



Una lezione sciamanica per la storia delle religioni

Sergio Botta

Publicato in data 29.01.2024

Abstract

Karénina Kollmar-Paulenz affronta la sfida della comparazione nel campo dello studio della religione invocando una “provincializzazione dell’Europa”. La sua indagine del contesto mongolo decentra lo sguardo occidentale sullo sciamanesimo e lo costringe a osservare inediti processi di contatto che hanno generato forme di classificazione delle “religioni degli altri”. In questa prospettiva, l’osservazione di questi processi di definizione offre una decisiva lezione di metodo per le discipline storico-religiose.

Nelle prime pagine del suo saggio, Karénina Kollmar-Paulenz (2024: 7-11) apre la riflessione con una provocatoria affermazione di Dipesh Chakrabarty (2000) che lamentava, nel suo *Provincializing Europe*, l’invisibilità di concetti prodotti in Asia che, se adeguatamente valorizzati, potrebbero fornire risorse per il pensiero critico e, in particolar modo, per una rifondazione dello studio comparativo delle religioni. A mio avviso, è anche a causa di questa invisibilità (certamente non limitabile al continente asiatico) se i *Religious Studies* sembrano faticare nello scorgere un terreno comune sul quale impostare oggi la comparazione tra “fatti religiosi” appartenenti a contesti diversi (si vedano Hughes 2017; Freiburger 2019, così come Smith 1971; Detienne 2000). Manca, infatti, non solamente un accordo sullo statuto ermeneutico della disciplina, ma anche un “patto stipulativo” intorno al concetto di religione che permetterebbe di ripensare una vocazione globale del suo studio scientifico.

Dopo le controversie tra scuole fenomenologiche e approcci storicisti che hanno animato il dibattito del secondo Novecento, lo studio delle religioni sembra esser giunto a una sorta di impasse. Da un lato, la fenomenologia delle religioni ha sostenuto un modello comparativo basato su categorie teologiche e/o cripto-teologiche che riproducono, di fatto, una generalizzazione del cristianesimo. Alla ricerca dell’*homo religiosus*, i fenomenologi hanno utilizzato la comparazione come strumento destinato alla ricerca di somiglianze transculturali e hanno tracciato morfologie universali. Dall’altro, gli approcci ispirati allo storicismo, ma anche all’antropologia delle religioni, si sono mossi in contrapposizione alla fenomenologia, invocando una comparazione individuante che mirasse a riconoscere le scelte soggettive delle singole culture. In una prospettiva oppositiva, nelle mani delle correnti storiciste il metodo comparativo diventava uno strumento fondamentale per riscattare, anche politicamente, le differenze, ma

Persona di contatto: Sergio Botta, Sapienza Università di Roma.

Per citare questo articolo: Botta, Sergio. 2024. “Una lezione sciamanica per la storia delle religioni”. *ARGOS* 3 (2) Special Issue *Towards a Global History of Religions*, 79-86. DOI: 10.26034/fr.argsos.2024.4756.

 Licenza di **ARGOS** e dell’autore. Visitate <https://www.journal-argos.org>.

che, in ultima istanza, rischiava di instaurare una sorta di incommensurabilità tra culture. Questa contesa ha prodotto un duplice effetto nel dibattito storico-religioso. Da un lato, alla fenomenologia è rimasto in appalto esclusivo il problema dell'universalità della religione, che continuava a risolvere generalizzando scelte e linguaggi "interni" al religioso stesso. Dall'altro, il terreno di esercizio dello storicismo non è apparso meno ricco di insidie. Esso ha finito, infatti, per enfatizzare quasi esclusivamente la distanza tra culture, praticando una comparazione differenziante e depotenziando il concetto di religione come categoria analitica generale. Se infatti "religione" non serve più a descrivere quegli oggetti plurali che abbiamo definito come "religioni", anche la speranza in una disciplina unitaria sembra vanificarsi. In un contesto accademico in cui la principale categoria analitica si rivela esclusivamente quale prodotto arbitrario e soggettivo della cultura occidentale, la ricerca finisce per ripiegarsi su una storia delle idee o dei concetti.

Il problema di carattere teorico-metodologico sollevato dall'Autrice all'inizio del lavoro permette di affrontare con acume e originalità la *vexata quaestio* relativa allo statuto euristico del concetto di religione. Secondo buona parte degli approcci critici del secondo Novecento, ancora una volta in alternativa alle generalizzazioni della fenomenologia, "religione" sarebbe da intendersi come un'esclusiva invenzione occidentale. Ne conseguirebbe la sostanziale inapplicabilità a quei contesti che non appartengono alla storia europea o che da essa non siano stati toccati in seguito a processi coloniali. Come noto, esiste una corrente che ha risolutamente perseguito questa linea interpretativa e ha sottoposto il campo degli studi sulla religione – portando con sé anche una riflessione critica sulla secolarizzazione – a serrata critica, mostrando, cioè – si pensi ai lavori, tra gli altri, di Talal Asad (1993) e Timothy Fitzgerald (2000) –, il suo carattere ideologico e la sua natura etnocentrica (si vedano anche Borgeaud 2021; Dubuisson 1998; Masuzawa 2005; McCutcheon 1998; 2003).

Mi sono formato in un ambiente, quello della cosiddetta "scuola romana di storia delle religioni" fondata da Raffaele Pettazzoni (si veda Sabbatucci 1990), che può essere considerato affine alle istanze della *Critical Religion* che si sono imposte negli ultimi decenni in ambiente anglosassone; tuttavia, mi sembra sia necessario manifestare anche alcune preoccupazioni riguardo al vicolo cieco nel quale questa prospettiva rischia di condurre lo studio sulla religione. Se, infatti, la *Critical Religion* svela come lo statuto delle nostre categorie analitiche sia fondato su una produzione discorsiva occidentale (e sia largamente influenzato da un'agenda politica), è evidente come non vi sia possibilità per i *Religious Studies* di affermare una vocazione universalista senza ricadere in istanze "coloniali". Non rimarrebbe agli specialisti che dedicarsi a contesti specifici, con l'obiettivo di "liberare" il lessico disciplinare dalle sue incrostazioni coloniali. Tuttavia, del particolare non c'è scienza e lo studio delle religioni finirebbe in questo modo per trasformarsi in una disciplina unicamente autoriflessiva, il cui compito (certamente auspicabile) sarebbe solamente – coerentemente con un orizzonte iper-storicista e iper-relativista – indagare criticamente la genealogia del concetto di religione (si veda Despland 1979; Feil 1986-2007). Ciononostante, l'attuale condizione dello studio delle religioni sembra rivelare uno scenario più complesso e

ambivalente. Malgrado la decostruzione del concetto di religione, all'interno della disciplina continuano, infatti, a essere salvaguardati sottocampi di indagine, che pure ad esso fanno ancora riferimento; si pensi, cioè, all'uso sistematico nei nostri dipartimenti di un uso plurale del concetto che riproduce artificialmente ambiti autonomi d'indagine (la religione degli Assiri, la religione dei Cinesi, ecc.) in un contesto che appare però del tutto sfiduciato rispetto allo statuto euristico di "religione". Mentre l'uso plurale del concetto è servito, da un lato, a salvaguardare le singole culture dalla pressione di uno sguardo comparativo che cercava e prediligeva l'uniformità dei comportamenti e delle pratiche di un supposto *homo religiosus*, dall'altro, questa postura paradossale ha finito per edificare, e talvolta rivendicare, l'unicità ed eccezionalità dei singoli ambiti di indagine, come se non vi fossero relazioni tra "religione" e "religioni", tra genere e specie.

All'interno di questo contesto complesso, l'approccio di Kollmar-Paulenz appare estremamente stimolante precisamente in ragione del fatto che compare dall'interno di uno di quei "sottocampi" che hanno subito la pressione "coloniale" di una storia delle religioni orientata da categorie occidentali. Malgrado ciò, l'Autrice non rinuncia a un impegno generale per la disciplina e tenta, a partire da una di quelle "periferie", di provincializzare la storia delle religioni e di interrogarsi su quali possano essere i contributi offerti da questi "mondi altri". In questa prospettiva, pur condividendo istanze post-coloniali e al tempo stesso esercitando un'attenzione scrupolosa al proprio contesto di ricerca, l'Autrice ribalta il discorso teorico della *Critical Religion*. Non rinunciando agli strumenti sofisticati della critica e senza cedere a una disinvoltata estendibilità del concetto di religione, esplora il terreno per il rilancio di una riflessione comparativa, sfidando gli approcci di stampo "letteralista" o "nominalista" che negherebbero l'applicabilità del concetto di religione a quei contesti dove non sia possibile rilevare il termine (si vedano, ad esempio, Barton/Boyarin 2016; Nongbri 2013). Grazie a una sofisticata teoria dei concetti, l'Autrice invita invece a considerare "religione" come una categoria analitica di secondo ordine, e per questa ragione generalizzabile secondo la prospettiva di Jonathan Z. Smith (1982), a patto cioè di esplicitare gli scopi analitici di studiosi e studiose. Si tratta di riformare gli strumenti disciplinari attraverso i quali la categoria di "religione" può esser pensata come parte essenziale del metalinguaggio di una disciplina che deve necessariamente mettersi a distanza critica dai contesti indagati se ambisce a produrre generalizzazioni falsificabili.

L'Autrice propone quindi un rilancio della categoria analitica di religione, e del metodo comparativo, convocando la prospettiva della storia globale. Ancora una volta facendo uso della proposta di Chakrabarty, Kollmar-Paulenz (2024: 9, nota 11) mostra come nei contatti tra culture si siano generati processi di "ignoranza asimmetrica" che hanno afflitto la storia delle religioni. Invocando una "global history of religion", che sappia cioè concedere la medesima attenzione sia alle prospettive teoriche europee che a quelle non europee, l'Autrice mostra come il caso mongolo sia in grado di mettere in luce originali processi di differenziazione di un ambito autonomo e separato della "religione". Si tratterebbe cioè di un fatto sorprendente che rivela l'esistenza di fenomeni di "secolarizzazione" anche in contesti che una teoria classica della

religione considererebbe di esclusiva pertinenza della cultura e della storia occidentale. In questo senso verrebbe a cadere la critica secondo la quale gli “altri mondi” sarebbero inadatti a pensare e dire la religione, giacché l’Occidente continua a riprodurre l’idea – che si colloca a fondamento dell’impresa coloniale – secondo la quale questi sarebbero capaci di sperimentare questa sfera delle attività umane solamente in forma irriflessa.

Tuttavia, il guadagno fondamentale dell’operazione di Kollmar-Paulenz sta nella capacità di pensare questi processi in una precisa cornice teorica che li rende cioè comparativamente estendibili ad altri contesti. La studiosa mostra, infatti, come nel caso mongolo si realizzi, in seguito al contatto con il buddhismo, la costruzione di un ambito autonomo della “religione” che distinguerebbe coloro che appartengono al Dharma da coloro che ne sono esclusi. La tipologia attraverso la quale i monaci buddhisti tibetani acquisiscono controllo sociale e politico nel territorio mongolo si rivela dunque quale esito di quei processi di classificazione dell’alterità – da cui emerse nel corso della prima Età moderna il “nostro” concetto di religione – che Jonathan Z. Smith (1996) ha definito come “questioni di classe”, rivelando il carattere costitutivamente relazionale della categoria analitica che rende unitaria la disciplina. La nozione di religione sembra emergere, infatti, anche dal contesto mongolo come atto immaginativo che permette ai gruppi sociali di costruire tipologie relative a pratiche e credenze di gruppi “altri”; essa sarebbe da considerarsi quindi non tanto come il presupposto quanto come l’esito di contatti interculturali. In questo senso, dunque, la costruzione emica di produzioni discorsive sull’alterità religiosa costringe gli storici delle religioni a fare i conti con la “sorprendente” soggettività della società mongola, costringendo a provincializzare lo sguardo europeo e a ripensare una possibile piattaforma analitica per i *Religious Studies* attraverso un metodo comparativo che sappia andare oltre le secche del letteralismo e si nutra delle “lezioni” che provengono da un’indagine non pregiudiziale di contesti extraeuropei.

L’autonomizzazione della sfera religiosa non deve, dunque, essere considerata esclusivamente come riflesso della speculazione filosofica europea, quanto come risposta – culturalmente soggettiva e declinata in molteplici forme – alle condizioni dinamiche prodotte nei contatti tra sistemi religiosi. Il caso dell’adozione del buddhismo di matrice tibetana da parte dei Mongoli, con il supporto delle élite locali, dimostra come la definizione e delimitazione delle pratiche sciamaniche sia emersa in realtà come conseguenza di complesse dinamiche di ordine sociopolitico. Questa “sorprendente scoperta” svela l’etnocentrismo di quell’approccio al concetto di religione che abbiamo definito “letteralista”. In questa prospettiva, infatti, il monopolio della definizione competerebbe esclusivamente all’Occidente che, in seguito all’estensione nella seconda metà del XVI secolo dei domini russi in quell’area che sarebbe stata denominata Siberia, iniziò ad assimilare e classificare le pratiche e le credenze delle popolazioni native attraverso il concetto di “religione”, e la sottocategoria di “sciamanesimo” (si veda Botta 2018).

Tuttavia, il problema non può risolversi semplicemente in termini lessicali. Non si tratta più, cioè, di interrogarsi se nel contesto mongolo esistesse un concetto comparabile alla “nostra” categoria

di religione, o di sciamanesimo. Ci troviamo, infatti, di fronte a uno “scandaloso” fatto storico: quelle medesime credenze e pratiche erano già state classificate, prima che la cultura europea vi entrasse in contatto, da una produzione discorsiva composta da testi tibetani e mongoli. Come l’Autrice ha mostrato in precedenti pubblicazioni (Kollmar-Paulenz 2018), uno studio scientifico dello sciamanesimo è oggi impossibile senza rivolgersi, pur dopo aver decostruito la categoria europea, agli archivi documentari che appartengono alle culture asiatiche. Lo sciamanesimo che gli Europei credettero per primi di aver incontrato nel XVI secolo non emerge, infatti, dalla *tabula rasa* immaginata e descritta nei resoconti degli esploratori settecenteschi, ma è testimoniato da almeno quattro secoli di documentazione e produzioni discorsive asiatiche sulle “religioni degli altri”. Qualunque storico delle religioni interessato a processi di contatto, non può che rimanere affascinato dalla “invenzione” di una tipologia sciamanica che si articola attraverso un articolato vocabolario analitico che assolveva lo scopo di designare gli avversari religiosi. È in questa fase, infatti, che tradizioni tra loro in competizione hanno elaborato strumenti per reificare un’immagine dello sciamanesimo come ribaltamento dottrinale degli insegnamenti del Buddha. Come nel caso di altri processi di contatto, ad esempio quelli dell’Europa moderna che incontrava “nuovi mondi” (si vedano Keane 2011; Cannell 2006), le pratiche sciamaniche furono pensate a partire da una prospettiva normativa che assolveva anche la funzione di riaffermare un “noi” buddhista (Rubens Urciuoli 2013).

Gli storici delle religioni potranno riflettere intorno a questo caso di studio, scorgendovi una proposta teorica che permette di osservare l’emergere di aspetti strutturali, e dunque comparabili, che regolano i contatti religiosi tra attori sociali all’interno di un medesimo campo. Lo studio del contesto mongolo rivela come la creazione di una idea di religione sia lo strumento attraverso il quale pratiche sciamaniche, precedentemente connesse tra loro in maniera debole, sono state rappresentate in termini omogenei, come espressioni di comunità sovragionali con un preciso codice di condotta. Al tempo stesso, gli attori sciamanici hanno finito per abbracciare quella terminologia comparativa emersa in ambiente tibetano come un dispositivo identitario che ha concesso loro forme di auto-designazione. Il successo di questa produzione discorsiva emerge quindi nella capacità di istituire distinzioni tra gruppi sociali e, al tempo stesso, di sussumere particolari aspetti di quelle “realtà altre” pensandole, grazie a una terminologia unitaria, come funzionalmente equivalenti.

In conclusione, il caso mongolo mostra come una storia globale della religione non abbia il compito di mostrare gli effetti di una mondializzazione guidata da un’Europa in espansione all’inizio dell’Età moderna (si vedano Bergunder 2021; 2016). Richiede invece una decisa provincializzazione dell’Europa e ha bisogno di trovare gli strumenti per immaginare i modi attraverso i quali questi altri mondi hanno costruito concetti e terminologie proprie per pensare la “differenza religiosa”. Si tratta di un caso che rivela anche un aspetto “oscuro” (Mignolo 1995) della modernità occidentale, cioè la sua pretesa di esercitare uno stretto monopolio sull’ambito dei discorsi relativi all’alterità religiosa che manifesta nell’indissolubile connessione tra scrittura, potere e conquista. Mi sembra sia conseguentemente necessario per gli storici delle religioni

distaccarsi dall'asimmetrica ignoranza prodotta dallo sguardo europeo (Pratt 1992; Chidester 2014) e rivolgere attenzione ai processi generati dai contatti interculturali. La storia delle religioni deve compiere una "svolta copernicana" (King 2017) e rinunciare alla convinzione secondo la quale solo l'Occidente è in grado di agire e produrre teoria, mentre agli "altri" spetta solo il compito di subirne gli stimoli. È necessario anche smettere di credere che gli "altri" esistano solo quando sono collocati nella storia europea, e di pensare conseguentemente che i concetti e le categorie non occidentali non possiedano una loro storicità, ma esistano in una sorta di vuoto temporale (Fabian 1983). Per fare ciò, è possibile invocare una "glocalizzazione" del discorso religioso, che sappia tenere insieme una vocazione universalista e un'attenzione filologica al particolare storico. Ciò può avvenire solo a patto di incorporare concetti "locali" nel campo di una rinnovata teoria della religione, di osservare interazioni tra differenti parti del mondo e di tornare a praticare comparazioni di carattere interregionale e transculturale.¹ È evidente che questa prospettiva richiederà una revisione profonda dei fondamenti epistemologici delle discipline storico-religiose. Occorrerà tuttavia anche una radicale revisione dei protocolli di insegnamento e delle strategie pedagogiche orientate alla formazione di una nuova generazione di studiosi della religione: avremo bisogno di teorie, metodi e lessico che siano il prodotto di un decentramento della nostra disciplina e facciano emergere definitivamente una prospettiva polifonica.

Bibliografia

- Asad, Talal. 1993. *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Barton, Carlin A. / Daniel Boyarin. 2016. *Imagine No Religion: How Modern Abstractions Hide Ancient Realities*. New York: Fordham University Press.
- Bergunder, Michael. 2016. "Comparison in the Maelstrom of Historicity: A Postcolonial Perspective on Comparative Religion." In *Interreligious Comparisons in Religious Studies and Theology: Comparison Revisited*, a cura di Perry Schmidt-Leukel / Andreas Nehring. London: New York: Bloomsbury, 34-52.
- Bergunder, Michael. 2021. "Global Religious History in Theory and Practice." *Method & Theory in the Study of Religion* 33 (3/4), 441-462.
- Borgeaud, Philippe. 2021. *La Pensée européenne des religions*. Paris: Éditions du Seuil.
- Botta, Sergio. 2018. *Dagli sciamani allo sciamanesimo. Discorsi, credenze, pratiche*. Roma: Carocci.
- Botta, Sergio. 2022. "Zemi, teotl, huaca: reconsidering materiality through three emic concepts in the New World." *Religion* 54 (1), 48-66.

¹ In questa prospettiva, ho recentemente partecipato a un dossier monografico della rivista *Religion* dedicato al problema di un rinnovamento della terminologia della disciplina con un articolo che proponeva di prendere seriamente in considerazione una teoresi non-europea (Botta 2022).

- Cannell, Fenella. 2006. *The Anthropology of Christianity*. Durham: Duke University Press.
- Chakrabarty, Dipesh. 2000. *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton: Princeton University Press.
- Chidester, David. 2014. *Empire of Religion: Imperialism and Comparative Religion*. Chicago: University of Chicago Press.
- Despland, Michel. 1979. *La religion en occident. Évolution des idées et du vécu*. Montréal: Fides.
- Detienne, Marcel. 2000. *Compararer l'incomparable*. Paris: Éditions du Seuil.
- Dubuisson, Daniel. 1998. *L'occident et la religion. Mythes, science et idéologie*. Bruxelles: Éditions Complexe.
- Fabian, Johannes. 1983. *Time and the Other. How Anthropology Makes Its Object*. New York: Columbia University Press.
- Feil, Ernst. 1986-2007. *Religio. Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs*. 4 vols. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Fitzgerald, Timothy. 2000. *The Ideology of Religious Studies*. New York: Oxford University Press.
- Freiberger, Oliver. 2019. *Considering Comparison: A Method for Religious Studies*. New York: Oxford University Press.
- Hughes, Aaron W. 2017. *Comparison: A Critical Primer*. Sheffield: Equinox Publishing.
- Keane, Webb. 2011. *Christian Moderns: Freedom and Fetish in the Mission Encounter*. Berkeley: University of California Press.
- King, Richard. 2017. "The Copernican Turn in the Study of Religion." In *Religion, Theory, Critique: Classic and Contemporary Approaches and Methodologies*, a cura di Richard King. New York: Columbia University Press, 1-20.
- Kollmar-Paulenz, Karénina. 2018. "The Invention of 'Shamanism' in 18th Century Mongolian Elite Discourse." *Rocznik Orientalistyczny* 65 (1), 90-106.
- Kollmar-Paulenz, Karénina. 2024. "Lamas and Shamans: Mongolian Orders of Knowledge from the Early 17th to the 21st Century. A Contribution to the Debate on Non-European Concepts of Religion." *ARGOS* 3 (2) Special Issue *Towards a Global History of Religion*, 6–47.
- Masuzawa, Tomoko. 2005. *The Invention of World Religions: Or How European Universalism Was Preserved in the Language of Pluralism*. Chicago: University of Chicago Press.
- McCutcheon, Russell. 1998. *Manufacturing Religion: The Discourse on Sui Generis Religion and the Politics of Nostalgia*. Oxford: Oxford University Press.
- McCutcheon, Russell. 2003. *The Discipline of Religion: Structure, Meaning, Rhetoric*. London: Routledge.

- Mignolo, Walter. 1995. *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality, and Colonization*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Nongbri, Brent. 2013. *Before Religion: A History of a Modern Concept*. New Haven: Yale University Press.
- Pratt, Mary Louise. 1992. *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*. London: Routledge.
- Rubens Urciuoli, Emiliano. 2013. *Un'archeologia del "noi" cristiano: Le "comunità immaginate" dei seguaci di Gesù tra utopie e territorializzazioni (I-II sec. e.v.)*. Milano: Ledizioni.
- Sabbatucci, Dario. 1990. *La prospettiva storico-religiosa. Fede, religione, cultura*. Milano: Il Saggiatore.
- Smith, Jonathan Z. 1971. "Adde Parvum Parvo Magnus Acervus Erit." *History of Religions* 11 (1), 67-90.
- Smith, Jonathan Z. 1982. "In Comparison a Magic Dwells." In *Imagining Religion: From Babylon to Jonestown*. Chicago / London: The University of Chicago Press, 19-35.
- Smith, Jonathan Z. 1996. "A Matter of Class: Taxonomies of Religion." *Harvard Theological Review* 89 (4), 387-403.

Circa l'autore

Sergio Botta è Professore Associato di Storia delle religioni presso la Sapienza Università di Roma. Si occupa di culture e religioni del Messico antico e di letterature missionarie nella Nuova Spagna. Recentemente si è occupato della storia del concetto di sciamanesimo. È vicedirettore della rivista *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*.

Sergio Botta is an Associate Professor in the History of Religions at Sapienza University of Rome. His research focuses on the cultures and religions of ancient Mexico, as well as missionary literature in New Spain. Recently, he has been delving into the history of the concept of shamanism. Additionally, he serves as the deputy editor of the journal *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*.

Mail: sergio.botta@uniroma1.it

Abstract in English

Karénina Kollmar-Paulenz confronts the challenge of comparison in religious studies by "Provincializing Europe." Her examination of the Mongolian context decentralizes the Western perspective on shamanism, compelling it to witness unprecedented cultural contacts that have led to categorizing the "religions of others." From this perspective, observing these defining processes offers a decisive lesson in methods for the historical-religious disciplines.