.C.). Per un'introduzione alle principali problematiche storiografiche di questo periodo, in cui si gettano le basi per i successivi sviluppi del cristianesimo e del giudaismo rabbinico, si può partire dall'agile sintesi di C. Martone, *Il giudaismo antico. 538 a.e.v. - 70 e.v.*, Carocci, Roma 2008, con ulteriori indicazioni bibliografiche; sullo sviluppo delle concezioni religiose, si veda la trattazione ormai classica di P. Sacchi, *Storia del Secondo Tempio. Israele tra VI secolo a.C. e I secolo d.C.*, Claudiana, Torino 2019 (I ed. 1994); per quanto attiene al periodo più tardo, sarebbe indispensabile un confronto almeno con S.J.D. Cohen, *Dai Maccabei alla Mishnah*,

come il problema che lo studioso dichiara di voler affrontare non sia meramente storico, ma coinvolga in prima istanza la dimensione riflessiva dell'operazione storiografica: in breve, l'obiettivo non è quello di parlare dei «tratti caratterizzanti» di un determinato sistema religioso (il «giudaismo antico»), come se la sua esistenza fosse cosa riconosciuta o sancita a priori, bensì quello di interrogarsi sulle procedure adoperate a livello accademico per identificare i tratti di ciò che gli studiosi definiscono «oggi» con la particolare etichetta di «giudaismo antico»⁷⁴. Siamo dunque di fronte a un problema di definizione, che implica anche, logicamente, un problema di classificazione. Da qui l'originale proposta, avanzata da Smith, di esaminare il problema alla luce dei dibattiti tassonomici che si possono incontrare in un altro terreno di ricerca a lui familiare (anche se molto meno alla maggior parte dei suoi lettori, per i quali l'operazione avrà un sicuro effetto straniante): quello della classificazione scientifica delle piante, cui è consacrata tutta la prima parte del saggio.

Come esempio di problema tassonomico in botanica, Smith porta il caso dell'apparente somiglianza tra due diversi tipi di noci: una noce comune e una noce pecan. La scelta dell'esempio gli deriva da una suggestiva citazione del poeta francese Francis Ponge, sul valore cognitivo delle differenze⁷⁵; ma a ciò si aggiunge il fatto, riportato col consueto pizzico d'ironia, che Smith si è accorto di come la voce dedicata al giudaismo («Judaism») all'interno della quindicesima edizione dell'*Encyclopaedia*

trad. it. di B. Santorelli, Paideia, Brescia 2020 (or. *From the Maccabees to the Mishnah*, Westminster John Knox Press, Louisville 1987; 2014³).

⁷⁴ E questo a prescindere dal fatto che sarà proprio alla fine di questo periodo che appariranno le prime attestazioni del vocabolo greco *ioudaismós*, una categoria indigena che sarebbe certamente scorretto e semplicistico identificare come equivalente del nostro «giudaismo», o trattare come prova che il giudaismo antico sarebbe stato il primo sistema religioso a dotarsi di un «nome proprio»: si vedano in proposito le puntuali osservazioni di B. Nongbri, *Before Religion*, cit., pp. 46-50, che discute una posizione espressa a suo tempo da W. Cantwell Smith, *The Meaning and End of Religion: A New Approach to the Religious Traditions of Mankind*, Macmillan, New York 1963, p. 72 (ma Nongbri avrebbe potuto anche discutere il caso di un altro illustre omonimo di Smith che si trovò a sostenere tesi analoghe: cfr. M. Smith, *Palestinian Parties and Politics that Shaped the Old Testament*, Columbia University Press, New York - London 1971, pp. 55-56 e 145-146 [trad. it. di P. Xella, *Gli uomini del ritorno. Il Dio unico e la formazione dell'Antico Testamento*, Essedue, Verona 1984, pp. 75-76 e 175]).

⁷⁵ «Le analogie sono interessanti, ma lo sono meno delle differenze. L'importante è cogliere, attraverso le analogie, una qualità differenziale. Se io affermo che l'interno di una noce assomiglia a una pralina, questo è interessante. Più interessante, però, è capire quale sia la differenza. Far percepire l'analogia va bene. Ma il vero obiettivo è definire la qualità differenziale di una noce: questo è un vero progresso» (F. Ponge, *Le grand recueil*, vol. II, *Méthodes*, Gallimard, Paris 1961, pp. 41-42).

Britannica (1974) precede immediatamente quella dedicata alle *Juglandaceae*, la famiglia di piante che include sia il noce comune (*Juglans regia*) che il pecan (*Carya illinoiensis*). Noce e pecan, però, pur producendo frutti molto simili, sono due specie di piante del tutto diverse, tanto che i botanici ne escludono risolutamente l'appartenenza a uno stesso genere⁷⁶.

L'esempio del noce e del pecan consente quindi a Smith di imbastire una presentazione rapida ed efficace di alcuni principi generali di tassonomia botanica, partendo dal classico metodo di classificazione introdotto nel Settecento dal naturalista svedese Linneo (Carl von Linné)⁷⁷. Alla base del sistema di Linneo, spiega Smith, troviamo l'impiego di unità sistematiche (*taxa*) organizzate secondo un sistema gerarchico, dove l'ordine procede dal *taxon* più generico (determinato dalle somiglianze) al *taxon* più specifico (determinato dalle differenze)⁷⁸. La classificazione linneana dipende interamente da presupposti «monotetici»: vale a dire che, per distinguere un *taxon* da un altro e arrivare all'identificazione di una specie (l'unità di base di tutto il sistema), si va di volta in volta alla ricerca di una *singola* caratteristica, di un *singolo* tratto differenziale. La procedura richiede pertanto la formulazione di una sequenza di domande a risposta binaria, volte a certificare la presenza o l'assenza di tratti sempre più specifici, così da ottenere «una progressiva e ordinata riduzione delle caratteristiche di una specie a un singolo tratto». Nel caso del noce e del pecan, potremmo ad esempio domandarci:

«Ha la clorofilla oppure no?
Se sì, possiede veri fiori oppure no?

⁷⁶ Lo si desume già dal loro nome scientifico, che rispecchia la consueta nomenclatura binomia in uso a partire dal Settecento: al nome generico, che identifica il genere di appartenenza della specie (qui, per esempio, *Juglans*), segue un epiteto specifico, che serve a distinguere la specie dalle altre specie appartenenti allo stesso genere (*Juglans regia*).

⁷⁷ Sul contesto storico-intellettuale dell'opera di Linneo, e per un'analisi dei fondamenti teorici alla base del suo metodo di classificazione, si veda lo splendido libro di G. Barsanti, *La scala, la mappa, l'albero. Immagini e classificazioni della natura fra Sei e Ottocento*, Sansoni, Firenze 1992; cfr. anche F. Bigotti, *La mente che ordina i segni. Ricerche sui problemi della forma nella filosofia naturale da Aristotele a Linneo*, Aracne, Roma 2009, pp. 225-280. Per una discussione più tecnica, è fondamentale M. Ereshefsky, *The Poverty of the Linnaean Hierarchy: A Philosophical Study of Biological Taxonomy*, Cambridge University Press, Cambridge 2000.

⁷⁸ Linneo ricavò le proprie originarie unità sistematiche (classe, ordine, genere, specie, varietà) dalla classificazione aristotelica dei concetti (rispettivamente: genere sommo, genere intermedio, genere prossimo, specie, individuo). Ciò nonostante, sarebbe scorretto etichettarlo come un pensatore di impianto scolastico: si vedano in proposito le osservazioni di G. Barsanti, *La mappa della vita. Teorie della natura e teorie dell'uomo in Francia, 1750-1850*, Guida, Napoli 1983, pp. 69-104.

Se sì, i suoi ovuli sono racchiusi in un ovario oppure no?
 Se sì, l'embrione ha due cotiledoni oppure no?
 Se sì, i fiori sono bisessuali oppure no?
 Se sì, i fiori sono a spiga oppure no?
 Se sì, oltre ai fiori fertili ci sono amenti secondari sterili oppure no?
 Se sì, i fiori fertili sono privi di corolla oppure no?
 Se sì, presenta un calice a quattro denti oppure no?»

Se a tutte queste domande avremo dato una risposta affermativa, significa che avremo determinato l'appartenenza di noce e pecan a una comune famiglia di piante (*Juglandaceae*). Non ci resterà allora che porre una «domanda discriminatoria finale»:

«Se presenta un calice a quattro denti, ha dei petali oppure no?
 Se sì, deve trattarsi di un noce. Se no, deve trattarsi di un pecan»⁷⁹.

Smith precisa in maniera opportuna che questo *non* sarebbe il procedimento ordinario utilizzato oggi da un botanico per ottenere una classificazione corretta del noce: lo scopo del suo esempio è semplicemente quello di mostrarci i limiti di una classificazione monotetica, utilizzando i criteri e la nomenclatura che avrebbe seguito Linneo. In primo luogo, possiamo allora notare come queste domande non ci aiutino a determinare che cosa distingua una pianta di noce da una qualunque altra pianta, ma soltanto che cosa possa distinguerla a un certo livello tassonomico, sulla base cioè di una precisa sequenza di fattori differenziali (in gergo, una «chiave» tassonomica). Vediamo inoltre come sia una singola qualità differenziale, rilevata e stabilita dall'osservatore, a determinare l'«unicità» della specie, la sua differenza specifica rispetto a un'altra specie: la scelta di questo carattere, tuttavia, risulta spesso arbitraria e – come sanno bene i biologi – può condurre ad ambiguità, incertezze e persino contraddizioni nella classificazione (può accadere ad esempio che a una specie vengano associati nomi diversi nel corso degli anni, poiché il suo nome tradizionale non ne riflette più la classificazione corrente).

Un altro ordine di problemi, molto più complesso, si affaccia nel momento in cui i vari raggruppamenti tassonomici – che nel sistema di Linneo dipendono esclusivamente da osservazioni di tipo morfologico, e riflettono pertanto suddivisioni convenzionali – sono chiamati a rendere conto di relazioni evolutive *reali*, cioè dei rapporti di discendenza filogenetica tra le specie (seguendo la teoria dell'evoluzione inaugurata da Darwin). A quest'ultimo tipo di classificazione si dà oggi il nome di «cla-

⁷⁹ J.Z. Smith, *Fences and Neighbors*, cit., p. 3.

distica», dal greco *kládos*, «ramo», da cui deriva anche il nome delle rappresentazioni grafiche a forma di albero che sono il risultato di questo tipo di classificazioni, chiamate appunto «cladogrammi». Nella classificazione cladistica i presupposti rimangono comunque monotetici, poiché a determinare l'unicità di una specie è sempre e soltanto una singola caratteristica, la quale però viene isolata dall'osservatore in base al principio dell'*omologia*, ossia identificando un tratto condiviso da più organismi in quanto discendenti da un progenitore comune. E anche questo, ovviamente, non avviene senza ambiguità o incertezze.

Smith, nondimeno, ha buon gioco nel rilevare come a questo primo tipo di classificazione se ne possa oggi affiancare un altro: un metodo rivale sviluppato dai biologi a partire dalla seconda metà del secolo scorso, rielaborando alcune intuizioni del naturalista francese Michel Adanson, che nel Settecento aveva proposto una metodologia alternativa a quella di Linneo. Si tratta della classificazione detta «fenetica» (dalla radice greca *phain-*, che indica il mostrarsi, il manifestarsi, l'apparire), nella quale gli organismi vengono raggruppati e classificati esclusivamente sulla base delle loro somiglianze e del loro numero di caratteri condivisi senza preoccuparsi né della loro filogenesi, cioè delle loro relazioni sul piano evolutivo, né del peso specifico da conferire ai singoli caratteri. Proprio per questo motivo, la fenetica è denominata anche «tassonomia numerica», e le sue rappresentazioni grafiche escludono del tutto la componente diacronica dall'analisi⁸⁰. Nel caso della fenetica possiamo parlare di presupposti «politetici», dato che la classificazione dipende soltanto dalla quantità complessiva dei caratteri identificati come comuni, senza che un singolo carattere venga considerato più importante di un altro: si segue in esso un principio che ricorda quello delle «somiglianze di famiglia» di cui parlava Wittgenstein, «una rete complicata di somiglianze che si sovrappongono e si incrociano a vicenda», dove un tratto comune a un determi-

⁸⁰ Smith rimanda al fondamentale lavoro di due biologi americani, Robert R. Sokal e Peter H.A. Sneath, *Principles of Numerical Taxonomy*, W.H. Freeman & Co., San Francisco 1963, che fece da apripista all'elaborazione di questo metodo. Per una ricostruzione degli infuocati dibattiti che seguirono alle proposte di Sokal e Sneath, è imprescindibile lo studio di D.L. Hull, *Science as Process: An Evolutionary Account of the Social and Conceptual Development of Science*, The University of Chicago Press, Chicago 1988; ma si veda anche la sintesi in E. Mayr, *Toward a New Philosophy of Biology*, Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1988, pp. 268-288; per un bilancio più recente, molto utile T.F. Stuessy, *Paradigms in Biological Classification (1707-2007): Has Anything Really Changed?*, in «Taxon» 58, 1 (2009), pp. 68-76. Per un'eccellente ricapitolazione dei problemi discussi da Smith e del loro rapporto con questi dibattiti, si veda anche tutto il secondo capitolo di C.I. Lehrich, *Jonathan Z. Smith on Religion*, cit., pp. 16-48.

nato insieme di elementi (per esempio a due fratelli che appartengono a una famiglia, oppure a due giochi da tavolo, classificati appunto come «giochi») non può escludere la presenza o l'assenza, in quello stesso insieme, di tratti in comune con un altro insieme di elementi (per esempio a due cugini che appartengono alla stessa famiglia dei fratelli summenzionati, oppure a due giochi di carte, diversi da quelli da tavolo ma pur sempre identificati come «giochi»), per cui è necessario considerare più tratti senza privilegiarne previamente nessuno⁸¹. Per capire come si costruisca una classificazione politetica, basterà supporre di trovarsi di fronte a cinque oggetti (indicati da un numero) accomunati ciascuno da quattro tratti diversi (indicati da lettere):

- (1) ABCD; (2) ABCE; (3) ABDE; (4) ACDE; (5) BCDE.

Tra i cinque oggetti non si riscontra alcun tratto che sia comune a tutti. I cinque oggetti formano però una piccola catena di anelli, determinata dalla loro condivisione parziale dei singoli tratti: (1) e (2) condividono i tratti ABC; (2) e (3) condividono i tratti ABE; (3) e (4) condividono i tratti ADE; (4) e (5) condividono i tratti CDE.

Semplificando il discorso, possiamo concluderne che nel primo tipo di tassonomia, quello dell'attuale cladistica (dove la chiave è monotetica), è sempre la «teoria» a guidare la classificazione, mentre nel secondo tipo, quello della fenetica (dove la chiave è politetica), la classificazione scaturisce dalla pura analisi statistica dei «dati». Ma come si collega tutto ciò con lo studio generale della religione e col problema iniziale di Smith, che era quello della classificazione e definizione del giudaismo antico?

Nella seconda parte del suo saggio, Smith comincia con l'osservare come gli stessi problemi teorici e metodologici che possiamo incontrare nella classificazione biologica si pongano anche nello studio della religio-

⁸¹ Cfr. L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen / Philosophical Investigations*, a cura di G.E.M. Anscombe e R. Rhees, Blackwell, Oxford 1953, §§ 65-67 (trad. it. *Ricerche filosofiche*, a cura di M. Trinchero, Einaudi, Torino 1967, pp. 46-47); e l'articolo seminale di R. Needham, *Polythetic Classification: Convergence and Consequences*, in «Man» (n.s.) 10, 3 (1975), pp. 349-369 (ripubblicato in Id., *Against the Tranquillity of Axioms*, University of California Press, Berkeley 1983, pp. 36-65; trad. it. di M. Aime - M. Bonafini, *Classificazione politetica: convergenza e conseguenze*, in «L'immagine riflessa» 20, 1-2 [2011], pp. 1-32). Smith, in una nota di *Fences and Neighbors* (cit., p. 135 n. 15), osserva che l'analogia con le «somiglianze di famiglia» di Wittgenstein sarebbe soltanto superficiale, ma non vi sono ragioni cogenti per rifiutarla in un discorso generale come quello che stiamo conducendo qui: per una discussione approfondita del problema, si veda C. Pignato, *Arie di famiglia, analogie, modelli. Prospettive teoriche e strategie cognitive nella scienza e nell'antropologia*, Editoriale Libraria, Trieste 1996.

ne. Consideriamo le seguenti domande: Che cosa distingue la «religione» (in quanto entità generica) dagli altri *taxa* dell’esperienza umana? Che cosa distingue una singola religione (in quanto entità specifica) dalle altre religioni? E quali criteri possiamo adoperare per distinguere *taxa* subordinati (per es. «varietà») nell’ambito di una singola religione? Per Smith – che avrà modo di tornare su questi problemi in maniera più approfondita in altri saggi, alcuni dei quali raccolti in questo volume⁸² – non si sono mai date risposte soddisfacenti a tutte queste domande. O meglio, tutte queste domande non erano mai state formulate, fino ad allora, prestando la dovuta attenzione ai fondamenti epistemologici della classificazione e attraverso un confronto serrato coi procedimenti delle scienze biologiche.

I problemi individuati da Smith sono di ordine sia teorico che metodologico. Da un punto di vista metodologico, Smith rileva anzitutto come gli studiosi di religione abbiano sempre dimostrato una spiccata predilezione per le classificazioni di tipo monotetico. Resta difficile, però, immaginare che un singolo «tratto caratterizzante» possa funzionare abbastanza bene a livello tassonomico da consentirci di assegnare a una stessa classe di «religione» elementi tanto diversi quali, poniamo, l’astrologia babilonese, il buddhismo, il capitalismo, la dieta vegana, l’ecologia radicale, il feng shui, il gioco della pelota, Halloween, gli Illuminati di Baviera, il jedismo, il kabuki, ecc. Eppure, argomenterebbe Smith, se partissimo da una delle tante definizioni che sono state offerte finora di religione, potremmo tranquillamente provare a difendere l’inclusione o l’esclusione di ognuno di questi elementi tra i «fatti religiosi»⁸³.

Questo ci fa capire come i problemi più gravi, per Smith, risiedano in realtà a livello teorico, perché gli studiosi di religione non si sono limitati a ignorare, in via generale, le difficoltà intrinseche a qualunque tentativo di classificazione di fatti sociali o culturali su basi monotetiche, ma hanno anche piegato le procedure ordinarie di questo tipo di classificazione a presupposti fallaci o di natura apologetica. Nelle parole di Smith: «a un primo livello di analisi, quello della distinzione della religione, [...] gli studiosi sono andati alla ricerca di un unico e definitivo *sine qua non*, di quel singolo carattere senza il quale la religione non sarebbe la religione,

⁸² Cfr. J.Z. Smith, *Religion, Religions, Religious*, cit. (trad. it. cit.); e Id., *A Matter of Class: Taxonomies of Religion* (1996), in *Relating Religion*, cit., pp. 160-178 (trad. it., *Una questione di classe. Tassonomie della religione*, in questo volume, pp. 319-336).

⁸³ Per un esperimento analogo di classificazione, con relativa discussione dei vari esempi, si veda C. Martin, *A Critical Introduction to the Study of Religion*, Routledge, London - New York 2017, pp. 13-17.

ma una fattispecie (*instance*) di qualcos'altro»⁸⁴. Negli studi di tipo fenomenologico, per esempio, si è cercato di presentare la religione come un'entità *sui generis*, come un *summum genus* (un «genere sommo») non riconducibile e perciò non relazionabile ad altri *taxa* dell'esperienza umana: ed è proprio per contrapporsi a questa tendenza che Smith escogiterà il bellissimo e intraducibile titolo della sua più importante raccolta di saggi, *Relating Religion* – dove il verbo *to relate*, che si può intendere come «comprendere, raccontare, riferire», allude anche al gesto di «mettere in relazione, collegare»⁸⁵. Si è poi rivendicata «una qualche forma speciale di unicità, sia per la religione in generale che per le singole tradizioni religiose, concependo tale unicità come unilaterale e non-reciproca»⁸⁶. Ma nelle procedure di classificazione scientifica, come si è visto nel caso del noce e del pecan, l'unicità è un presupposto del tutto ordinario, che non diventa mai uno «strano fattore di orgoglio»: le caratteristiche che identificano il noce sono quelle che ne rendono «unica» la specie rispetto al pecan; questo tuttavia non esclude che anche il pecan sia «unico» rispetto al noce, e non esclude nemmeno che essi possano apparire simili o diversi, ossia risultino *comparabili*, per molti altri rispetti.

Immaginiamo dunque di tradurre l'esempio del noce e del pecan nei termini del nostro problema: se dovessimo classificare o definire la «religione» o una singola religione – come appunto il «giudaismo antico» – sulla base di un singolo tratto differenziale, quale sarebbe tale tratto, e soprattutto *da che cosa* ci permetterebbe di distinguerle? Le cose, in effetti, non migliorano passando a questo secondo livello di analisi, che è poi quello che a Smith è sempre interessato di più: la classificazione *delle* religioni, oggetto precipuo del saggio che dà anche il titolo alla nostra raccolta, *A Matter of Class: Taxonomies of Religion* (1996). Anche in questo caso, rileva Smith, le procedure sono rimaste largamente monotetiche, e anche qui i presupposti della classificazione si sono rivelati quasi sempre fallaci o di natura apologetica. Se nel costruire la categoria generica di «religione», il peso maggiore lo ha avuto un preciso modello etnocentrico di religione, per lo più dedotto da una scala di valori fornita dal cristianesimo protestante (insistenza sul concetto di «fede», primato conferito all'«interiorità», svalutazione della dimensione rituale, centralità attribuita a un canone scritturisti-

⁸⁴ J.Z. Smith, *Fences and Neighbors*, cit., p. 5.

⁸⁵ Un rimprovero, questo, che molti studiosi italiani (in particolare Brelich e Sabbatucci) mossero in passato agli approcci di tipo fenomenologico. Si veda ora R.T. McCutcheon, *Manufacturing Religion: The Discourse on Sui Generis Religion and the Politics of Nostalgia*, Oxford University Press, Oxford - New York 1997.

⁸⁶ J.Z. Smith, *Fences and Neighbors*, cit., p. 6.

co, ecc.)⁸⁷, gli studiosi, una volta posti di fronte all'esigenza di dover classificare le varie specie di «religione», non hanno fatto altro che applicare quella stessa scala di valori o un'altra a loro conveniente, partendo da un'opposizione di base tra «noi» (religione simile alla «nostra») e «loro» (religione diversa dalla «nostra»).

È a quest'ultima opposizione binaria – premessa logica di ogni etnocentrismo, ma anche fondamento indiscusso per tutte le operazioni ingenue di comparazione culturale – che Smith suggerirà sempre di ricondurre tutte le principali dicotomie elaborate dalla riflessione storico-religiosa di età moderna, fin dai primissimi tentativi di abbozzare una «scienza comparata» delle religioni. Tali tentativi, come appare oggi evidente⁸⁸, si svilupparono in Europa nel solco della polemistica religiosa (tanto a livello interreligioso, sulla scia dei conflitti fra cristianesimo e islam, quanto a livello intrareligioso, sulla scia dei dibattiti interni al cristianesimo), acquistarono nuova forma e vigore grazie al contatto, spesso traumatico e violento, con le civiltà extraeuropee (la Cina e le «Indie», orientali e occidentali, le terre «altre» o «selvagge» descritte da viaggiatori, mercanti, missionari, conquistatori) e finirono poi per incrociarsi con quell'inedita visione prospettica del passato inaugurata nel frattempo dall'umanesimo e dalla filologia (per cui l'«altro», l'«esotico», lo «strano» potevano rivelarsi tali non più soltanto nella dimensione dello spazio, ma anche in quella del tempo).⁸⁹ Questo spiega come mai, nelle prime descrizioni «comparative» che si affacciarono tra quindicesimo e sedicesimo secolo, a governare la categorizzazione dei fatti «religiosi» fu il contrasto tra «fede» e «idolatria» o tra «religione vera» e «religione falsa», secondo uno schema che riproduceva il discorso apologetico del cristianesimo antico nei confronti

⁸⁷ Per questo aspetto si veda la discussione in B. Nongbri, *Before Religion*, cit.; e l'intelligente articolo di C. Bell, *Paradigms behind (and before) the Modern Concept of Religion*, in «History and Theory» 45 (2006), pp. 27-46; si vedano anche, tra i vari studi dedicati alle conseguenze a livello comparativo, P. Harrison, *'Religion' and the Religions in the English Enlightenment*, Cambridge University Press, Cambridge 1990; e S.N. Balagangadhara, *"The heathen in his blindness": Asia, the West, and the Dynamic of Religion*, Brill, Leiden - Boston 1994.

⁸⁸ Si vedano i saggi citati *supra*, n. 14.

⁸⁹ Il che ci conduce a quell'idea del passato come «paese straniero» su cui ci ha aiutato a riflettere D. Lowenthal, *The Past Is a Foreign Country*, Cambridge University Press, Cambridge 1985, riprendendo nel suo bel titolo l'epigrafe che apre il romanzo *The Go-Between* (1953) di L.P. Hartley: «Il passato è un paese straniero. Tutto si svolge in maniera diversa, laggiù» (trad. it. di G. Monicelli, *L'età incerta*, Garzanti, Milano 1955).

dei culti «pagani»⁹⁰. A un tale schema se ne aggiunse ben presto un altro, ugualmente di derivazione giudaico-cristiana: quello della «rivelazione», che supponeva il progressivo disvelamento, entro le maglie della storia umana e terrena, di una verità trascendente e divina.

Non stupisce allora quanto osservato da Smith in *Fences and Neighbors*, e più compiutamente nei successivi saggi *A Matter of Class* e *Religion, Religions, Religious*: non appena lo studio comparato delle religioni divenne oggetto di insegnamento universitario, a partire dalla seconda metà del XIX secolo, le grandi classificazioni tipologiche delle religioni non fecero altro che variare su uno di questi due schemi di base, o si presentarono come una combinazione più o meno sofisticata di entrambi – distinguendo di volta in volta tra religioni «naturali» e religioni «etiche» (o «rivelate»), tra religioni «mitiche» (o «cosmiche») e religioni «storiche», tra religioni «mistiche» e religioni «profetiche» (o «fondate»), tra religioni «etniche» (o «nazionali») e religioni «universalì», tra religioni «senza libro» e religioni «del Libro», e via via identificando tipi e sottotipi per ciascuna di queste tipologie⁹¹. In tutte queste classificazioni binarie, i due termini della coppia nascondevano quasi sempre un implicito giudizio di valore, vuoi sotto forma di primato assiologico, vuoi come travestimento di uno schema evolutivo sancito a priori (dipendendo, in entrambi i casi, da una teoria generale sulla «religione» o sulle «origini» della religione): per cui a uno dei due elementi venivano associate valenze negative, all’altro valenze positive; un elemento risultava più «semplice», l’altro più «complesso»; uno era «meno evoluto», l’altro «più evoluto»⁹². Di conseguenza, a prescindere dal valore euristico che tali opposizioni ebbero nel «mostrare» qualcosa agli studiosi sotto un profilo storico-comparativo, era chiaro che su di esse non si sarebbe potuta edificare alcuna classificazione realmente «scientifica». E anche quando gli studiosi proveranno a muovere da criteri di tipo squisitamente geografico, come

⁹⁰ Si vedano i vari esempi discussi in J.Z. Smith in *Religion, religions, religious*, cit. Su queste prime categorizzazioni, e sulla loro importanza per la costruzione di un discorso «scientifico» sulla religione, cfr. S. Gruzinski - C. Bernard, *De l’idolâtrie. Une archéologie des sciences religieuses*, Seuil, Paris 1988 (trad. it. di D. Sacchi, *Dell’idolatria. Un’archeologia delle scienze religiose*, Einaudi, Torino 1995); e D. Barbu, *Naissance de l’idolâtrie. Image, identité, religion*, Presses universitaires de Liège, Liège 2016.

⁹¹ Si veda la discussione di tutte queste opposizioni nei saggi citati supra, n. 76.

⁹² Come appare già nel fortunato manuale di «storia della religione» (considerato il primo nel suo genere) dello studioso olandese Cornelius P. Tielemans, *Geschiedenis van den godsdiens in de oudheid tot op Alexander den Groote*, Kampen, Amsterdam 1876 (trad. ingl. di J.E. Carpenter, *Outline of the History of Religion, to the Spread of Universal Religion*, Trübner & Co., London 1877), più volte rimaneggiato e apparso in varie lingue.

nell'invenzione della grande categoria delle «religioni mondiali»⁹³, o quando prenderanno spunto dalla linguistica comparata elaborando altre «coppie provvidenziali», come quella tra «ariani» e «semiti» (cioè tra religioni «indoeuropee» e religioni «semitiche»), i presupposti e i risultati dell'operazione non si riveleranno di certo meno ambigui e problematici⁹⁴.

A scorrere oggi un tale profluvio di proposte, è difficile non dar ragione alla feroce disanima di Smith. L'impressione è che gli studiosi si siano davvero impegnati a raccogliere la sfida lanciata alla fine dell'Ottocento da Friedrich Max Müller, non per nulla considerato il padre fondatore dello studio comparato delle religioni: *Classify and conquer*, «Classifica e conquista!»⁹⁵. Ma una tale conquista si è dimostrata essere, alla fine, più un affare di «politica» che di «scienza» (com'era invece negli intendimenti originari di Max Müller, seppur venuti essi stessi di sottintesi imperialistici)⁹⁶.

Ugualmente fallimentari, per Smith, appaiono i tentativi di imbastire una tassonomia fenomenologica delle religioni a partire da singoli tratti che definiscano l'«essenza» delle varie tradizioni religiose: per cui le antiche religioni dell'India potrebbero essere definite «religioni dell'infinità e dell'ascesi», il buddhismo, per parte sua, una «religione della pietà e dell'annullamento», la religione greca una «religione dello slancio e della forma», il giudaismo una «religione della volontà e dell'obbedienza», il

⁹³ Smith criticherà a più riprese l'utilizzo di questa categoria: cfr. per es. J.Z. Smith, *Map Is Not Territory*, cit., p. 295 (trad. it. cit., p. 175); Id., *A Matter of Class*, cit., pp. 166-173 (trad. it. cit., pp. 326-333); Id., *Religion, Religions, Religious*, cit., pp. 189-192 (trad. it. cit., pp. 348-350). Per una storia critica della categoria, si veda T. Masuzawa, *The Invention of World Religions: Or, How European Universalism Was Preserved in the Language of Pluralism*, The University of Chicago Press, Chicago - London 2005.

⁹⁴ Cfr. M. Olander, *Les Langues du Paradis. Aryens et Sémites: un couple providentiel*, Gallimard / Seuil, Paris 1989 (trad. it. di R. Ferrara, *Le lingue del paradiso. Aiani e semiti: una coppia provvidenziale*, il Mulino, Bologna 1991; Bompiani, Milano 2016).

⁹⁵ F. Max Müller, *Introduction to the Science of Religion: Four Lectures Delivered at the Royal Institution with Two Essays on False Analogies, and the Philosophy of Mythology*, Longmans, Green & Co., London 1873 (I ed. 1870), p. 123 (trad. it. di G. Nerucci, *Quattro letture d'introduzione alla scienza delle religioni con due appendici*, Sansoni, Firenze 1874, p. 52).

⁹⁶ Un punto ampiamente sottolineato da un gran numero di studi: cfr. per es. T. Asad, *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, Johns Hopkins University Press, Baltimore 1993; T. Fitzgerald, *The Ideology of Religious Studies*, Oxford University Press, Oxford - New York 2000; T. Masuzawa, *The Invention of World Religions*, cit.; D. Chidester, *Empire of Religion: Imperialism and Comparative Religion*, The University of Chicago Press, Chicago - London 2014.

cristianesimo una «religione dell'amore», e via discorrendo⁹⁷. Nel caso migliore, nota amaramente Smith, caratterizzazioni di questo tipo non rappresentano nulla più che crude semplificazioni: sono troppo astratte e generiche per poter servire a qualcosa da un punto di vista comparativo o tassonomico; nel caso peggiore, esse riproducono meri «slogan», tratti di peso dalla propaganda delle stesse tradizioni che pretendono di descrivere.

E tuttavia l'alternativa, per Smith, non può essere quella di rinunciare a classificare. Pur riconoscendo come la classificazione possa servire e sia servita da strumento di conquista culturale o politica, il suo abbandono equivrebbe a una «rinuncia al pensiero»⁹⁸. Lo stesso Smith rifletterà a lungo, per esempio, sulla possibilità di una classificazione binaria delle religioni, proponendo di distinguerle in base al loro rapporto con gli spazi e individuando un'opposizione morfologica tra visioni del mondo «locative» e «utopiche», le prime interessate a delimitare e fondare il «mondo», le seconde a oltrepassarne i limiti⁹⁹. Perciò è evidente che egli avrebbe pienamente sottoscritto un'altra affermazione di Max Müller, per cui qualunque forma autentica di scienza «riposa sulla classificazione». Obbedendo ai presupposti linguistici del proprio progetto comparativo, Max Müller chiosava che «è soltanto se non riusciremo a classificare i vari dialetti della fede che saremo costretti ad ammettere l'impossibilità di una scienza della religione»¹⁰⁰. Come evitare allora che anche questa sua frase si trasformi, da scommessa che era, in involontaria profezia?

⁹⁷ Si veda l'elenco più ampio discusso rapidamente da Smith in *Fences and Neighbors*, cit., p. 7, e ricavato a sua volta da due classici lavori di fenomenologia della religione: G. van der Leeuw, *Religion in Essence and Manifestation: A Study of Phenomenology*, trad. ingl. di J.E. Turner, Harper & Row, New York 1963, pp. 591-649 (or. *Phänomenologie der Religion*, Mohr, Tübingen 1933; trad. it. di V. Vacca, *Fenomenologia della religione*, Boringhieri, Torino 1960; Bollati Boringhieri, Torino 2017, pp. 469-509); e G. Mensching, *Structures and Patterns of Religion*, trad. ingl. di H.F. Klemkeit - V.S. Sarma, Motilal Banarsi Dass, Delhi 1976, pp. 4-56 (or. *Die Religionen. Erscheinungsformen, Strukturtypen und Lebensgesetze*, Schwab, Stuttgart 1959).

⁹⁸ Cfr. J.Z. Smith, *Classification*, in W. Braun - R.T. McCutcheon (eds.), *Guide to the Study of Religion*, Continuum, London - New York 2000, pp. 35-45: 45.

⁹⁹ Si vedano in particolare due saggi presenti nella nostra raccolta: J.Z. Smith, *The Wobbling Pivot* (1972), in *Map Is Not Territory*, cit., pp. 88-103 (trad. it., *L'asse che vacilla*, in questo volume, pp. 131-145), dove l'opposizione riceve una prima formulazione compiuta; e Id., *Here, There, Anywhere* (2003), in *Relating Religion*, cit., pp. 323-339 (trad. it., *Qui, là, non importa dove*, in questo volume, pp. 397-413), dove l'opposizione fornisce la base per proporre una «topografia» della religione in età tardoantica, distinguendo fra religioni del «qui» e del «là» (locative) e religioni del «non importa dove» (utopiche).

¹⁰⁰ F. Max Müller, *Introduction to the Science of Religion*, cit., p. 123.

La proposta di Smith è duplice, interessando da una parte il «metodo» e dall'altra la «teoria», e diventa oggetto di una preliminare illustrazione pratica nella terza e ultima parte di *Fences and Neighbors*, dedicata finalmente a sciogliere il quesito iniziale del saggio. Sul piano teorico, tale proposta prevede in primo luogo l'abbandono di qualunque definizione essenzialista di «religione»: sia a livello generico, con riferimento alla categoria di «religione», sia a livello specifico, con riferimento alle singole tradizioni religiose. Smith non lo fa, ma si sarebbe potuto richiamare, per questo punto, a una famosa osservazione metodologica di Darwin:

«In breve, dovremo trattare le specie come i naturalisti trattano i generi, quando ammettono che i generi sono solo combinazioni artificiali fatte per comodità. Forse non è una prospettiva allettante, ma almeno ci saremo liberati dalla vana ricerca dell'essenza, non scoperta e non scopribile, del termine specie»¹⁰¹.

Questo implica che si cessi di guardare alla «religione» come a una realtà naturale, come a qualcosa che si trova «là fuori»; ma un discorso analogo andrà fatto anche per le singole tradizioni religiose, dal momento che queste non potranno essere ridotte a espressioni di una qualche essenza immutabile, né andranno trattate come oggetti dotati di identità immodificabili e statiche¹⁰². In entrambi i casi, ci troviamo di fronte a categorie di «secondo grado», che sono il risultato – implicito o esplicito, «emico» o «etico» – di «atti immaginativi di comparazione e di generalizzazione»¹⁰³.

¹⁰¹ C. Darwin, *On the Origin of Species by Means of Natural Selection, or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life*, John Murray, London 1872⁶ (I ed. 1859), p. 426 (cfr. trad. it. di L. Fratini, *L'origine delle specie*, Bollati Boringhieri, Torino 2007 [I ed. 1967], p. 549). La concezione darwiniana di specie è tuttora oggetto di accese discussioni, e non tutti gli studiosi attribuiscono a Darwin una posizione radicalmente antiessenzialista (si noti, nella sua frase, il riferimento finale al «termine specie»): per un quadro del dibattito, cfr. M. Ereshefsky, *Darwin e la natura della specie*, in L. Calabi (ed.), *Il futuro di Darwin. La specie*, UTET, Torino 2009, pp. 3-21; si vedano inoltre le osservazioni di M. Day, *The Undiscovered and Undiscoverable Essence: Species and Religion after Darwin*, in «The Journal of Religion» 85, 1 (2005), pp. 58-82.

¹⁰² Si veda, per entrambi i punti, l'articolata meditazione di B. Saler, *Conceptualizing Religion: Immanent Anthropologists, Transcendent Natives, and Unbounded Categories*, Brill, Leiden - New York - Köln 1993.

¹⁰³ Da questo punto di vista, la proposta di Smith andrebbe confrontata con quella avanzata in quello stesso giro d'anni da Ugo Bianchi in Italia. In sede storico-comparativa, osservava Bianchi, l'universo della religione dovrà apparire «come tenuto insieme da un variegato reticolo di parziali e a volta a volta diverse affinità – pur condizionate da differenze altrettanto profonde: affinità che concerneranno piuttosto ‘aspetti’ comuni che non pieni ‘contenuti’ comuni, e che sconsigliano di porre [...] il termine e il concetto di ‘religione’ come un termine o un concetto ‘univoco’, universale, cui possa applicarsi un ragionamento *per genus et differentiam*. Sarà invece questione di un termine e di un concetto ‘analogo’ –

In linea di principio, nota Smith, non c'è nulla che si opponga all'idea di poter elaborare in futuro più accurate rappresentazioni «filogenetiche» dei rapporti tra varie tradizioni religiose, sul modello dei cladogrammi prodotti dalla sistematica biologica; ma una tale operazione imporrebbe in ogni caso di «rifiutare il presupposto impossibile di [risalire a] un [singolo] antenato comune, sostituendolo con un modello di evoluzione multilineare»¹⁰⁴. È un'idea che Smith chiarirà meglio altrove, riferendosi alla necessità di accantonare una nozione essenzialista di specie, o meglio il suo corrispettivo analogico nelle classificazioni culturali, in favore di un concetto che corrisponda a quello biologico di «popolazione», più adatto per elaborare modelli basati sull'interazione e la multicausalità delle relazioni¹⁰⁵.

Fin qui per quanto riguarda, sommariamente, la «teoria». Sul piano del metodo, la proposta di Smith prevede invece, come annunciato, l'assunzione di procedure di tipo politetico, che si facciano guidare dai «dati» invece che dalla «teoria», la quale interverrà comunque in un secondo momento, guidando l'interpretazione dei dati¹⁰⁶. Di fronte al compito di classificare o definire una religione, secondo Smith si dovrebbe

nel senso aristotelico e scolastico del termine» (U. Bianchi, *Saggi di metodologia della storia delle religioni*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1979, pp. 78-79).

¹⁰⁴ J.Z. Smith, *Fences and Neighbors*, cit., p. 8.

¹⁰⁵ Cfr. J.Z. Smith, *A Matter of Class*, cit., p. 171 (trad. it. cit., p. 331). Il rimando implicito di Smith è al «pensiero popolazionale» (*population thinking*) teorizzato dal biologo Ernst Mayr sulla scia di Darwin: cfr. in particolare E. Mayr, *Populations, Species, and Evolution: An Abridgment of 'Animal Species and Evolution'*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Mass. - London 1970 (molto più accessibile rispetto all'opera maggiore di Mayr, *Animal Species and Evolution*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Mass. - London 1963; trad. it. di S. Serafini - A. Serafini, *L'evoluzione delle specie animali*, 2 voll., Einaudi, Torino 1970). Oggi, probabilmente, Smith non potrebbe evitare un confronto teorico con gli sviluppi della filogenetica molecolare, dove l'albero dell'evoluzione appare talmente intricato da non assomigliare più a un albero: cfr. D. Quammen, *The Tangled Tree: A Radical New History of Life*, Simon & Schuster, New York 2018 (trad. it. di M.Z. Cicciarola, *L'albero intricato*, Adelphi, Milano 2020).

¹⁰⁶ Non dobbiamo pensare, infatti, a un'analisi che escluda la necessità di interpretare i dati o di riflettere a partire da essi. In questo senso, l'approccio delineato da Smith ha poco o nulla a che vedere con le analisi computazionali di tipo quantitativo e statistico che definiamo oggi come «data-driven». Valgono dunque anche per Smith le stesse cautele che sono state espresse di recente da Franco Moretti in riferimento a un altro ambito di ricerca, quello degli studi sulla letteratura (cfr. F. Moretti, *Falso movimento. La svolta quantitativa nello studio della letteratura*, nottetempo, Roma 2022, pp. 12-13): «‘Data-driven’ vuol dire due cose: che un gran quantità di dati può agire come un pungolo potente alla ricerca, il che è vero; e che la ricerca stessa può essere *letteralmente* guidata dai dati, il che è falso. Gli strumenti con cui si lavora sui dati dipendono sempre da una teoria: se una teoria non c'è, a prenderne il posto saranno, fatalmente, dei luoghi comuni che circolano nell'aria» – il che è *esattamente* l'opposto di quanto auspicato da Smith.

procedere pertanto all’identificazione di un campionario sufficientemente ampio di «tratti caratterizzanti», senza badare al peso o all’importanza dei singoli tratti¹⁰⁷, e proseguire poi con la loro «mappatura» analitica.

Per spiegare cosa significhi e cosa comporti, all’atto pratico, questo «farsi guidare dai dati», Smith ricorre, nella parte finale di *Fences and Neighbors*, alla descrizione di due micro-esperimenti, definendoli «prope-deutici al compito che ancora ci attende di costruire una classificazione politetica del giudaismo antico»¹⁰⁸. Per prima cosa, lo studioso suggerisce di selezionare un *singolo* indicatore tassonomico che risulti aver funzionato, nel quadro storico che ci interessa, da «agente di discriminazione interna», cioè da classificatore e da marcitore di identità, analizzandone poi le diverse applicazioni: per questo primo esercizio, Smith propone di concentrarsi sulla pratica della circoncisione maschile. Nel secondo micro-esperimento la procedura dovrà essere inversa: qui l’analisi dovrà concentrarsi su un gruppo selezionato di fonti – che per Smith saranno alcune iscrizioni funerarie di provenienza ebraica – e procedere a una mappatura di *tutti* gli indicatori tassonomici presenti in esse; tali indicatori andranno in seguito analizzati e comparati sulla base di altri dati. «In nessuno dei due esercizi», sottolinea Smith, «l’intento dovrà essere monotetico»¹⁰⁹.

A interessarci è soprattutto il primo di questi micro-esperimenti, dove Smith sceglie di concentrarsi su una pratica che risulta effettivamente aver funzionato, nel quadro storico del giudaismo antico, da indicatore tassonomico e da classificatore etnico-religioso – anche se, rileva accortamente lo studioso, «nel complesso delle Scritture ebraiche, come nel Corano dove non è mai menzionata, la circoncisione appare presupposta (*assumed*) piuttosto che imposta (*enjoined*)»¹¹⁰. Un testo-chiave per questo può essere individuato nel racconto fondativo di *Genesi* 17, 1-14, dove la circonci-

¹⁰⁷ «I biologi», scrive Smith, «ne identificano da cinquanta a cento, e basta il possesso di una qualunque di tali caratteristiche a garantire l’inclusione in un *taxon*» (J.Z. Smith, *Fences and Neighbors*, cit., p. 8).

¹⁰⁸ *Ibi*, p. 9.

¹⁰⁹ J.Z. Smith, *Fences and neighbors*, cit., p. 9.

¹¹⁰ *Ibi*, p. 9. Parliamo qui di «classificatore etnico-religioso» avendo ben chiara la difficoltà, se non proprio l’impossibilità, di distinguere i due piani nel contesto storico di cui si sta occupando Smith: sui rapporti fra religione ed etnicità nelle società e nelle culture del Mediterraneo antico, si vedano i saggi in J. McInerney (ed.), *A Companion to Ethnicity in the Ancient Mediterranean*, Wiley Blackwell, Chichester 2014; e l’importante raccolta di studi di E.S. Gruen, *Ethnicity in the Ancient World – Did It Matter?*, Walter de Gruyter, Berlin - Boston 2020. Sul caso specifico del giudaismo, una buona sintesi dei vari dibattiti si trova in D.M. Miller, *Ethnicity, Religion and the Meaning of *Ioudaios* in Ancient Judaism*, in «Currents in Biblical Research» 12, 2 (2014), pp. 216-265.

sione dei figli maschi, da eseguirsi all'ottavo giorno dalla nascita, viene qualificata come il «segno del patto» (in ebraico, *'ôt bərît*) fra il dio di Israele e il suo popolo, per la precisione fra «Dio Onnipotente» (*'ēl šad-day*) da una parte e «Abramo e la sua discendenza» dall'altra¹¹¹. La figura di Abramo funge quindi, nel racconto, da antenato mitico del gruppo, mentre la circoncisione rappresenta il segnale fisico dell'appartenenza a quel gruppo (cfr. anche *Gen.* 34, 14-17; ed *Es.* 12, 43-49). È del tutto evidente, lascia intendere Smith, che se ci basassimo soltanto su questo brano potremmo arrivare all'indebita conclusione di aver individuato quel «singolo tratto differenziale» – la circoncisione – che ci permette di classificare un individuo come appartenente alla specie, chiamiamola così, *Judaica priora* (e magari, risalendo un'ipotetica scala, persino al genere *Judaicae*, famiglia *Abrahamiae*, ordine *Revelatae*, classe *Religiones*...). Volendo tradurre tutto questo nei termini dell'esempio del noce – operazione che Smith avrebbe certamente apprezzato, considerando l'etimologia del latino *Juglans*, la stessa da cui derivano «ghianda» e «glande» –, otterremmo la seguente «domanda discriminatoria finale»:

È un maschio oppure no?
Se è un maschio, è circonciso oppure no?
Se è circonciso, allora *deve* trattarsi di...

Ma le cose, come dovremmo aver intuito, non sono affatto così semplici. Un primo problema, sul quale Smith non si sofferma, è posto ad esempio dalla limitazione di genere: la circoncisione, qualora considerata come criterio distintivo di appartenenza, escluderebbe *ipso facto* le donne dal *taxon* «giudaismo» o «Israele»¹¹². Da un punto di vista strettamente tassonomico, e scomodando addirittura il buon Darwin, potremmo subito

¹¹¹ L'idea biblica di «patto» o «alleanza» (in ebraico, *bərît*, termine tradotto in greco come *diathékē* e in latino come *testamentum*, da cui deriva il titolo che i cristiani danno alle raccolte canoniche dell'Antico e del Nuovo Testamento) implica un contratto fra due parti vincolato da un giuramento, sul modello degli antichi trattati che regolavano i rapporti fra stati sovrani e vassalli nel Vicino Oriente antico. Il patto con Abramo, specificamente, è un patto di sangue: si fonda sulla discendenza e non appare soggetto a clausole particolari (la circoncisione ne è soltanto il «segno»). In quanto incondizionato, esso rientra in una delle due tipologie fondamentali di patto che troviamo descritte nelle Scritture ebraiche: nell'altra tipologia (ben rappresentata dal caso di Mosè, in *Es.* 19–20), il patto appare invece condizionato e si basa sull'adesione alle sue clausole.

¹¹² Un problema, questo, che ci si pose anche nell'antichità, e che non mancò di essere utilizzato in chiave polemica dalla propaganda antigiudaica dei cristiani: cfr. S.J.D. Cohen, *Why Aren't Jewish Women Circumcised? Gender and Covenant in Judaism*, University of California Press, Berkeley 2005.

obiettare che «riguardo alle specie tutti naturalisti si avvalgono del principio della discendenza per le loro classificazioni, poiché includono entrambi i sessi nel grado più basso, quello della specie; e questo nonostante sappiano bene come talvolta i due sessi differiscano enormemente nei caratteri più importanti»¹¹³. In questo modo, però, finiremmo soltanto per aggirare il *vero* problema sul quale Smith ci sta esortando a riflettere: e cioè che a guidare una qualunque classificazione di tipo monotetico è sempre una «teoria». Perciò non basta chiedersi se la circoncisione possa funzionare da «tratto differenziale» o meno: altrettanto importante diventa domandarsi *per chi* e in quali circostanze essa funzioni in tal modo, *che cosa o chi* essa serva a distinguere, *da che cosa* distingua, *in che modo* e *a che livello* lo faccia, e non da ultimo *perché*, cioè sulla base di quali presupposti e con quali finalità. Tutte domande che risulta opportuno porsi tanto a livello «emico», di fronte alle classificazioni implicite o esplicite che possiamo ricavare dalle fonti che studiamo, quanto a livello «etico», di fronte alle classificazioni «di secondo grado» proposte dagli studiosi¹¹⁴.

Un secondo problema, anche questo con dirette implicazioni per una classificazione storico-religiosa, è posto poi dall'ubiquità della pratica a livello etnologico, anche nell'antichità¹¹⁵. Già Erodoto, nel V secolo a.C., poteva parlare della circoncisione come di un'usanza ampiamente diffusa tra le popolazioni del Mediterraneo e del Vicino Oriente: lungi dall'essere un tratto distintivo degli Ebrei, essa lo sarebbe stata tutt'al più degli Egiziani o degli Etiopi, che a detta dello storico furono i «solì popoli a concidersi fin dalle origini»¹¹⁶. È inconcepibile, osserva al riguardo Smith,

¹¹³ C. Darwin, *On the Origin of Species*, cit., p. 372 (cfr. trad. it. cit., p. 490).

¹¹⁴ Ponendosi domande di questo tipo, si sarà anche in grado di inquadrare meglio da un punto di vista storico-comparativo il problema posto dall'adozione di questa pratica da parte di gruppi o di tradizioni religiose che l'avrebbero desunta in qualche modo dal giudaismo (si pensi al caso dell'islam o dei cristiani copti).

¹¹⁵ Si tratta infatti, come nota lo stesso Smith, di un comunissimo rituale di iniziazione nelle società di interesse etnologico, che di solito (a differenza della circoncisione ebraica) serve a contrassegnare il passaggio all'età adulta: si veda per es. la classica analisi di A. van Gennep, *I riti di passaggio*, trad. it. di M.L. Remotti, Bollati Boringhieri, Torino 1981, pp. 62-64 e *passim* (or. *Les Rites de passage*, Émile Nourry, Paris 1909; Éditions A. et J. Picard, Paris 1981, pp. 102-106 e *passim*). Per un tentativo di rileggere in chiave comparativa e alla luce di materiali etnologici contemporanei uno dei più oscuri passaggi biblici relativi alla circoncisione (*Es. 4, 24-26*), si veda l'ingegnoso divertissement di C. Lévi-Strauss, *Exode sur l'Exode*, in «L'Homme» 28, 2-3 (1988), pp. 13-23.

¹¹⁶ Cfr. Erodoto, *Hist.* II, 104, 2-4. Con un procedimento che è tipico della sua trattazione etnografica, Erodoto spiega la presenza di uno stesso costume in popolazioni diverse ricorrendo a un'ipotesi che oggi definiremmo «diffusionista». Nel suo elenco di popoli che avrebbero mutuato la pratica dall'Egitto (addirittura riconoscendo il «prestito» culturale),

che tutto ciò non sia stato percepito come un problema o non si sia posto come motivo di dibattito all'interno delle cerchie più colte del giudaismo. E per quanto Smith non sia interessato a ricostruire una storia della circoncisione nel giudaismo primitivo (cosa che del resto sarebbe stata impossibile nel breve spazio del suo saggio), egli rileva giustamente il carattere serio di un racconto come quello di *Genesi* 17, che sembra finalizzato a retroproiettare al tempo dei patriarchi l'ingiunzione mosaica della circoncisione, di cui troviamo traccia nel brano di *Esodo* 12, 43-49 («Se un forestiero soggiorna presso di te [...] sia circonciso ogni maschio») e nel versetto erratico di *Levitico* 12, 3 («L'ottavo giorno si circonciderà il prepuzio del maschio»)¹¹⁷. È anche importante notare come nel testo di *Genesi* sia soltanto la seconda versione del racconto dell'alleanza di Abramo – quella che troviamo appunto al capitolo 17 – a parlare di circoncisione e a descrivere quest'ultima come un «segno», mentre la prima versione dello stesso racconto, che troviamo al capitolo 15, non vi fa neppure il minimo accenno. Tanto il versetto di *Levitico* 12, 3 quanto il se-

sono menzionati anche i «Siri di Palestina», dietro ai quali è ragionevole supporre un riferimento agli ebrei. Purtroppo, come notava con rammarico Arnaldo Momigliano, «a Erodoto non capitò di visitare Gerusalemme. Una sua pagina sarebbe stata sufficiente a mettere fuori combattimento un intero battaglione di studiosi biblici» (A. Momigliano, *Saggezza straniera. L'ellenismo e le altre culture*, trad. it. di M.L. Bassi, Einaudi, Torino 1980, pp. 85-86 [or. *Alien Wisdom: The Limits of Hellenization*, Cambridge University Press, Cambridge 1975, p. 81-82]).

¹¹⁷ Un dettaglio, com'è noto, che non sfuggì alla decostruzione freudiana del racconto biblico dell'*Esodo*: cfr. S. Freud, *L'uomo Mosè e la religione monoteistica: tre saggi*, in *Opere*, 1930-1938, a cura di C.L. Musatti, Boringhieri, Torino 1979, pp. 329-453: 353-358; e il magistrale lavoro di J. Assmann, *Moses the Egyptian: The Memory of Egypt in Western Monotheism*, Harvard University Press, Cambridge, Mass. - London 1997, spec. alle pp. 153-154 (trad. it. di E. Bacchetta, *Mosè l'egiziano. Decifrazione di una traccia di memoria*, Adelphi, Milano 2000); cfr. anche P.C. Bori, *È una storia vera? Le tesi storiche dell'«Uomo Mosè e la religione monoteistica» di Sigmund Freud*, a cura di G. Zamagni, Castelvecchi, Roma 2015; e tutta la terza parte di Id., *L'estasi del profeta. E altri saggi tra ebraismo e cristianesimo dalle origini sino al «Mosè» di Freud*, il Mulino, Bologna 1989, pp. 177-258. Citando il filosofo Peter Sloterdijk, potremmo parlare di una «costruzione abissale» dell'identità ebraica: «Secondo Freud, l'uscita dall'Egitto conferiva agli Ebrei guidati da Mosè l'aspetto di un popolo etero-egizio che non avrebbe potuto in nessuna circostanza ritornare ad avere una sua propria identità (*Eigentum*), neppure se lo avesse voluto. Nel cuore della sua identità era stata incisa la traccia indelebile dell'Altro [...]. Questa impronta risultava così profonda perché il segno che definiva l'identità nel suo aspetto più proprio era stato acquisito dallo straniero. In effetti, la circoncisione designava l'elezione [...] ma tale segno veniva assunto da coloro rispetto ai quali il popolo emigrato voleva distinguersi a ogni costo» (P. Sloterdijk, *Derrida egizio*, ed. it. a cura di R. Kirchmayr, Raffaello Cortina, Milano 2007, pp. 30-31 [or. *Derrida, un Égyptien. Le problème de la pyramide juive*, Maren Sell Éditeurs, Paris 2006]).

condo racconto dell'alleanza di Abramo sono comunemente assegnati dagli studiosi alla cosiddetta «fonte sacerdotale» del Pentateuco – in sé un prodotto che risalirebbe agli inizi del periodo storico oggetto dell'esame di Smith –, e potrebbero di conseguenza essere valutati come spie del bisogno di distinguere la propria pratica da quella di popolazioni limitrofe, caricandola di nuovi significati. Un chiaro esempio di questa dinamica di differenziazione identitaria si trova nell'oracolo di *Geremia* 9, 25-26, che qualifica una serie di popoli stranieri come «circoncisi eppure incirconcisi», lasciando intendere che la loro circoncisione non abbia alcun valore da un punto di vista ebraico; mentre in *Deuteronomio* 30, 6, come già in *Geremia* 4, 4, si richiede a Israele di affiancare alla circoncisione fisica del prepuzio anche una «circoncisione del cuore», cioè, metaforicamente, un'adesione intima e profonda a ciò che gli autori di questi testi ritenevano essere il significato «autentico» della pratica¹¹⁸. Sbaglieremmo, tuttavia, a pensare che soluzioni normative di questo genere siano riuscite a imporsi come le uniche valide o percorribili, tanto da permettere di assegnare significati univoci alla circoncisione o da farla ritenere un tratto distintivo e irrinunciabile dell'identità ebraica. Un caso estremo, fra quelli citati da Smith, è rappresentato dalla soluzione (ma potremmo anche dire «dissoluzione») che si affaccerà più avanti negli ambienti del giudaismo ellenistico, in particolare con Filone di Alessandria (I sec. d.C.), nei cui scritti la circoncisione conserva a stento un qualche valore identitario: la sua diffusione presso altri popoli, *in primis* gli Egiziani, ne certifica più che altro la «ragionevolezza» sotto il profilo igienico¹¹⁹.

¹¹⁸ Per una storia dei vari significati assegnati alla circoncisione nel giudaismo antico, si veda S.J.D. Cohen, *Why Aren't Jewish Women Circumcised?*, pp. 3-54; cfr. anche la precedente discussione di Cohen in Id., *The Beginnings of Jewishness: Boundaries, Varieties, Uncertainties*, Berkeley University Press, Berkeley 1999, capitoli 2, 4 e 7; e l'ampia ricostruzione di S.C. Mimouni, *La circoncision dans le monde judéen aux époques grecque et romaine. Histoire d'un conflit interne au judaïsme*, Peeters, Paris - Louvain 2007; con un taglio più comparativo, cfr. A. Blaschke, *Beschneidung. Zeugnisse der Bibel und verwandter Texte*, Francke, Tübingen 1998. Il supposto legame fra circoncisione e fertilità (centrale per la comprensione del racconto di *Genesi* 17) è discusso da L.A. Hoffmann, *Covenant of Blood: Circumcision and Gender in Rabbinic Judaism*, The University of Chicago Press, Chicago - London 1996, pp. 27-48. Sul ruolo della circoncisione nei testi della tradizione sacerdotale, si veda invece D.A. Bernat, *Sign of the Covenant: Circumcision in the Priestly Tradition*, Society of Biblical Literature, Atlanta 2009.

¹¹⁹ Cfr. in particolare Filone, *Spec.* 1, 2-3. Sembra che in Egitto la pratica fosse rimasta appannaggio soprattutto delle cerchie sacerdotali, presso le quali era considerata un segno di purezza rituale. Filone, altrove, riferisce anche il caso di alcuni ebrei che avrebbero riconosciuto alla circoncisione, così come ad altre pratiche rituali giudaiche, un mero

Tutto ciò, beninteso, non impedirà a molti osservatori «pagani» di guardare alla circoncisione come a un costume tipicamente ebraico, accanto ad altre usanze ugualmente caratterizzanti come l'osservanza del riposo sabbatico o l'astensione dalla carne di maiale¹²⁰. In maniera significativa, tutte queste prime immagini stereotipate del giudaismo – talora circonfuse di una fascinazione esotica, ma più spesso venate di derisione o disprezzo – cominceranno a diffondersi in età ellenistica, in concomitanza con quel fatale incontro-scontro fra mondo ebraico e cultura greca che sarà destinato a scatenare fortissime tensioni identitarie all'interno degli stessi ambienti giudaici. Non per nulla è anche questo il momento in cui si registra la maggiore varietà di posizioni «borderline» rispetto al valore differenziale della circoncisione, e non soltanto nei territori della diaspora. Ben prima che il sovrano seleucide Antioco IV Epifane occupasse la Giudea e si risolvesse ad applicarvi una violenta politica di «ellenizzazione forzata» che culminò nella proibizione, fra le altre cose, della circoncisione (175-167 a.C.), sappiamo di giudei «ellenizzanti» che avevano già deciso da tempo di rifiutare la pratica o di mascherarne chirurgicamente gli effetti (con la tecnica nota come «epispasmo»), ma che nonostante questo, con ogni probabilità, non avevano mai cessato di considerarsi parte di «Israele»¹²¹. A questa convulsa situazione di crisi reagirà con successo la grande rivolta nazionalista dei Maccabei (166-164 a.C.), i quali però,

significato allegorico, valido sul piano «spirituale» (*Migr.* 89–93): una posizione che ritroveremo in molti scritti del cristianesimo primitivo, per es. nell'*Epistola di Barnaba*.

¹²⁰ Per una rassegna di testimonianze, si veda M. Stern, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, 3 voll., The Israel Academy of Sciences and Humanities, Jerusalem 1974-1984; e la pregevole sintesi di P. Schäfer, *Judeophobia: Attitudes toward the Jews in the Ancient World*, Harvard University Press, New Haven 1997 (trad. it. di E. Tagliaferro e M. Lupi, *Giudeofobia. L'antisemitismo nel mondo antico*, Carocci, Roma 1999).

¹²¹ Si veda il ritratto a tinte fosche di questi «uomini perversi» quale emerge dal testo di *I Maccabei* (1, 11-15); e l'importante testimonianza coeva del *Libro dei Giubilei* (15, 33-34), che rielabora in chiave apocalittica il racconto di *Genesi* 17. L'ipotesi dell'esistenza in età pre-maccabaica di un vero e proprio «partito dell'incirconcisione», come lo definisce Smith, fu discussa per la prima volta da Elias Bickerman nella sua influente monografia *Der Gott der Makkabäer. Untersuchungen über Sinn und Ursprung der makkabäischen Erhebung*, Schocken, Berlin 1937. Smith si richiama inoltre al classico studio di V. Tcherikover, *Hellenistic Civilization and the Jews*, Jewish Publication Society, Philadelphia 1966 (apparso precedentemente in ebraico). Cfr. ora, sul tema, S.J.D. Cohen, *Religion, Ethnicity and 'Hellenism' in the Emergence of Jewish Identity in Maccabean Palestine*, in P. Bilde (ed.), *Religion and Religious Practice in the Seleucid Kingdom*, Aarhus University Press, Aarhus 1990, pp. 204-223; di grande utilità anche la rassegna critica di L.A. Feldman, *How Much Hellenism in the Land of Israel?*, in «Journal for the Study of Judaism» 33 (2002), pp. 290-313 (ripubblicato in L.A. Feldman, *Judaism and Hellenism Reconsidered*, Brill, Leiden - Boston 2006, pp. 87-101).

stando alle stesse fonti che ne esaltarono le gesta, dopo la vittoria si trovarono in qualche caso costretti a *reimporre* la circoncisione al popolo, cosa che fa supporre che non tutti l'avessero abbandonata malvolentieri¹²².

Ma il caso più emblematico, per i tanti quesiti che solleva sotto il profilo che ci interessa, è probabilmente quello che incontriamo due secoli più avanti con Paolo, l'«apostolo» e seguace di Gesù di Nazareth le cui lettere Smith annovera in maniera più che giustificata tra le fonti da porre al vaglio per una ricostruzione storica del giudaismo antico. Smith definisce Paolo «una figura eminentemente *boundary-crossing*», con ciò riferendosi all'operazione di travalicamento dei confini etnico-religiosi di Israele messa in atto dall'apostolo nella sua predicazione itinerante del «vangelo» (si pensi al principio-guida paolino di «diventare tutto per tutti, così da salvare in ogni modo qualcuno»: *I Cor.* 9, 22). Questo, ad ogni modo, non impedisce allo studioso di notare come in Paolo si trovi al contempo la più «estrema e insistente» difesa del valore tassonomico della circoncisione¹²³. Paolo, in effetti, non si limita nelle sue lettere a fare appello alla circoncisione per certificare le proprie credenziali ebraiche¹²⁴, ma ne fa anche l'espressione metonimica del contrasto da cui dipende la sua stessa autocomprendere di apostolo: ossia l'opposizione fra «Israele» e «le Genti», o fra «Giudei» e «Gentili/Greci», che diventa nei suoi scritti un'opposizione fra «circoncisione» (*peritomé*) e «incirconcisione» (*akro-bystía*, letteralmente «prepuzio»)¹²⁵. Paolo proclama in tal senso di provvenire «dai circoncisi», ma anche di aver ricevuto l'incarico di predicare il vangelo di Gesù, lui «servo della circoncisione» (*Rom.* 15, 8), agli «incircoscisi» (cfr. per es. *Gal.* 2, 7). Da qui deriverebbero, secondo Smith, i tentativi dell'apostolo di elaborare un nuovo *taxon*, che potesse designare

¹²² Cfr. in particolare *I Maccabei* 2, 46-47 e la breve analisi che propone Smith di questo passo in *Fences and Neighbors*, cit., pp. 12-13.

¹²³ *Ibi*, p. 13.

¹²⁴ Il passo più indicativo si trova nella *Lettera ai Filippesi* (3, 5), dove Paolo si auto-descrive come «circonciso l'ottavo giorno, israelita, della tribù di Beniamino, ebreo figlio di ebrei e fariseo quanto alla Legge» (cfr. anche *2 Cor.* 11, 22; e *Rom.* 11, 1).

¹²⁵ Sull'uso paolino di queste e di altre categorie nella classificazione di gruppi etnici e culture, si veda la pioneristica analisi di A. Destro - M. Pesce, *Antropologia delle origini cristiane*, Laterza, Roma - Bari 1995, pp. 131-146. I due autori rilevano come l'insistenza paolina sulla circoncisione e l'incirconcisione segnali un'attenzione nei confronti «dell'elemento religioso [...] che il termine 'le Genti' lascerebbe indifferenziato». La preferenza di Paolo per il binomio «Giudei» e «Greci» rifletterebbe invece «la dimensione sociologica della presenza ebraica nella diaspora», rimarcando da un lato la provenienza geografica degli ebrei, e dall'altro il fatto che «l'ambito in cui [Paolo] sperimenta la contrapposizione tra Ebrei e non Ebrei è quello ellenistico» (*ibid.*, pp. 134-135).

la fisionomia sociale dei gruppi che si andavano componendo attorno alla sua predicazione: giacché, nelle parole di Paolo, «non c'è più giudeo né greco [...] ma voi siete uno nel Messia Gesù» (*Gal. 3, 28*); e «né la circoncisione né l'incirconcisione sono alcunché, ma [quel che conta è] *una nuova creazione*» (*Gal. 6, 15*)¹²⁶.

Queste affermazioni, tuttavia, non si possono comprendere prescindendo dalla loro funzione retorica e ideologica nel quadro della comunicazione epistolare paolina, e senza considerarne i destinatari specifici. Nel caso di questi ultimi versetti, tutti tratti dalla *Lettera ai Galati*, è importante osservare che Paolo si sta rivolgendo a un uditorio composto esclusivamente da «gentili», e sta prendendo posizione nel contesto di un'accesa polemica con alcuni predicatori rivali (probabilmente appartenenti come lui al movimento di Gesù) attorno alla necessità che questi gentili avrebbero avuto di circoncidersi, cioè di farsi «giudei», per ottenere la «giustificazione» (cioè per essere dichiarati «giusti», e in ultima analisi «salvarsi») agli occhi di Dio. L'apostolo non si sta quindi opponendo alla circoncisione in sé e per sé, ma soltanto alla circoncisione come requisito da impostare a non ebrei che intendano far parte del suo gruppo. Il suo ragionamento, di conseguenza, *non* implica un'abolizione o un superamento delle distinzioni etniche, ma unicamente una loro sospensione da un punto di vista sociologico (permettendo una composizione mista dei gruppi di seguaci di Gesù) ed escatologico (sostenendo che la «salvezza» dei non ebrei non debba richiedere una loro adesione alla Legge mosaica)¹²⁷.

Come un'ampia serie di studi recenti ha dimostrato in maniera convincente, l'orizzonte dell'«universalismo» paolino rimane fondamentalmente etnocentrico, e non può essere svincolato dalla sua cornice apocalittica: Paolo era convinto che Gesù fosse il Messia, il «Cristo» preannunciato dalle Scritture di Israele, e che questi avesse inaugurato, con la sua morte e risurrezione, i «tempi ultimi» di cui avevano parlato i profeti, quando «tutte le Genti» si sarebbero finalmente unite al popolo ebraico

¹²⁶ Traduciamo qui e di seguito il termine greco *christós* – che costituisce una resa letterale dell'ebraico *māšîah*, «unto» – con l'italiano «messia», per defamiliarizzare il testo di Paolo e sottrarlo a una pre-comprensione in senso cristiano. Nella maggior parte dei casi, Paolo utilizza il vocabolo come un titolo onorifico che qualifica la persona concreta di Gesù (più o meno al modo con cui, al suo tempo, ci si riferiva all'imperatore romano col titolo di «Augusto»): sull'uso paolino del termine nel suo contesto storico e culturale, si veda M.V. Novenson, *Christ among the Messiahs: Christ Language in Paul and Messiah Language in Ancient Judaism*, Oxford University Press, Oxford 2012.

¹²⁷ Si spiega così l'ingiunzione che chiude il brano di *1 Corinzi 7, 17-24*, dedicato al problema delle differenze etniche e sociali: «Ciascuno, fratelli, rimanga di fronte a Dio nella condizione in cui si trovava quando venne chiamato».

nell'adorare l'unico vero dio (che era ovviamente il dio etnico di Israele)¹²⁸. Non tutti gli ebrei, naturalmente, la pensavano così: al di là del riconoscere o meno in Gesù «il Messia» (o anche solo dell'aspettare l'arrivo di una qualunque figura messianica), non tutti concordavano sulla sorte che sarebbe toccata ai gentili alla fine dei tempi¹²⁹, e mancava persino un accordo sui requisiti da imporre a quanti manifestassero il desiderio di convertirsi al giudaismo o di praticare una forma di culto al dio di Israele che non prevedesse un'adesione totale ai precetti mosaici (come nel caso dei cosiddetti «timorati di Dio»)¹³⁰. Paolo, intervenendo in tutti questi dibattiti, dimostra di opporsi alla visione dei propri avversari sulla base di una serie di argomentazioni molto complesse che non si possono riassumere qui, ma che certamente dovevano implicare una di queste due opzioni: o che i gentili non *dovessero* diventare giudei (perché non ne avevano bisogno: non era quello il «piano» escatologico previsto per loro)¹³¹; o che i gentili non *potessero* diventare giudei (perché l'unica cir-

¹²⁸ Come dimostra il caso della categoria emica di *ioudaismós* (cfr. *supra*, nn. 72 e 108), nelle culture del Mediterraneo antico le pratiche di culto implicavano sempre una connotazione etnica, e l'appartenenza etnica si esprimeva regolarmente attraverso di esse.

¹²⁹ E.P. Sanders, *Judaism: Practice and Belief, 63 BCE - 66 CE*, SCM - Trinity Press International, London - Philadelphia pp. 291-294, presenta un rapido elenco di testi da cui si può desumere un ampio spettro di posizioni al riguardo (per Sanders, queste posizioni sarebbero fondamentalmente riducibili a tre: annientamento, sottomissione o conversione finale dei gentili); cfr. anche l'importante articolo di P. Fredriksen, *Judaism, the Circumcision of Gentiles, and Apocalyptic Hope: Another Look at Galatians 1 and 2*, in «Journal of Theological Studies» 42 (1991), pp. 532-564; oltre allo studio sistematico di T.L. Donaldson, *Judaism and the Gentiles: Jewish Patterns of Universalism (to 135 CE)*, Baylor University Press, Waco 2007, spec. pp. 499-507.

¹³⁰ Si vedano, a titolo esemplificativo, i riferimenti ai vari casi che emergono dagli scritti dello storico Giuseppe Flavio, discussi da Smith in *Fences and Neighbors*, cit., p. 13: particolarmente significativo è l'episodio della conversione di Izate, re dell'Adiabene, di cui si narra in Giuseppe Flavio, *Ant. XX*, 2, 34-53 (su cui si veda ora M. Marciak, *Izates, Helena, and Monobazos of Adiabene: A Study on Literary Traditions and History*, Harrassowitz, Wiesbaden 2014). Sulla categoria, «emica» ma anche «etica» dei «timorati di Dio», si vedano le considerazioni di P. Fredriksen, «If It Looks like a Duck, and It Quacks like a Duck... »: *On Not Giving Up the Godfearers*, in S. Ashbrook Harvey *et al.* (eds.), *A Most Reliable Witness: Essays in Honor of Ross Shepard Kraemer*, Brown Judaic Studies, Providence 2015, pp. 25-34.

¹³¹ È l'ipotesi difesa oggi dalla maggior parte degli studiosi, in particolare da quanti si muovono sulla scia della cosiddetta «New Perspective on Paul»: per una sintesi delle principali posizioni critiche, si veda M. Zetterholm, *Paul within Judaism: The State of the Questions*, in M.D. Nanos - M.D. Zetterholm (eds.), *Paul within Judaism: Restoring the First-Century Context to the Apostle*, Fortress Press, Minneapolis 2015, pp. 31-51. Con l'etichetta di «New Perspective on Paul» si designa una corrente di studi su Paolo affermatasi negli ultimi decenni del XX secolo, grazie all'opera di autori come Krister Stendhal,

concisione valida, per Paolo, era quella che si effettuava alla nascita)¹³². Nessuno di questi due casi avrebbe contemplato il bisogno di creare un nuovo *taxon*: questa fu, semmai, un'esigenza avvertita in seguito dai cristiani, nel momento in cui – anche richiamandosi a Paolo – si concepirono come appartenenti a un sistema religioso autonomo e diverso rispetto al giudaismo. A essere in gioco nelle lettere di Paolo, è piuttosto una riconfigurazione apologetica del vecchio *taxon* «Israele», come si evince da un passo come quello di *Romani* 9, 6, dove si afferma che «non tutti gli Israëli sono il vero Israele»: una frase che il cristianesimo successivo interpreterà in chiave antigiudaica, arrogandosi il titolo di «vero Israele», ma che nel ragionamento di Paolo non implicava nulla di tutto questo¹³³. Basterà notare come il grande problema discusso ai capitoli 9–11 della *Lettura ai Romani*, cioè il rifiuto di molti ebrei di accettare la messianicità di Gesù, riceva in Paolo una soluzione non tassonomica, bensì escatologica: Paolo descrive tale rifiuto come parte di un misterioso piano divino, una concessione *straordinaria* e *temporanea* della divinità per consentire l'«innesto» delle Genti «nell'olivo di Israele» – un'operazione che l'apostolo descrive, in maniera significativa, come «contro natura» (*parà phýsin*: cfr. *Rom.* 11, 24-25). Ciò che rintracciamo nelle lettere paoline, più che l'esigenza di elaborare un nuovo *taxon*, è pertanto l'affermazione di nuovi «tratti differenziali» come la «fede» in Gesù, il rito del battesimo o il possesso carismatico dello «spirito» – tutti elementi che, per una classificazione politetica del giudaismo, meriterebbero di trovare posto accan-

Ed P. Sanders e James D.G. Dunn (al quale si deve l'espressione): a contraddistinguere questi studi è la messa in questione della tradizionale lettura teologica di Paolo di ispirazione agostiniano-luterana, che scorge nell'idea paolina di «giustificazione per fede» un'opposizione alla visione, che sarebbe «giudaica», della «giustificazione tramite le opere» (con retroproiezione anacronistica dei dibattiti moderni fra cattolici e protestanti).

¹³² È l'ipotesi avanzata di recente da C. Johnson Hodge, *If Sons, Then Heirs: A Study of Kinship and Ethnicity in the Letters of Paul*, Oxford University Press, Oxford - New York 2007; e da M. Thiessen, *Paul and the Gentile Problem*, Oxford University Press, Oxford - New York 2016; cfr. anche K. Ehrensperger, *Narratives of Belonging: The Role of Paul's Genealogical Reasoning*, in «Early Christianity» 8, 3 (2017), pp. 373-392 (ripubblicato in K. Ehrensperger, *Searching Paul: Conversations with the Jewish Apostle to the Nations. Collected Essays*, Mohr Siebeck, Tübingen 2019, pp. 229-246), che affronta il problema dei presupposti genealogici ed «essenzialisti» di Paolo.

¹³³ Cfr. almeno C. Johnson Hodge, *Olive Trees and Ethnicities: Judeans and Gentiles in Rom. 11:17–24*, in J. Zangenberg - M. Labahn (eds.), *Christians as a Religious Minority in a Multicultural City: Modes of Interaction and Identity Formation in Early Imperial Rome*, T&T Clark, London 2004, pp. 77-89; più in generale, M. Thiessen - P. Fredriksen, *Paul and Israel*, in M.D. Novenson - R.B. Matlock (eds.), *The Oxford Handbook of Pauline Studies*, Oxford University Press, Oxford - New York 2014, pp. 371-388.

to alla circoncisione, visto che funzionano da «agenti di discriminazione interna»¹³⁴. La discriminazione, per Paolo, coinvolge giudei e gentili, ma agendo in maniera diversa, permettendo di operare distinzioni soltanto all'interno delle due categorie e senza abolirne la fondamentale polarizzazione. Di conseguenza, quanti fra gli ebrei non riconoscono in Gesù il Messia annunciato dalle Scritture rimangono pur sempre «Israele», seppure «con qualcosa di meno»; mentre i non ebrei che hanno fede in Gesù rimangono pur sempre «le Genti», ma questa volta «con qualcosa di più». E quel «qualcosa di meno» o «qualcosa di più» non è altro che la particolare configurazione di giudaismo promossa e difesa dall'apostolo¹³⁵.

In conclusione, questo lungo excursus sulla circoncisione dovrebbe averci fatto cogliere due aspetti importanti della proposta metodologica di Smith. In primo luogo, che per imbastire una definizione del «giudaismo antico», come di qualunque «religione», è del tutto inadeguato affidarsi a criteri di tipo monotelico, a maggior ragione se i tratti differenziali che stiamo usando per la nostra operazione sono desunti da un'immagine normativa di quella stessa religione, cioè da un corpus di testi, dottrine o pratiche considerati «canonici». In secondo luogo, che l'ampio spettro di applicazioni che è in grado di ricevere un singolo tratto differenziale, sia a livello diacronico (nel tempo) che a livello sincronico (nello spazio), come

¹³⁴ Una definizione precisa di questi tratti richiederebbe molto spazio ed esula dagli scopi di queste pagine: essi andrebbero in ogni caso sottratti a una lettura anacronistica in senso cristiano. Per un tentativo di presentazione sistematica della figura di Paolo che tenga conto del suo pieno inserimento nel giudaismo del I secolo, cfr. ultimamente P. Fredriksen, *Paul: The Pagans' Apostle*, Yale University Press, New Haven 2017; e i vari contributi in M.D. Nanos - M.D. Zetterholm (eds.), *Paul within Judaism: Restoring the First-Century Context to the Apostle*, Fortress Press, Minneapolis 2015; e in G. Boccaccini - C.A. Segovia (eds.), *Paul the Jew: Rereading the Apostle as a Figure of Second Temple Judaism*, Fortress Press, Minneapolis 2016. Sul problema della «giudaizzazione», dei gentili in Paolo si vedano inoltre le osservazioni di P. Fredriksen, *Judaizing the Nations: The Ritual Demands of Paul's Gospel*, in «New Testament Studies» 56 (2010), pp. 232-252; e Id., *What Does It Mean to See Paul "within Judaism"?*, in «Journal of Biblical Literature» 141, 2 (2022), pp. 359-380; cfr. anche l'analisi di un passo cruciale come *1 Tess.* 1, 9-10 che era stata proposta anni fa da M. Pesce, *Le due fasi della predicazione di Paolo. Dall'evangelizzazione alla guida della comunità*, EDB, Bologna 1994, pp. 63-91.

¹³⁵ Quando, vent'anni dopo *Fences and Neighbors*, Smith tornerà a occuparsi della figura di Paolo, ne descriverà l'operato come un esempio di «intrusione entro formazioni religiose native», il cui risultato fu un insieme differenziato e locale di «esperimenti sociali», dove l'interazione e lo scambio fra *entrambi* gli attori coinvolti nel processo (Paolo da una parte e i suoi destinatari dall'altra) comportò di necessità l'elaborazione di differenti strategie reciproche di «incorporazione» e «resistenza»: cfr. J.Z. Smith, *Re: Corinthians*, in *Relating Religion*, cit., pp. 340-361: spec. 347-352.

si è visto nel caso della circoncisione, conferma la necessità di affidarsi a criteri di tipo politetico per le nostre operazioni di classificazione.

Si potrà obiettare, per quanto attiene al primo punto, che il caso di Paolo e dei suoi «gentili», come quello del «partito dell'incirconcisione» che si sarebbe affacciato in Giudea in età ellenistica, non costituiscono che «anomalie» da un punto di vista «normativo». Ma è proprio il loro essere anomalie a renderli tassonomicamente rilevanti. In qualche modo, questi casi rappresentano un corrispettivo di quell'«eccezionale normale» sulla cui importanza hanno sempre insistito gli studiosi italiani di microstoria, presentandolo come una chiave di accesso per arrivare alla generalizzazione storica: «perché le anomalie includono necessariamente le norme, mentre non è vero l'inverso»¹³⁶. Passando invece al secondo punto, abbiamo visto che la circoncisione poteva essere una condizione necessaria ma non sufficiente di appartenenza al *taxon* «Israele»: ed è proprio questo che dovrebbe spingerci, in una prospettiva politetica, a considerarla al contrario come una condizione sufficiente ma non necessaria.

A confermare quest'ultimo punto giunge il secondo dei microesperimenti di *Fences and Neighbors*, sul quale non servirà soffermarsi altrettanto a lungo. Qui, come anticipavamo, Smith suggerisce di prendere in esame un gruppo ben definito di materiali, rintracciando al loro interno il maggior numero possibile di indicatori tassonomici. A illustrazione del modo in cui si potrebbe procedere, la scelta cade su tre raccolte di iscrizioni funerarie (584 provenienti da Roma, 318 da Bet She'arim in Galilea e 92 dall'Egitto), tutte identificabili a vario titolo come di origine ebraica. Concentrarsi su questo tipo di fonti, sottolinea Smith, presenta almeno tre vantaggi. In primo luogo, queste iscrizioni rappresentano un campione significativo di materiali che appartengono a una stessa tipologia documentaria, ma che al contempo provengono da località diverse e sufficientemente distanti fra loro. In secondo luogo, si tratta di reperti sui quali abbiamo a disposizione una notevole quantità di studi. Infine, più rilevante per i nostri obiettivi è «il fatto che le iscrizioni funerarie sono composte, per loro stessa natura, da etichette. Non identificano soltanto il nome del defunto, ma an-

¹³⁶ Così C. Ginzburg, *Le nostre parole, e le loro*, cit., p. 83, alludendo a Carl Schmitt che a sua volta alludeva (cancellando però le proprie tracce) a Søren Kierkegaard; cfr. anche, di Ginzburg, i saggi *Microstoria: due o tre cose che so di lei* (1994) e *Streghe e sciamani* (1993), entrambi in C. Ginzburg, *Il filo e le tracce. Vero falso finto*, Feltrinelli, Milano 2006; nuova ed. riv. Quodlibet, Roma 2023, rispettivamente pp. 289-322 (spec. p. 320) e 337-352 (spec. p. 346). La formula «eccezionale normale» compare per la prima volta in un testo considerato oggi fondativo per la metodologia microstorica: E. Grendi, *Microanalisi e storia sociale*, in «Quaderni storici» 12, 35, 2 (1977), pp. 506-520: 512.

che il modo in cui il defunto o i suoi parenti desideravano che questi fosse ricordato. Si tratta dell'unica grande raccolta di fonti del giudaismo antico che mostra solo di rado un carattere argomentativo o prescrittivo»¹³⁷.

Su un totale di 944 iscrizioni, e limitando l'analisi al solo testo delle epigrafi (senza cioè considerarne gli elementi iconografici), il risultato preliminare ottenuto da Smith è il seguente: 111 iscrizioni identificano il defunto attraverso uno più titoli che alludono a specifici incarichi sinagogali (troviamo in tutto 14 titoli diversi); 26 menzionano la sinagoga di cui il defunto faceva parte; 25 si riferiscono al defunto con l'appellativo di «pio» (in greco o in ebraico); 23 lo identificano come «rabbi»; 11 ne menzionano il lignaggio sacerdotale; 11 si riferiscono genericamente alla divinità; altre 11 si riferiscono alla «Legge»; 9 identificano il defunto come «ebreo», 7 come «giudeo», 1 soltanto come «israelita»; si riscontrano infine varie altre designazioni dotate di un'unica occorrenza. Come osserva immediatamente lo studioso, «se trattassimo questa raccolta epigrafica come un indice di caratteristiche, dovremmo dedurne che le più frequenti erano l'uso del greco e l'indicazione di appartenenza a una sinagoga»¹³⁸. Di per sé, si tratterebbe di un risultato non certo privo di un qualche interesse. «Ma se questi dati», prosegue Smith, «venissero separati per provenienza geografica e analizzati anche solo in relazione a queste due caratteristiche, essi concorrerebbero a formare raggruppamenti (*clusters*) significativamente diversi». Così facendo, potremmo notare ad esempio che il greco, predominante nelle iscrizioni egiziane, a Bet She'arim è attestato soltanto in un piccolo sottogruppo di epigrafi, le quali rimandano tutte a gruppi familiari specifici; vedremmo che a Roma una buona metà delle iscrizioni contiene riferimenti alla vita sinagogale, ma con significative varianti espressive da una zona all'altra, mentre in Egitto tali riferimenti sono completamente assenti; o ancora, potremmo rilevare che il titolo di «rabbi» è presente soltanto a Bet She'arim, mentre quello di «pio» è attestato ovunque, oppure che i riferimenti al lignaggio sacerdotale non compaiono in Egitto, quando invece a Roma e in Galilea qualificano indifferentemente defunti di sesso maschile o femminile¹³⁹. E si potrebbe continuare *ad libitum*, aggregando e riaggredando i dati alla luce di ulteriori fattori archeologici, epigrafici, geografici, linguistici e socioeconomici, oppure concentrandosi su un singolo dato o un gruppo di dati e analizzandone il rapporto con altri dati a livello locale o translocale, e comparando

¹³⁷ J.Z. Smith, *Fences and Neighbors*, cit. pp. 14-15.

¹³⁸ *Ibi*, p. 16.

¹³⁹ Per la discussione di questi e altri esempi cfr. sempre *ibi*, pp. 16-18.

infine questi dati con quelli che possiamo ricavare da altre fonti. Bastano allora questi pochi esempi a farci intuire le enormi potenzialità di un'analisi politetica e multiscalare, che non si accontenti di registrare il peso numerico degli indicatori tassonomici che siamo in grado di dedurre da un insieme discreto di fonti, ma ne comprenda anche la diversa funzione a seconda del raggruppamento in cui possono venire inseriti. Grazie a uno spoglio analitico di questo tipo, quella che otterremmo alla fine, per riprendere la metafora «popolazionale» di cui si diceva in precedenza, non sarebbe un'immagine uniforme, «tipica» e «astratta», della classe «giudaismo», ma la contrario un quadro sfaccettato e plurale composto da «popolazioni» diverse di «giudaismi» (al plurale), dove la variazione e la graduazione sono *l'unica realtà osservabile*¹⁴⁰.

Tornando adesso alle pagine dell'introduzione di *Imagining Religion*, ci appariranno più chiari i due corollari che Smith fa seguire al suo ragionamento sull'assenza di «dati» per la religione. Il primo è che «nessun dato possiede un valore intrinseco», e che l'«interesse di un dato deriva dal suo poter servire da esempio per chiarire un problema fondamentale nello studio della religione»: è quanto Smith ha cercato di mostrare nel primo dei micro-esperimenti di *Fences and Neighbors*, parlando della circoncisione come indicatore tassonomico. Il secondo corollario è che gli studiosi, avendo riconosciuto il carattere artificiale e secondario della categoria «religione», sono chiamati a riflettere sui motivi che li spingono a soffermarsi su un esempio piuttosto che un altro: «Una scelta consapevole e mirata», precisa Smith, «è tanto più difficile e necessaria per lo storico delle religioni, il quale non può assolutamente trascegliere i propri esempi [...] sulla base dei confini sanciti da un canone o da una comunità religiosa»¹⁴¹. È il punto che si trova al centro del secondo dei micro-esperimenti di *Fen-*

¹⁴⁰ Un'operazione analoga ma su basi diverse è stata variamente proposta, nel corso degli ultimi decenni, anche per altri ambiti storico-religiosi: cfr. per es. G.E. Ferro-Luzzi, *The Polythetic-Prototype Approach to Hinduism*, in G.-D. Sontheimer - H. Kulke (eds.), *Hinduism Reconsidered*, Manohar, New Delhi 1989, pp. 294-304; oltre all'importante lavoro che abbiamo già ricordato di B. Saler, *Conceptualising Religion*, cit. Per un tentativo di classificazione politetica del giudaismo lungo le linee suggerite da Smith, si veda invece M.L. Satlow, *Defining Judaism: Accounting for "Religions" in the Study of Religion*, in «Journal of the American Academy of Religion» 74, 4 (2006), pp. 837-860. Ma l'influenza di queste indicazioni metodologiche di Smith è nettamente percepibile in numerosi lavori di Jacob Neusner (il quale, a sua volta, non ha certamente mancato di influenzare Smith: cfr. *supra*, n. 30): si veda per es. J. Neusner, *Il giudaismo nella testimonianza della Mishnah*, ed. it. a cura di M. Perani, EDB, Bologna 1995 (or. *Judaism: The Evidence of the Mishnah*, Scholar Press, Atlanta 1988), spec. pp. 52-57, 81-84 e 108-110.

¹⁴¹ J.Z. Smith, *Introduction*, cit., p. xi (trad. it. cit., p. 189).

ces and Neighbors, dove si mostrano l’insufficienza e l’inadeguatezza di qualunque comprensione «normativa» di una religione, vale a dire di una comprensione che si muova entro i limiti «sanciti da un canone o da una comunità», accordando un privilegio a certe fonti piuttosto che ad altre e riproducendo categorie, concettualizzazioni e interessi ideologici che sono propri del discorso *interno* alla tradizione religiosa studiata.

4. Comparare: «un’esagerazione disciplinata»

Se abbiamo dedicato così tanto spazio ai problemi discussi da Smith in *Fences and Neighbors* è perché classificazione e comparazione, come sarà ormai chiaro a chi legge, sono operazioni logicamente connesse e di fatto inseparabili, al punto che una riflessione sulla prima implica di necessità una riflessione sulla seconda. Per classificare qualcosa, dobbiamo partire dall’osservazione empirica delle sue somiglianze e delle sue differenze rispetto a qualcos’altro: e questa, naturalmente, è la stessa operazione cognitiva che troviamo alla base di qualunque tipo di comparazione, compresa quella storico-religiosa. Anche nel caso di questa seconda procedura analitica, la riflessione di Smith ha finito così per coinvolgere, in egual misura, la dimensione metodologica (il «come compariamo») e quella teorica (il «perché e a quale scopo compariamo»), ma questa volta inserendosi in un dibattito che accompagna da sempre la storia delle religioni, fin dal suo stesso delinearsi come disciplina accademica¹⁴².

La comparazione – poco importa se teorizzata e praticata dagli studiosi in termini «euristici» o «ermeneutici», «induttivi» o «deduttivi», su base fenomenologica o storica, in chiave genealogica o funzionalistica, per sottolineare somiglianze o portare alla luce specificità – rappresenta in effetti un presupposto irrinunciabile per l’indagine storico-religiosa, se

¹⁴² Lo dimostrano i precoci tentativi di comporre una storia generale della comparazione storico-religiosa, dai pioneristici lavori di L.H. Jordan, *Comparative Religion: Its Genesis and Growth*, T. & T. Clark, Edinburgh 1905; e di H. Pinard de la Boullaye, *L’Étude comparée des religions. Essai critique*, vol. I, *Son histoire dans le monde occidental*, Beauchesne, Paris 1922; fino al più recente profilo di E.J. Sharpe, *Comparative Religion: A History*, Duckworth, London 1986² (I ed. 1975). Alcuni aspetti di questa storia sono discussi a fondo nei volumi di Borgeaud, Kippenberg e Stroumsa citati *supra*, n. 14; cfr. anche T. Masuzawa, *The Invention of World Religions*, cit.; e D. Chidester, *Empire of Religion*, cit., che dedicano svariate pagine alle questione. Utilissimo, per un inquadramento della storia degli studi, è l’articolo di N. Spineto, «Religioni. Studi storico-comparativi», in A. Melloni (ed.), *Dizionario del sapere storico-religioso del Novecento*, il Mulino, Bologna 2010, pp. 1256-1317.

non altro in virtù della circolarità che governa l’ambizione stessa di fare storia (o antropologia) «delle religioni» (citando Angelo Brelich: «per parlare di religioni dovremmo sapere che cosa intendere per religione; d’altra parte, finché non conosciamo le religioni, non possiamo formarci un concetto adeguato di religione»¹⁴³). Ed è proprio muovendo da una presa d’atto di questa circolarità che Smith ha avviato la sua proposta di rifondare le procedure comparative su basi epistemologiche più solide¹⁴⁴.

Torniamo per un attimo al testo dell’introduzione a *Imagining Religion*. Proseguendo il suo discorso programmatico, Smith menziona tre condizioni esplicite perché la scelta e la trattazione degli «esempi» da discutere si riveli efficace, da un punto di vista storico-religioso:

«La prima è che l’esempio sia stato già studiato in maniera completa e soddisfacente. Ciò richiede una perfetta padronanza tanto del materiale primario relativo all’esempio quanto della storia della sua interpretazione. La seconda condizione è che l’esempio venga discusso per illustrare una teoria, un paradigma, un problema o qualunque altro elemento che abbia giocato un ruolo cruciale nella costruzione dell’immaginario scientifico sulla religione. Terza condizione è la presenza di un metodo che colleghi in maniera esplicita l’esempio alla teoria, al paradigma

¹⁴³ A. Brelich, *Introduzione alla storia delle religioni*, cit., p. 4.

¹⁴⁴ Per orientarsi nel più recente dibattito sulla comparazione storico-religiosa, che include anche reazioni di vario segno alle proposte di Smith, bisognerebbe partire almeno dai contributi raccolti in K.C. Patton - B.C. Ray (eds.), *A Magic Still Dwells: Comparative Religion in the Postmodern Age*, University of California Press, Berkeley 2000; ma si vedano anche G. Filoromo - N. Spineto (eds.), *La storia comparata delle religioni*, in «Storiografia» 6 (2000), pp. 1-105; M. Burger - C. Calame (eds.), *Comparer les comparatismes. Perspectives sur l’histoire et les sciences des religions*, Études de lettres, Lausanne 2005; R. Gothóni (ed.), *How To Do Comparative Religion? Three Ways, Many Goals*, Walter de Gruyter, Berlin 2005; T. Idinopoulos - B.C. Wilson - J.C. Hanges (eds.), *Comparing Religions: Possibilities and Perils?*, Brill, Leiden - Boston 2006; C. Grottanelli - G. Clemente (eds.), *Comparativa/mente*, Seid, Firenze 2008; C. Calame - B. Lincoln (eds.), *Comparer en histoire des religions antiques*, Presses Universitaires de Liège, Liège 2012; P. Antes - A.W. Geertz - M. Rothstein (eds.), *Contemporary Views on Comparative Religion*, Equinox, London 2016; R. Gagné - S. Goldhill - G.E.R. Lloyd (eds.), *Regimes of Comparatism: Frameworks of Comparison in History, Religion and Anthropology*, Brill, Leiden-Boston 2019. Tra i contributi teorici e metodologici offerti da singoli studiosi, segnaliamo M. Detienne, *Comparer l’incomparable*, Seuil, Paris 2000; W.E. Paden, *New Patterns for Comparative Religion: Passages to an Evolutionary Perspective*, Bloomsbury Academic, London - New York 2016; B. Lincoln, *Apples and Oranges: Explorations In, On, and With Comparison*, The University of Chicago Press, Chicago 2018; O. Freiberger, *Considering Comparison: A Method for Religious Studies*, Oxford University Press, Oxford 2019; e il volume dialogico di C. Ginzburg - B. Lincoln, *Old Thiess, a Livonian Werewolf: A Classic Case in Comparative Perspective*, The University of Chicago Press, Chicago 2020 (trad. it. *Il vecchio Thiess. Un lupo mannaro baltico tra caso e comparazione*, a cura di C. Presezzi, Officina Libraria, Roma 2020).

o al problema oggetto di esame, permettendo di valutare ciascun elemento alla luce dell’altro»¹⁴⁵.

Sulle prime due condizioni diremo qualcosa più avanti. Ci interessa per il momento stabilire in che cosa consista, esattamente, quel «metodo» la cui presenza è indicata da Smith come terza condizione di efficacia. Che tale metodo si possa identificare nella comparazione, risulta evidente dal seguito del ragionamento, non appena lo studioso chiarisce i motivi che lo hanno spinto a soffermarsi, nei primi tre saggi del suo volume, su «alcuni dati che derivano dallo studio del giudaismo»:

«L’interesse del giudaismo come ‘esempio’ si deve alla sua peculiare posizione nel quadro più ampio dell’immaginario scientifico legato alla religione: il giudaismo è vicino, eppure lontano; somiglia a noi, ma è diverso da noi; è occidentale, ma anche orientale; è qualcosa di ordinario, ma al contempo di esotico. Questa tensione tra familiare ed estraneo, che si trova al cuore stesso delle nostre rappresentazioni del giudaismo, è dotata di un enorme potere cognitivo. Rappresenta un invito e uno stimolo alla comparazione. Il giudaismo è abbastanza ‘straniero’ da necessitare atti di comparazione e interpretazione; ma è anche abbastanza ‘prossimo’ da renderli possibili»¹⁴⁶.

Smith scrive qui «giudaismo», ma avrebbe potuto scrivere ugualmente «Bibbia», «origini cristiane» o «Nuovo Testamento»: nessuna di queste scelte, a pensarci bene, avrebbe pregiudicato la collocazione di *Imagining Religion* nella collana dei «Chicago Studies in the History of Judaism», presso la quale uscì il volume. Ma se menzioniamo questo quadrilatero di interessi contigui – Bibbia, giudaismo, origini cristiane e Nuovo Testamento –, è perché fu soprattutto attorno a essi che la riflessione comparativa di Smith si esercitò con maggiore impegno e costanza, e per ragioni che non è difficile intuire considerando il clima culturale e accademico nel quale si formò e si fece strada lo studioso.

Si è già detto che gli studi biblici costituirono la prima area di specializzazione di Smith, e che questi si trovò a tenere corsi su materiali e tematiche di interesse biblico fin dall’epoca dei suoi primissimi incarichi di docenza. Smith, peraltro, non mancherà di mettere a frutto i risultati di questa lunga esperienza didattica, pubblicando a partire dagli anni Novanta una serie di interventi esplicitamente consacrati alla riflessione metodologica in quest’ambito disciplinare: è il caso di saggi come *Scriptures and Histories* (1992), dove Smith si confronta con alcune importanti indica-

¹⁴⁵ J.Z. Smith, *Introduction*, cit., pp. xi-xii (trad. it. cit., p. 190).

¹⁴⁶ *Ibi*, p. xii (trad. it. cit., p. 190).

zioni di metodo del suo quasi omonimo collega Wilfred Cantwell Smith, esponendo la propria visione degli studi biblici dalla prospettiva disciplinare di storico delle religioni¹⁴⁷; o come *Teaching the Bible in the Context of General Education* (1998), dove riflette sulle implicazioni della sua idea di trattare la Bibbia come un «arsenale di esempi», nel contesto di percorsi educativi che non abbiano finalità di istruzione religiosa¹⁴⁸; senza dimenticare le due magnifiche lezioni inaugurali tenute in apertura agli incontri annuali del 1999 e del 2008 della Society of Biblical Literature (società di cui Smith fu anche presidente per un anno), intitolate rispettivamente *Bible and Religion* (2000) e *Religion and Bible* (2009)¹⁴⁹.

Nel penultimo di questi interventi, rievocando il «profondo sospetto» con cui era solito guardare da giovane ai corsi incentrati su materie bibliche, Smith lamenta come «Bibbia» e «religione», alla fine degli anni Sessanta, fossero ancora termini ampiamente interscambiabili nel linguaggio accademico statunitense¹⁵⁰. La più importante e prestigiosa società di studi religionistici del Paese, l'American Academy of Religion, si era chiamata per più di trent'anni, dallla sua fondazione nel 1933 fino al 1966, «Associazione nazionale degli istruttori biblici» (National Association of Bible Instructors: si noti l'acronimo NABI, che rinvia al termine ebraico *nābī'*, «profeta»), mentre il suo organo ufficiale avrebbe mantenuto la dicitura di *Journal of Bible and Religion* fino al 1967, prima di adeguarsi al nuovo nome della società e di venire ribattezzato come *Journal of the American Academy of Religion*. Né «Bibbia» né «religione», osserva ancora Smith,

¹⁴⁷ J.Z. Smith, *Scriptures and Histories* (1992), in *On Teaching Religion*, cit., pp. 28-36. Smith si confronta in particolare con le indicazioni di W.C. Smith, *The Study of Religion and the Study of the Bible*, in «Journal of the American Academy of Religion» 39, 2 (1971), pp. 131-140; che verranno riprese e sviluppate in Id., *What Is Scripture? A Comparative Approach*, Fortress Press, Minneapolis 1993.

¹⁴⁸ J.Z. Smith, *Teaching the Bible in the Context of General Education*, in «Teaching Theology and Religion» 1, 2 (1998), pp. 73-78.

¹⁴⁹ J.Z. Smith, *Bible and Religion* (2000), in *Relating Religion*, cit., pp. 197-214; e Id., *Religion and Bible*, in «Journal of Biblical Literature» 128, 1 (2009), pp. 5-27.

¹⁵⁰ Per una ricostruzione storica di questa congiuntura fatale, e dei dibattiti intorno alla presenza della Bibbia e degli studi biblici nell'istruzione pubblica statunitense, cfr. S. Rosenblith - P. Womac, *The Bible in American Public Schools*, in P. Gutjahr (ed.), *The Oxford Handbook of the Bible in America*, Oxford University Press, Oxford 2017, pp. 263-275; e M.A. Chancey, *The Bible and American Public Schools in Historical Perspective*, in M. Waggoner - N. Walker (eds.), *The Oxford Handbook on Religion and American Education*, Oxford University Press, Oxford 2018, pp. 271-282; ma si vedano anche D.L. Barr - N. Piediscalzi (eds.), *The Bible in American Education: From Source Book to Textbook*, Fortress Press, Philadelphia 1982; e J. DelFattore, *The Fourth R: Conflicts over Religion in America's Public Schools*, Yale University Press, New Haven 2004.

erano percepiti a livello comune come termini problematici, né ci si poneva alcun dubbio quanto alla loro relazione: «non vi era alcuna discrepanza tra il dato (la Bibbia) e il suo modello (la ‘religione’). Il dato era coestensivo al modello»¹⁵¹. Donde l’opportunità, prontamente colta da Smith, di riflettere sul modello a partire dal dato. E di cominciare a farlo in classe.

A livello didattico, Smith non tardò neppure ad accorgersi del fatto che «teorie, metodi, approcci, quando venivano applicati allo studio di popolazioni che si aggiravano seminude in contesti ‘esotici’», sembravano lasciare gli studenti indifferenti, «ma non appena applicati alla Bibbia diventavano subito della massima importanza». Gli studenti a cui si rivolgeva Smith, in altre parole, «non mostravano alcun interesse a capire se Durkheim avesse ragione o torto sugli aborigeni australiani, dato che la questione non li toccava immediatamente, mentre bastava applicare le teorie di Durkheim ai passaggi più arcani del *Levitico* e l’interesse diventava subito palpabile e universale»¹⁵². Non saremmo dunque lontani dal vero se supponessimo che sia venuta anche da qui, da questa esigenza di «fare di necessità virtù», l’idea smithiana di considerare la Bibbia – e tutto ciò che le ruota attorno: *beside, before, beyond*, per citare l’intelligente formula di Robert Kraft¹⁵³ – come un «laboratorio di comparazione», come un «arsenale di esempi» e di «casi di studio». Proponendo di accostarsi alla Bibbia come a un corpus di testi da sottoporre a operazioni di straniamento e di defamiliarizzazione, Smith non toccava soltanto un nervo scoperto nella cultura e nel sistema educativo del suo Paese, dove l’onnipresenza della Bibbia era divenuta da tempo materia di controversie legali, ma proclamava anche la sua piena adesione a quel celebre «manifesto di Marburgo» con la firma del quale si erano conclusi, nel 1960, i lavori del decimo congresso annuale dell’International Association for the History of Religions (IAHR). Il manifesto, che fu materialmente redatto dallo studioso Raphael J. Zwi Werblowsky e sottoscritto dalla maggior parte dei partecipanti al congresso, riaffermava, tra le altre cose, la necessità di ancorare l’indagine storico-religiosa a presupposti di carattere antropologico, sottraendola a ipoteche cripto-teologiche o confessionali¹⁵⁴.

¹⁵¹ J.Z. Smith, *Bible and Religion*, cit., p. 201.

¹⁵² J.Z. Smith, *Scriptures and Histories*, p. 29.

¹⁵³ Cfr. R.A. Kraft, *Para-mania: Beside, Before and Beyond Bible Studies*, in «Journal of Biblical Literature» 126, 1 (2007), pp. 5-27.

¹⁵⁴ Per il testo, si veda A. Schimmel, *Summary of the Discussion*, in «Numen» 7, 2 (1960), pp. 235-239; 236-237; cfr. anche R.J.Z. Werblowsky, *Marburg: and After?*, in «Numen» 7, 2 (1960), pp. 215-220.

A interessare Smith, in quanto «figlio accademico dei primi anni Sessanta»¹⁵⁵, era quindi l'esigenza di strappare anche lo studio di quella che si cominciava proprio allora a ridefinire, e con finalità non del tutto innocenti, come «tradizione giudaico-cristiana», da qualunque forma di eccezionalismo, applicando alle Scritture ebraiche e cristiane lo stesso tipo di approccio e le medesime categorie analitiche che antropologi e storici utilizzavano regolarmente per interpretare i miti e i riti di popolazioni «esotiche», di civiltà scomparse, o di società e culture presentate come «altri»¹⁵⁶. Non è certo una coincidenza, in tal senso, che i primissimi esperimenti comparativi abbozzati da Smith si siano concentrati su tradizioni ai margini del canone biblico, o direttamente su testi apocrifi come il *Vangelo di Tommaso* e gli *Atti di Pietro*, in anni in cui materiali di questo tipo faticavano ancora a vedersi riconoscere una piena dignità e un valore autonomo come oggetti di studio¹⁵⁷. In queste prime prove saggistiche, la defamiliarizzazione proposta da Smith era in qualche modo conseguente alla natura «esotica» dei materiali esaminati. Tuttavia, lavorare su testi percepiti o presentati come marginali non impedì a Smith di rilevare che una prospettiva storico-religiosa, qualora applicata al giudaismo e al cristianesimo, avrebbe potuto garantire risultati realmente significativi sol-

¹⁵⁵ Così J.Z. Smith, *Scriptures and Histories*, cit., p. 29.

¹⁵⁶ In anni a noi più vicini, sarà Guy Stroumsa a formulare il principio di «studiare le religioni morte come se fossero vive e le religioni vive come se fossero morte», ribadendo il carattere profondamente «sovversivo» (s'intende da un punto di vista «religioso») della comparazione storico-religiosa: cfr. G.G. Stroumsa, *La fine del sacrificio. Le mutazioni religiose della tarda antichità*, trad. it. di V. Zini, Einaudi, Torino 2005 (or. *La Fin du sacrifice. Les mutations religieuses de l'Antiquité tardive*, Odile Jacob, Paris 2004), p. 10; e Id., *The History of Religions as a Subversive Discipline: Comparing Judaism, Christianity and Islam*, in V. Krech - M. Steinicke (eds.), *Dynamics in the History of Religions between Asia and Europe*, vol. I, *Encounters, Notions, and Comparative Perspectives*, Brill, Leiden - Boston 2012, pp. 149-158.

¹⁵⁷ Si vedano i saggi *The Garments of Shame* (1966), *The Prayer of Joseph* (1968) e *Upside Down or Rightside Up?* (1970), tutti ripubblicati in J.Z. Smith, *Map Is Not Territory*, cit., rispettivamente alle pp. 1-23, 24-66 e 147-171. Sulla riscoperta moderna dei testi e delle tradizioni apocrife del giudaismo e del cristianesimo, e sulla loro lenta e faticosa riaabilitazione a fonti degne d'indagine storica (e non meramente antiquaria), sono imprescindibili le osservazioni di J.-C. Picard, *Le Continent apocryphe. Essai sur les littératures apocryphes juive et chrétienne*, Brepols, Turnhout 1999, pp. 1-50; ma si vedano anche gli interventi che aprono il volume di P. Piovanelli - T. Burke - T. Pettipiece (eds.), *Rediscovering the Apocryphal Continent: New Perspectives on Early Christian and Late Antique Apocryphal Texts and Traditions*, Mohr Siebeck, Tübingen 2015, pp. 1-116. Manca ancora un lavoro, a nostra conoscenza, che affronti in chiave solidamente comparativa il problema della definizione storico-religiosa di «apocrificità».

tanto occupandosi di «formazioni centrali e non di esotismi»¹⁵⁸: un punto su cui si potrà dissentire a livello metodologico, ma che appare oggi pienamente confermato, almeno nel caso di Smith, se pensiamo alle illuminanti pagine che lo studioso dedicherà alla «ridescrizione» del canone, o se guardiamo alle sue provocatorie incursioni comparative sul genere letterario dei vangeli e delle apocalissi, come pure alle sue penetranti analisi di testi indubbiamente «centrali» come la *Prima lettera ai Corinzi* di Paolo o il *Vangelo di Marco*¹⁵⁹.

Privati della cornice teologica che li rende, qui e ora, «testi sacri» per una comunità o una tradizione religiosa, gli scritti che compongono il canone biblico in una qualunque delle sue molteplici forme vengono in tal modo restituiti al loro contesto generativo e possono essere riletti alla luce delle categorie «etiche» dello storico, secondo preoccupazioni che sono proprie di quest'ultimo. Essi diventano parte, insomma, di un'altra storia, in primo luogo di quella delle religioni del Mediterraneo in età antica, fondata su «dinamiche di persistenza e di mutamento»: come scriverà Smith nella voce «Hellenistic Religion», stilata per la quindicesima edizione dell'*Encyclopaedia Britannica*, «la storia delle religioni ellenistiche si presenta raramente come una storia di religioni nuove. Si comprende meglio come una storia di religioni mediterranee arcaiche colte nella loro fase ellenistica, in configurazioni locali e diasporiche». Questo apre a una comprensione necessariamente comparativa, e per ciò stesso «non canonica», non soltanto dell'idea stessa di «Bibbia» e di «canone» (entrambe nozioni secondarie, che riguardano la ricezione e non, salvo casi particolari, la genesi di materiali testuali), ma anche di tutta la produzione letteraria dei gruppi ebraici e cristiani dell'antichità, a cominciare dalle «formazioni centrali» della Mishnah e del Talmud, del Nuovo Testamento e della lette-

¹⁵⁸ Cfr. J.Z. Smith, *When the Chips Are Down*, cit., p. 37 n. 25.

¹⁵⁹ Sull'idea di canone, cfr. J.Z. Smith, *Sacred Persistence: Towards a Redescription of Canon* (1979), in *Imagining Religion*, cit., pp. 36-52 (trad. it. *Persistenze sacre. Per una ridescrizione del canone*, in questo volume, pp. 215-234); cfr. anche Id., *Canons, Catalogues and Classics*, in A. van der Kooij - K. van der Toorn (eds.), *Canonization and Decanonization: Papers Presented to the International Conference of the Leiden Institute for the Study of Religions (LISOR), held at Leiden 9-10 January 1997. With An Annotated Bibliography compiled by J.A.M. Snoek*, Brill, Leiden 1998, pp. 295-311. Sul genere letterario dei vangeli, cfr. J.Z. Smith, *Good News Is No News: Aretalogy and Gospel* (1975), in *Map Is Not Territory*, cit., pp. 190-207. Sulle apocalissi e l'apocalittica, cfr. J.Z. Smith, *Wisdom and Apocalyptic* (1975), in *Map Is Not Territory*, cit., pp. 67-87. Infine, sulla *Prima lettera ai Corinzi* e il *Vangelo di Marco*, cfr. rispettivamente J.Z. Smith, *Re: Corinthians*, cit.; e Id., *The Markan Site*, in B.S. Crawford - M.P. Miller (eds.), *Redescribing the Gospel of Mark*, cit., pp. 99-125.

ratura patristica, tutti prodotti che a Smith appaiono «tipicamente ellenistici, sia per forma che per contenuto»¹⁶⁰.

Ma cosa ci dice, tutto questo, su un piano più largamente teorico e metodologico? E come andranno stabiliti i criteri per una comparazione che sia «responsabile», ferma restando la necessità, per lo storico delle religioni, di adottare una prospettiva comparativa? Non dobbiamo mai scordare, da questo punto di vista, che la preoccupazione primaria di Smith è rimasta sempre quella di un «generalista», interessato a sondare su terreni specifici la tenuta di metodi e teorie che potessero essere applicati anche altrove, o almeno insegnarci qualcosa sul nostro modo di concettualizzare e studiare la «religione». La riflessione smithiana sulle procedure comparative, del resto, iniziò ben prima che si definissero le aree in cui lo studioso si sarebbe specializzato. Abbiamo visto che già nel 1963, in concomitanza con la decisione di dedicare la propria tesi di dottorato a Frazer, Smith aveva avviato un programma di letture sistematiche sulla storia della comparazione religiosa e antropologica. Inizialmente, lo studioso pianificò persino di trasformare le proprie note di lettura in un capitolo autonomo della tesi, anche se accantonò subito il progetto giudicandolo, a ragion veduta, un po' troppo ambizioso. Conservò comunque l'idea di ricalvarne in futuro un libro, che avrebbe dovuto intitolarsi *«Il y a fagots et fagots»: Studies in the History of Comparison in History of Religions Research*, e che avrebbe dovuto coprire materiali che spaziavano dall'antica Grecia all'illuminismo. Il progetto, a lungo accarezzato ma mai portato a termine, servirà in seguito da base per un corso di storia della comparazione, che Smith riproporrà a Chicago in quattro diverse occasioni, la prima volta nel 1974 e l'ultima nel 1991¹⁶¹.

Una piccola parte di queste prime ricerche confluirà nel primo articolo di taglio metodologico pubblicato da Smith, intitolato *Adde parvum parvo magnus acervus erit* (1971), letteralmente «Aggiungi un poco al poco e ne uscirà un bel mucchio» (un adagio proverbiale erroneamente

¹⁶⁰ J.Z. Smith, «Hellenistic Religion», in *Encyclopaedia Britannica (15th edition)*, Benton Foundation - Encyclopaedia Britannica Inc., Chicago 1974, vol. VIII, pp. 749-751. Per una riflessione comparativa sulla letteratura giudaica e cristiana di età ellenistica-romana, si vedano i recenti lavori di S.A. Adams, *Greek Genres and Jewish Authors: Negotiating Literary Culture in the Greco-Roman Era*, Baylor University Press, Waco 2020; e R.F. Walsh, *The Origins of Early Christian Literature: Contextualizing the New Testament within Greco-Roman Literary Culture*, Cambridge University Press, Cambridge 2021; da un'angolatura diversa, cfr. anche D. MacRae, *Legible Religion: Books, Gods, and Rituals in Roman Culture*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 2016.

¹⁶¹ Per maggiori dettagli sulla struttura e gli argomenti del corso, cfr. J.Z. Smith, *When the Chips Are Down*, cit., pp. 51-52 n. 75.

attribuito al poeta latino Orazio)¹⁶². Il titolo, con garbata ironia, intendeva alludere alla moltiplicazione indisciplinata di paralleli comparativi che aveva caratterizzato il metodo di lavoro di Frazer, e che aveva contribuito a una progressiva (e per Smith, va detto, non del tutto giustificata) messa al bando del suo *Ramo d'oro* dal novero delle opere antropologiche scientificamente rispettabili¹⁶³. Ma ciò che troviamo al centro del saggio non è una disamina di Frazer, magari ispirata dal lavoro di tesi che Smith aveva da poco concluso: il nome di Frazer, di fatto, vi compare solo di sfuggita, mentre il cuore dell'articolo è occupato dalla descrizione di quattro «modi» o «stili» fondamentali della comparazione che secondo Smith si sarebbero succeduti nella storia del pensiero occidentale, dalla nascita della storiografia in Grecia fino all'antropologia britannica di età vittoriana. Si tratta di uno schema che lo studioso riprenderà anche in seguito, facendone la premessa teorica di uno dei suoi testi più citati e discussi, *In Comparison a Magic Dwells* (1982)¹⁶⁴.

Nel suo saggio giovanile, prima di procedere alla presentazione dei quattro «modi» della comparazione, Smith prendeva spunto, ancora una

¹⁶² J.Z. Smith, *Adde parvum parvo magnus acervus erit* (1971), in *Map Is Not Territory*, cit., pp. 240-264; per il titolo, cfr. Esiodo, *Op.*, 361-362; il brano di Orazio che più vi si avvicina si trova in *Sat.*, II, 7, 109-113; cfr. invece Ovidio, *Am.*, I, 8, 90 (*de stipula grandis acervus erit*); e *Rem. am.*, 424 (*de multis grandis acervus erit*).

¹⁶³ Tra le critiche più influenti che vennero mosse al metodo frazeriano *ex partibus anthropologorum*, vanno ricordate quelle di B. Malinowski, *Myth in Primitive Psychology* (1925), in *Magic, Science and Religion and Other Essays*, Beacon Press, Boston 1948, pp. 72-124 (trad. it. di A.M. Panepucci, *Il mito nella psicologia primitiva*, in *Il mito e il padre nella psicologia primitiva*, Newton Compton, Roma 1976, pp. 1-60); e di E.E. Evans-Pritchard, *The Comparative Method in Social Anthropology*, The Athlone Press, London 1963 (trad. it. di A. Wade-Brown, *Il metodo comparativo nell'antropologia sociale*, Laterza, Roma - Bari 1973, pp. 1-26). Si vedano in proposito le osservazioni di M. Douglas, *Judgements on James Frazer*, in «Daedalus» 107 (1978), pp. 151-164 (trad. it. di P. Sacchi, *Giudizi su James Frazer*, in J.G. Frazer, *Il ramo d'oro*, cit., pp. xi-xxx), che ovviamente tengono conto delle famose note di lettura di Wittgenstein su Frazer (apparse postume nel 1967): cfr. L. Wittgenstein, *Note sul «Ramo d'oro» di Frazer*, con un saggio di J. Bouveresse, trad. it. di S. de Waal, Adelphi, Milano 1975 (or. *Bemerkungen über Frazers „The Golden Bough“*, ed. R. Rhees, in «Synthese» 17 [1967], pp. 233-253). Su Wittgenstein lettore di Frazer la bibliografia è molto ampia: per un bilancio recente cfr. F. Dei, *Il significato e l'azione: Wittgenstein tra gli antropologi*, in «Quaderni di teoria sociale» 1 (2017), pp. 43-56; e Id., *J.G. Frazer e la cultura del Novecento*, cit., pp. 185-220; oltre alla recente ritraduzione in inglese delle note wittgensteiniane, accompagnate da saggi critici, in L. Wittgenstein, *The Mythology in Our Language: Remarks on Frazer's ‘Golden Bough’*, a cura di G. da Col-S. Palmié, Hau Books, Chicago 2018.

¹⁶⁴ Cfr. J.Z. Smith, *In Comparison a Magic Dwells*, cit., pp. 22-25 (trad. it. cit., pp. 193-213), che corrisponde al capitolo sesto nella presente raccolta.

volta, dall'opposizione antropologica tra «noi» e «loro», per identificare in primo luogo quattro posture intellettuali di base, quattro possibili reazioni di fronte all'incontro con l'alterità culturale, ognuna implicante un differente «focus» dell'attenzione:

- 1) «Sono simili noi» → somiglianza
- 2) «Non sono simili a noi» → dissomiglianza
- 3) «Sono un po' troppo simili a noi» → identità
- 4) «Siamo diversi da loro» → differenza

Smith, nel suo saggio, non sviluppò adeguatamente il punto (e neanche noi lo faremo), ma tutto lascia pensare che queste quattro posture teoriche possano corrispondere, da un punto di vista logico, ai principali problemi di metodo che troveremo associati ai quattro «modi» comparativi descritti nel prosieguo. Il primo modo è quello *etnografico*, le cui radici affonderebbero per Smith nell'opera di due grandi autori ionici vissuti nel momento di passaggio della cultura greca dalla sua fase cosiddetta arcaica a quella cosiddetta classica: il filosofo Senofane di Colofone (570-475 a.C.), di cui ci sono giunti solo pochi frammenti, ma che riconosciamo oggi come il primo ad aver formulato una teoria «proiezionistica» della religione, avendo criticato l'immagine antropomorfa degli dèi tradizionali della Grecia sulla base di quella che appare oggi come una forma embrionale di comparazione tra culture¹⁶⁵; e soprattutto lo storico Erodoto (ca. 484-425 a.C.), che per Smith non meriterebbe semplicemente la designazione tradizionale di *pater historiae*, ma anche quella di «padre dell'antropologia e della storia delle religioni», proprio per la decisa attitudine comparativa della sua scrittura etnografica¹⁶⁶. Nell'approccio

¹⁶⁵ Cfr. J.Z. Smith, *Adde parvum parvo magnus acervus erit*, cit., pp. 244-245. L'importanza di Senofane per la riflessione storico-religiosa era stata già sottolineata, in precedenza, da Raffaele Pettazzoni, in un breve intervento a cui Smith rimanda in nota: R. Pettazzoni, *Alle origini della scienza delle religioni*, in «Numen» 1, 2 (1954), pp. 136-137. Per il testo dei frammenti di Senofane, si veda la classica edizione di M. Untersteiner (ed.), *Senofane: Testimonianze e frammenti*, Bompiani, Milano 2008 (I ed. 1957); per una valutazione recente dei frammenti secondo la prospettiva che interessa qui, si veda invece J. Franek, *Naturalism and Protectionism in the Study of Religions*, Bloomsbury Academic, London 2020, pp. 10-14 (or. *Naturalismus a protekcionismus ve studiu náboženství*, Masarykova Univerzita, Brno 2017).

¹⁶⁶ Su Erodoto come «storico delle religioni», è ancora insuperata la trattazione di F. Mora, *Religione e religioni nelle Storie di Erodoto*, Jaca Book, Milano 1985, che reagisce al fortunato volume di F. Hartog, *Le miroir d'Hérodote. Essai sur la représentation de l'autre*, Gallimard, Paris 1980 (trad. it. di A. Zangara, *Lo specchio di Erodoto*, il Saggiatore, Milano 1992); ma si veda anche, da un punto di vista più generale, l'ottima introduzione di D. Asheri a Erodoto, *Le Storie*, vol. I, *Libro I: La Libia e la Persia*, a cura di D.

esemplificato da Erodoto, la comparazione è essenzialmente impressionistica e funziona come un mezzo per superare, addomesticandola, l’alterità: il culturalmente alieno, in altri termini, è colto unicamente per la sua immediata somiglianza o dissomiglianza rispetto a ciò che è familiare. «In questo senso», chiosa Smith, «le comparazioni etnografiche sono spesso idiosincratiche: dipendono da un’intuizione, da un’associazione estemporanea o dal bagaglio di conoscenze che uno si trova ad avere»¹⁶⁷.

Il secondo modo individuato da Smith è quello *enciclopedico*, che viene fatto risalire all’opera – anche questa etnologica *ante litteram* – di Ellanico di Lesbo (V sec. a.C.), altro autore di lingua greca, anche lui come Senofane ed Erodoto proveniente dalla regione ionica. Nella tradizione enciclopedica inaugurata da Ellanico – che troverà la sua prosecuzione ideale da una parte nel genere letterario della paradossografia, con i suoi cataloghi di *mirabilia* naturali o culturali, e dall’altra, com’è ovvio, nell’enciclopedismo degli autori classici e medievali – lo stile comparativo si fonda per Smith sulla giustapposizione di «elenchi di oggetti decontextualizzati, tenuti insieme da associazioni superficiali il cui senso prevalente è quello dell’esotico». Cosicché «i dati non vengono quasi mai comparati o spiegati in maniera esplicita: essi si limitano più che altro a convivere all’interno di una qualche categoria – ed è proprio quest’ultima a sollecitare la comparazione». Inoltre non ci si basa più sull’osservazione diretta, come nell’approccio etnografico, ma sulla raccolta e la compilazione di dati che provengono dalla tradizione o dalla lettura di resoconti (etnografici o di viaggio) composti da altri: siamo di fronte, per così dire, a una prima forma di «antropologia da tavolino»¹⁶⁸.

Il problema che Smith riscontra in questi primi due approcci è dato dalla loro sostanziale ingenuità metodologica, dalla loro incapacità di fare della comparazione uno strumento euristico efficace. Diverso è il discorso per i successivi due «modi», entrambi sorti in età moderna. Abbiamo innanzitutto il modo *morfologico*, i cui presupposti teorici sono forniti dalla riflessione estetica e naturalistica di Goethe e dalla *Naturphilosophie* tede-

Asher, Fondazione Lorenzo Valla / Arnoldo Mondadori Editore, Milano 1988, pp. ix-lxix; nel *mare magnum* degli studi, segnaliamo almeno A. Corcella, *Erodoto e l’analogia*, Sellerio, Palermo 1984; e T. Harrison, *Divinity and History: The Religion of Herodotus*, Clarendon Press, Oxford 2000.

¹⁶⁷ Così nel riassunto di J.Z. Smith, *In Comparison a Magic Dwells*, cit., pp. 22-23 (trad. it. cit., p. 198); cfr. Id., *Adde parvum parvo magnus acervus erit*, cit., pp. 244-249.

¹⁶⁸ J.Z. Smith, *In Comparison a Magic Dwells*, cit., p. 23 (trad. it. cit., p. 198); cfr. Id., *Adde parvum parvo magnus acervus erit*, cit., pp. 249-253.

sca di età romantica¹⁶⁹: nella sua formulazione ideale, scrive Smith, l'approccio morfologico si propone l'obiettivo di «ordinare singoli elementi entro una serie gerarchica, con gradi sempre più elevati di organizzazione e complessità», stipulando «una progressione logica di tipo formale, che ignora le categorie di spazio (habitat) e di tempo». Ciò significa, tra le altre cose, che dalla comparazione non si possono trarre conclusioni di tipo temporale o causale. I nessi tra gli elementi – tra un elemento e il suo «modello originario», o *Urphänomen* nella terminologia goethiana, oppure tra due elementi omologhi che appartengono a una stessa serie – sono sempre e soltanto di tipo formale, il che pone un evidente problema per chi voglia scriverne una «storia». E sarà questo il problema che, guardando al progetto genuinamente «morfologico» che Eliade aveva dichiarato di voler perseguire nel suo *Trattato di storia delle religioni*, attirerà maggiormente l'attenzione critica di Smith. Le sue riserve nei confronti del «maestro» trovano il loro senso profondo proprio alla luce di questa *concordia discors*, dell'interesse che accomunava entrambi nei confronti dell'approccio morfologico¹⁷⁰. Non da ultimo per il fatto che, come non

¹⁶⁹ Si vedano in particolare i testi goethiani sulla natura raccolti in J.W. Goethe, *Teoria della natura*, a cura di M. Montinari, Boringhieri, Torino 1958; SE, Milano 2020; e il pregevole studio di P. Giacomoni, *Le forme e il vivente. Morfologia e filosofia della natura in J.W. Goethe*, Guida, Napoli 1993; cfr. anche G. Giorello - A. Grieco (eds.), *Goethe scienziato*, Einaudi, Torino 1998.

¹⁷⁰ Per l'approccio morfologico eliadiano, si veda tutto il primo capitolo di M. Eliade, *Trattato di storia delle religioni*, ed. it. a cura di P. Angelini, Einaudi, Torino 1954; Bollati Boringhieri, Torino 1999, pp. 3-36 (or. *Traité d'histoire des religions*, Payot, Paris 1948); e la ricchissima disanima critica di L. Ambasciano, *Sciamanesimo senza sciamanesimi. Le radici intellettuali del modello sciamanico di Mircea Eliade: evoluzionismo, psicoanalisi, te(le)ologia*, Edizioni Nova Cultura, Roma 2014, pp. 77-177. Smith dedicherà alla discussione dei lavori di Eliade una cospicua serie di saggi, che varrebbe la pena raccogliere in un unico volume: cfr. J.Z. Smith, *The Wobbling Pivot* (1972), in *Map Is Not Territory*, cit., pp. 88-103 (trad. it., *L'asse che vacilla*, in questo volume, pp. 131-145); Id., *To Take Place*, cit., cap. 1, «In Search of Place», pp. 1-23; Id., *Acknowledgments: Morphology and History in Mircea Eliade's Patterns in Comparative Religion (1949-1999). Part 1: The Work and Its Contexts* (2000), in *Relating Religion*, cit., pp. 61-79; Id., *Acknowledgments: Morphology and History in Mircea Eliade's Patterns in Comparative Religion (1949-1999). Part 2: The Texture of the Work* (2000), in *Relating Religion*, cit., pp. 80-100; Id., *Introduction*, in M. Eliade, *The Myth of the Eternal Return: Cosmos and History*, trad. ingl. di W.R. Trask, Princeton University Press, Princeton 2005, pp. ix-xxi; Id., *The Eternal Deferral* (2010), in C. Wedemeyer - W. Doniger (eds.), *Hermeneutics, Politics, and the History of Religions*, cit., pp. 215-237. L'esigenza apparentemente impossibile di trovare un punto di congiunzione tra morfologia e storia è anche alla base dell'apprezzamento dimostrato da Smith nei confronti di un lavoro come quello di C. Ginzburg, *Storia notturna. Una decifrazione del sabba*, Einaudi, Torino 1989; II ed. riv. Adelphi, Milano 2017 (cfr. J.Z. Smith, *Acknowledgments: Part 1*, cit., p. 64).

avrà difficoltà ad ammettere lo stesso Smith, «la morfologia, sia nelle scienze biologiche che in quelle umane, ha prodotto importanti comparazioni, che hanno retto alla prova del tempo»¹⁷¹.

La stessa cosa non si sarebbe potuta affermare, invece, per il quarto e ultimo modo della comparazione considerato da Smith, quello *evoluzionistico*, nonostante la sua rimarchevole aspirazione a indagare le «dinamiche del mutamento e della persistenza nel tempo», da intendersi entrambe come «forme di adattamento all’ambiente». Smith rileva come un tale approccio abbia certamente «condotto a teorizzazioni e comparazioni di grande utilità nel campo delle scienze biologiche»; ciò nonostante, per come è stato concepito e praticato dagli antropologi e dagli storici delle religioni a cavallo tra XIX e XX secolo (da Edward B. Tylor allo stesso Frazer), esso non rappresenterebbe altro che «un tentativo malriuscito di combinare la comparazione astorica della morfologia con la nuova cornice temporale fornita dall’evoluzionismo» (o meglio, da un evoluzionismo ingenuo, ancora inteso in termini finalistici). Smith parla, in proposito, di un «connubio impossibile e contraddittorio», grazie al quale «un comparatista poteva raccogliere i propri dati senza porsi il problema del loro contesto temporale o spaziale, ed era poi in grado di ordinarli in serie, dal più semplice al più complesso, assumendo che l’elemento più semplice fosse il primo da un punto di vista cronologico oltre che logico»¹⁷². Con quali risultati, lo sappiamo da tutti i manuali di storia dell’antropologia – anche se Smith, presumibilmente, non vi avrebbe incluso soltanto l’etnocentrismo trionfalista dei vittoriani, con la loro immagine stereotipata del «primitivo», ma anche il suo rovescio dialettico, quell’«evoluzionismo capovolto» che si ritrova al fondo di qualunque visione degenerazionista della storia (un rimprovero che Smith muoverà apertamente a Eliade), togliendo ai «primitivi» il diritto stesso di avere una storia, o una storia che non sia decisa da altri¹⁷³.

¹⁷¹ J.Z. Smith, *In Comparison a Magic Dwells*, cit., pp. 23-24 (trad. it. cit., pp. 198-199); cfr. Id., *Adde parvum parvo magnus acervus erit*, cit., pp. 253-259.

¹⁷² J.Z. Smith, *In Comparison a Magic Dwells*, cit., p. 24 (trad. it. cit., p. 199); cfr. Id., *Adde parvum parvo magnus acervus erit*, cit., pp. 259-264.

¹⁷³ Sull’immagine del «primitivo» e le sue implicazioni, cfr. almeno G.W. Stocking, jr., *Race, Culture, and Evolution: Essays in the History of Anthropology*, Free Press, New York 1968, pp. 110-132 (trad. it. di F. Macello, *Razza, cultura, evoluzione. Saggi di storia dell’antropologia*, il Saggiatore, Milano 1982, pp. 162-186). Per una silloge di passaggi rilevanti tratti dalle opere di Edward B. Tylor e di altri esponenti dell’antropologia britannica di orientamento evoluzionista, si veda il volume curato da U. Fabietti, *Alle origini dell’antropologia*, Bollati Boringhieri, Torino 1980; oltre al capitolo antologico dedicato all’interpretazione evoluzionistica della religione in U. Bonanate, *Antropologia e religio-*

Si intravedono già, da queste poche osservazioni, quali siano allora i principali limiti che affliggerebbero, secondo Smith, l'impresa comparativa per come si è andata definendo negli studi storico-religiosi: in primo luogo, la scarsa attenzione per la specificità storica, e in secondo luogo il mancato ricorso a una tematizzazione adeguata della differenza culturale. Il lettore italiano non faticherà a ritrovare, su questo fronte, una certa convergenza con le osservazioni di metodo che Raffele Pettazzoni (indicato da Eliade, lo ricordiamo, come suo «unico maestro»¹⁷⁴) aveva consegnato in un celebre articolo pubblicato alla fine degli anni Cinquanta, e che Smith con ogni probabilità ebbe modo di leggere¹⁷⁵. Antistorica, agli occhi di Pettazzoni, risultava la «limitazione della comparazione mitologica alle sole mitologie di popoli linguisticamente apparentati», nel solco della *Comparative Mythology* teorizzata da Max Müller: un limite superato solo parzialmente dalla comparazione antropologica, poiché «antistorica era, a sua volta, nell'antropologia, l'assunzione di paralleli e riscontri puramente formali e culturalmente indiscriminati». Non meno problematico appariva a Pettazzoni il «morfologismo puramente estrinseco e formale, senza consistenza storiografica», attribuito agli indirizzi fenomenologici del suo tempo, principale bersaglio – e al contempo interlocutore dialettico – dell'elaborazione metodologica dello studioso italiano. A questi ultimi indirizzi Pettazzoni opponeva la propria idea di «una comparazione che, superando il momento descrittivo e classificatorio», valesse «a stimolare il pensiero alla scoperta di nuovi rapporti e all'approfondimento della coscienza storica», nella piena consapevolezza, di segno storicista, che

ne, Loescher, Torino 1975, pp. 51-92. Sul metodo comparativo di Tylor, e in particolare sulla sua teoria delle «sopravvivenze», cfr. invece J. Leopold, *Culture in Comparative and Evolutionary Perspective: E.B. Tylor and the Making of 'Primitive Culture'*, Dietrich Reimer Verlag, Berlin 1980. Per quanto riguarda l'«evoluzionismo capovolto», facilmente rintracciabile anche nelle posizioni di Eliade, si vedano le osservazioni di J.Z. Smith, *Mythos und Geschichte*, in H.P. Duerr (ed.), *Alcheringa, oder, Die beginnende Zeit. Studien zu Mythologie, Schamanismus und Religion (Mircea Eliade zum 75. Geburtstag)*, Qumran Verlag, Frankfurt - Paris 1983, pp. 27-48: spec. 31-44.

¹⁷⁴ Cfr. M. Eliade - R. Pettazzoni, *L'histoire des religions a-t-elle un sens? Correspondance 1929-1959*, a cura di N. Spineto, Cerf, Paris 1994, p. 200 (lettera di Eliade a Pettazzoni del 10 febbraio 1949); per un commento, cfr. N. Spineto, *Mircea Eliade storico delle religioni*, cit., pp. 99-102.

¹⁷⁵ Cfr. R. Pettazzoni, *Il metodo comparativo*, in «Numen» 6, 1 (1959), pp. 1-14 (ripubblicato in G. Mazzoleni - A. Santiemma [eds.], *Le religioni e la storia. A proposito di un metodo*, Bulzoni, Roma 2005, pp. 132-150). Le citazioni che seguono provengono rispettivamente da p. 12 e p. 5.

«ogni *phainómenon* è un *genómenon*, ogni apparizione presuppone una formazione, ed ogni evento ha dietro di sé un processo di sviluppo»¹⁷⁶.

A un rapido esame non risulta che Smith, il quale dimostra pure familiarità con altri scritti di Pettazzoni, si sia mai richiamato a queste righe dello studioso nei suoi saggi: ma possiamo essere certi che ne avrebbe condiviso la sostanza. Uno dei maggiori punti di forza del bilancio critico offerto da Smith, rispetto a quello offerto a suo tempo da Pettazzoni, risiede nella proposta di individuare e distinguere due errori fondamentali nella storia comparazione, che hanno agito a livelli diversi. Il primo è stato un errore metodologico, ed è consistito sostanzialmente nell'aver ridotto la comparazione a una mera registrazione di somiglianze, confondendo oltretutto la somiglianza con l'identità; il secondo si presenta come un duplice errore teorico, che da un lato ha spinto gli studiosi a spiegare la somiglianza tra due fatti culturali facendo appello alla loro contiguità (nel tempo o nello spazio), e dall'altro, come abbiamo già detto, non ha permesso di sviluppare una nozione adeguata di differenza, portando a confondere quest'ultima con l'unicità. Nella comparazione, in definitiva, ha agito sempre qualcosa di «magico» (è questo il significato del titolo di Smith: *In Comparison a Magic Dwells*), nel senso che la comparazione ha obbedito finora a quelle stesse «leggi di simpatia» che Frazer, ne *Il ramo d'oro*, aveva individuato alla base della magia:

«I due grandi principi della magia non sono altro che due diverse ed errate applicazioni del principio dell'associazione di idee. La magia omeopatica si fonda sull'associazione di idee per similarità; la magia contagiosa sull'associazione di idee per contatto o contiguità»¹⁷⁷.

In termini frazeriani, se l'individuazione delle somiglianze ha corrisposto alla magia omeopatica o imitativa (due cose simili sono tra loro uguali: per es. infilzo una bambolina vudù per produrre un danno alla persona che in essa è effigiata), la loro spiegazione ha corrisposto alla magia contagiosa (poiché la parte sta per il tutto, dò fuoco ai capelli o alle unghie di una persona per nuocerle). Il punto verrà chiarito da Smith, ancora una

¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 10 (ma cfr. anche R. Pettazzoni, *La religione nella Grecia antica fino ad Alessandro*, Zanichelli, Bologna 1921; poi Einaudi, Torino 1953, p. 11). Su quest'ultima, citatissima affermazione di Pettazzoni, si vedano le considerazioni di I. Chirassi Colombo, *Riflessioni sul "sacro" tra phainomenon e genomenon*, in V. Nizzo - L. La Rocca (eds.), *Antropologia e archeologia a confronto. Rappresentazioni e pratiche del sacro. Atti dell'Incontro internazionale di studi (Roma, Museo nazionale preistorico etnografico L. Pigorini, 20-21 maggio 2011)*, E.S.S., Roma 2012, pp. 189-202.

¹⁷⁷ Cfr. J.G. Frazer, *Il ramo d'oro. Studio sulla magia e la religione*, trad. it. di L. de Bosis, 2 voll., Bollati Boringhieri, Torino 1964², vol. I, p. 33.

volta, attraverso un richiamo alla procedura tassonomica delle scienze naturali: invece di fondarsi sull'*analogia*, cioè sulla somiglianza di forma e struttura tra specie che *non* condividono un progenitore comune (e che perciò non possono rivendicare un primato le une sulle altre), la comparazione è stata ridotta all'*omologia*, cioè a una relazione di tipo genealogico, dove i rapporti possono essere di tipo diretto (derivazione nel tempo = discendenza) o indiretto (derivazione nello spazio = diffusione, contaminazione, prestito). Ma occorrerà attendere la fine degli anni Ottanta perché questa preziosa intuizione di Smith trovi un'illustrazione piena, e insieme una trattazione più compiuta, in un ciclo di lezioni che lo studioso si troverà a tenere presso la School of African and Oriental Studies (SOAS) dell'Università di Londra, dove era stato invitato a contribuire, nel marzo del 1988, al ciclo delle «*Jordan Lectures in Comparative Religion*»¹⁷⁸. E mai sede e occasione si riveleranno più adatte, dato che dal testo di quelle lezioni Smith ricaverà alla fine quello è unanimemente considerato come il suo più importante contributo teorico e metodologico sul tema della comparazione: il citato *Drudgery Divine: On the Comparison of Early Christianities and the Religions of Late Antiquity* (1990)¹⁷⁹. Come il volume gemello che lo aveva preceduto di qualche anno, ossia *To Take Place: Toward Theory in Ritual* (1987), anche *Drudgery Divine* è un'opera che, pur esibendo un impianto monografico, non si presta facilmente a un piano di lettura univoco. È al contempo un testo teorico, animato da forti ambizioni «nomotetiche», e un lavoro di riconoscenza storica, ancorato a una dimensione schiettamente «idiografica»¹⁸⁰. Condivide inoltre con *To*

¹⁷⁸ Questo ciclo di conferenze, che si tiene dal 1951 a cadenza irregolare, venne concepito come un omaggio alla memoria di Louis H. Jordan, infaticabile promotore del campo disciplinare della *comparative religion* tra fine Ottocento e inizi Novecento. Per un elenco dei relatori che hanno preceduto e seguito Smith (fino all'anno 2014), si veda la pagina online: <<https://www.soas.ac.uk/about/event/jordan-lectures-comparative-religion-previous-lectures>> (ultimo accesso: 27 dicembre 2023).

¹⁷⁹ Il titolo riprende, come di consueto con sottile ironia, un verso del poeta inglese George Herbert, dal poema *The Elixir*, incluso nella raccolta postuma *The Temple* (1633). Nel testo, il poeta si rivolge a Dio chiedendo di insegnargli a scorgere la sua divina presenza in ogni cosa, trasformando anche la più umile delle azioni, come ad esempio la «sfacchinata» (*drudgery*) di spazzare il pavimento di una chiesa, in una vera e propria operazione alchemica di lode. Per una versione italiana del testo, si veda G. Herbert, *Corona di lode. Poesie da «The Temple»*, a cura di M. Del Serra, Le Lettere, Firenze 1993.

¹⁸⁰ Cfr. la riflessione di F. Vecoli, *La comparaison peut-elle servir à l'histoire? Réflexions méthodologiques à partir de 'Drudgery Divine' de Jonathan Z. Smith*, in A. Desstro - M. Pesce et al. (eds.), *Texts, Practices, and Groups: Multidisciplinary Approaches to the History of Jesus' Followers in the First Two Centuries*, Brepols, Turnhout 2017, pp. 651-665, che si rifà alla classica distinzione, introdotta da Wilhelm Windelband, tra disci-

Take Place la stessa natura bifronte, il medesimo intreccio di storia e di storia della storiografia, per cui l'analisi di un problema storico si accompagna continuamente all'analisi – ed è anzi indistinguibile dall'analisi – di ciò che lo ha reso storiograficamente un problema.

Il problema, nel caso di *Drudgery Divine*, è appunto quello della comparazione tra i «primi cristianesimi» (*early Christianities*, al plurale) e le «religioni della tarda antichità», in particolare i culti misterici di età ellenistico-romana: problema che, nelle mani di Smith, si trasforma in un formidabile «esempio» per riflettere sulle dinamiche della comparazione storico-religiosa, a partire da una feroce decostruzione dei presupposti apologetici e confessionali che avrebbero informato e regolato, per tutta l'età moderna, il discorso sulle «origini cristiane»¹⁸¹. Ripercorrendo e analizzando alcuni momenti salienti nella storia del dibattito moderno intorno alla nascita del cristianesimo, e al suo rapporto triangolare col «giudaismo» e il «paganesimo», Smith ne rintraccia le basi nel contesto delle polemiche religiose fra cattolici e protestanti, dove a dettare le regole sarebbero stati, secondo lo studioso, principalmente questi ultimi.

Impossibile rendere conto, in poche righe, dell'ampiezza dei materiali passati al setaccio da Smith¹⁸². Si comincia evidentemente dalle origini, anzi, dall'«origine delle origini», come annuncia il roboante titolo del capitolo introduttivo dell'opera («On the Origin of Origins»). Ma è solo un

pline «nomotetiche», che puntano alla formulazione di leggi generali, e discipline «idiografiche», interessate allo studio di ciò che è specifico e individuale.

¹⁸¹ Più che comprensibile, quindi, che la lezione metodologica di questo libro sia stata recepita e discussa da molti studiosi che operano nel campo degli studi neotestamentari o sul cristianesimo delle origini: si possono menzionare, in questo contesto, i lavori del gruppo di ricerca che si è raccolto negli anni, inizialmente alla presenza dello stesso Smith, attorno alla sessione «Ancient Myths and Modern Theories of Christian Origins» (oggi «Redescribing Christian Origins») presso i convegni della Society of Biblical Literature. Oltre a una tavola rotonda programmatica (cfr. M.P. Miller [ed.], *Ancient Myths and Modern Theories of Christian Origins: A Discussion*, in «Method & Theory in the Study of Religion» 8, 3 [1996], pp. 229-289), il gruppo ha prodotto tre importanti raccolte di saggi mentre Smith era ancora in vita: cfr. R. Cameron - M.P. Miller (eds.), *Redescribing Christian Origins*, Society of Biblical Literature, Atlanta 2004; R. Cameron - M.P. Miller (eds.), *Redescribing Paul and the Corinthians*, Society of Biblical Literature, Atlanta 2011; R. Cameron - M.P. Miller - B.S. Crawford (eds.), *Redescribing the Gospel of Mark*, Society of Biblical Literature, Atlanta 2017; ma si veda anche, *a latere*, lo sperimentale volume (de)introduttivo di T. Penner - D.C. Lopez, *De-Introducing the New Testament: Texts, Worlds, Methods, Stories*, Wiley Blackwell, Chichester 2015.

¹⁸² Per un'introduzione generale alle tematiche di *Drudgery Divine* ci permettiamo di rimandare, in italiano, a L. Walt, *L'origine delle origini. Jonathan Z. Smith e la storia naturale del cristianesimo*, in «Annali di Storia dell'Esegesi» 32, 1 (2015), pp. 283-300, di cui riprendiamo e sviluppiamo qui alcuni passaggi.

modo per avvertire il lettore che qualunque discorso sulle «origini» è situato in un punto della storia, da cui si guarda a quelle origini: è pertanto il risultato di una precisa «topografia» di interessi. La «dissezione anatomica» di Smith – cui allude l'immagine scelta per la copertina del libro, una riproduzione del *Cristo morto* del Mantegna – prende allora le mosse, tatticamente, da quella che l'autore definisce come un'«istantanea» (*snapshot*), di cui si coglierà subito l'appartenenza a un'intera «pellicola» (*motion-picture*)¹⁸³: sono alcuni passaggi dal carteggio che due padri fondatori della storia americana, John Adams e Thomas Jefferson, rispettivamente secondo e terzo presidente degli Stati Uniti, si scambieranno negli ultimi quattordici anni della loro vita, dopo essersi ritirati dalla scena politica (i due avranno anche la ventura di lasciare questo mondo a poche ore di distanza l'uno dall'altro, il 4 luglio del 1826). Amici e colleghi di lunga data, ma per molto tempo divisi da un'aspra rivalità, i due finirono per reconciliarsi e per riconoscersi sodali di fronte a un comune sogno, che era anche un progetto: avviare una «riforma storica» del cristianesimo, che liberasse il «sublime messaggio» cristiano dalle sue «corruzioni platoniche», da tutte le «contaminazioni pagane» che aveva subito nei secoli, riportandolo alla «primitiva semplicità del suo fondatore»¹⁸⁴. È noto che Jefferson s'impegnò in maniera attiva in questa direzione, compilando una silloge di versetti tratti dai Vangeli e da altri scritti del Nuovo Testamento che avrebbero dovuto riportare, a suo dire, soltanto gli «insegnamenti autentici» di Gesù, debitamente purgati di qualunque riferimento a miracoli, profezie e altri «paramenti artificiali nei quali sono stati avvolti dai preti», da pubblicare col titolo di *The Life and Morals of Jesus of Nazareth*¹⁸⁵.

¹⁸³ J.Z. Smith, *Drudgery Divine*, cit., p. 33.

¹⁸⁴ Per il carteggio tra Adams e Jefferson, Smith rinvia a L.J. Cappon (ed.), *The Adams-Jefferson Letters: The Complete Correspondence between Thomas Jefferson and Abigail and John Adams*, 2 voll., The University of Carolina Press, Chapel Hill 1959, da cui provengono i passaggi citati tra virgolette. Sul rapporto fra i due, si veda recentemente G.S. Wood, *Friends Divided: John Adams and Thomas Jefferson*, Penguin Press, New York 2017. Sul significato dell'antiplatonismo di Jefferson, cfr. K. Lehmann, *Thomas Jefferson, American Humanist*, Macmillan, New York 1947, pp. 84-86; come nota lo stesso Smith, il termine «platonismo» poteva essere inteso, all'epoca, come un referente generico per indicare il cattolicesimo, con funzione analoga ad altre etichette come «paganismo», «idolatria», «superstizione» (cfr. J.Z. Smith, *Drudgery Divine*, cit., p. 17).

¹⁸⁵ Il manoscritto, conosciuto come *Jefferson Bible*, è attualmente conservato presso il National Museum of American History di Washington. Venne riprodotto in facsimile e dato ufficialmente alle stampe per la prima volta nel 1904: da allora, l'opera ha conosciuto svariate edizioni, diventando un vero e proprio simbolo d'identità nazionale. Sulla storia di questo testo e della sua ricezione, si veda P. Manseau, *The Jefferson Bible: A Biography*, Princeton University Press, Princeton 2020. Per una valutazione degli aspetti teologici, si

Non è difficile, per Smith, ricondurre le posizioni di Adams e Jefferson alle loro fonti immediate, presentandole come il punto di congiunzione di due grandi filoni della polemistica religiosa di età moderna: il filone delle controversie antitrinitarie, che troveranno un illustre esponente, tra la fine del Settecento e gli inizi dell’Ottocento, in quella singolare figura di scienziato e teologo dissidente che fu Joseph Priestley, tra gli eroi intellettuali di Adams e Jefferson nella loro lotta al «platonismo cristiano» (Jefferson ebbe con Priestley anche un breve scambio epistolare); e il filone che comprende i critici del cosiddetto «pagano-papismo», con autori come John Corbet (che coniò l’etichetta) e Conyers Middleton, i quali preferirono concentrarsi sull’individuazione di paralleli tra le pratiche rituali dei cattolici e quelle degli antichi «pagani», col chiaro intento di squalificare le prime in quanto «corruzioni», «degradazioni», «infiltrazioni» o mere «innovazioni». Ma questo breve catalogo dei riferimenti intellettuali di Adams e Jefferson non sarebbe completo se non facesse menzione anche di un altro autore, che i due conobbero grazie alle citazioni di Priestley: il filosofo ed erudito francese Charles-François Dupuis, il cui controverso trattato su *L’Origine de tous les cultes, ou, la Religion universelle* (1794), con le sue tesi «naturalistiche» sull’origine della religione (cristianesimo incluso), non poteva risultare del tutto gradito ai due padri costituenti, ma al quale entrambi non mancarono comunque di far riferimento in chiave «antipagana»¹⁸⁶. L’opera di Dupuis, nota acutamente Smith, sarà in questo senso destinata a giocare agli inizi dell’Ottocento un ruolo paragonabile a quello giocato dal *Ramo d’oro* di Frazer per la prima metà del Novecento, venendo tanto saccheggiata quanto derisa dagli studiosi delle generazioni successive¹⁸⁷.

Ora, non servirà precisare che con la sola, significativa eccezione di Dupuis, tutti i protagonisti citati da Smith nel campionario dei riferimenti intellettuali di Adams e Jefferson produssero lavori di tipo comparativo

veda H. Koester, *Thomas Jefferson, Ralph Waldo Emerson, the Gospel of Thomas, and the Apostle Paul*, in *Paul and His World: Interpreting the New Testament in Context*, Fortress Press, Minneapolis 2007, pp. 195-206 (del volume esiste anche una traduzione italiana: *Paolo e il suo mondo*, a cura di A. Russo, Paideia, Brescia 2012).

¹⁸⁶ Cfr. C.-F. Dupuis, *L’Origine de tous les cultes, ou, la Religion universelle*, 3 voll., Agasse, Paris 1794; di quest’opera uscì anche una fortunata edizione in compendio, tradotto fra le altre lingue in italiano: cfr. Id., *Dell’origine di tutti i culti*, tr. it. di A. Garneri, Tipografia Bacca e Bressa, Savigliano 1873.

¹⁸⁷ Cfr. J.Z. Smith, *Drudgery Divine*, cit., p. 27 (ma su Dupuis cfr. tutte le osservazioni *ibi*, pp. 26-33 e 87-89 nn. 4-8). Tra le reazioni polemiche alla «mitologia solare» di Dupuis fu celebre quella di Jean-Baptiste Pérès, che compose un trattatello parodico per dimostrare che Napoleone, in quanto divinità solare, non sarebbe mai esistito.

che avevano al fondo una chiara finalità apologetica: a titolo di esempio, e limitandosi alle opere del solo Priestley, basterà citare titoli come *An History of the Corruptions of Christianity* (1782), *A Comparison of the Institutions of Moses with those of the Hindoos and Other Ancient Nations* (1799), *Socrates and Jesus Compared* (1803), *The Originality and Superior Excellence of the Mosaic Institutions* (1803), o *The Doctrines of Heathen Philosophy Compared with those of Revelation* (postumo, 1804)¹⁸⁸. E non servirà notare, parimenti, come la maggior parte di queste opere partisse dal presupposto di poter dimostrare, per via storica, la superiorità di una particolare forma di religione rispetto alla quale tutte le altre non rappresentavano che degenerazioni, o si rivelavano essere invenzioni umane (quando non erano attribuite direttamente al diavolo). A catalizzare questi primi esperimenti comparativi, per Smith, fu soprattutto quella grande battaglia intorno alle «origini» che si consumò in età moderna sull'onda della Riforma protestante, concretizzandosi in una vera e propria «ossessione embriogenetica», come la definirà Marc Bloch nel suo capolavoro incompiuto di metodologia della storia. Nella storia religiosa, aggiungeva Bloch, lo studio delle origini si rivela sempre preponderante, perché fornisce un criterio per giudicare o accertare il valore stesso di una religione¹⁸⁹.

Come scriverà altrove Smith, riassumendo l'argomentazione iniziale di *Drudgery Divine*:

«Nelle mani dei riformatori cristiani del XVI secolo [...] la critica storica è stata introdotta per servire un progetto mitico, la riattualizzazione della ‘purezza’ originaria della ‘Chiesa primitiva e apostolica’ (una delle rare volte in cui il termine ‘primitivo’ ha avuto connotazioni positive nel discorso religioso occidentale). In poche parole, i primi riformatori usarono il Nuovo Testamento come un param-

¹⁸⁸ Per un elenco dei vari titoli di Priestley che risultano presenti nelle biblioteche personali di Adams e Jefferson, cfr. J.Z. Smith, *Drudgery Divine*, cit., pp. 6-7 n. 6.

¹⁸⁹ Cfr. M. Bloch, *Apologia della storia o Mestiere di storico*, trad. it. di G. Gouthier, Einaudi, Torino 1998 (I ed. or. *Apologie pour l'histoire ou Métier d'historien*, Armand Colin, Paris 1949), pp. 24-29 (redazione definitiva) e 187-191 (prima stesura): la citazione è a p. 26. Stupisce che Smith non si sia mai riferito a queste importanti pagine dello storico francese sull’«idolo delle origini». Nella prima stesura, il testo di Bloch conteneva anche un riferimento esplicito al problema delle origini cristiane: «Donde si farà partire il cristianesimo? Dall’atmosfera emotiva in cui si formarono, nel mondo mediterraneo o iraniano, le religioni della salvezza? Da Gesù? Da Paolo? O dalle generazioni che videro fissarsi le linee essenziali del dogma?» (*ibid.*, p. 187). Ancor più interessante, per Smith, sarebbe stato confrontarsi col paragone, istituito sempre da Bloch, tra l’«ossessione embriogenetica» nella storia delle scienze umane e in quella delle scienze naturali; oltre che, ovviamente, con i punti-chiave dell’argomentazione di Bloch, per esempio quando lo storico scrive che, nel vocabolario corrente, «le origini sono un cominciamento che spiega. Peggio ancora: che è sufficiente a spiegare. Qui sta l’ambiguità; qui sta il pericolo» (*ibid.*, pp. 25 e 188).

tro per giudicare fino a che punto il cattolicesimo romano fosse degenerato in ‘paganesimo’. Ciò che non avevano previsto è che le generazioni successive avrebbero adottato le stesse tecniche e le avrebbero applicate al Nuovo Testamento stesso, giudicando così il grado di degenerazione o di accrescimento di alcune delle sue parti rispetto alla ‘fede pura delle origini’. Non conosco nessun mito ‘indigeno’ che sia tanto legato a una visione ciclica della storia, e all’idea di un ritorno alla purezza incontaminata delle origini, quanto quello della Riforma»¹⁹⁰.

Lo scopo di Smith, nel ricostruire alcuni dettagli di questa storia (e nel parlare di un «mito protestante delle origini»), non è naturalmente quello di procedere a una riabilitazione del cattolicesimo, essendo questo il bersaglio più o meno nascosto di buona parte dei primi esperimenti di comparazione storico-religiosa di età moderna, ma è semplicemente quello di valutare quali conseguenze abbia sortito, sulle procedure stesse di comparazione, l’imposizione di una logica di tipo apologetico: con effetti che influirono tanto nella comprensione del cristianesimo quanto in quella delle forme religiose che a esso venivano comparate, segnatamente di quelle rubricate sotto le comode etichette generiche di «giudaismo» e «paganesimo». Senza entrare nel dettaglio dell’analisi smithiana, possiamo limitarci a osservare come la comparazione moderna tra cristianesimo e religioni «pagane» abbia oscillato tra due opposte soluzioni: o sfociando in una difesa a priori dell’unicità del cristianesimo, che in quanto *sui generis* risultava di fatto «incomparabile»; oppure presentando il cristianesimo come una forma più evoluta di «giudaismo», con quest’ultimo trattato alla stregua di antenato illustre, o preso come metro di giudizio per condannare eventuali «contaminazioni pagane».

La prima strategia descritta da Smith, che potremmo definire ellenizzante, puntò pertanto a sottolineare la distanza incolmabile tra «cristianesimo primitivo» e «paganesimo», partendo però da un’equazione implicita, per cui «cristiano» (o «apostolico») equivaleva nascostamente a «protestante», laddove «pagano» (o «misterico», «platonico», ecc.) equivaleva a «cattolico». La seconda strategia puntò invece a recuperare, sempre in maniera funzionale e apologetica, il rapporto genealogico tra cristianesimo e giudaismo, vuoi per rivendicare la filiazione diretta del primo dal secondo, conferendo a quest’ultimo l’incomodo ruolo dell’antenato da «superare», vuoi per preservare l’isolamento del cristianesimo dal quadro globale della religiosità di età ellenistico-romana. Come spiega Smith nel secondo capitolo di *Drudgery Divine* («On Comparison»), che i lettori

¹⁹⁰ J.Z. Smith, *Scriptures and Histories*, cit., p. 31.

troveranno integralmente tradotto nel nostro volume¹⁹¹, il modello di questa duplice strategia era «antico quanto la storia della comparazione religiosa», trovandosi già nella dialettica erodotea fra «autoctonia» (o «generazione spontanea») da una parte, e «prestito culturale» dall'altra, dove la prima nozione veniva messa in campo dallo storico per spiegare la singolarità dei costumi e delle usanze degli Egiziani, mentre la seconda indentificava l'atteggiamento tipico dei Persiani: «gli Egiziani, per i loro costumi, non dipendono da nessuno, e ‘gelosi delle proprie tradizioni, non ne accettano altre’ (*Hist.* II, 79); mentre i Persiani, suscitando lo sdegno tanto dei Greci quanto degli Egiziani, prendono in prestito da tutti, e ‘più di tutti gli altri popoli amano accogliere gli usi stranieri’ (*Hist.* I, 135)». La conclusione da trarre è che rispetto ai tempi di Erodoto i nomi sono cambiati, «ma le relazioni rimangono le stesse. Ne consegue che il cristianesimo primitivo debba essere considerato ‘autoctono’; e se esso presenta una qualche forma di dipendenza, che questa possa essere solo da un precedente illustre. In questo modello, Israele recita la parte dell’Egitto di Erodoto, mentre la chiesa cattolica [...] riveste i panni della Persia»¹⁹².

I successivi capitoli di *Drudgery Divine* sono dedicati a saggiare la presenza di questo modello comparativo in tre diversi contesti di applicazione: (1) nella comparazione di singole «parole», dove il caso analizzato da Smith è quello dei dibattiti moderni intorno al significato del termine *mystérion* nei testi protocristiani (in particolare nelle lettere di Paolo) e alla sua possibile dipendenza dal linguaggio dei culti misterici¹⁹³; (2) nella comparazione di «storie», per cui l'attenzione di Smith si sposta a considerare la ricezione del modello frazeriano dei *dying and rising gods*, gli «dèi morenti e risorgenti», che nonostante le pesanti critiche del passato – alcune delle quali sferrate dallo stesso Smith – continua tuttora a far discutere¹⁹⁴; (3) e per finire nella comparazione di «scenari», per la cui illu-

¹⁹¹ Cfr. J.Z. Smith, *Drudgery Divine*, cit., cap. 2, «On Comparison», pp. 36-53 (trad. it., *Sulla comparazione*, in questo volume, pp. 303-317).

¹⁹² J.Z. Smith, *Drudgery Divine*, cit., pp. 45-46 (trad. it. cit., pp. 311-312).

¹⁹³ *Ibi*, cap. 3, «On Comparing Words», pp. 54-84. La rassegna critica della storia della ricerca su questo tema offerta da Smith in queste pagine rimane ancora oggi, per molti aspetti, insuperata; ma si vedano le osservazioni critiche di J.N. Bremmer, *Initiation into the Mysteries of the Ancient World*, Walter de Gruyter, Berlin - Boston 2014, pp. 142-165, che prende in esame anche la letteratura più recente.

¹⁹⁴ J.Z. Smith, *Drudgery Divine*, cit., cap. 4, «On Comparing Stories», pp. 85-115. Si veda anche, di Smith, l'articolo «Dying and Rising Gods», pubblicato all'interno della celeberrima *Encyclopedia of Religion* diretta da Mircea Eliade: J.Z. Smith, «Dying and Rising Gods», in *The Encyclopedia of Religion*, a cura di M. Eliade, 16 voll., Macmillan, New York 1987; II ed. riv. a cura di L. Jones, Thompson, Detroit 2005, vol. V, pp. 2535-2540

strazione Smith prende in esame una categoria teorica, quella di soteriologia, «che non sta soltanto al centro della comparazione tra le religioni della tarda antichità e le varie forme di cristianesimo antico, ma riguarda in generale l’immaginazione scientifica della religione (*the general scholarly imagination of religion*)»¹⁹⁵. Quest’ultimo, per inciso, è anche l’unico ambito considerando il quale si affaccia la possibilità di una comparazione condotta secondo principi che a Smith paiono accettabili, con risultati che dovrebbero costringerci a riaprire «l’intero dossier della comparazione tra i culti ‘misterici’ e i cristianesimi dell’antichità»¹⁹⁶.

(trad. it. «Dèi morenti e risorti», in *Enciclopedia delle religioni diretta da Mircea Eliade*, edizione tematica europea a cura di D.M. Cosi - L. Saibene - R. Scagno, 5 voll., Marzorati / Jaca Book, Milano 1995, vol. V, pp. 72-78). Può essere utile riportare il succo dell’argomentazione di Smith nell’articolo: «Tutte le divinità che sono state inserite nella categoria delle divinità morenti e risorti possono essere incluse in una delle due [seguenti] categorie più ampie: o in quella delle divinità che scompaiono, o in quella delle divinità che muoiono. Nel primo caso le divinità ritornano ma non sono mai morte; nel secondo caso gli dèi muoiono ma non ritornano. Non esiste nella storia delle religioni un solo esempio di divinità morente e risorgente che sia del tutto priva di ambiguità. [L]a categoria [...] presenta notevoli elementi di incertezza. Essa è stata elaborata soprattutto sulla base di un interesse per le origini cristiane [...]. Per questi motivi tale categoria interessa più la storia degli studi che la storia delle religioni» (*ibid.*, trad. it. cit., pp. 72 e 78). Per una trattazione recente del problema, che oltre a presentare un’ampia e aggiornata bibliografia include anche una risposta critica alle tesi di Smith (di cui non mette a fuoco, però, gli obiettivi primari), cfr. P. Corrente, *Dioniso e gli dèi morenti. Storia della morte e resurrezione divina nelle antiche mitologie mediterranee*, Mimesis, Milano 2021.

¹⁹⁵ J.Z. Smith, *Drudgery Divine*, cit., cap. 5, «On Comparing Settings», pp. 85-115: cit. a p. 118.

¹⁹⁶ Cfr. *ibid.*, p. 143. In questo capitolo, muovendo dalla propria dicotomia tra visioni del mondo «locative» e «utopiche», Smith si riallaccia alle tesi del collega e amico Burton Mack sulla stratificazione delle più antiche fonti sulla vita e il messaggio di Gesù (cfr. in particolare B.L. Mack., *A Myth of Innocence: Mark and Christian Origins*, Fortress Press, Philadelphia 1988); integra queste tesi con l’analisi delle testimonianze archeologiche riconducibili a gruppi protocristiani prima del IV secolo (appoggiandosi a G.F. Snyder, *Ante Pacem: Archaeological Evidence of Church Life Before Constantine*, Mercer University Press, Macon 1985); propone un’analisi comparativa delle loro pratiche di culto (in dialogo con W. Burkert, *Antike Mysterien. Funktionen und Gehalt*, H.C. Beck, München 1987 [trad. it. di M.R. Falivene, *Antichi culti misterici*, Laterza, Roma - Bari 1989]; e G. Sfameni Gasparro, *Soteriology and Mystic Aspects in the Cult of Attis and Cybele*, Brill, Leiden 1985 [trad. ingl. riv. di *Soteriology e aspetti mistici nel culto di Cibele e Attis*, Edigrafica Sud Europa, Palermo 1979]); e ne ricava alla fine un quadro dove i vari gruppi protocristiani mostrano di avere concezioni molto diverse dell’eventuale significato «soteriologico» da assegnare alla morte di Gesù, per non dire alla sua morte e risurrezione. «Soppressati in questo modo», conclude Smith, «la maggior parte dei culti ‘misterici’ e delle forme non paoline di cristianesimo risultano avere molte più cose in comune. Per un’ironia della sorte, questo è esattamente il contrario di quanto si è supposto nella storia della ricerca, fuor-

Quali sono, dunque, questi principi? Ne possiamo isolare almeno tre. Primo: «non c’è nulla di ‘naturale’ nell’impresa della comparazione. La somiglianza e la differenza non sono ‘date’. Sono il risultato di operazioni mentali. In questo senso, *tutte le comparazioni sono propriamente analogiche*»¹⁹⁷. In una comparazione scientifica, di conseguenza, si partirà sempre dall’osservazione di una somiglianza, ma con l’obiettivo di portare alla luce una differenza, in un quadro che è fatto di sviluppi e di cambiamenti. Di fronte a due cose che ci paiono simili la domanda interessante da porsi non sarà tanto: «Chi dipende da chi?», quanto piuttosto: «In cosa differiscono, quindi?».

Secondo principio: quando compariamo due oggetti, non ci limitiamo ad affermare che *x* assomiglia a *y*, ma ci riferiamo anche, in maniera implicita, a un altro elemento, e li confrontiamo tutti sulla base di un *tertium comparationis* («*x* assomiglia a *y* più di *z* rispetto a...»). La comparazione, pertanto, «non è mai diadica, ma sempre triadica; c’è sempre un implicito ‘più di’ e c’è sempre un ‘rispetto a’». Nel caso delle comparazioni scientifiche, il ‘rispetto a’ è dato molto spesso dall’interesse dello studioso, sia esso espresso in una domanda, in una teoria o in un modello – e ricordando, in quest’ultimo caso, che l’utilità di un modello risiede proprio nella sua differenza rispetto a ciò a cui viene applicato»¹⁹⁸.

Terzo principio: una comparazione scientifica non riguarda mai singoli elementi, bensì rapporti fra elementi (Lévi-Strauss parlerebbe di «strutture»). Ciò significa che, in una comparazione storica, non possiamo limitarci a comparare un singolo tratto culturale – per esempio la presenza di uno schema mitologico di «morte e risurrezione del dio» in un determinato contesto storico-religioso – ma dobbiamo anche essere in grado di compararne la funzione e la collocazione in *quel* determinato contesto (un contesto che implica la presenza di altri elementi), e dunque il suo rapporto strutturale con altri elementi¹⁹⁹.

Per superare i problemi incontrati finora nella comparazione storico-religiosa, Smith suggerisce il ricorso a una procedura che si sviluppi in quattro tappe: (1) selezione e descrizione di due «esempi», cioè di due casi esemplari; (2) comparazione dei due esempi; (3) ridescrizione dei due esempi; (4) rettifica della teoria o della categoria analitica che si è utilizzata.

viati dall’ossessione protestante per un paio di presunti passaggi ‘sacramentali’ nelle lettere di Paolo» (J.Z. Smith, *Drudgery Divine*, cit., pp. 142-143).

¹⁹⁷ *Ibi*, p. 51 (trad. it. cit., p. 315); il corsivo è dell’autore.

¹⁹⁸ *Ibid.* (trad. it. cit., p. 316).

¹⁹⁹ Per l’elucidazione di questo punto, con rimando a Lévi-Strauss, si veda J.Z. Smith, *To Take Place*, cit., pp. 85-86.

zata per la selezione iniziale dei due casi²⁰⁰. Il punto di partenza di questa procedura si trova sempre nella mente dello studioso, il quale è invitato a trascigliere i «casi» su cui esercitare la comparazione sulla base del loro valore «esemplare», se non addirittura «canonico»: in pratica, dovranno essere preferibilmente testi o artefatti culturali che abbiano avuto un qualche ruolo nella riflessione storiografica sulle religioni, nella storia degli studi su determinate categorie analitiche o più in generale nella storia dei tentativi di costruire una teoria generale della religione. Di entrambi i casi, lo studioso dovrà poi fornire una «descrizione» preliminare (è la prima tappa), un’operazione che comprende in realtà due sotto-operazioni distinte: l’esame contestuale dell’esempio prescelto e la conseguente analisi della sua ricezione critica. Si imbastirà pertanto una «doppia archeologia», nel senso foucaultiano del termine²⁰¹, rileggendo i due testi o i due artefatti culturali prestando attenzione tanto al loro contesto generativo quanto al contesto di chi li ha interpretati e resi «esemplari» per l’elaborazione di una qualche categoria analitica o di particolari teorie nello studio della religione. A questo punto, e solo a questo punto, sarà possibile passare alla seconda tappa del lavoro, quella della comparazione propriamente detta. Scopo della comparazione sarà produrre una ridecisione degli esempi, rileggendo ciascuno alla luce dell’altro. In tal modo si perverrà all’ultima fase del processo, cioè alla rettificazione delle particolari teorie o categorie analitiche che sono scaturite dallo studio di quegli stessi esempi.

Contro l’idea che alla conoscenza storica manchi per principio la possibilità di una conferma sperimentale, è interessante, a questo punto, rilevare la profonda sintonia che lega il procedimento smithiano di comparazione

²⁰⁰ Lo schema è delineato chiaramente in questi termini in J.Z. Smith, *Epilogue: The ‘End’ of Comparison*, in K.C. Patton - B.C. Ray (eds.), *A Magic Still Dwells*, cit., pp. 237-241: 239. Tra i saggi presenti in questa raccolta, quelli che aderiscono perfettamente allo schema sono tre: J.Z. Smith, *The Devil in Mr. Jones* (1982), cit. (trad. it. cit.); Id., *What a Difference a Difference Makes* (1985), in *Relating Religion*, cit., pp. 251-302; e Id., *Manna, Mana Everywhere and //* (2002), cit. (trad. it. cit.). Per un altro esempio, particolarmente virtuosistico, di applicazione, cfr. Id., *A Pearl of Great Price and a Cargo of Yams: A Study in Situational Incongruity* (1976), in *Imagining Religion*, cit., pp. 90-101 (dove la comparazione riguarda il mito ceramese di Hainuwele e la festa babilonese dell’Akitu). Lo schema fu ampiamente sfruttato da Smith in classe: si veda per es. il programma del corso intitolato «Basic Problems in the Study of Religion» citato *supra*, n. 45.

²⁰¹ Su questo concetto di archeologia, introdotto da Michel Foucault sulla scorta della concezione nietzscheana di «genealogia» e di «storia critica» (cfr. M. Foucault, *Les mots et les choses*, Gallimard, Paris 1966; trad. it. di E. Panaitescu, *Le parole e le cose. Un’archeologia delle scienze umane*, Rizzoli, Milano, 1978), si veda l’ottima voce di A. Cavazzini, «Archeologia», in *Enciclopedia filosofica. Nuova edizione interamente riveduta e ampliata*, Bompiani, Milano 2006, vol. I, pp. 603-606.

alla concezione classica di metodo sperimentale. Anche in senso negativo: giacché un esperimento, di per sé, non riguarda mai la «natura» in maniera diretta, ma la «natura» sotto certe condizioni, stabilite a priori dall'osservatore e rilevate in seguito dai suoi strumenti; l'esperimento non ci informa su com'è «davvero» il mondo, ma si limita per così dire a provocarne le reazioni, permettendoci di descriverle. Nella procedura comparativa descritta da Smith, la comparazione non ha pertanto il compito di dirci «come stanno le cose» («questo – avverte lo studioso – è il presupposto che soggiace alla nozione di 'genealogia', con la sua ricerca di connessioni storiche 'reali'»): allo stesso modo dei modelli o delle metafore, essa può invece indicarci «come le cose potrebbero essere pensate, e perciò ridescritte». Si tratta di «un'esagerazione disciplinata, posta al servizio della conoscenza», di uno «strumento che permette *a noi* di ri-vedere alcuni fenomeni, trattandoli come *nostri* dati, al fine di risolvere i *nostri* problemi teorici». Consiste in «un'operazione attiva, e in qualche modo ludica, di decostruzione e ricostituzione: come un caleidoscopio, la comparazione fornisce allo studioso la possibilità di negoziare il rapporto tra i propri interessi teorici e alcuni dati che sono stati selezionati in quanto esemplari»²⁰². La metafora del caleidoscopio – un «giocattolo filosofico», come lo definì il suo inventore, lo scozzese David Brewster – è quanto mai appropriata: la comparazione non è paragonata da Smith a una lente, che ci permette «semplicemente» di inquadrare meglio uno o più oggetti, e nemmeno a uno specchio che ne riflette le forme, bensì a un dispositivo ottico basato su un principio di *distorsione multipla delle immagini*, che restituisce all'occhio una stupefacente combinazione di forme riflesse e cangianti²⁰³.

5. Rettificare, ridescrivere, tradurre: un percorso di (ri)lettura

Parlando di «distorsione», stiamo adoperando un termine che allo stesso Smith capitò spesso di invocare per designare l'obiettivo della propria pratica scientifica²⁰⁴, ma siamo anche ricondotti a quella «tensione tra

²⁰² J.Z. Smith, *Drudgery Divine*, cit., pp. 50-53.

²⁰³ Sulla storia del caleidoscopio, si veda E. Huhtamo, «All the World's a Kaleidoscope»: A Media Archaeological Perspective to the Incubation Era of Media Culture, in «Rivista di estetica» 55 (2014), pp. 139-153; per una descrizione tecnica dei suoi principi di funzionamento, cfr. K.-D. Graf - B.R. Hodgson, *Popularizing Geometrical Concepts: The Case of the Kaleidoscope*, in «For the Learning of Mathematics» 10, 3 (1990), pp. 42-50; e A. Maillet, *Kaleidoscopic Imagination*, in «Grey Room» 48 (2012), pp. 36-55.

²⁰⁴ Cfr. per es. J.Z. Smith, *When the Chips Are Down*, cit., p. 59 n. 115.

familiare ed estraneo» che avevamo indicato all'inizio come base per tutte le procedure che definiscono il «laboratorio» smithiano. Se è necessario, da un lato, rendere familiare ciò che ci si presenta come estraneo (considerando che lo storico delle religioni, come avverte Smith, «trarrà sempre profitto dallo studio di materiali che a un primo sguardo si presentano come remoti o inconsueti»), bisognerà comunque sforzarsi, dall'altro, di rendere estraneo ciò che è familiare²⁰⁵. In entrambi i casi, il risultato sarà una «distorsione». Ma, com'è stato ripetutamente puntualizzato da Smith, ci troveremo anche di fronte a quel tipo di tensione che governa qualunque gesto di traduzione, in senso stretto o in senso lato²⁰⁶.

Il sospetto di Smith nei confronti di qualsiasi discorso sulla religione che si fondi su nozioni d'incommensurabilità e intraducibilità – per esempio concependo la religione come un'entità *sui generis*, intendendo il «sacro» come «totalmente altro» o facendo appello all'irriducibile «alterità» che starebbe al fondo dell'esperienza religiosa – è motivato in primo luogo dalla sua ferma convinzione che non ci possa essere «scienza», o «impresa accademica», che non passi attraverso operazioni di traduzione. La traduzione, per Smith, rappresenta il modello linguistico su cui si fondano sia le scienze umane che quelle naturali²⁰⁷. Dichiarare qualcosa come «intraducibile», pertanto, significherebbe sottrarla alla sfera della conoscibilità: nel caso della «religione», vorrebbe dire escludere quest'ultima dal

²⁰⁵ Cfr. J.Z. Smith, *Introduction*, p. xiii (trad. it. cit., p. 192).

²⁰⁶ Ci riferiamo, evidentemente, alla classica proposta del linguista Roman Jakobson di identificare tre tipologie fondamentali di traduzione: a) *intralinguistica*, cioè la riformulazione di un messaggio all'interno di una stessa lingua; b) *interlinguistica*, la «traduzione propriamente detta», che implica il trasferimento di un testo da una lingua a un'altra; c) *intersemiotica*, dove il passaggio coinvolge sistemi semiotici differenti (cfr. R. Jakobson, *On Linguistic Aspects of Translation*, in R.A. Brower [ed.], *On Translation*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1959, pp. 232-239; trad. it. di L. Heilmann - L. Grassi, *Aspetti linguistici della traduzione*, in R. Jakobson, *Saggi di linguistica generale*, Feltrinelli, Milano 1966, pp. 56-64). Smith avrebbe sicuramente approvato anche l'osservazione di un altro grande teorico della traduzione, Antoine Berman: «Pur essendo un caso particolare di comunicazione interlinguistica, interculturale e interletteraria, la traduzione è anche il modello di ogni processo del genere. [...] Ciò significa che tutti i problemi che tale comunicazione può sollevare appaiono in chiaro, e come in concentrato, nell'operazione della traduzione» (A. Berman, *La prova dell'estraneo. Cultura e traduzione nella Germania romantica*, trad. it. di G. Giometti, Quodlibet, Macerata 1997 [or. *L'Épreuve de l'étranger. Culture et traduction dans l'Allemagne romantique*, Gallimard, Paris 1984], p. 234).

²⁰⁷ Cfr. J.Z. Smith, *When the Chips Are Down*, cit., pp. 30-31 (dove Smith riporta alcune righe da un suo paper inedito del 1996, intitolato *Why Imagine Religion?*). Un giro frase praticamente identico compare in Id., *The Topography of the Sacred* (2001), in *Relating Religion*, cit., pp. 101-116: 106 (trad. it., *La topografia del sacro*, in questo volume, pp. 355-369: 361).

dominio della storia e dell'esperienza umana, trasformandola in qualcosa di profondamente *inumano*.

A questa considerazione se ne aggiunge subito un'altra, e cioè che il primo vantaggio cognitivo di una traduzione deriva dal fatto di essere «per sua stessa natura correggibile. Che riguardi un linguaggio concettuale o naturale, che sia interculturale o intraculturale, una traduzione non può mai essere completamente adeguata, non può mai essere completa». Secondo questa visione realistica di traduzione, non c'è modo di ottenere un'equivalenza perfetta tra un «testo di partenza» e un «testo di arrivo» (altrimenti la traduzione non sarebbe neppure necessaria, e non ci sarebbe nemmeno bisogno di produrre sempre nuove traduzioni di uno stesso testo). Rimarrà sempre uno scarto. Smith si richiama inoltre a una famosa osservazione di Claude Lévi-Strauss, per cui «la spiegazione scientifica non consiste nel passaggio dalla complessità alla semplicità, ma nella sostituzione di una complessità che è più intelligibile in luogo di un'altra che lo era meno»²⁰⁸. Il suo discorso, in questo senso, si riferisce a un tipo di traduzione analogo a quello che interessava a Wittgenstein: quello che avviene «da una lingua a un'altra lingua che abbiamo inventato noi»²⁰⁹. Precisando che ciò ch'è richiesto a un tale tipo di traduzione (come a qualunque altro tipo di traduzione) è di essere *diversa* da ciò che traduce:

«Il potere cognitivo di una traduzione, di un modello, di una mappa o di una rideiscrizione, deriva dalla sua differenza, e non dalla sua congruenza, rispetto a ciò che descrive. [...] Una parafrasi, che è la forma più diffusa e più debole di traduzione tra quelle che adoperiamo nelle scienze umane, [...] di solito non è abbastanza differente per generare pensiero. [...] Il punto è che una teoria, un modello, una categoria concettuale, non possono essere semplicemente i nostri dati scritti in caratteri più larghi»²¹⁰.

In questa differenza, e nella percezione acuta di questa differenza, si trova il segreto che dovrebbe garantire a chi si occupa accademicamente di religioni di sfuggire alle opposte trappole della «parafrasi» e del «ventriloquismo», ossia, rispettivamente, della mera riproduzione («in caratteri

²⁰⁸ C. Lévi-Strauss, *La Pensée sauvage*, Paris: Plon, 1962, p. 328 (trad. it. di P. Caruso, qui leggermente modificata, *Il pensiero selvaggio*, il Saggiatore, Milano 1968, 2015, p. 270); cfr. anche J.Z. Smith, *When the Chips Are Down*, cit., pp. 54-55 n. 88.

²⁰⁹ Cfr. L. Wittgenstein, *La filosofia*, trad. it. di M. Andronico, Donzelli, Roma 1996, p. 23 (or. „Philosophie“ §§ 86-93 (S. 405-435) aus dem sogenannten „Big Typescript“ (Katalognummer 213) [1932], in «Revue internationale de philosophie» 43, 2 [1989], pp. 175-203; p. 184 [§ 88]).

²¹⁰ In questo caso citiamo da J.Z. Smith, *Bible and Religion*, cit., pp. 208-209; ma la formulazione è molto simile a quella di Id., *When the Chips Are Down*, cit., pp. 30-31.

più larghi») del linguaggio che dovremmo tradurre, e della proiezione imperialistica del nostro linguaggio sulle labbra altrui²¹¹.

Una prima lezione che siamo invitati a ricavare da Smith, nel fare storia o antropologia delle religioni, riguarda allora il senso delle nostre pratiche di «traduzione», che si basano su distorsioni inevitabili e al contempo preziose. Da qui l’insistenza continua di Smith nel parlare, nei suoi scritti, di «scarti», «divergenze», «incongruenze», «tensioni», utilizzando metafore che dovrebbero aiutarci a illuminare sia il livello dei «dati» che stiamo esaminando che il livello dei modelli che usiamo per interpretarli (e che andranno sottoposti a un continuo processo di revisione critica). È la stessa dinamica che ritroviamo nell’esilarante – altri direbbero: lucifera – risposta che diede Smith in un’intervista, quando gli venne chiesto cosa avesse catturato il suo interesse nelle religioni di cui si occupava:

«Il fatto che sono divertenti. Ma sono anche interessanti in sé. Riflettono il mondo in cui vivo, ma lo fanno come gli specchi dei luna park: c’è qualcosa che non va... quello che vedo non è esattamente il mio mondo – eppure riesco ancora a riconoscerlo. Direi che è stato questo scarto a interessarmi. Così ho deciso di specializzarmi nello studio di religioni che non ci sono più, dove il vantaggio è che nessuno ti può contestare. Non c’è gente che possa alzare la mano e dirti: ‘Ehi, non è quello che ho sentito dire in chiesa domenica scorsa!’ – Sono tutti morti. E la cosa mi va bene. Però ogni tanto devo occuparmi anche di religioni che ci sono ancora. E quelle sono più problematiche, perché occorre confrontarsi con persone che credono in tutta una serie di cose. Ma anche loro, di fronte alle cose in cui credono, possono provare come me sconcerto, curiosità o interesse (sono quasi sinonimi). E in più non hanno soltanto le loro convinzioni, ma anche interpretazioni diverse di quelle convinzioni. E anch’io ho le mie interpretazioni...»²¹².

Che debba esserci una componente ludica nell’indagine storico-religiosa, non è di certo un aspetto minore della lezione che ricaviamo da Smith, e non è mancato chi l’abbia fatto notare²¹³. D’altronde, se i termini che Smith utilizza più spesso per qualificare le «attività religiose» sono chiaramente connessi alla sfera semantica del «lavoro» (due su tutti: *work* e *labor*), e se *Homo religiosus* è per Smith soltanto una declinazione di

²¹¹ Su questi due rischi dell’indagine storica e antropologica, si vedano le lucide considerazioni di C. Ginzburg, *Le nostre parole, e le loro*, cit., in particolare a p. 78 (dove si parla di «empatia» e di «ventriloquismo»).

²¹² S. Sinhababu, *Interview with Jonathan Z. Smith*, cit., p. 4.

²¹³ Cfr. in particolare S.D. Gill, *No Place to Stand: Jonathan Z. Smith as ‘Homo Ludens’, the Academic Study of Religion ‘Sub Specie Ludi’* (1998), in *The Proper Study of Religion: Building on Jonathan Z. Smith*, Oxford University Press, Oxford - New York 2020, pp. 77-107.

*Homo faber*²¹⁴, a quale altra sfera se non a quella del gioco dovremmo mai ricondurre le attività dello studioso di religione? E perché non dovremmo definire quest’ultimo come *Homo ludens*?

Potremmo anzi indicare in questo aspetto una prima chiave di lettura per tutti i saggi raccolti in questo volume. Una seconda chiave, altrettanto importante, sarà offerta dalla sequenza di verbi che abbiamo più volte invocato per qualificare l’operazione «finale» del laboratorio di Smith, l’operazione, cioè, che ne indica la finalità: rettificare, ridescrivere e tradurre. *Rettificare* una teoria o una categoria utilizzata negli studi storico-religiosi; *ridescrivere* un fatto (o un artefatto) esemplare per lo studio della religione; *tradurre* il linguaggio religioso in un linguaggio di «secondo grado», che permetta di comprendere la religione «dal di fuori» – per Smith sono tutte azioni intrinsecamente connesse l’una all’altra, tanto che a volte è impossibile distinguerle. Si è comunque deciso di prendere spunto da ciascuna di esse per farsi guidare nella scelta dei saggi da inserire nel volume, il quale presenta pertanto una struttura idealmente tripartita.

Si noterà anzitutto che l’ordine in cui i testi compaiono obbedisce a un criterio strettamente cronologico, coprendo un arco temporale che va dal 1967 al 2004. Con due eccezioni volute: al capitolo primo, dove troviamo un saggio pubblicato agli inizi degli anni Settanta, e al capitolo sedicesimo, l’ultimo della raccolta, dove abbiamo un testo che risale alla metà degli anni Ottanta. Si è deciso di aprire e chiudere il volume con due «scherzi» (due *jokes*, come li avrebbe definiti Smith), anche se di natura molto diversa. L’ultimo lo è letteralmente: nel capitolo finale, si potrà leggere infatti la traduzione di una popolare storiella yiddish che Smith amava raccontare a lezione, invitando gli studenti a decifrarne il senso, e proponendone una lettura allegorica²¹⁵. Nel caso del primo capitolo, che

²¹⁴ Cfr. per es. J.Z. Smith, *The Unknown God*, in *Imagining Religion*, cit., pp. 66-89: 89 (un saggio che Smith, non senza ironia, definì come il suo «favorite piece of work»: cfr. J.Z. Smith, *Conjectures on Conjunctures and Other Matters*, cit., p. 70 n. 118).

²¹⁵ Cfr. *infra*, pp. 415-416. Il titolo, *Abe e il Faraone*, è redazionale: come viene spiegato nella nota del curatore, ci si basa sulla versione del racconto in J.Z. Smith, *Puzzlement* (1986), in *On Teaching Religion*, cit., pp. 119-135: 123 (per una versione più breve cfr. J.Z. Smith, *Playful Acts of Imagination*, in «Liberal Education» 73 [1987], pp. 14-20: 15); nella nota si forniscono indicazioni sommarie sulla provenienza dell’apologo. Per quanto riguarda l’interpretazione, cediamo direttamente la parola a Smith: «Ciò che è ‘altro’, sia esso il mondo, le altre persone, il nostro passato o quel che volete, è come l’agente principale del racconto. Ci invia segni enigmatici, e il nostro compito è quello di interpretarli, di tradurli nel nostro linguaggio come meglio possiamo. È ciò che fanno, nella nostra storia, sia il Faraone che Abe, e le loro rispettive interpretazioni, per quanto assai diverse, sono pienamente soddisfacenti. La figura interessante per noi è Mosè (che funge da para-

contiene invece l'unico articolo pubblicato da Smith intorno al *Ramo d'oro* di Frazer, la possibilità di intenderlo come uno «scherzo» dipende da quel sottile gioco di specchi che s'instaura tra la particolare interpretazione che l'autore fornisce del proprio oggetto d'indagine, nel saggio, e il gesto che egli compie nell'atto stesso di indagarlo in quel modo e di consegnare ai lettori il risultato della propria analisi.

Veniamo dunque alla struttura e ai contenuti del volume. Un primo blocco di testi, formato dai primi quattro capitoli, comprende quello che potremmo definire un insieme di «esercizi di rettifica». Sono tutti saggi che provengono dal primo volume antologico di Smith, *Map Is Not Territory* (1978), accomunati dal loro confronto critico con le teorie di alcuni «grandi nomi» nella storia degli studi storici e antropologici sulla religione: James G. Frazer (capitolo primo), Mircea Eliade (capitolo secondo), Lucien Lévy-Bruhl (capitolo terzo) e Adolf A. Jensen (capitolo quarto).

Nel primo saggio, *When the Bough Breaks* («Quando il ramo si spezza», 1971), Smith smonta pezzo per pezzo, con implacabile freddezza, l'argomentazione centrale del capolavoro di Frazer, dimostrando come la sua curiosa domanda iniziale – «Perché il sacerdote di Nemi (Aricia) era obbligato a uccidere il suo predecessore? E perché, prima di farlo, doveva raccogliere il ramo d'oro?» – non fosse in realtà «una vera domanda»²¹⁶. Nel suo tentativo di decifrare il significato di un arcaico rituale italico, e di trovare una spiegazione per le «misteriose leggi che regolavano la successione dei sacerdoti di Diana ad Aricia», Frazer partì da una descrizione del rituale che, come dimostra Smith, si rivela per due terzi interamente frutto della sua fantasia. Questo non impedirà a Frazer di accumulare pile su pile di paralleli comparativi, traendoli dai più svariati ambiti storici e antropologici, e facendo così crescere a dismisura il proprio libro, che passerà come sappiamo dai due volumi della prima edizione (1890) ai dodici volumi della terza (1911-1915). Ma il vero problema, continua Smith, è che non sembra esserci nulla, negli argomenti-chiave disegnati da Frazer per rispondere a quella che doveva essere la sua domanda iniziale, che possa resistere al vaglio di una critica rigorosa: tanto (a) l'idea che il

digma per l'apprendimento liberale, specialmente nelle scienze umane). Mosè ha osservato i segni, ha ascoltato le due interpretazioni e adesso il suo compito è quello di tradurre sia i segni che le interpretazioni: decidendo tra le due interpretazioni alternative, combinandole insieme o riducendole l'una all'altra, oppure avanzando a sua volta un'interpretazione personale» (J.Z. Smith, *Puzzlement*, cit., pp. 123-124).

²¹⁶ Salvo laddove diversamente indicato, s'intende che tutte le citazioni che faremo dai saggi di Smith in questo capitolo dell'introduzione provengono dai testi che stiamo presentando, a cui rimandiamo direttamente i lettori.

ramo al centro del rituale di Nemi potesse essere identificato col «ramo d'oro» menzionato da Virgilio nell'*Eneide*, quanto (b) l'idea che quest'ultimo, e perciò anche il primo, fossero rametti di vischio, e permettessero quindi di stabilire (c) un collegamento tra i fatti di Nemi e il ciclo di racconti della mitologia norrena sulla morte del dio Baldr (che sarebbe stato ucciso da un «colpo di vischio»), si dimostrano, a conti fatti, pure illazioni, totalmente congetturali. Persino il titolo dell'opera si rivelerebbe, in questo senso, sbagliato: non sarebbe che un *mismomer*, un «errore di nomenclatura», come scrive Smith (*et pour cause*, verrebbe da dire, considerando che Smith sosteneva di aver tratto ispirazione, per il suo concetto di rettifica, dal precetto confuciano di «rettificare i nomi»...²¹⁷).

Ce ne sarebbe abbastanza per leggere il saggio di Smith come una stroncatura senz'appello, come l'ennesimo invito a riporre il *magnum opus* di Frazer in soffitta, assieme ad altri «giocattoli» che appartengono all'infanzia degli studi antropologici. Eppure, non è questa la morale che lo studioso ci invita a trarre dal suo testo. In un'importante postilla, Smith ci informa che avrebbe voluto accompagnare il suo saggio con una nota esplicativa, per discutere «le ragioni che potevano aver spinto Frazer a trasformare il suo lavoro in una specie di scherzo». E conclude la postilla affermando che «l'interesse e il valore di Frazer», per lui, trovano «la più grande conferma proprio nei suoi errori intenzionali». Ma che cosa significa? Per comprendere correttamente il senso di quest'affermazione, e in verità dell'intero articolo di Smith, abbiamo bisogno di inquadrare entrambi in una cornice più ampia, e intuire che il rimprovero da muovere a Frazer, per Smith, non riguarda il suo uso dei «dati», e nemmeno l'impalcatura teorica che gli permise di raccoglierli (di cui Smith riconosce, ad ogni modo, tutte le fragilità). Per quanto riguarda i «dati», sappiamo che Frazer, grazie alla sua formazione di classicista, non era di certo uno sprovveduto da un punto di vista filologico; e anche le ricerche etnografiche su cui basava la propria «antropologia da tavolino» erano spesso le migliori di cui si poteva disporre al suo tempo. Il problema non poteva essere questo. Ma non poteva essere neanche un problema teorico, perché furono proprio le teorie di Frazer – i suoi «errori intenzionali» – a consentirgli di stabilire connessioni che ancora oggi sono in grado di «generare pensiero»²¹⁸. Sarebbe vano, allora, concentrarsi sulle risposte che Frazer

²¹⁷ In cinese, *zhèngmíng* 正名: cfr. *Lunyu* (Dialoghi di Confucio), XIII, 3; e J.Z. Smith, *Conjectures on Conjunctures and Other Matters*, cit., p. 72 n. 120.

²¹⁸ Per un esempio eloquente, si veda J.G. Frazer, *La crocifissione di Cristo, seguito da 'La Crocifissione di Aman'* di Edgar Wind, ed. it. a cura di A. Damascelli, Quodlibet,

diede alla sua domanda iniziale: se vogliamo cogliere il senso della sua opera, dobbiamo cercarlo altrove, nelle continue digressioni comparative di cui è composta la sua trama, e che l'autore non avrebbe mai potuto avviare senza quel suo azzardo iniziale²¹⁹. Perciò il «ramo d'oro» del titolo, sembra dire Smith, servì a Frazer come una specie di bacchetta magica per la comparazione²²⁰, e l'autore, forse mal sopportando l'idea di essere scambiato per un volgare prestigiatore, ebbe l'unico torto di pensare di poterla far sparire dopo aver compiuto il suo trucco.

Di tutt'altro tenore, e meno bisognose di qualche parola d'introduzione, sono le successive «operazioni di rettifica» che formano questa prima sezione di saggi da *Map Is Not Territory*. Al secondo capitolo, troviamo *The Wobbling Pivot* («L'asse che vacilla», 1972)²²¹, primo di una serie d'interventi che Smith riserverà al confronto diretto con Eliade: non il più rilevante, ma quello in cui si pongono le fondamenta per un discorso che Smith svilupperà, con maggiore cogenza, nel primo capitolo di *To Take Place* (1987)²²². Dopo una prima parte in cui vengono esposti – in maniera insolitamente chiara per Smith – i «presupposti fondamentali» della riflessione eliadiana sulle categorie di spazio e di tempo sacri, la seconda parte dell'articolo è interamente occupata da una serie di «interrogativi e applicazioni». Smith parte da quattro domande, che gli serviranno a introdurre altrettante «rettifiche» a concezioni di Eliade o ricavabili da Eliade (sull'equivalenza tra le nozioni di caos e profano, sulla comprensione in termini geografici del simbolismo del «Centro», sul tempo mitico delle origini come tempo paradigmatico e ritualmente riproducibile, e infine sulla distinzione fra «arcaico» e «moderno»).

Roma 2007, e in particolare lo splendido saggio critico del curatore (*Purim e Passione. Note in margine ai testi di Frazer e di Wind*, pp. 129-254).

²¹⁹ Nella sua tesi di dottorato, Smith paragonò per questo l'opera frazeriana al grande antiromanzo di Laurence Sterne, *The Life and Opinions of Tristram Shandy, Gentleman* (1759-1767), dove la digressione, la volontà di non «arrivare al punto», diventa un espediente per ingannare, se non proprio sconfiggere, la prospettiva della morte, della caducità e dell'oblio: cfr. J.Z. Smith, *The Glory, Jest and Riddle*, cit., p. 13. Altrove Smith userà la stessa immagine per alludere al lavoro dello storico: cfr. J.Z. Smith, *Map Is Not Territory*, cit., p. 290 (trad. it. in questo volume, p. 170). E chi legge non tarderà ad accorgersi di come anche questa introduzione sia stata composta, *si parvula licet*, seguendo una «tolerable straight line» come quella descritta da Sterne al capitolo V, 40 del suo libro.

²²⁰ L'immagine della comparazione come «bacchetta magica» (*baguette de sourcier*) si deve al genio di M. Bloch, *Pour une histoire comparée des sociétés européennes*, in *Mélanges historiques*, 2 voll., S.E.V.P.E.N., Paris 1963, vol. I, pp. 16-40: 22.

²²¹ Anche qui abbiamo un gioco di parole nel titolo, la cui fonte è esplicitata nella nota redazionale che accompagna la versione italiana del saggio, alla quale si rimanda.

²²² Per un elenco dei testi smithiani incentrati su Eliade, cfr. *supra*, n. 170.

Si prosegue con *I Am a Parrot (Red)* («Io sono un pappagallo (rosso)», 1972), saggio che si sofferma su uno dei più spinosi dilemmi etnografici del Novecento: la descrizione che i Bororo del Brasile darebbero di sé come pappagalli della specie arara rossa (o, più correttamente, ara scarlatta). Reso famoso da Lucien Lévy-Bruhl, che ne farà un'illustrazione esemplare della «mentalità prelogica» dei popoli «primitivi», e poi ripreso da Émile Durkheim come tipico caso di rappresentazione collettiva di una società di forma totemica, l'assunto per cui i Bororo si definirebbero pappagalli si basava, come spiega Smith nell'articolo, su una fondamentale «dislettura» da parte di Lévy-Bruhl delle note di campo dell'esploratore e psichiatra tedesco Franz von den Steinen, che era stato tra i pionieri nell'indagine etnografica di questo gruppo indigeno brasiliano: von den Steinen aveva sì riferito dell'identificazione al presente dei Bororo («Noi siamo arara»), ma precisava subito dopo che i Bororo si definivano pappagalli «come un bruco afferma di essere una farfalla», lasciando intendere, cioè, che essi pensavano di trasformarsi in pappagalli soltanto dopo la morte (e quindi non che lo fossero «attualmente», come si legge in una delle citazioni che Lévy-Bruhl attribuirà a von den Steinen, ripresa in seguito da Durkheim e da una fitta schiera di commentatori). In questo caso, per conferire il giusto peso alle argomentazioni di Smith, sarà opportuno tenere a mente che quando lo studioso scrive che l'interpretazione al futuro della frase bororo sarebbe stata «confermata in maniera indipendente da altri etnologi, mentre non si può dire altrettanto per quella al presente», egli fa riferimento allo stato della ricerca ai suoi tempi. Ricerche successive confermeranno al contrario che l'interpretazione di Lévy-Bruhl, per quanto fondata su una «distorsione» delle parole di von den Steinen, era sostanzialmente corretta²²³. Ma il saggio di Smith conserva tutta la sua forza proprio nel suo voler prestare attenzione a un'interpretazione che ai suoi giorni si poteva ritenere erronea: come dovremmo regolarci, si chiede lo studioso, «se sapessimo soltanto che i Bororo insistono nell'affermare di essere al contempo uomini e arara»? Si tratta di un vero e proprio esperimento mentale, che Smith utilizza per riflettere su temi che sono ancora oggi, e forse oggi più che mai, al centro della riflessione antropologica: dai limiti del nostro modello etnocentrico di razionalità al riconoscimento della pluralità dei mondi e delle declinazioni dell'umano.

Chiude questo primo blocco di saggi *Map Is Not Territory* («La mappa non è il territorio», 1978), un testo che oltre ad aver dato il titolo al

²²³ Per un primo inquadramento, si veda la trattazione di E. Comba, *Antropologia delle religioni. Un'introduzione*, Laterza, Roma - Bari 2008, pp. 54-65.

primo libro di Smith, e oltre a rappresentare una perfetta introduzione al suo modo di intendere la pratica storico-religiosa, ci regala un distillato delle sue considerazioni sul mito, proponendo fra le altre cose una magistrale «rettifica» della lettura che lo studioso tedesco Adolf E. Jensen – esponente di spicco della cosiddetta scuola storico-culturale o dei *Kulturkreise* – aveva dato della vicenda di Hainuwele, l’eroina di un racconto mitologico che lo stesso Jensen aveva raccolto nel corso di una spedizione etnologica nell’isola indonesiana di Ceram. La storia, i cui dettagli non possiamo riassumere qui, servì a Jensen da paradigma per avanzare la propria teoria dell’esistenza di una particolare categoria di esseri sovrumani, detti *dema* (con termine mutuato dai Marind-anim della Nuova Guinea), accomunati dal fatto di subire una morte violenta e il successivo smembramento del corpo, dando origine così a piante commestibili (nel caso di Hainuwele, tuberi) che sarebbero servite da sostentamento per il gruppo. Interpretato in questo modo, il mito di Hainuwele riguardava un «tempo primordiale», «autentico», «fondante», rispetto al quale il presente non poteva che concepirsi come «mera ripetizione» o «applicazione secondaria». Smith rovescia questo assunto, e propone di rileggere nella storia di Hainuwele la reazione a un’«incongruenza», la testimonianza di un «confronto tra sistemi economici indigeni ed europei», che non soltanto scalza l’interpretazione fornita da Jensen, ma ne scardina anche l’approccio generale allo studio del mito (un approccio condiviso, nelle sue linee essenziali, anche da Eliade, che è pertanto tra i bersagli nascosti di queste pagine). Nel mito di Hainuwele, argomenta Smith, non ci sono «primordi»: la sua stoffa narrativa, come quella di tutti i miti, è composta della stessa materia di cui è fatta la «storia». E dato che «ai miti, come a qualunque altro materiale religioso, non va accordato alcuno statuto speciale»²²⁴, essi vanno interpretati primariamente alla luce di una precisa situazione storica, quella di chi li sta narrando (e anche quella, nonmeno rilevante, di chi li raccoglie). Sono «strategie per affrontare una situazione», dove quest’ultimo termine, «situazione», indica una condizione esistenziale (e per ciò stesso storica) in cui ci si trova a vivere, «un contesto di incongruenza tra norme e aspettative culturali, da un lato, e realtà storica dall’altro, e che stimola il pensiero e l’azione»²²⁵.

²²⁴ Cfr. J.Z. Smith, *Introduction*, p. xiii (trad. it. cit., p. 192).

²²⁵ Cfr. J.Z. Smith, *Conjectures on Conjunctures and Other Matters*, cit., p. 69 n. 118, dove Smith rimanda, per il concetto di situazione, a J.-P. Sartre, *L’être et le néant. Essai d’ontologie phénoménologique*, Gallimard, Paris 1943, pp. 507-642 (trad. it. di G. Del Bo, *L’essere e il nulla. Saggio di ontologia fenomenologica*, Mondadori, Milano 1958; nuova ed. a cura di F. Fergnani - M. Lazzari, il Saggiatore, Milano 1997); e Id., *Qu'est-ce*

Partendo da questo importante concetto di «situazione», Smith avanza, nel saggio, anche il suo primo e più efficace tentativo di imbastire una definizione politetica di «religione»:

«Ricondotta entro i confini della condizione storica dell'uomo, la religione appare come la ricerca del potere di manipolare e di negoziare la propria ‘situazione’, in modo tale da ottenere uno ‘spazio’ in cui prendere significativamente dimora. È il potere di connettere questo spazio alla pluralità delle altre sfere ambientali e sociali, e di farlo in maniera tale da assicurarsi che la propria esistenza ‘conti’. La religione è una modalità specifica della creatività umana, che al contempo scopre e crea i limiti dell'esistenza dell'uomo. Ciò che studiamo, quando studiamo la religione, è dunque la varietà dei tentativi di mappare, costruire e abitare queste posizioni di potere, attraverso l'utilizzo di miti, riti ed esperienze di trasformazione»²²⁶.

Con questa densa definizione di religione, e col suo rimando implicito alla metafora cruciale della mappa, siamo pronti ad affrontare il secondo blocco di saggi del nostro volume, che va dal capitolo quinto al capitolo ottavo. In questi testi, tutti provenienti dalla seconda raccolta antologica di Smith, *Imagining Religion* (1982), i lettori si troveranno di fronte soprattutto a «esercizi di ridecisione»²²⁷.

Dopo l'introduzione programmatica a *Imagining Religion*, per intitolare la quale si è scelta la sua sentenza più famosa e emblematica («Non ci sono ‘dati’ per la religione»), il primo saggio che s'incontra è *In Comparison a Magic Dwells* («Magia della comparazione», 1982).²²⁸ Se ne è già

que la littérature?, in *Situations III. Littérature et engagement. Février 1947 - avril 1947*, Gallimard, Paris 2010 (I ed. 1948), pp. 9-267 (trad. it. di D. Tarizzo *et al.*, *Che cos'è la letteratura?*, il Saggiatore, Milano 1960; 2020).

²²⁶ J.Z. Smith, *Map Is Not Territory*, cit., p. 291 (trad. it. cit., p. 171). Per un'altra definizione questa volta esplicitamente politetica di religione, e di sapore più sistematico e «classico» (la base è fornita da Durkheim), cfr. B. Lincoln, *Holy Terrors: Thinking about Religion after September 11*, The University of Chicago Press, Chicago 2003, pp. 5-7; la definizione è ripresa in Id., *Gods and Demons, Priests and Scholars: Critical Explorations in the History of Religions*, The University of Chicago Press, Chicago 2012, pp. 75-76.

²²⁷ Per l'elaborazione del suo concetto di ridecisione, Smith ha indicato come prima fonte P. Ricoeur, *La Métaphore vive*, Seuil, Paris 1975 (trad. it., *La metafora viva. Dalla retorica alla poetica*, Jaca Book, Milano 1976); cfr. J.Z. Smith, *When the Chips Are Down*, cit., p. 57 n. 106. Ma il suo riferimento costante è sempre andato ai lavori di M. Black, *Models and Metaphors. Studies in Language and Philosophy*, Cornell University Press, Ithaca 1962, spec. pp. 236-238; e M.B. Hesse, *Models and Analogies in Science*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1966, spec. pp. 164-165 (trad. it. di C. Bichieri, *Modelli e analogie nella scienza*, Feltrinelli, Milano 1980). È importante ricordare che anche la mappa, per Smith, è un dispositivo di ridecisione: si veda per questo la lunga nota in J.Z. Smith, *When the Chips Are Down*, cit., pp. 58-60 n. 115.

²²⁸ Il titolo del saggio potrebbe rimandare, oltre che a Frazer, anche a un verso della poesia *Stufen* («Gradini», 1941) di Hermann Hesse, che figura tra i materiali pubblicati in

parlato a lungo nelle pagine precedenti, perciò qui ci limiteremo a osservare come l'articolo, dopo aver preso le mosse da un'esposizione schematica dei quattro «modi» della comparazione che abbiamo citato (etnografico, enciclopedico, morfologico, evoluzionistico), contenga un'importante digressione sulla cosiddetta scuola pan-babilonese di storia delle religioni, che nonostante tutti i suoi limiti andrebbe rivalutata, per Smith, come l'unica ad aver avuto l'audacia di cercare di «storicizzare la morfologia dall'interno». A questa digressione è fatto poi seguire un confronto con tre proposte di metodologia comparativa affiorate nella seconda metà del Novecento: quella statistica, rappresentata dal progetto Human Relations Area Files (HRAF), lo «Schedario settoriale delle relazioni umane» concepito e lanciato alla fine degli anni Quaranta dall'antropologo statunitense George Peter Murdock, che attirò l'entusiasmo giovanile di Smith²²⁹; la proposta dello strutturalismo, alla quale Smith, purtroppo, non riserva che poche righe; e infine una proposta che Smith definisce come «descrizione e comparazione sistematica», sui cui aspetti metodologici si sofferma a lungo nella terza parte del saggio. Quest'ultima proposta è esemplificata da tre tentativi di «descrizione e comparazione sistematica» del giudaismo antico, tutti dovuti a studiosi americani (George F. Moore, Erwin R. Goodenough e Jacob Neusner) e tutti, per Smith, riconducibili in qualche misura a uno o più «modi» tradizionali della comparazione.

Il capitolo successivo, *Sacred Persistence: Towards a Redescription of Canon* («Persistenze sacre. Per una rideSCRIZIONE del canone», 1979), segna un punto di passaggio, invocando l'esigenza della rideSCRIZIONE fin dal suo sottotitolo, e introduce a una serie di tematiche che diverranno da qui in avanti sempre più centrali nella riflessione dell'autore. Per rideSCRIVERE la categoria di canone, Smith propone di partire da «uno dei tratti più significativi, e forse perfino caratterizzanti, del pensiero e dell'attività religiosa», vale a dire l'«insistenza» e l'«ostinazione» (secondo due delle varie accezioni che si possono dare al termine *persistence* in inglese, sulle quali gioca il titolo e l'articolo di Smith) con cui ci si concentra su parole e azioni, tornando continuamente su di esse e sulla loro interpretazione.

appendice al romanzo *Il giuoco delle perle di vetro* (1943): «Ogni inizio contiene una magia» (*Und jedem Anfang wohnt ein Zauber inne*: cfr. H. Hesse, *Das Glasperlenspiel*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2001; trad. it. di E. Pocar, *Il giuoco delle perle di vetro*, Arnoldo Mondadori Editore, Milano 1955, p. 465). Smith potrebbe aver letto il verso nella versione inglese di Mervyn Sevyll (1949), dove suona come «A magic dwells in each beginning».

²²⁹ Si veda il sito ufficiale del progetto, che può contare oggi sulla collaborazione attiva di oltre cinquecento istituzioni sparse in tutto il mondo, con base logistica presso l'Università di Yale: <<https://hraf.yale.edu/>> (ultimo accesso: 27 dicembre 2023).

Smith fa giustamente notare che una delle definizioni classiche di «religione», quella che troviamo negli scritti di Cicerone, come pure una delle sue riproposizioni moderne più originali, quella fornita da Sigmund Freud, prendono entrambe avvio dall’osservazione di questo fenomeno. Quando Cicerone, nel suo dialogo *De natura deorum*, mette in bocca allo stoico Balbo la frase per cui «quelli che compivano con accuratezza tutti gli atti del culto divino, e per così dire li rileggevano attentamente, furono detti ‘religiosi’ dal verbo *relegere*» (*Nat. d.* II, 28, 72), la sua argomentazione richiede che tale attività sia compresa come una forma di «ostinazione» esegetica. Lo stesso vale per ciò che scriverà Freud nel famoso saggio su *Azioni ossessive e pratiche religiose* (1907), quando proporrà l’analogia «tra le cosiddette azioni ossessive dei nevrotici e le pratiche mediante le quali il credente attesta la sua devozione religiosa»; queste ultime consistono, per Freud, in «piccoli accorgimenti, aggiunte, restrizioni, assestamenti, che nel corso di determinate azioni della vita quotidiana vengono effettuati in modo sempre uguale o con minime variazioni, [...] facendo sì che ciò che è apparentemente insignificante diventi importantissimo e urgente».²³⁰ In entrambi i casi, fa notare Smith, abbiamo da una parte un vincolo, una sorta di copione già scritto, e dall’altra la necessità di applicarlo creativamente alle situazioni più varie. Questo vincolo, per Smith, rappresenta un perfetto corrispettivo del canone. Il canone, da un punto di vista formale, non è altro che un sottotipo dell’antichissimo genere letterario della *lista*, «forse il più arcaico e pervasivo tra i generi». Ma si distingue da altri sottotipi di lista, come ad esempio il catalogo, per un preciso requisito formale: la sua chiusura. La chiusura è l’unica discriminante del canone, che si tratti dell’insieme di oggetti che un indovino utilizza per la divinazione, di un alfabeto, di un mazzo di carte o di una raccolta di testi sacri (tutti esempi di «canone» presi in esame dallo studioso). Ma se la caratteristica distintiva del canone è la sua chiusura, ne discende il corollario per cui esso richiede necessariamente l’intervento di un interprete: un operatore esegetico chiamato a manipolare il canone così da poterlo applicarlo a situazioni sempre nuove, «senza aggiungere né togliere nulla»²³¹, cioè a partire dai limiti che esso impone. Si tratta di un procedimento culturale

²³⁰ S. Freud, *Azioni ossessive e pratiche religiose*, in *Opere, 1905-1909. Il motto di spirito e altri scritti*, ed. it. a cura di C.L. Musatti, Boringhieri, Torino 1972, pp. 341-349: 341 e 348 (or. *Zwangshandlungen und Religionsübungen*, in «Zeitschrift für Religionspsychologie» 1, 1 [1907], pp. 4-12).

²³¹ Come recita la cosiddetta «formula canonica» di cui troviamo traccia fin dal *Deuteronomio* (4, 2; 12, 32), e su cui attirò l’attenzione W.C. van Unnik, *De la règle Μήτε προσθεῖναι μήτε ἀφελεῖν dans l’histoire du canon*, in «Vigiliae Christianae» 3, 1 (1949), pp. 1-36.

analogo a quello della cucina, dove un vincolo stipulato arbitrariamente (ciò che è considerato come cibo all'interno di una determinata cultura) dà vita a un'enorme varietà di sforzi per applicarlo e arginarne al contempo i limiti (le varie tecniche e modalità di preparazione dei cibi).

A chiudere questo blocco di saggi arriva un ultimo esercizio di ridecrizione, uno dei testi più provocatori di Smith: *The Devil in Mr. Jones* («Il diavolo nel signor Jones», 1982). Qui Smith parte da una constatazione amara, lamentando il silenzio assordante dei suoi colleghi studiosi (almeno al momento in cui scriveva)²³² di fronte a un tragico fatto di cronaca che occupò per mesi l'attenzione pubblica degli americani, se non del mondo intero: la «Notte Bianca di Jonestown», in Guyana, il 18 novembre 1978, il più grande e spettacolare caso di suicidio di massa della storia moderna. Vi persero la vita la quasi totalità dei membri del Tempio dei Popoli, un gruppo religioso fondato nel 1956 dal pastore statunitense James Warren Jones, detto Jim, che aveva cominciato la propria carriera di predicatore distinguendosi per il vigoroso impegno a favore dei diritti degli afroamericani, per la sua visione sociale antirazzista e ugualitaria, e più tardi anche per la sua attività carismatica di «guaritore spirituale». Nel massacro di Jonestown, perirono più di novecento persone appartenenti al suo gruppo, la maggior parte delle quali, a quanto sembra, per l'assunzione volontaria di succo di frutta mescolato a cianuro (Smith riporta che «a duecentosessanta bambini, tra cui alcuni neonati, fu somministrato del veleno, per lo più dai loro stessi genitori. Anche i cani, il bestiame e i pesci negli acquari furono avvelenati»). La prima domanda che si pone Smith, di fronte a un evento del genere, è molto semplice e diretta: «In che modo [...] cominceremo a ragionare su Jonestown, in quanto studiosi di religione e membri dell'accademia? Come utilizzeremo tutte quelle risorse che abbiamo accumulato per riflettere sull'attività religiosa dell'uomo, nel contesto dell'impresa corporativa delle scienze umane?». E la prima mossa per rispondere a questa sfida consisterà, per Smith, nel «riconoscere la normale umanità dei partecipanti alla Notte Bianca di Jonestown». Reagendo a una facile – e per molti versi comprensibile – demonizzazione della figura di Jones (secondo una strategia che fu seguita, all'epoca, da alcuni leader religiosi cristiani, nell'intento di distanziare se

²³² Tra gli studi dedicati al caso di Jonestown (tutti apparsi dopo il saggio di Smith), si veda in particolare D. Chidester, *Salvation and Suicide: Jim Jones, the Peoples Temple, and Jonestown*, Indiana University Press, Bloomington - Indianapolis 2003 (I ed. 1988); si vedano anche le osservazioni di H.B. Urban, *The Poetics and Politics of Comparison: From Revolutionary Suicide to Mass Murder*, in E.D. Crews - R.T. McCutcheon (eds.), *Remembering J.Z. Smith*, cit., pp. 19-27.

stessi e i propri gruppi dalle «aberrazioni» di Jonestown), ma anche rifiutandosi di liquidare il caso come clamoroso esempio di «follia religiosa», Smith ci invita a compiere un primo atto di «riduzione», che ritiene strategico per pervenire a una qualche comprensione dei fatti di Jonestown: «liberare Jonestown dal suo carattere di unicità o di assoluta stranezza». Da questa esigenza, prende avvio uno dei più radicali esperimenti comparativi mai tentati da Smith, dove la figura di Jones e dei suoi seguaci, come pure il loro drammatico sfondo di tensioni sociali, vengono riletti alla luce di due «modelli», uno «antichissimo», la vicenda narrata nelle *Baccanti* di Euripide, e l’altro «relativamente recente», i culti del cargo di area oceanica. Il risultato finale è una «distorsione» reciproca (il che, dovremmo averlo capito, non rappresenta affatto un problema). La «bacchetta magica» funziona benissimo, e sembra quasi restituirci, al termine del saggio, un’immagine di Smith che guarda al «signor Jones» un po’ come Prospero, il potente mago della *Tempesta* di Shakespeare, guardava al suo «selvaggio» Calibano, «questa cosa di tenebra che riconosco come mia»²³³.

Anche dei sette saggi che seguono, e che vanno a formare l’ultima parte del nostro volume, consacrata idealmente agli «esercizi di traduzione», ci limiteremo a fornire una presentazione succinta. Con l’eccezione del saggio che corrisponde al capitolo decimo, dove è riportato un estratto da *Drudgery Divine* (il capitolo *On Comparison*, «Sulla comparazione», 1990), si tratta sempre di articoli che provengono dalla raccolta maggiore di Smith, *Relating Religion* (2004) e che rispecchiano la fase più matura della sua produzione. Si comincia con *What a Difference a Difference Makes* («Che differenza fa una differenza», 1985), che nel nostro volume occupa la posizione di nono capitolo per ragioni puramente cronologiche. Questo primo saggio, tra i più complessi e sofisticati mai composti dall’autore, si basa su ricerche alle quali Smith si era dedicato fin dagli anni della giovinezza, e che l’autore avrebbe voluto far confluire in un volume intitolato *Close Encounters of Diverse Kinds* («Incontri ravvicinati di vario tipo», con trasparente riferimento alla pellicola «ufologica» di Steven Spielberg, *Close Encounters of the Third Kind*, del 1977)²³⁴. Gli

²³³ Cfr. W. Shakespeare, *The Tempest* (1610-1611), atto V, scena 1, vv. 275-276 («this thing of darkness I acknowledge mine»).

²³⁴ Il libro avrebbe dovuto recare il sottotitolo di *Studies in the Western Imaginations of Difference*, e concentrarsi su materiali che andavano dalla tarda antichità all’età moderna. Per un piano dei saggi che avrebbe dovuto includere, alcuni dei quali raccolti in *Relating Religion*, cfr. J.Z. Smith, *When the Chips Are Down*, cit., p. 38 n. 28. I testi immediatamente collegati al nostro capitolo sono due, e vanno a comporre una piccola trilogia: *Dif-*

incontri ravvicinati al centro del progetto di Smith sono quelli con l'«altro», ma il senso dell'operazione non è quello che ci si potrebbe aspettare. Com'è stato notato da uno dei suoi lettori più attenti, qui Smith sembra quasi rovesciare un rimprovero che aveva sempre lanciato agli studiosi di religione, quello cioè di concentrarsi, nelle loro comparazioni, esclusivamente sulla somiglianza a spese della differenza: ora, invece, sono proprio i processi di costruzione della «differenza» e dell'«alterità» a smuovere la preoccupazione dello studioso²³⁵. «Il discorso sulla differenza è un discorso difficile», recita l'epigrafe di Tzvetan Todorov che Smith appone al principio del suo saggio. E in effetti non è poco lo sforzo che è richiesto al lettore per seguire Smith in questo autentico *tour de force* comparativo, che unisce territori d'indagine che soltanto grazie al suo ingegno avremmo potuto scoprire intrecciati: la storia della parassitologia, che include una storia del termine «parassita» e delle sue trasformazioni semantiche, ma anche una ricostruzione degli intricati dibattiti tassonomici che portarono, in tarda età moderna, a una prima definizione biologica di parassitismo; e la storia dello «schock cognitivo» scatenato dalla «scoperta» delle Americhe, altro momento in cui un «vecchio linguaggio» e una «vecchia cosmografia» dovettero adattarsi, lentamente, alla teorizzazione di un'alterità. La conclusione, sorprendente e illuminante, è che qualunque «teorizzazione dell'altro», che riguardi i parassiti o le strane creature che possiamo incontrare in un Nuovo Mondo, è un'operazione in primo luogo linguistica, ma le cui implicazioni sono sempre fondamentalmente politiche. Come ci insegna il caso del parassitismo, non può esistere alcuna «teoria dell'altro» che non implichi una riflessione teorica su rapporti che sono sia relativi che di reciprocità. E come ci insegna la storia della «scoperta» dell'America, l'alterità, come la differenza, non può essere mai concepita come uno stato ontologico assoluto: si tratta sempre di una categoria situazionale e reciproca. Da questo punto di vista, invocare il «totalmente altro» non basterà a salvarci dal «narcisismo delle piccole differenze», dalla tendenza dei gruppi umani a definire la propria identità come una differenza rispetto a un «altro» che è prossimo, e che per proprio per la sua prossimità è percepito come una maggiore minaccia.

Gli interessi tassonomici di Smith riaffiorano, in maniera prepotente, anche nel saggio che corrisponde al capitolo undicesimo della nostra raccolta, *A Matter of Class: Taxonomies of Religion* («Una questione di clas-

ferential Equations: On Constructing the “Other” (1992) e *Close Encounters of Diverse Kinds* (2001), in J.Z., *Relating Religion*, cit., rispettivamente pp. 230-250 e 303-322.

²³⁵ Cfr. C.I. Lehrich, *Jonathan Z. Smith on Religion*, cit., pp. 133-150.

se. Tassonomie della religione», 1996). Fresco della sua esperienza come direttore editoriale di *The HarperCollins Dictionary of Religion*, Smith torna qui a riflettere sulle sfide che l’impresa tassonomica pone a chi voglia occuparsi «scientificamente» di religione. Originariamente concepito come testo di una conferenza in onore di William James, il cui libro su *Le varie forme dell’esperienza religiosa* (1902) rappresenta per Smith «forse l’unico caso di opera scritta da un autore americano che sia riuscita a imporsi come classico nel campo degli studi sulla religione», questo saggio può anche essere letto come un tentativo di fare i conti con l’impatto che l’approccio jamesiano ha avuto nella storia degli studi religiosi in Nord America. Ma non è questo, precipuamente, il suo scopo. Guidando i lettori nell’officina di produzione di un dizionario enciclopedico sulle religioni rivolto al grande pubblico, Smith ha occasione di affrontare di petto alcuni dei principali nodi di «traduzione» che dovrebbero stare al centro di qualunque manuale di introduzione agli studi storico-religiosi: dall’applicabilità universale della categoria generica di religione alla difficoltà di identificarne i vari sottodomini, dall’uso della problematica etichetta di «religioni mondiali» alle inevitabili distorsioni che si ottengono generalizzando concetti che provengono da contesti religiosi specifici.

Al capitolo successivo, il dodicesimo, troviamo un altro piccolo gioiello di Smith: il saggio *Religion, Religions, Religious* («Religione, religioni, religioso», 1998), una ricostruzione genealogica del concetto moderno di religione il cui interesse, come si può intuire, non è per nulla meramente antiquario. Misurandoci con la storia di un concetto, siamo inevitabilmente portati a riflettere sui differenti valori che, di epoca in epoca, sono stati assegnati alla parola che lo designa: ci imbattiamo in tentativi di modificarne il senso, di caricarla di nuovi valori, di rifiutarne una certa accezione o di respingerla del tutto. Si è dipinto Smith come un «decostruttore» del concetto di «religione». Ma sarebbe stato più corretto definirlo come un «traduttore» di questo concetto, e come un difensore dei nostri diritti di traduzione: «stabilendo un orizzonte disciplinare», conclude infatti lo studioso, il concetto di religione «svolge un ruolo analogo a quello di concetti come ‘linguaggio’ negli studi linguistici o ‘cultura’ negli studi antropologici. Senza un tale orizzonte, non ci può essere alcuno studio disciplinato della religione». Si affaccia inoltre, nel saggio, un’intuizione che sarebbe opportuno riprendere oggi, e che parafrasando una frase di Roman Jakobson potremmo riassumere nell’affermazione per

cui «l'oggetto di una scienza della religione», se mai sarà possibile costruirne una, «non sarà la religione, ma la religiosità»²³⁶.

Nei penultimi due saggi della raccolta, ai capitoli tredicesimo e quattordicesimo, l'attenzione di Smith si concentra su due categorie centrali nella storia degli studi storico-religiosi, due concetti «nativi» che sono stati determinanti per la costruzione di teorie generali sulla religione: «sacro» e «manà». Di entrambi, Smith propone una lettura in chiave prettamente linguistica, ma questo gli offre anche il destro per confrontarsi con due autori che hanno sempre rappresentato due «fari», due fondamentali punti di riferimento per la sua riflessione teorica. Il primo è Émile Durkheim, la cui interpretazione sociologica della religione, fondata sulla distinzione tra sacro e profano e presentata da Smith come un perfetto esempio di «traduzione» scientifica, è il principale oggetto di analisi in *The Topography of the Sacred* («La topografia del sacro», 2001). Smith condivide con Durkheim l'idea che sacro e profano non siano realtà dotate di consistenza ontologica, ma categorie situazionali che riflettono una costruzione sociale. Dopo aver ricostruito il percorso che condusse Durkheim a rilevare come la distinzione tra i due ambiti risponda sempre a criteri di totale arbitrarietà, Smith si sofferma sulle implicazioni di una tale scoperta, e ne sottolinea il valore per la propria interpretazione spaziale della religione. Per Smith, sulla scia di Durkheim, non può esserci nulla che sia intrinsecamente sacro o profano: a decidere della sua appartenenza a un dominio o all'altro è semplicemente la sua collocazione in uno spazio (che può essere, ovviamente, anche uno spazio simbolico). Uno «spazio sacro», in questo senso, funziona come una sorta di lente focale, che serve a concentrare l'attenzione su un elemento ordinario – per un esempio un gesto o un oggetto – sottraendolo, in questo modo, dalla sua ordinarietà, e facendolo diventare significativo e speciale per il semplice fatto di trovarsi collocato in quello spazio. Anche qui, è l'incongruenza a generare pensiero: è la differenza di significato che un elemento assume non appena ricollocato nel nuovo contesto che spinge a riflettere sul suo valore. In questo saggio troviamo quindi un'esposizione molto chiara ed efficace di una serie di as-

²³⁶ Cfr. R. Jakobson, *Fragments de «La nouvelle poésie russe». Esquisse première: Vélimir Khlebnikov* (1921), in *Huit questions de poétique*, trad. fr. di T. Todorov, Seuil, Paris 1977, pp. 11-29; 16 (or. *Novejshaja russkaja poezija. Nabrosok pervyj: Viktor Khlebnikov*, Politika, Praha 1921). La frase di Jakobson a cui si allude è la seguente: «l'objet de la science de la littérature n'est pas la littérature mais la littérarité».

sunti teorici che hanno trovato un'applicazione feconda, per Smith, soprattutto nei suoi studi sul rito²³⁷.

La storia delle interpretazioni del concetto melanesiano di «mana», e il confronto critico in primo luogo con Claude Lévi-Strauss, sono al centro invece di *Manna, Mana Everywhere and /~/* («Manna, ovunque mana e /~/», 2002). Avendo Smith dato al suo saggio un titolo che invita a trattarlo come un indovinello, ci solletica l'idea che la sua soluzione possa diventare una «questione di classe». Per cui ci accontenteremo di osservare che il saggio dimostra, ancora una volta, fino a che punto possa spingersi il virtuosismo comparativo di Smith, la sua capacità di tessere, attorno a uno «scherzo», un esperimento mentale che va al cuore delle nostre preoccupazioni storiografiche, cambiando il nostro modo di guardare alle cose. «In questo saggio», scrive Smith in uno dei primi paragrafi (e per noi basterà come introduzione al suo esperimento), «proverò a esaminare due esempi di ‘prove’ (*evidence*) che implicano diverse modalità di significazione e di valutazione. Il primo ruota attorno ai racconti biblici sulla manna; il secondo riguarda il concetto di mana [...]. I due hanno in comune un’accidentale e parziale omofonia, pur provenendo da contesti linguistici totalmente irrelati: *manna* e *mana* sono ciò che un traduttore definirebbe come ‘falsi amici’». E allora che cosa li distingue?

Last but not least, arriva il saggio al quindicesimo capitolo della nostra raccolta, *Here, There, and Anywhere* («Qui, là, non importa dove», 2003): un testo che si presta a servire da perfetto congedo per un volume che ha tra i suoi scopi quello di introdurre a uno studio comparato delle

²³⁷ Come dimostra questo passaggio seminale del suo saggio *The Bare Facts of Ritual* (1980), che purtroppo non si è potuto includere in questa raccolta: «Il rito rappresenta la creazione di un ambiente controllato in cui le variabili (casualità e accidenti) dell'esistenza ordinaria si trovano trasposte *proprio* perché avvertite come prepotentemente presenti e potenti. Il rito rappresenta il modo in cui le cose dovrebbero essere, in tensione consapevole con il modo in cui le cose sono» (J.Z. Smith, *The Bare Facts of Ritual*, in *Imagining Religion*, cit., pp. 53-65: 63). Nello stesso saggio, per spiegare l'importanza dell'intervento di casualità e accidenti nello spazio speciale del rito, Smith aveva fatto ricorso a una divertente micro-comparazione, accostando un breve apologeto di Kafka a un episodio riferito da Plutarco: (a) «Alcuni leopardi fanno irruzione nel tempio e rovesciano le anfore sacrificali. Il fatto continua a ripetersi. Alla fine si prevede che accadrà di nuovo, ed esso entra a far parte del rituale» (F. Kafka, *Considerazioni sul peccato, il dolore, la speranza e la vera via* [1917-1918], in *Confessioni e diari*, a cura di E. Pocar, Arnoldo Mondadori Editore, Milano 1972, pp. 790-806: 795 [§ 20]; traduzione modificata); (b) «Ad Atene Lisimaca, sacerdotessa di Pallade Atena, così rispose ai mulattieri che avevano portato le vittime sacre e le chiedevano da bere: ‘No, non vorrei che questo entrasse a far parte del rituale’» (Plutarco, *De vit. pud.*, 534C; trad. it., qui leggermente modificata, in Plutarco, *Tutti i Moralia*, a cura di E. Lelli - G. Pisani, Bompiani, Milano 2017, p. 1007).

religioni. Qui Smith ritorna sulla sua prima area di specializzazione accademica, l'ambito delle religioni del Mediterraneo antico e tardo-antico, con un intervento che punta a ridescriverne, in maniera più accurata, le dinamiche di «persistenza e mutamento». Riprendendo la sua proposta di distinguere tra visioni del mondo «locative» e «utopiche», fondate cioè su una diversa e opposta valorizzazione dello spazio, lo studioso propone ora di identificare tre tipologie fondamentali di religione, questa volta sulla base della loro localizzazione predominante, cioè del loro rapporto privilegiato con un determinato spazio o una categoria spaziale. Abbiamo quindi, da un punto di vista topografico: (1) le religioni del «qui» (*here*), o religioni domestiche, localizzate principalmente negli spazi familiari della casa e nei loro prolungamenti simbolici, come i luoghi di sepoltura; (2) le religioni del «là» (*there*), o religioni civiche e nazionali, incentrate su spazi pubblici come l'agorà, il palazzo reale o il tempio; e infine (3) le religioni del «non importa dove» (*anywhere*), che non sono religioni del «dovunque» o del «dappertutto», precisa Smith, ma religioni che occupano posizioni interstiziali fra le altre due localizzazioni o che semplicemente rifiutano di lasciarsi confinare in uno spazio. Rientra in questa descrizione topografica, nel saggio, anche l'identificazione per ciascuna tipologia degli agenti religiosi principalmente coinvolti, delle loro pratiche di culto e delle loro idee centrali, delle funzioni sociali che assolvono, come pure delle particolari problematiche a cui vanno incontro e a cui devono reagire per non soccombere. E nonostante la proposta serva a Smith per illuminare dinamiche storiche che riguardano primariamente la storia delle religioni in area mediterranea e vicino-orientale, è evidente che la sua ambizione è quella di offrire una generalizzazione tassonomica che possa servire all'analisi anche di altri contesti. La tassonomia proposta da Smith, del resto, è «generale» proprio perché ammette eccezioni, pur essendo altamente selettiva²³⁸. Così, al termine del saggio, c'è spazio per riprendere la vecchia dicotomia tra visioni locative e utopiche, e per collegare ad essa il contrasto tra due diverse «soteriologie»: quella delle religioni di «santificazione», che «celebrano l'ordine del mondo così com'è» e si propongono l'obiettivo di mantenerlo, o al limite aggiustarlo, e quella delle religioni di «salvezza», che al contrario si fondano sull'aspirazione a superare

²³⁸ Come puntualizzato da Smith, «il generale differisce dall'«universale» per il fatto di ammettere eccezioni; e differisce dal 'particolare' per il fatto di essere altamente selettivo» (J.Z. Smith, *When the Chips Are Down*, cit., p. 31). In una nota a questo passaggio (*ibid.*, p. 58 n. 114), Smith rimanda a un suo paper inedito del 1997, intitolato *Origins, Universals, and Generalities*, della cui mancata pubblicazione ci si può solo dolere. Cfr. anche J.Z. Smith, *Teaching the Bible in the Context of General Education*, cit.

i limiti del mondo, sfuggendo alle sue costrizioni e liberandosi dai suoi legacci. «Le contestazioni, le trasformazioni o le ricombinazioni generate da queste due tensioni etiche», conclude Smith, «tanto all'interno delle varie tradizioni quanto nei loro rapporti reciproci, definiscono il terreno stesso di ciò che chiamiamo storia delle religioni».

Si dirà alla fine che mancano alcuni temi nel volume, e che alcuni aspetti della produzione scientifica di Smith sono stati sacrificati a vantaggio di altri: risponderemo che la cosa era inevitabile in un'antologia di questo tipo, e che l'esclusione di certi filoni di ricerca di Smith potrà servire quantomeno da sprone per l'approfondimento personale²³⁹ o (se gli editori sono in ascolto) da invito a tradurre altri suoi lavori in italiano²⁴⁰.

L'interesse di Smith si è sempre rivolto alle «rappresentazioni», agli schemi mentali, a quelle che Aristotele definiva *phantasai*: da qui il rimprovero, che gli è stato frequentemente mosso, di muovere da una comprensione eccessivamente intellettualistica della religione. Sarà probabilmente questo, tuttavia, a garantire la vitalità della sua proposta teorica e metodologica negli anni a venire. Gli studiosi ancorati all'esigenza di partire da una comprensione storica di testi e contesti specifici ne apprezzeranno la sensibilità interpretativa, il *côté* squisitamente e radicalmente ermeneutico; quanti proseguiranno verso altre direzioni di ricerca, per esempio quelle recentemente dischiuse dal confronto con le scienze cognitive, potranno richiamarsi al suo schietto retaggio illuminista, alla sua ambizione di arrivare a spiegazioni «generali». Tutti, infine, potranno far tesoro della sua convinzione ostinata, sempre di matrice illuminista, che sia ancora possibile e giusto, nonostante tutto, provare a liberare «l'uomo dallo stato di minorità di cui egli stesso è colpevole»²⁴¹. Così, come capita spesso e com'è forse normale che capitì dopo un lungo viaggio, capita an-

²³⁹ Condividiamo con Christopher Lehrich l'idea che, per accedere immediatamente al cuore della produzione scientifica di Smith, un percorso di lettura ideale potrebbe partire da *Imagining Religion* (1982), proseguire con *To Take Place* (1987) e affrontare infine *Relating Religion* (2004): cfr. C.I. Lehrich, *Jonathan Z. Smith on Religion*, cit., pp. 164-165. Senza trascurare il contrappunto rappresentato dalle note a piè di pagina dei saggi, dove Smith nasconde spesso le proprie petite d'oro (cfr. *ibid.*, pp. 155-156).

²⁴⁰ È attualmente in preparazione, a cura di chi scrive, un volume che dovrebbe comprendere alcuni saggi di Smith incentrati sul tema della magia.

²⁴¹ I. Kant, *Risposta alla domanda: Che cos'è l'illuminismo?*, in I. Kant - M. Foucault - J. Habermas, *Che cos'è l'illuminismo*, a cura di U. Curi, Mimesis, Milano - Udine 2021, pp. 9-19: 9 (or. *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, in «Berlinische Monatsschrift» 4 [1784], pp. 481-494: 481). Abbiamo già cominciato da tempo a fare i conti con i sottintesi androcentrici del motto di Kant (perché «un'intera mitologia si è depositata nel nostro linguaggio»). Ma ne rimangono molti altri da superare.

che a queste pagine di tornare al loro punto di partenza, che è in fondo il punto da cui partì anche Smith per interessarsi di «religione»: cioè a un'esigenza etica, che per essere tale non può non tradursi in politica (e per essere all'altezza dei tempi, in cosmopolitica).

Lo scrittore francese Michel Tournier, in un suo libro ingiustamente dimenticato di qualche anno fa, osservava in proposito che «nella diatriba sulle rispettive influenze dell'eredità e dell'ambiente sull'essere umano, la destra privilegia l'eredità, la sinistra l'ambiente». Sembra quasi di leggervi, in controluce, lo stesso rapporto tra «vincolo» e «interpretazione» su cui Smith ci ha invitato a riflettere, e più a monte, chissà, una variante dell'eterna diatriba tra chi sostiene che la parola *religio* derivi dal verbo *religare* e chi invece la collega a *relegere*. Sia come sia, secondo Tournier è da qui che deriverebbero, da un lato, «il pessimismo della destra», poiché l'eredità è una fatalità irrimediabile, e dall'altro «l'ottimismo della sinistra», poiché all'ambiente ci si adatta²⁴². Volendo trovare, per queste pagine, una conclusione che non concluda, potremmo allora formulare l'auspicio che, in quest'ultima impresa di adattamento, un qualche aiuto possa venirci da un rapporto, da una *relazione*, magari da un particolare «modo» di quella relazione. – E con chi, di grazia? Ma col silenzioso deuteragonista di queste pagine, naturalmente. Strano non averlo capito. Eppure l'ornitorinco è un mammifero come noi, e come noi un meraviglioso «gioiello di adattamento»²⁴³...

²⁴² M. Tournier, *Lo specchio delle idee*, trad. it. di I. Landolfi, Garzanti, Milano 1995 (or. *Le Miroir des idées*, Mercure de France, Paris 1994), p. 108.

²⁴³ Cfr. S.J. Gould, *To Be a Platypus* (1985), in *Bully for Brontosaurus: Reflections in Natural History*, W.W. Norton & Co., New York 1991, pp. 269-280: 280 (trad. it. di L. Sosio, *Essere un ornitorinco*, in *Risplendi grande luciola. Riflessioni di storia naturale*, Feltrinelli, Milano 1994; 2006, pp. 31-43: 43).