Recensioni

Anya P. Foxen, *Inhaling Spirit: Harmonialism, Orientalism, and the Western Roots of Modern Yoga*, Oxford University Press, New York 2020, pp. 336. ISBN: 9780190082765.

Inhaling Spirit: Harmonialism, Orientalism, and the Western Roots of Modern Yoga is the second book by Anya P. Foxen, published by Oxford University Press.

Currently Assistant Professor of Religious Studies and Women's and Gender Studies at California Polytechnic State University and a practitioner of yoga herself, Anya P. Foxen is mainly interested in researching modern transnational yoga, approached through a historical perspective.

With this book she manages to broaden the scope of her previous work, *Biography of a Yogi: Paramahansa Yogananda and the Origins of Modern Yoga* (2017)[1], by delving into the bigger and more complex issue of what – as early as in the title – she defines as the western roots of modern yoga.

"I would like to begin this book by making a clear and unequivocal statement" – she asserts, however, at the very beginning of her Introduction "We, Other Greeks" – "I am not setting out to argue that yoga has its true origins in Western civilization. Nor am I proposing that white women invented yoga" (p. 1). What she aims to do through her book is, rather, to demonstrate that the yoga we – and by 'we' she mostly means white women in the US – practice today in the West, in most cases, is not genealogically related to Indian yogic traditions, but has a history of its own – a history which is most definitely not Indian, but nonetheless worth exploring.

As stated in the Introduction, the starting point for Foxen's exploration of such a history lies in Mark Singleton's *Yoga Body: The Origins of Modern Posture Practice* (2010), where postural modern yoga is described as "the cultural successor of […] the established methods of stretching and relaxing that had already become commonplace in the West, through harmonial gymnastics and female physical culture."[2] Here, 'harmonial' is the key term: the history of the yoga practiced today in the West is to a great extent the history of what Foxen terms 'harmonialism', and it is exactly *this* history she sets out to survey throughout the six chapters that make up her book.

Before engaging in a more detailed discussion of the topic, in the Introduction Foxen provides the reader with a brief definition of the main features of harmonialism, which turns out to be essential to fully grasp the historical and philosophical trajectory of the book. She identifies three basic elements that characterize this peculiar cultural strand: (1) monism, or the belief in the existence of a continuum between the material and the immaterial, the physical and the spiritual, the human and the divine

[1] A.P. Foxen, *Biography of a Yogi: Paramahansa Yogananda and the Origins of Modern Yoga*, Oxford University Press, New York 2017.

[2] M. Singleton, *Yoga Body: The Origins of Modern Posture Practice*, Oxford University Press, New York 2010, p. 154.

(2) a spiritual reality – be it *pneuma*, *spiritus*, spirit, ether, or simply energy – that works as an intermediary between the human, the cosmos and the divine, and (3) methods which utilize this connection to bring those three realities – the human, the cosmic, and the divine – into harmony.

Always keeping this intentionally broad definition as a reference point, she then moves on to a much more detailed discussion of harmonialism – of both its historical developments and its seminal influence on how yoga ended up being received and interpreted in the West.

Chapter 1 "Hot Souls, Pneumatic Bodies, and Interplanetary Journeys" (pp. 43-67) traces the ancient roots of harmonialism, and it ultimately aims at painting a general picture of the subtle body, as it emerged during Western antiquity. Foxen starts off by quoting a fragment by Democritus, which effectively summarizes the basic ideas surveyed throughout this chapter: *anthropos mikros cosmos*, 'man is a small universe'.

According to the author, two fundamental concepts lie at the basis of this idea: the Pythagorean notion of *harmonia*, and the later Stoic understanding of *sympatheia*. "If harmony is the orderly arrangement of the cosmos" – Foxen explains – "sympathy is the mechanism through which this order can be enacted to produce all sorts of action. […] In short, for the whole to maintain its harmonious order, there must exist a sympathy within its parts" (p. 48). It is exactly on the basis of these two notions that a set of correspondences between the human microcosm and the macrocosm of the world begins to appear.

At this point, the author shifts her focus on the notion of 'subtle body', and on the fundamental role played in this regard by the intermediary reality of *pneuma*. Aristotle is the first one to deal with this concept through a systematic approach: while for Plato *pneuma* is a purely bodily reality not at all related to the soul, according to Aristotle, *pneuma* functions as an instrument for the immaterial soul to act on the material world, and on the body as well. Moreover, it is regarded as the counterpart of ether, the substance of which the stars and the heavenly bodies are made. The Stoics then go as far as to establish an equivalence between *pneuma*, the human soul, and ether itself. According to Foxen, this Stoic notion of *pneuma* as "a divine ethereal substance that pervades the entire material cosmos" (p. 54) will be the one to exert the most significant influence over later understandings of spirit.

The last sections of the chapter focus on theurgy, on the one hand, and ancient medical theory and practice as developed especially by Hippocrates (c. 460-370 BCE) and Galen of Pergamon (129-210 CE), on the other. On close analysis, both theurgy and ancient medicine turn out to be essentially harmonial in character and heavily dependent on the understanding of 'subtle body' surveyed earlier in the chapter.

What eventually emerges from this first chapter is that there is no such thing as a coherent tradition that goes under the name of 'harmonialism' in Western antiquity: it is rather a set of different concepts and ideas that nonetheless answer to the same abiding logic – a logic that will continue to be prominent for centuries to come.

This same logic will indeed re-emerge with particular vigor in Renaissance Europe and will keep on exerting its influence all the way to the 19th century and beyond, as Chapter 2 "Harmonic Spirits and the Music of the Spheres" (pp. 69-105) shows.

With its renewed interest for Hellenic sources, Renaissance Europe becomes the theater for a new proliferation of harmonial ideas – both old and new, adapted and revised. The most significant figure here is that of Marsilio Ficino, whose *spiritus* theory turns out to be of the utmost importance for the trajectory followed by this book. According to Ficino – Foxen argues – *spiritus* is conceived as an "all-pervasive intermediary between matter and the human and World souls, and thus also the me-

dium through which intervention could be applied to both sanative and salvific ends" (p. 76). *Spiritus* is indeed described as a substance that the human bodily spirit can absorb and ingest from the cosmos, through the conduit of the heart. Thus, the body assumes a key role in Ficino's framework: the body itself must be prepared to accommodate the *spiritus* through a series of physical and medical practices. Moreover, the focus on the heart as the seat of the basic principle of life – and, therefore, of the soul – and its close association with the sun become the basis for the development of a new, fundamental concept: that of the 'solar plexus', elaborated in 1664 by the English physician and anatomist Thomas Willis (1621-1675), and described as a cluster of nerves placed at the center of the abdomen. It is of crucial importance to keep this idea in mind when – as Foxen states, and as she will prove later in the book – "early modern dancers start going on about the solar plexus in ways that might otherwise make us think that they're simply confused about the heart chakra" (p. 89).

In the last sections of the chapter Foxen shows how harmonial ideas keep on flourishing even after Renaissance, all the way into Enlightenment. She identifies two main figures of 18th century harmonialism, representing respectively the theurgical and the medical strand of the movement: Emanuel Swedenborg (1688-1772) and Franz Anton Mesmer (1734-1815).

Combining traditional harmonial notions of astrological medicine with a more contemporary scientific language, Mesmer elaborates the theory of 'animal gravitation', which will later develop into the theory of 'animal magnetism': according to him, bodies are subjected to an all-pervading gravitation that emanates from the stars, and that acts on them in the form of an ether-like fluid moving in waves.

Swedenborg's thought, on the other hand, leans on way more spiritual and theological ends. His ideas are indeed based on a series of revelations he had, during which he claimed to be able to communicate with spirits. According to him, man is spirit, and spirits and angels are human: in Swedenborg's system, then, man becomes the intermediary between the spiritual and the natural worlds. Moreover, he is the first one to actually stress the association between breath and spiritual practicing, laying the foundation for many future western interpretations of breath-movement spiritual practices.

Mesmer and Swedenborg's schools of thought, then, clearly represent the modern developments of astrological medicine and theurgy. Their role in Foxen's trajectory becomes crucial in so far as they reach the US in the 19th century, converge, and eventually end up informing the so-called 'New Thought Movement', described by the author as "the modern culmination of two millenia's worth of harmonial ideas" (p. 98).

In this regard, Foxen analyzes especially the work of Warren Felt Evans, who manages to operate a synthesis of Swedenborgian ideas and medical thought, while devoting special attention to the role played by physical culture and breath. It is exactly breath that, at the end of the century, becomes the point of connection between the spiritual and the medical strands of harmonialism: at the end of the 19th century, everyone ends up agreeing with Evans when he asserts that "the more one breaths, other things being equal, the stronger he is"[3] – or, as Foxen cleverly points out at the very end of the chapter (p. 105), *she* is.

It is indeed with Chapter 3 "Breathing for Nerve Force, Posing for Poise" (pp. 107-144) that gender dynamics begin to emerge as crucial in the development of what will

[3] W. F. Evans, *The Mental Cure, Illustrating the Influence of the Mind on the Body, Both in Health and Disease, and the Psychological Method of Treatment*, H. H. & T. W. Carter, Boston 1869, p. 314.

eventually become modern postural yoga in the West[4]. Anya P. Foxen picks up where she left off with Chapter 2 and starts analyzing in detail the relationship that ties together harmonial ideas and 19th century physical culture. As she herself points out, while the first two chapters try to analyze the main ideas and concepts that lie at the basis of how yoga is believed to function in the West, this third chapter focuses on those practices that share an undeniable outward resemblance with modern postural yoga.

Among the physical culture movements of the 19th century, Foxen focuses primarily on the Swedish school of light gymnastics, set up by Pehr Henrik Ling (1776-1839), as it appears to be extremely relevant from the perspective of modern postural yoga: it centers on fluid, unsupported movements, focuses on breath, and is clearly harmonial in structure. On this regard, one of the most significant ideas promoted by the school is exactly that of pairing breath with movement for the purpose of improving bodily health.

Once again, then, Foxen shows how, in the trajectory she is following, the turning point occurs when Ling's system reaches the US. There, schools of light gymnastics based on Ling's system become crucial in tackling one of the most popular illnesses of the time: neurasthenia, a disease believed to affect the nerves. Of course, when one delves into the sphere of nerves, gender and sexuality seem to become impossible to ignore. Indeed, even if in this context physical culture starts serving as a cure for both male and female psychosomatic illnesses, it is, however, when looking at the case of women – and, especially, at the light gymnastics prescribed specifically for them – that the discourse gets way more relevant for the purposefully teleological approach taken by Foxen throughout the book: if one were to compare modern postural yoga and the light calisthenics that was prescribed specifically for women at the time, the resemblance between the two would strike as evident, to say the least. It is then important to stress once again that this women-oriented style of gymnastics emerges from an adaptation of Ling's approach to physical culture, which, with its dance-like movements, is believed to be the only appropriate style for women to engage in. In this way, light calisthenics is able to answer to the logics of aesthetics, while promoting at the same time the idea that female beauty and women's health are deeply interwoven. Light calisthenics, however, also becomes the means for women to advance feminist stances in the context of dress reform, specifically against the obligation to wear corsets. What Foxen stresses, then, is how those practices end up reinforcing some gender roles, while at the same time advocating for the dismantling of others.

At this point, Foxen shifts the focus on what she defines as the "crucial place of convergence for aesthetics, medicine, physical culture, feminist dress reform, and metaphysics" (p. 142): Delsarteism, or, better, the American re-interpretation of it. Originating from French composer and musical instructor François Alexandre Nicolas Chéri Delsarte's system – described by the author as "a theory of aesthetics governing bodily movement" (p. 131) –, American Delsarteism appears as the combination of the women's physical culture movement of the time and the metaphysics of the New

---

[4] Even though Foxen's main focus remains western feminized physical culture, she however highlights how "[t]he transnational physical culture revival of the nineteenth century was, at its outset, a distinctly masculine endeavour" (p. 111), that heavily relied on a mythology of ancient origins rooted in ancient Greek tradition. In this regard, Singleton (2010) had previously argued that what would emerge in India during its struggle for Independence was a similar agenda of nationalistic 'man-making' – this time rooted in yoga, presented as an intrinsically Hindu and masculine form of physical culture.

See: M. Singleton, *Yoga Body: The Origins of Modern Posture Practice*, Oxford University Press, New York 2010.

Thought Movement. Of course, Ling's system of gymnastics keeps on exerting its influence, to the point that – according to the author – American Delsarteism gymnastics represents the full convergence of Delsarte, on the one hand, and Ling, on the other.

As Chapter 4 "Pneumatic Dancing Girls" (pp. 145-188) indeed shows, it is exactly American Delsarteism that sets off to become one of the most – if not *the* most – influential systems of harmonial spiritualized physical culture when it comes to the evolution of modern postural yoga. As Foxen demonstrates throughout the chapter, this influence is exerted mainly through one category of practices, heavily dependent on Delsarteism and harmonial ideas, but at the same time claiming a connection with Oriental (read: Indian) practices and customs: that of modern dance and, later, of so-called Oriental dance.

The most prominent figure in this context – Foxen argues – is that of Genevieve Stebbins (1857-1934), credited to be responsible for popularizing American Delsarteism especially among women[5]. Strongly interested in occultism, she is however most passionate about the practical application of such ideas, especially to art. Stebbins' synthesis of Delsarteism – a system that she terms "psycho-physical culture"[6] – appears to be interesting not so much for its theoretical component, largely drawn from New Thought exponent Warren Felt Evans, but rather for its practical aspiration: she basically tells people *how* to enact those practices, through what she defines as a set of "rhythmic and dynamizing gymnastics"[7]. Another fundamental point noted by Foxen is the inclusion among the sources of Stebbins's system of what Stebbins herself terms "The ceremonial forms of Oriental prayer"[8]. However – according to the author – when Stebbins claims to be quoting such sources, it is not yoga she is looking at, but, rather, dance – temple dance. Another point to bear in mind in order to best understand Foxen's perspective is that Stebbins shows no real knowledge of neither yoga nor Oriental dance, nor she aims at doing so. She herself declares: "We do not claim originality, but we do claim that we have not knowingly appropriated anyone's special method. Every motion in our exercise is ancient"[9]. Thus, she clearly posits her system in a long-standing lineage of 'universal' ancient wisdom, where the Oriental is but one of many other traditions.

Stebbins's significance in Foxen's trajectory is crucial in so far as her system exerts a fundamental influence on two of the main figures of 19th century American dance scene: Isadora Duncan (1877-1927) and Ruth St. Denis (1879-1968). Even if she was not a proper dancer, the influence of her system on such figures – who, on their part, represent "the mothers of modern dance" (p. 166) – is nonetheless undeniable.

While Duncan's system represents the development of the neoclassical strand of Delsarteism, it is Ruth St. Denis – who will become eloquently known as the Oriental nautch girl – to inaugurate a strand of Orientalist physical culture rooted in dance

---

[5] The pivotal role played by Stebbins in this context has been highlighted also by Singleton, who devotes a great deal of the seventh chapter of his *Yoga Body* (2010) to the description of Stebbins's system and its influence on future developments of yoga. He states: "[S]ystems such […] Stebbins's, based as they are on the principle of breath-work and muscular extension as a preparation for "spiritual" relaxation, were instrumental in paving the way for the popular conception of yoga as another means to *stretch and relax*" (p. 147). See: M. Singleton, *Yoga Body: The Origins of Modern Posture Practice*, Oxford University Press, New York 2010, pp. 143-162.

[6] G. Stebbins, *Dynamic Breathing and Harmonic Gymnastics: A Complete System of Psychical, Aesthetic and Physical Culture*, Edgar S. Werner, New York 1982, p. 66.

[7] *Ibi*, pp. 61-62.

[8] G. Stebbins, *Delsarte System of Expression*, Edgar S. Werner, New York 1902, p. 401.

[9] G. Stebbins, *Dynamic Breathing and Harmonic Gymnastics*, cit., p. 66.

practice, central for the development of the yoga practiced today in American gyms mostly by white women.

While the issue of Orientalism will be dealt with in greater detail in the following chapter, Foxen devotes the last section of Chapter 4 to delineating St. Denis's figure and her approach to so-called Oriental dance. What Foxen focuses on the most is the fact that, even if St. Denis's dance performances might have looked like Oriental dance, or even yoga – or at least as obvious appropriations of both – in both aesthetics and movements, they were actually rooted in Delsarteism. Given this, St. Denis's work remains fundamental as it gives birth to a very important connection: that between yoga and dance. In Foxen's words, according to St. Denis "dance is physical culture, and yoga, insofar as it is physical culture, is dance" (p. 178).

Of course, St. Denis's work might easily – and rightfully so – be labelled as racist and appropriative: for her interpretation of *Radha*, for instance, she used to paint her face brown, she used Indian men as mere props on stage, and she generally showed off a blatant Orientalist aesthetics. However, the point Foxen tries to make at the end of the chapter is the following: if accusing St. Denis of cultural appropriation means disregarding her work completely, then this label is not functional for the scope of the book. As the author asserts, reiterating one of the main points already made in the Introduction: "There is genuine depth, both conceptual and experiential, to St. Denis's practice. It simply is not Asian" (p. 186).

Chapter 5 "A Nautch Girl to Teach Us Delsarte" (pp. 189-221) delves deeper into the issue of Orientalism already mentioned earlier in the book. Crucial to the understanding of this peculiar strand of Orientalism is the concept of performance: what women like St. Denis are doing is basically performing the Orient, particularly with regard to two figures drawn from the Indian tradition, the yogi and the dancing girl.

In the first part of the chapter, Foxen examines how racialized gender norms and stereotypes – such as that of the Oriental man as intrinsically effeminate[10] – allow white women to appropriate with ease the persona of the yogi.

However, since – as Foxen argues – "it is the dancing girl's yoga that has gone mainstream" (p. 190), but, troublingly enough, at the same time "the dancing girl's yoga might not be properly yoga at all" (p. 192), a great deal of the chapter is devoted to examining the figure of the nautch girl, and how its orientalist enactment by white women ends up informing existing practices of femininized physical culture.

The growing popularity of the nautch girl, feeding off contemporary orientalist fantasies, merges with the already established centrality of dance in women's physical culture, with the end result of the incorporation into the category of light calisthenics of so-called 'Oriental dance' exercises, that will eventually inform western yoga practice. Of course, once again here the Orient works as little more than a costume, covering older Western – mainly harmonial – ideas and practices.

Foxen also highlights another controversial yet crucial aspect when it comes to the gender implications of this discourse: the appropriation and subsequent enactment of the two figures of the yogi and the nautch girl by white American women also work

[10] Incidentally, the idea of the Indian man as effeminate and physically weak promoted by the colonial state proved to be crucial for yet another component of the discourse on modern transnational yoga: the rise to prominence of *āsana*. As shown by Mark Singleton in his *Yoga Body*, cit., *āsana* was far from central in ancient Indian yogic traditions. Rather, it started being incorporated as a fundamental part of yoga practice at the end of colonial rule, through a re-appropriation of those same systems of physical culture that the British were promoting in order to uplift Indians from their own effeminacy and passiveness. This synthesis of yoga and physical culture thus became part of a larger project of nationalist man-making and resistance to colonial rule.

as a powerful means of self-assertion for them, in the spiritual, physical, and social spheres. Here Foxen shows how white feminist stances and orientalist attitudes go together and, in fact, need each other to thrive.

After tracing the long and complex historical pattern that lies at the basis of the development of modern postural yoga throughout the first five chapters, in Chapter 6 "Adaptations, Appropriations, and Aerobics" (pp. 223-257), Anya P. Foxen eventually examines the effects of such a history on the birth of 'modern western yoga' itself, but also on Indian modern yoga practices.

Unlike what she previously did in the book, Foxen starts the chapter by examining the systems of some of the most influential Indian yogis who travelled to the US to teach yoga to western audiences: Swami Vivekananda, Swami Abhedananda, Shri Yogendra and Yogananda's, among others. Despite the differences inherent in their systems, what emerges is a consistent cross-pollination between proper Indian yogic traditions, and both Western physical culture and Western metaphysical schools of thought.

Anya P. Foxen thus reaches the conclusion that all this leads to the emergence of two major co-existing trends: on the one hand, Indian anglophone yogis often find themselves using a distinctly harmonial language while actually referring to proper Indian *hatha* yogic or Neo-Vedantic metaphysical traditions; on the other, American renditions of yoga, rooted in a harmonial – and thus historically 'western' – tradition, frequently appropriate Sanskrit yogic terminology and practices, while maintaining a harmonial practical and theoretical core.

In the Epilogue "Ceci n'est pas un Yogi, Redux"[11] (pp. 257-266), the author briefly resumes some of the key issues dealt with throughout the book.

In light of the history surveyed in the previous chapters, she argues that there is no such thing as 'pure yoga'[12]: yoga cannot be conceived neither as an "ahistorical monolith" (p. 258), nor as an "esoteric and timeless Eastern monolith" (*ibidem*) nowhere near the rationality which supposedly characterizes Western tradition.

The same scholarly attention devoted to the study of the history of 'authentic' ancient Indian yogic tradition – Foxen argues – should be addressed to Euro-American

---

[11] The title of the Epilogue refers to that of a chapter of David Gordon White's *Sinister Yogis* (2009), *Ceci n'est pas un Yogi*. Through such a title, White warns us of the dangers of looking at yoga without taking into due consideration the context. As the famous example of the Indus Valley seal assumed to be depicting Shiva seated in a yogic posture shows, context is crucial to properly interpret what might looks like yoga from the outside, but probably is something else. Foxen, however, also points at another important issue in this regard, and states: "[W]e might do well not to point at every instance of someone sitting cross-legged or performing a lunge and reflexively shout, "Yoga!" But we would also do well not to reify the category of yoga as some sort of ahistorical monolith, thereby creating an image that represents no reality at all" (p. 258). See: D.G. White, *Sinister Yogis*, University of Chicago Press, Chicago 2009. For a more detailed discussion of the Indus Valley seal case in relation to White's argument, see also: F. Squarcini - S. Mondini, *Immagini e simboli: una storia dello yoga attraverso le sue antiche rappresentazioni*, RCS Media Group, Milano, 2017, vol. 17, pp. 58-107.

[12] Faced with the impossibility of drawing a single working definition of 'yoga', Squarcini and Mori (2008) stress the importance – for scholars and practitioners alike – of tracing genealogies through which locate both historically and sociologically the different moments of codification and canonization of existing 'discursive definitions' of yoga. According to their argument, the contemporary co-existence of so many different yogas can only be understood by acknowledging the stratification and intersection of three transformative processes: a) the evolutionary logics of religious tradition (*traditio*); b) the evolutionary logics typical of translation (*translatio*/*traductio*) among different religious, cultural, and intellectual traditions; and c) the evolutionary logics pertaining to the business (*trading*) of practical and symbolic goods. See: F. Squarcini, L. Mori, *Yoga: fra storia, salute e mercato*, Carocci editore, Roma 2008.

traditions as well, while at the same time abandoning the belief in the existence of a purely scientifical – and hence 'rational' – historical and philosophical western school of thought. Engaging in this effort will imply dealing with some of the ugliest aspects of history, especially when it comes to Orientalism and racialized power relations, but it will also allow us to reconsider the idea of 'cultural appropriation' in a more nuanced and functional manner. As the author shows, the appropriating culture is hardly ever a blank slate: analyzing and deconstructing it might bring to light histories and stories yet unknown.

What Foxen eventually argues and aims at proving with her book is that modern yoga needs to be treated as both transnational and local – a complex endeavor indeed, but one that scholars and practitioners alike might find useful engaging in. In this regard, as early as in the Introduction, using a metaphor she already adopted in her previous book, Anya P. Foxen describes modern transnational yoga as an 'inosculation': "Modern yoga is not the graft of one ideological branch onto the tree of another tradition. Rather, it is an inosculation–the place where two trees, each with their own ancient root system, have entwined so intimately that they have become one" (p. 5). However, in the Epilogue she partly revisits this metaphor – considered to be "too tidy" (p. 262) – and explains: "Christa Kuberry has introduced a different plant metaphor, one that I think nicely complements my own; following Gilles Deleuze: yoga is a rhizome. Imagine what an inosculation of two or more rhizomatic plants would look like. Sounds like a mess. Welcome to the world of modern transnational yoga" (*ibidem*).

At the very end, the book is correlated by a useful set of notes and by a rich bibliography of primary and secondary sources. To conclude, *Inhaling Spirit* represents an extremely fascinating and engaging volume, that might serve as a fundamental read not only for scholars, but also for practitioners willing to delve into the history of 'their' yoga, in order to approach its practice in a more conscious and knowledgeable manner.

Valeria Infantino (Sapienza University of Rome)
valeria.infantino97@gmail.com

Carmine Pisano, *Questione d'autorità. Un'antropologia della leadership nella cultura greca*, il Mulino, Bologna 2019, pp. 239. ISBN: 978-88-15-28030-5.

Uno dei pregi del libro *Questione d'autorità* di Carmine Pisano è sicuramente determinato dall'impiego della comparazione nell'analisi del tema proposto. Nell'Introduzione le prime riflessioni dell'A. sul concetto di autorità nascono, infatti, dalla osservazione di alcune vicende relative all'India di epoca vittoriana: l'imperatore Mughal riceveva il consenso alla sua autorità durante alcune solenni cerimonie, dette *darbar,* in cui i notabili indiani offrivano a lui *nazar* (monete d'oro) e *peshkash* (oggetti pregiati), ricevendone in cambio delle *khelat*, ovvero capi di vestiario. In sostanza, si trattava di un *rito di incorporazione*. Sulla base dello studio comparatista, l'A. individua nelle pratiche dei *darbar* la struttura di significato propria del concetto di autorità, trasferendolo poi al piano culturale della società greca.

La ricerca poi viene indirizzata verso la nozione greca di autorità. Nonostante la storia degli studi specialistici sia stata influenzata dalla tesi di Mommsen che il concetto di *auctoritas* sia specificamente romano, e pertanto sia "impossibile da elle-

nizzare" (p. 24), è proprio la diversità della cultura greca rispetto a questo tema che ha indotto lo studioso ad approfondire tale campo d'indagine.

I capitoli centrali del volume presentano una lucida analisi critica delle figure d'autorità descritte nei poemi omerici. Prima di tutto viene scandagliata la funzione di coloro che sono presentati come *basileis* ("capi") degli Achei nell'*Iliade*. Tra essi spicca il ruolo di Agamennone che avrebbe ottenuto la sua parte di *timè* ("onore") e il suo *kudos* ("potere di comando") grazie al possesso dello scettro ricevuto da Zeus. Su questo strumento si fonda la sua *leardeship*.

La trattazione prosegue con l'inquadramento della società omerica nell'ambito delle culture orali. Per esse l'esercizio dell'autorità si trasferisce su un artefatto, che autogiustifica la propria legittimità e mantiene una sua autonoma capacità di azione. Ancora una volta, per mezzo della comparazione, l'A. istituisce un raffronto tra lo scettro donato ad Agamemnon e l'uso del *nkisi*, il "feticcio di chiodi" presso gli Zinganga del Congo. Essi hanno in comune una "funzione giudiziaria", poiché entrambi vengono "soggettivizzati" e manifestano una loro *agency*, essendo "tracce visibili di una rete di relazioni" (pp. 82-88).

Più avanti viene esaminato l'orizzonte semantico di alcune scene, tipiche dei poemi omerici, nelle quali i personaggi si pongono nel mezzo di un'assemblea a parlare. Lo "stare al centro" assume la funzione di conferimento di autorità per coloro che esprimono le loro idee. Vi sono poi altre occasioni, nei racconti omerici, in cui il centro acquista pregnanza simbolica: esso è il luogo in cui si depositano gli oggetti del bottino e i premi dei giochi. Così nel libro XIX dell'*Iliade* Odysseus propone che Agamemnon ponga nel mezzo dell'assemblea, davanti agli occhi degli Achei, i doni da offrire ad Achilleus per riconciliarsi con lui, e analogamente, nel XXIII, quest'ultimo colloca nello stesso spazio privilegiato le ricompense per i vincitori dei ludi funebri in onore di Patroklos.

Proprio il senso delle pratiche assembleari nella società omerica diventa oggetto di ulteriore attenzione da parte dell'A. Nei due poemi le descrizioni dell'*agorè*, l'adunanza vera e propria, cui partecipano sia i capi sia i soldati, rivelano come essa abbia una struttura complessa di significati. Il centro costituisce il luogo in cui si dibatte ciò che è di pubblico interesse, ma non tutti sono abilitati a discuterne, esso è riservato soltanto a coloro che ne hanno l'autorità. Il discorso si chiude sulla semiosi dello spazio che conferisce autorità, con il ricorso ad altri due casi di comparazione: l'istituzione scandinava e medievale del *Thing*, una corte circolare in cui si risolvevano le contese giudiziarie, e il palo *kauwa-auwa* utilizzato con funzione di centro "mobile" presso gli Achilpa. Si tratta, in ogni caso, di luoghi fisici che rappresentano uno "spazio mentale".

La tappa successiva dell'indagine è costituita dalla rappresentazione omerica dei personaggi che possiedono saperi specifici, sono portatori di scettro, e sono classificati come *demioergoi*, ovvero "coloro che operano per il popolo". Sono le figure del *mantis* ("indovino"), del *kerux* ("araldo"), dello *iereus* ("sacerdote") e dell'*aoidos* ("aedo").

Seguendo il suo percorso, la ricerca approda alla complessa questione della legittimazione dell'autorità. Essa viene affrontata attraverso l'analisi di alcuni tra i più noti miti tragici, primo tra tutti quello di Atreus e Thyestes. Nella dinamica del racconto, sarebbero i segni inviati da Zeus a manifestare la sua predilezione per il primo dei due fratelli, affinché assuma lo scettro su Argo. Successivamente viene esaminata la complessa vicenda dell'assunzione del potere su Iolco da parte di Iason, la cui legittimità sarebbe derivata dal favore concesso da Zeus ai discendenti di Aiolos.

La penultima sezione del volume appare particolarmente interessante, poiché è dedicata alle figure femminili d'autorità nel mondo greco. Due casi vengono presi in considerazione. Il primo è costituito dalla rappresentazione di Aspasia come "maestro

di retorica", la cui fonte autorevole avrebbe consentito a Socrate di prendere la parola in pubblico. Il secondo, piuttosto noto ma non meno affascinante, è quello della Pizia, identificata nelle testimonianze antiche come "voce" ispirata del dio Apollon, ed anzi secondo Plutarco ella sarebbe lo "strumento musicale" a corda del dio.

L'opera si conclude con l'indagine sui fenomeni, relativi alla cultura greca, in cui l'autorità viene affermata senza una fonte diretta, o meglio senza un soggetto agente. Sono tre gli esempi illustrati, sulla base della documentazione e dell'ermeneutica platoniche: 1) i "*mythoi* minori", ovvero i racconti delle balie proposti ai bambini, come mezzi di costruzione dell'autorità; 2) la *pheme* ("voce") come veicolo autoritario di diffusione di informazioni e opinioni, che influenzano il comportamento dell'individuo; 3) il *nomos* ("consuetudine") come voce senza corpo, ma autorevole, in quanto proveniente dalla collettività, e con la stessa funzione di un *basileus*.

La prospettiva antropologica, unita all'approccio filologico-critico, costituiscono la solida base su cui poggia l'intera struttura del volume. Il connubio tra i due diversi ambiti di competenza, all'interno dei quali l'A. mostra la sua padronanza, ha dato origine ad un lavoro che risulta fruibile da parte di un ampio pubblico. Infatti, se da un lato si segnala un'esposizione scorrevole e chiara, dall'altro i numerosi approfondimenti e le riflessioni proposte si rivelano stimolanti per i lettori più versati nel campo degli studi classici.

Chiara Di Serio (Sapienza Università di Roma)
chiara.diserio@virgilio.it

Salvatore Bono, *Guerre corsare nel Mediterraneo. Una storia di incursioni, arrembaggi, razzie*, il Mulino, Bologna 2019. ISBN: 978-88-15-28370-2.

Quando, nel 2016, è stata pubblicata la monografia di Salvatore Bono dedicata agli schiavi del Mediterraneo[13], la storiografia sulla guerra di corsa nel Mare Interno e sulla schiavitù, fenomeno ad essa strettamente connesso, era già nutrita e molti studiosi avevano dato interessanti e utili contributi. Tuttavia nel dibattito mancava una visione d'insieme, una rassegna cronologica di tutti gli eventi bellici che potremmo accostare al fenomeno della guerra corsara.

Negli anni Sessanta Bono aveva già trattato della guerra di corsa[14] sulla scia di quella "rivoluzione braudeliana" che aveva scardinato i consueti paradigmi storiografici sul Mediterraneo: un mare che si presenta assai meno statico e morente di quanto la tradizionale interpretazione degli eventi non avesse precedentemente giudicato. Allora come oggi, in questo Mediterraneo l'Autore pone le basi per uno studio imponente della guerra corsara e della schiavitù. Si tratta di temi che sfuggono alle consuete categorie concettuali e storiche, meritandosi interpretazioni differenti e discordanti. Questa ambiguità tutta mediterranea non fa che ribadire la complessità di fenomeni che per tempi, modi e strutture non possono che distanziarsi dalle analisi di fenomeni simili ma presenti in altre aree del globo.

Dal primo lavoro di Salvatore Bono, accompagnato da un vasto e composito corollario di studi e saggi su fenomeni e problematiche contigue alla guerra di corsa[15], molti

---

[13] S. Bono, *Schiavi. Una storia mediterranea (XVI-XIX secolo)*, il Mulino, Bologna 2016.
[14] Id., *I corsari barbareschi*, ERI, Torino 1964.
[15] Id., *L'Arciconfraternita del Gonfalone di Roma e il riscatto degli schiavi dai musulmani*, in

storici e storiche hanno abbracciato l'argomento facendo emergere, da archivi spesso sepolti e con metodologie d'indagine aggiornate e innovative, nuova documentazione e nuove testimonianze. Ad esempio, i lavori di Giovanna Fiume hanno colto da vicino la tragedia delle vittime della guerra di corsa, gli schiavi[16]. Le analisi delle lettere e delle richieste di riscatto da questi inviate ai familiari in terra natia, rivelano la tragedia di uno stato delle cose assurto, al tempo, al rango di spiacevole normalità. A Giovanna Fiume si deve anche il merito d'aver curato, nella sua paziente ricerca, numerose collettanee e raccolte di studi e saggi sul tema della schiavitù, dei riscatti e delle conversioni, fenomeni inestricabilmente collegati al mondo della corsa mediterranea. Ogni regione della penisola italiana (e dell'Europa mediterranea) ha sviluppato una propria storiografia dei rapporti con il fenomeno corsaro: basti citare, a titolo esemplificativo, il lavoro di Mirella Mafrici sul Mezzogiorno italiano[17]. Non a caso, larga parte della storiografia ha come soggetto proprio la penisola italiana, i cui stati costieri hanno avuto maggiormente a che fare, in qualità di vittime e carnefici, con la corsa mediterranea[18].

Alla luce degli sviluppi successivi al primo lavoro di Salvatore Bono, il volume *Guerre corsare nel Mediterraneo* offre uno studio arricchito da anni di ricerche, che confluiscono nella compiuta e completa bibliografia sull'argomento: nella sezione dedicata alla documentazione e alle fonti (a stampa e archivistiche) si ha contezza dell'intensa e assidua attività di ricerca dello studioso. Nel primo capitolo, "Corsari o pirati? Dall'una all'altra sponda del Mediterraneo" (pp. 11-39), l'Autore offre un panorama completo delle varie correnti interpretative, anche e soprattutto di parte non europea, fornendo alla ricerca quel riscontro e quella pluralità di voci di cui il tema risultava ancora carente.

Nel secondo capitolo, "Città, navi, uomini" (pp. 41-114), Bono allarga la sua analisi alle città divenute veri e propri centri corsari, agli usi e ai costumi della corsa e degli uomini che la praticavano.

Nel terzo capitolo, "Corsari fra guerre e paci" (pp. 115-188), l'Autore ripercorre la storia degli uomini che alla corsa si dedicavano: le origini, gli anni d'oro e la decadenza del fenomeno, avvenuto nel 1830 con l'occupazione d'Algeri per mano francese.

Nel quarto capitolo, "Prede e traffici" (pp. 189-211), l'attenzione si sposta sulle economie che ruotavano attorno alla corsa, la spartizione del bottino, con conseguente socializzazione delle attività; infine, la commercializzazione della preda, prima tra tutte quella umana.

Sebbene la documentazione a disposizione degli storici sia notoriamente aumentata rispetto alle prime pubblicazioni sull'argomento e, con essa, i contributi sulla guerra di corsa, il lavoro di Salvatore Bono è un volume originale, che non si limita a dar ragione dei risultati più recenti. Inizialmente, *Guerre corsare nel Mediterraneo* sembra un atto d'ammenda. Come affermato dallo stesso Autore, durante la prima presentazione del testo, presso l'Istituto per l'Oriente "C.A. Nallino", il titolo della

---

«Capitolium» 9 (1957), pp. 20-24; Id., *Schiavi musulmani nell'Italia moderna. Galeotti, vu' compra, domestici*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1999; solo per citare alcuni testi.

[16] G. Fiume, *Lettres de Barbarie: esclavage et rachat de captifs siciliens (XVIe-XVIIIe siècle)*, in «Cahier de la Méditerranée» 87 (2013), pp. 229-253; Ead., *Schiavitù mediterranee. Corsari, rinnegati e santi di età moderna*, Bruno Mondadori, Milano 2009.

[17] M. Mafrici, *Mezzogiorno e pirateria nell'età moderna (secoli XVI-XVIII)*, Edizioni scientifiche italiane, Napoli 1995.

[18] Per una più completa bibliografia sul tema, è doveroso il rimando alla rassegna storiografica proposta dalla già citata Giovanna Fiume seppur questa abbia, come argomento primario, la schiavitù mediterranea: G. Fiume, *La schiavitù mediterranea tra Medioevo ed età moderna. Una proposta bibliografica*, in «Estudis. Revista de Història Moderna» 41 (2015), pp. 267-318.

sua prima monografia, quella del 1964, sembrava ancorarsi a una tradizione antica, partigiana, che vedeva la guerra corsara, con le sue devastazioni e azioni violente, l'unica prerogativa della parte musulmano-berbera del Mediterraneo. Questa parzialità di vedute, sebbene ampiamente disconosciuta e smontata dalla storiografia degli ultimi decenni, non ha del tutto esaurito le sue propaggini che, anche involontariamente, si trascinano in lavori assai recenti[19]. Jacques Heers, storico d'area francese, citato a più riprese da Bono, offre della corsa una visione "polemica", in aperto contrasto con alcune tendenze storiografiche, che, secondo la sua visione del fenomeno, sarebbero viziate da un sentimento anti-asburgico e anti-spagnolo che trasforma i corsari barbareschi, e in parte la Barberia tutta, nella "terra promessa" dei sudditi spagnoli, vessati dal peso e dal controllo esercitati dalla monarchia iberica. Sebbene l'interpretazione dello storico offra diversi spunti di riflessione e d'analisi anche sulla storiografia stessa (e sul ruolo della soggettività dello specialista nei suoi stessi studi), non bisogna trascurare il fatto che questo studio analizza la guerra corsara da una visione quasi esclusivamente cristiana. Questa parzialità risulta evidente, seppur non ignori la reciprocità del fenomeno e la sua "endemicità" nel Mediterraneo, in esso presente ancor prima che s'aprisse lo scontro, in età moderna, tra l'Europa cristiana e il Sultanato Ottomano, affiancato dagli alleati-vassalli barbareschi.

L'Autore fa ampio ricorso alla storiografia maghrebina sulla guerra corsara, alle interpretazioni che da essa scaturiscono. Uno snodo fondamentale del tema, che divide molti storici del passato come del presente, è il ruolo che la religione riveste nel conflitto corsaro. Il volume, in questo senso, offre un'ampia visione d'insieme, aggiornata con le più recenti interpretazioni o re-interpretazioni del fenomeno, sollevando problematiche rilevanti e aprendo anche ampi scorci su temi scarsamente presi in esame. Primo tra tutti, ad esempio, il ruolo della ritualità nel corso mediterraneo. All'argomento, l'Autore dedica una parte del secondo capitolo, che risulta essere forse la più interessante da un punto di vista "sociale". Troviamo ottimi spunti per una "storia sociale del corso mediterraneo", sulla scorta del mirabile recente lavoro fatto da Marcus Rediker per quanto concerne la più famosa pirateria atlantico-caraibica[20]. In questo senso, il lavoro di Salvatore Bono può essere considerato, a tutti gli effetti, un punto di partenza indispensabile per chiunque voglia avvicinarsi al tema, corredato di adeguata bibliografia e storiografia, con un'analisi accurata della metodologia d'indagine nonché dei più recenti sviluppi del dibattito.

Infatti, avvalendosi dei nuovi e brillanti contributi degli storici e delle storiche prossimi alla documentazione ottomana e alla luce di queste nuove fonti capaci di rileggere quelle già note (basti citare E.S. Gurkan, per quanto riguarda il mondo turco-ottomano[21]), sarebbe auspicabile un approccio nuovo. Di questo l'Autore suggerisce un quadro iniziale: un'analisi che tocchi gli uomini e le donne implicate nella guerra di corsa, i legami con il tessuto sociale locale e trans-nazionale, la ritualità e le pratiche connesse alla guerra e a un mondo che, non si sa ancora bene come e a che livello, è al contempo legato e avulso dalle realtà locali. In questo nuovo quadro, riemerge la lezione di Shahab Ahmed sulle fallacie interpretative di una storiografia occidentale,

---

[19] C.R. Davis, *Christian Slaves, Muslim Masters. White Slavery in the Mediterranean, the Barbary Coast and Italy, 1500-1800*, Palgrave Macmillan, Houndsmills - New York 2002.

[20] M. Rediker, *Storia sociale della pirateria,* ShaKe edizioni, Milano 2015.

[21] E.S. Gurkan, *L'Idra del Sultano, lo spionaggio ottomano nel Cinquecento*, in «Mediterranea. Ricerche storiche», 8 (2016), pp. 447-476; Id., *My money or your life. The Habsburg hunt for Uluc Ali*, in «Studia Historica: Historia Moderna» 36 (2014), pp. 121-145.

incapace di cogliere la complessità di quegli universi islamici le cui caratteristiche sfuggono alle consuete categorie interpretative[22].

Restando sulla complessità del fenomeno in esame, ma tornando al lavoro di Bono, un'attenzione a parte merita l'ultimo capitolo del volume, dal titolo eloquente "La parola e il silenzio degli storici" (pp. 213-231). La lezione e la sapienza storiografica del "professore" si fondono con l'intento dello "storico" di affrontare il problema, tanto stringente in questi tempi, dell'uso politico della storia, di ciò che viene detto, di ciò che viene taciuto e in che modo questo avvenga. Il capitolo si presenta come un'analisi del ruolo assunto, nella storiografia occidentale e non, dai corsari maghrebini e, in generale, dalla guerra corsara: se la storiografia europea ha cercato di assimilare la figura del corsaro all'alterità mediterranea, quella nord-africana ha allontanato da sé, come in una sorta di *damnatio memoriae*, un passato che reputava scomodo. Non a torto, vista la propaganda coloniale francese, il passato corsaro venne visto come la causa prima della sottomissione e della colonizzazione. Ancor più interessanti sono gli ultimi riferimenti che Bono pone a chiusa del suo volume: il paragone, poco coerente, tra migrazioni e assalti corsari, a ben vedere assai poco legittimo e giustificato, è uno di questi.

Un moto di interesse, quello per la guerra corsara, che ha molto infiammato la storiografia, statunitense e non, dopo l'11 settembre 2001: con il terreno ben preparato dall'infinitamente citata opera di Samuel Huntington[23], l'accostamento tra terrorismo islamico e pirateria barbaresca ha certamente contribuito a creare un'inestricabile connessione, che travalica i limiti storici, tra violenza, Maghreb islamico e islam, in tutta la sua disomogenea vastità di rappresentazioni. Non stupisce, quindi, lo sforzo compiuto dall'Autore e dalla storiografia tutta nel ribadire la complessità di un fenomeno davanti al quale tutti, nel Mediterraneo, risultavano essere al contempo prede e predatori. Una fluidità, quella mediterranea, più volte ripetuta e constatata (al limite forse di un certo feticismo "mediterraneista"[24]), che si riflette sui modi di vivere e sulle attività degli individui; sulle loro fedeltà, sui loro interessi e sui loro modi d'intendere e professare una fede o una religione. Qualsiasi cosa, con questo termine, si voglia intendere.

Antonino Campagna (Sapienza Università di Roma)
antonino.campagna@uniroma1.it

Andrew Ollett, *Language of the Snakes: Prakrit, Sanskrit, and the Language Order of Premodern India*, University of California Press, Oakland 2017. ISBN: 9780520968813.

Language of the Snakes is Andrew Ollett's first book. It is based on his doctoral dissertation, which was granted the DK Award in 2018 by the committee of the International Association of Sanskrit Studies. It offers "a biography of the Prakrit language from the perspective of cultural history" (p. 22). Ollett's principle argument is that "Prakrit was invented" (p. 22). To many, this statement will be counterintuitive as it

[22] S. Ahmed, *What is Islam. The Importance of Being Islamic,* Princeton University Press, Princeton 2016.

[23] S.P. Huntington, *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale. Il futuro geopolitico del pianeta*, Garzanti, Milano 2000.

[24] G. Fiume, *La controversa eredità di Braudel e le forzature dei Mediterranean Studies. Un falso bel tema*, in «L'indice dei libri del mese» 2 (2016), "Segnali".

goes against the commonly held assumption that Prakrit was the everyday language of everyday people in ancient India. Ollett claims, however, that Prakrit cannot be reduced to a language of everyday communication (p. 17). According to Ollett, Prakrit's status has been poorly understood partly because of the "particular classifications and historicizations of Prakrit" (p. 25). To understand what Prakrit was, Ollett writes, one has to look at "the things that people did with Prakrit, the *practices* that gave it its historical being" (p. 22). For more than fifteen hundred years, he writes, the practices of Prakrit were "*literary* practices" with literature in Prakrit being "written and studied by people of all religious persuasions throughout all of South Asia" (p. 17). Contrary to the view that sees Prakrit as "the language of the common people" (p. 85), Ollett argues that we only can start speaking of Prakrit "after a language called 'Prakrit' has been identified and at least minimally characterized" (p. 83, also p. 23). In other words, for Prakrit to be considered a language, Ollett argues that it needs to have a self-conscious linguistic identity (p. 23). For Prakrit this identity is literary and is characterized by a process Ollett calls "literarization." He defines literarization as "the double movement by which a language is employed for expressive purposes and becomes invested with a literary expressivity" (p. 83). Ollett's study of Prakrit is thus an examination of the language as a literary phenomenon. At the same time, it is, in Ollett's words, "an account of Prakrit's position within the language order of India" and "a critical reorganization of the way we think about Prakrit" (p. 25). If Prakrit had to be invented, as Ollett claims, then this begs the questions of when, where, by whom, and for which purposes? Ollett answers these questions over the course of seven chapters, examining a wide variety of primary sources: from royal inscriptions and poetry to grammars and literary-theoretical texts. The book concludes with three appendices: 'Time Line of the Sātavāhanas and Their Successors,' 'Sātavāhana Inscriptions,' and 'Fragments of Early Prakrit Grammars.'

Ollett starts with a discussion of the various ways Prakrit has been defined, structured, and classified in both premodern India and European scholarship in chapter 1. These classifications, he argues, are not simply organizing principles, but rather are part of the "historicizing regimes that predetermine for us what kind of thing language is and thus what kind of thing Prakrit must be" (p. 25). Discussing both the natural and cultural theories of language history (pp. 18-22), Ollett shows the importance of examining Prakrit from a cultural perspective since it, just like Sanskrit, has been "defined and deployed as cultural products all along" (p. 22).

In chapters 2 and 3, Ollett argues that Prakrit began in the Deccan around the first to second centuries CE in the Sātavāhana Empire (p. 82). "Before this," Ollett writes, "we can identify all manners of 'near-Prakrits' – plenty of Middle Indic dialects, and plenty of instances of the influence of Middle Indic speech on Sanskrit – but nothing that proclaims its linguistic identity as clearly and as consistently as the literature of the Sātavāhana period" (p. 23). To make this claim, Ollett investigates the inscriptions of the Sātavāhanas, their contemporaries, and successors (chapter 2) as well as the literary works of that time (chapter 3). Ollett shows that while the inscriptions indicate that the Sātavāhanas developed a "poetry of polity," this was still in a Middle Indic language (pp. 23, 44). The emergence of Prakrit literature (*pāuakavvaṃ*), on the other hand, is located in the cultural practices of the Sātavāhana court and in the writings of Jain monks (pp. 82-83). According to Ollett, the pioneering landmark of courtly literature is *Seven Centuries* (*Sattasaī*), a lyrical and eroticized anthology of single-verse poems (*muktaka*) traditionally ascribed to the legendary Sātavāhana king Hāla. Contrary to scholarly narratives that explain *Seven Centuries* in terms of "popular origins," Ollett defines the anthology as "courtly." This, he argues, is not merely because its

verses were composed at court but, more importantly, because their authors "discovered their collective consciousness in the experience of life at court" (pp. 58, 61). At the same time, Ollett writes, the anthology is courtly for its use of "clever speech" (*chekokti*), being a set of literary practices such as "saying one thing while intending to convey the opposite" (p. 62). With regards to the Jain writings, he considers Pālitta's *Taraṅgavatī,* which survived only in later abridgements, to be the foundational text of Prakrit literature authored by a Jain monk (pp. 77-82). Ollett elects to read *Seven Centuries* and the *Taraṅgavatī* together as "works that represent and define 'Prakrit' in the singular" (p. 50). He shows how scholarly accounts of Prakrit literature have traditionally separated courtly literature and Jain narratives into two distinct histories. This division into "Jain" and "non-Jain" strands of Prakrit literature is, as Ollett shows, an "artefact of European scholarship" (p. 51). According to Ollett, while this division is perhaps valid in the study of the literary production of a later period, it obscures rather than illuminates our understanding of the emergence of Prakrit literature (p. 54).

Chapter 4, titled "The Forms of Prakrit Literature," discusses Prakrit as an aesthetic object (p. 85). Ollett defines Prakrit by examining its "expressive resources" (p. 87). According to Ollett, to focus on the expressive resources of Prakrit is to help us better understand why authors chose to compose in Prakrit (pp. 86-87). Following the characterizations supplied by ancient readers, authors, and grammarians of Prakrit literature, Ollett discusses Prakrit's expressive features on three levels: "Prakrit's 'sweet' texture on the level of its phonetics [88-94], its 'quavering' rhythms on the level of its meter [94-102], and its 'unbound' character on the level of its poetic compositions [102-110]" (p. 87). He demonstrates how Prakrit's phonetics make "the language smooth, open, and musical" (p. 109), and how "Prakrit is a literature of *gāthās*," both in terms of its meter and the poetry composed in it (pp. 94, 102). This poetry consists of the single-verse poems collected in anthologies or "treasuries" (*kośa*), a significant genre in Prakrit (pp. 94, 102-103). In addition to giving an insightful explanation of Prakrit's expressive features, chapter 4 critically reflects on what these features mean for Prakrit's intertextuality (pp. 103-109), for Pollock's characterization of "the sphere of literary culture" as excluding "the realm of the oral, specifically, the sung" (p. 94), and for the text-historical development of the Buddhist and Jain canons (pp. 97-100). Regarding the latter, Ollett argues that we understand the use of the *gāthā* in Buddhist and Jain texts as the result of "Prakritization," which he defines as "the transformation of a textual tradition through the language, versification, and aesthetics of Prakrit literature" (p. 98).

In chapter 5, Ollett analyses the position of Prakrit within the language order of classical India. He delineates "language order" as referring "to the way that languages are ordered within a culture, to the recurrent patterns and schemas and tropes by which they are defined and represented, the names under which they are known, and the values with which they are associated" (p. 3). Central to Ollett's analysis is Naoki Sakai's concept of "schema" (p. 111). For Ollett, "schemas perform the work of figuration, classification, and categorization that enable us to think of languages as objects" (p. 112). He argues that "it is through the representational work of schemas that Prakrit became a language: an internally homogeneous and discrete object, differentiated from other such objects – and above all from Sanskrit – as a species of a genus" (p. 112). In concrete terms, this chapter surveys an impressive range of primary sources in search of the naming, representation, and classification practices of languages. Ollett shows how "the central dichotomy of Sanskrit and Prakrit, the asymmetrical relation between the two, and the peripheral position of Apabhramsha" determined the language order in classical India (p. 114). According to Ollett, while this schema could be elaborated

upon to include more languages (pp. 136-140), Sanskrit, Prakrit, and Apabhramsha were the only languages in which literature could be composed (p. 140).

Chapter 6 asks what it meant to know Prakrit in premodern India. Ollett offers "an archeology of Prakrit knowledge" by examining Prakrit grammars, "including fragments of the earliest grammars in Prakrit and Vararuci's *Light on Prakrit,* as well as some early grammars of Kannada and Telegu" (pp. 24, 144). Ollett discerns various phases in the history of Prakrit knowledge and claims that "the concepts provided by Prakrit forms of knowledge, and the particular relationship to literary practice embodied in it, were some of the conceptual conditions for the emergence of vernacular literature in South Asia" (p. 161).

The reason why Prakrit became less used, known, and rare over the course of the second millennium is the topic of the final chapter, aptly called "Forgetting Prakrit." By the end of the so-called "vernacular millennium," Prakrit had moved from its courtly origins to "the subterranean world," becoming "the language of the snakes," an expression Ollett takes from Mīrzā Khān's 1676 *Gift of India* (pp. 1, 185-188). Ollett argues that we understand the transformation of Prakrit as going hand in hand with the process of vernacularization, which started from the ninth century onward. According to Ollett, the literarization of regional languages effected a reconfiguration of the classical language order. From appearing in a schema of co-figuration with Sanskrit in classical India (pp. 136, 176), Prakrit was later displaced, edged out, or marginalized in the newly emerging language orders (p. 173). These, Ollett shows, were not organized around the Sanskrit/Prakrit dichotomy of classical India, but around a new dichotomy: Sanskrit/Vernacular (pp. 173, 181). The reconfiguration of Prakrit starts to be clearly visible, Ollett argues, around the twelfth and thirteenth century when the decreasing knowledge and status of Prakrit resulted in the transcreation of earlier Prakrit literary works into Sanskrit, Kannada, Telegu, and Braj Bhāṣā (pp. 25, 178-181). Even if some would later try to resuscitate interests in Prakrit (pp. 181-185), it would never return to its Sātavāhana glory days but instead become a largely forgotten language.

Language of the Snakes is a groundbreaking contribution. Ollett's cultural history of Prakrit language successfully leads the reader through Prakrit's significant, complex, and shifting position within the language order of India. His research effectively challenges "the historical priority of Sanskrit by considering alternative points of origin for the "poetry of polity" (*praśasti*) and high literature in general (*kāvya*)" (p. 113). Demonstrating how Prakrit is a literary language that was invented around the first and second centuries CE, Ollett's account further clarifies the shortcomings of modern language theories that characterize literary languages as "modifications" of spoken languages. His monograph complements, nuances, and at times corrects Sheldon Pollock's classic theory of the Sanskrit cosmopolis. For being such an important contribution to the field, it is regrettable that Ollett's writing is dense and unnecessarily complex, potentially narrowing the wide readership his book deserves. While Ollett succeeds in revealing continuities, ruptures, and developments across the various literary traditions and languages of South Asia, his enumeration of original sources has a tendency to turn into a reader's labyrinth. An appendix with a timeline and overview of the primary sources could have lightened the chapters significantly. To conclude, *Language of the Snakes* offers an important correction to the manner in which Prakrit has commonly been appreciated and conceptualized. For many, several years of Sanskrit study precedes the study of Prakrit. Consequently, Prakrit has rarely been enjoyed for its own aesthetic features and is often read in contrast with Sanskrit. As Ollett notes, this "can lead us into thinking about Prakrit in purely structural terms, as if it were constituted entirely by its differences from Sanskrit" (p. 85). When dis-

cussing Prakrit's cultural history, Ollett also inadvertently unpacks Prakrit's unique beauty. This book should be read by all scholars engaged in South Asian literary history and languages.

Claire Maes (The University of Texas at Austin)
claire.maes@austin.utexas.edu

A Diogneto ("Nuovi Testi Patristici", 1), a cura di Fabio Ruggiero, Città Nuova Editrice, Roma 2020, pp. 178. ISBN: 978-88-311-2700-4.

Spetta a questa nuova edizione e traduzione dell'*A Diogneto* il compito di inaugurare presso la benemerita editrice Città Nuova la collana Nuovi Testi Patristici, diretta da Emanuela Prinzivalli ed Emanuele Castelli: essa intende idealmente ricollegarsi – anche nel colore arancione ripreso nella grafica di copertina – alla collana di Testi Patristici fondata nel 1976 da Antonio Quacquarelli e al tempo stesso rappresentarne un'evoluzione metodologica. A quest'ultima fatica di Fabio Ruggiero tocca quindi il compito di tracciare una linea programmatica per i titoli destinati a farvi seguito, secondo un ritmo editoriale che prevede due uscite l'anno. La scelta è chiaramente quella di una collana di pubblicazioni dal taglio scientifico, destinate a un pubblico colto e più ampiamente di appassionati alla materia, ma attenta al contempo a non affaticare e scoraggiare il lettore con quegli apparati troppo tecnici ed eruditi, irti di richiami alla letteratura critica precedente, che connotano per lo più tale genere di pubblicazioni. Un non facile equilibrio tra rigore e accessibilità.

La differenza più notevole rispetto alla collana fondata nel 1976 consiste nel trattarsi questa volta di un'edizione corredata da testo a fronte: nel caso dell'*A Diogneto* siamo dinanzi a un testo dell'opera stabilito criticamente a partire dal riesame dell'intera tradizione testuale, ovvero dalla riconsiderazione dei circa 500 passi che presentano qualche difficoltà e su cui la storia delle edizioni ha introdotto o proposto varianti, documentate nell'apparato in modo essenziale ma completo. Ai problemi testuali dell'*A Diogneto* Ruggiero si era già rivolto in alcuni contributi preparatori precedenti, avanzando proposte di intervento molto originali e ponderate[25], degne pertanto della più attenta considerazione da parte di ogni futuro editore e commentatore che vorrà tornare a confrontarsi con questa testimonianza così originale e densa di suggestione della prima antichità cristiana.

È dunque motivo di grande utilità per il lettore ritrovare ora le proposte critico-testuali di Fabio Ruggiero entro la trama complessiva dell'opera, così da illuminarne nel modo più completo la pertinenza e coerenza all'intero testo; come pure è assai istruttivo poter ripercorrere nella sezione "Osservazioni critiche" (pp. 63-87) non solo la storia dei testimoni e delle edizioni dell'*A Diogneto*, ma ciascuno degli emendamenti al suo testo proposti da Ruggiero, nuovamente argomentati e a tratti perfezio-

[25] F. Ruggiero, *Osservazioni sul testo del* Πρὸς Διόγνητον, in «Augustinianum» 2 (2018), pp. 361-284; cf. anche Id., *La* Lettera a Diogneto *oggi: il paradosso del cristiano*, in «Regno-Attualità» 4 (2018), pp. 113-123. Com'è noto, il testimone unico dell'*A Diogneto* è rappresentato dal codice denominato *Argentoratensis Graecus* 9 della biblioteca municipale di Strasburgo, che andò perduto nella guerra franco-prussiana del 1870; del suo contenuto fanno fede tre apografi indicati dalle sigle H S, rispettivamente delle Biblioteche universitarie di Tubinga e Leida (quest'ultima arricchita anche di varianti marginali), oltre ad una copia denominata B dagli due degli editori, che ne hanno conservato alcune varianti significative. Cf. la Nota al testo a p. 88.

nati in termini sempre filologicamente rigorosi. Basta in effetti la lettura di questa sezione dell'opera a esemplificare nel modo più convincente il profondo grado di penetrazione dell'*A Diogneto* – lessico, tematiche, struttura – da parte del Curatore, laddove taluni editori precedenti hanno invece puntato a riproporre il testo tràdito in modo pressoché diplomatico, senza troppo soffermarsi sulle numerose corruttele, evidenti o probabili, della tradizione manoscritta.

Una precisa scelta editoriale è anche quella di riservare le annotazioni in calce a un commento molto sobrio, il cui taglio potrebbe dirsi "epesegetico". La maggior parte delle notizie di carattere generale sull'opera si trovano invece concentrate nelle due sezioni introduttive "Inquadramento storico-letterario" (pp. 7-26) e "Guida alla lettura" (pp. 27-62). Gran parte della prima sezione è dedicata a un'approfondita ripresa del classico problema dell'unità dell'*A Diogneto*, se cioè i capitoli 11 e 12 possano ritenersi appartenenti al medesimo autore dei precedenti: sulla scorta di Enrico Norelli, Ruggiero nega decisamente la possibilità di tale coerenza autoriale, avanzata a suo tempo da Henri-Irenée Marrou e ribadita in contributi anche recenti da Marco Rizzi (cf. sull'intera storia della ricerca l'ampia "Bibliografia" alle pp. 141-159). Questa convinta affermazione dell'originaria autonomia di *A Diogneto* 1-10 viene ribadita da Ruggiero sulla base della mancata coerenza non solo linguistica e lessicale delle due macro-sezioni, ma ancor più della compiutezza logico-argomentativa dei primi dieci capitoli, nei quali individua persuasivamente una struttura circolare; per contro nei cosiddetti capitoli 11 e 12 (pubblicati da Ruggiero come "Appendice") le tematiche apertamente cristologiche e teologiche appaiono nettamente dominanti su quelle 'politiche' dei capitoli precedenti. Essi saranno dunque da intendersi come un'aggiunta e uno sviluppo all'opera originale prodotto dalla tradizione, i cui tratti di affinità lessicale con quanto li precede possono meglio spiegarsi con l'appartenenza a un ambiente percorso da interessi affini (cf. pp. 18-22).

Infine la "Guida alla lettura" offre un'originale rassegna delle tematiche presenti nell'*A Diogneto*, fittamente intrecciata di richiami intertestuali all'intera letteratura "apologetica". Ci sembra nel complesso ben riuscito e documentato in modo esaustivo l'intento di Ruggiero di dimostrare il taglio originale con cui l'anonimo autore di *A Diogneto* ha saputo comporre un vero e proprio trattato protrettico alla ragione-volezza del cristianesimo in funzione di un destinatario colto, di ceto mediamente elevato. In questo potevano in effetti trovarsi lettori incuriositi e attratti dalla novità del nuovo fenomeno sociale cristiano, dalla dinamica caritativa e dall'etica comunitaria, dall'inedita immagine del divino che con la loro stessa vita i cristiani stavano provocatoriamente a suggerire alla società romana tradizionale.

Francesco Pieri
(Istituto di Liturgia Pastorale "Santa Giustina" – Padova
Facoltà Teologica dell'Emilia-Romagna – Bologna)
francescopieri1962@gmail.com

David W. Kim (ed.), *Religious Encounters in Transcultural Society: Collision, Alteration, and Transmission*, Lexington Books, Lanham 2018. ISBN: 978-1-4985-6918-7.

The Book offers a vast and varied panorama of case studies of religious encounters which have involved some important reactions by, and effects on, people and societies where they have occurred.

Transcultural religious events are relatively well-known in the history of humankind since very ancient times. However, in the modern and post-modern ages they have acquired a new relevance as they are more profoundly affecting the feelings of the faithful, and, due to their often transnational character, are more exposed to the risk of raising serious worries (usually induced by political concerns) from the ruling classes and the governments of the countries where they have taken place.

The Volume consists of twelve essays regarding several countries in all continents. It considers major world religions (Christianity, Judaism, Islam, Buddhism, Taoism, Confucianism), but also takes into account lesser known new religions (such as the Japanese Tenrikyo in Congo and Nepal, and the Afro-Caribbean Rastafarianism). It covers the time span of the last few centuries (16th to 20th), but also analyzes the textual transformation of an Egyptian Gnostic community through the astrological figures of a recently discovered Coptic manuscript of 3rd-4th centuries AD.

These religious encounters often caused severe confrontation (e.g., about the assumed inconsistency between the demand of citizenship of the foreign newcomers and their membership of the Islamic community); tensions (e.g., between inherited and adopted religious customs of the Jewish converts to Buddhism); contradiction in fundamental social, political, and behavioural principles (e.g., about the asserted character of the French secular state since the time of the 1789 Revolution, opposite to the religious identity of the Muslim faithful); and sometimes even persecutions from local authorities, whose priority was that of maintaining the traditional order and the power which they were historically enjoying (e.g., Christianity in 18th century Confucian Korea on the occasion of the so called 'Silk Letter').

On the whole, however, positive consequences following religion-based transnational encounters were not missing. For instance, the new attitude of the 'cultural Muslim', a by-product of the process of secularization, whereby the cultural heritage tends, sometimes in considerable proportion, to substitute the practiced religion as an identity mode within the Islamic community. Or the case of Korean Taoism, opposed by the Confucian ruling class as a non-authorized folk religion, which played a significant role during national crises, especially in the early 20th century when the country was endangered by foreign powers.

Sometimes reactions came not only from the authorities of pre-existent religions, but also from religious minorities, fearing that the hybridization of traditions could involve unwanted results on their faith (Tibetan Buddhists against the 'worldly' bent of Confucian beliefs).

Also literature played a role in the cultural encounter (old Korean novel suggesting a vision for a new era of coexistence between Taoism and Confucianism). A proper translation of religious concepts occasionally prompted transcultural encounters and conversions (Italian Jesuit Matteo Ricci's adoption of Shangti's name, the supreme Lord of Confucianism, to convey the Christian idea of God).

In conclusion, this book will be a useful tool of work for specialists of several academic disciplines (modern historians of Eastern and Western civilizations, historians of religions, sociologists, anthropologists, political scientists). But it will also prove to be an instructive reading for the cultured general public. Finally it is as well to be recommended to opinion- and decision-makers as a source of information and experiences to help face phenomena which are destined to increase in the near future and need to be wisely governed in a globalized world.

Fabio Scialpi (Sapienza University of Rome)
fabio.scialpi@yahoo.it

Flavio Pajer, *Scuola e religione in Italia; quarant'anni di ricerche e dibattiti*, Aracne, Roma 2019. ISBN: 9788825522655.

Del fatto che la scuola sia un luogo di "sfida incombente del pluralismo religioso" (come recita il titolo del capitolo XXII del volume), Flavio Pajer se ne era già accorto negli anni Ottanta, cruciali per un ripensamento istituzionale dell'ora di religione cattolica a scuola, il decennio della revisione del Concordato, con i dibattiti precedenti e seguenti.

Come conseguenza dell'accentuarsi dei flussi migratori negli ultimi trent'anni, le scuole italiane sono caratterizzate da una sempre più diffusa multiculturalità e multireligiosità. La presenza di bambini provenienti da famiglie non italiane nelle scuole è cresciuta costantemente: nell'a.s. 1994/1995 risultavano iscritti complessivamente meno di 44mila studenti con cittadinanza non italiana, nell'a.s. 2003/2004 circa 307mila, per l'a.s. 2016/17 si contavano circa 826.000 alunni con cittadinanza non italiana, pari al 9.4% secondo i dati disponibili, pubblicati nel report dell'Ufficio Statistica e Studi del MIUR[26].

La varietà di Paesi di provenienza si rispecchia "presumibilmente" in una diversità religiosa – rispetto al quale, però, mancano dati a livello nazionale; al contempo non è detto che bambini e ragazzi provenienti da famiglie italiane da generazioni siano appartenenti alla religione di maggioranza: un censimento della diversità religiosa nella scuola italiana non è mai stato fatto per ragioni di *privacy*, perché il "fattore R" è un dato sensibile e pertanto si procede a stime.

Un altro dato interessante è che gli studenti avvalentesi dell'insegnamento della religione cattolica sembrano essere diminuiti costantemente: dal 93.5% del 1993/1994 (anno in cui la Cei ha iniziato a raccogliere i dati sistematicamente) si passa al 92.7% nel 2003/2004 e a 87.8% nel 2014/2015[27], con differenze sostanziali in merito alle zone geografiche, alla grandezza dei centri abitati e all'età degli studenti[28]. Tali dati mostrano in modo palese come, anche a scuola, l'Italia non sia più un paese (solo) cattolico. Inoltre, molte sono le ragioni per non avvalersi: non solo una fede diversa, ma anche l'assenza di fede, o la volontà di ricevere un insegnamento religioso solo all'esterno della scuola. Allo stesso modo, non necessariamente gli studenti che si avvalgono dell'insegnamento di religione cattolica sono cattolici: anche studenti di altre religioni spesso scelgono l'IRC per mancanza di alternative, o perché ritengono importante conoscere la tradizione religiosa italiana.

---

[26] Cfr. MIUR, *Gli alunni con cittadinanza non italiana. A.s. 2016/17, Ufficio Statistica e Studi, Roma*, in M. Santagati - E. Colussi, *Alunni con background migratorio in Italia. Emergenze e traguardi, Rapporto nazionale - Report ISMU 1/2019*, URL: <http://www.ismu.org/wp-content/uploads/2018/10/1_2019-alunni-cn-background-migratorio.pdf>. Si veda anche M. Santagati - V. Ongini, *Alunni con cittadinanza non italiana. La scuola multiculturale nei contesti locali. Rapporto nazionale a.s. 2014/2015*, Quaderni ISMU-1, Fondazione ISMU, Milano 2016.

[27] Si veda S. Cicatelli, *Trent'anni di IRC*, in S. Cicatelli - G. Malizia (eds.), *Una disciplina alla prova*, Elledici, Torino 2015, pp. 11-33, spec. pp. 13-14. Si veda anche L. Bossi, *L'ora invisibile. Le alternative all'insegnamento della religione cattolica in Italia*, in «Scuola democratica» 3 (2017), pp. 531-549. Dal 2015 si è avviata una procedura autonoma di rilevazione per via telematica. Il nuovo report è consultabile all'indirizzo: <http://irc.chiesacattolica.it/annuario-irc-2016/>.

[28] S. Cicatelli, *Trent'anni di IRC*, in S. Cicatelli - G. Malizia (eds.), *Una disciplina alla prova*, Elledici, Torino 2015, p. 14 grafico 2, che rileva una sostanziale differenza tra nord centro e sud Italia. Inoltre: G.A. Battistella - D. Olivieri - M. Chilese (eds.), *Rapporto sull'insegnamento della religione cattolica nei centri urbani e in quelli periferici*, *a.s. 2014/2015*, OSReT, Vicenza 2015, citato a p. 15.

Questo quadro, complesso, in divenire e definito in modo impreciso, offre una prima ragione per cui libro in questione è utile: per colmare alcune lacune relative al dibattito su ragioni e strumenti legati all'insegnamento che ha come oggetto la religione/le religioni[29].

Vorrei di seguito mettere in luce sei snodi tematici e metodologici che, a parere di chi scrive, rappresentano le peculiarità innovative di questo libro, che è una sorta di percorso autobiografico che riprende scritti, idee, riflessioni degli ultimi 40 anni; per tale ragione è, anzitutto, un itinerario storico diacronico che si apre ad altre discipline, oggetto delle analisi dell'autore, ma anche campo di azione di tutti coloro che, in dialogo con Pajer, si sono interessati e hanno studiato il tema: le scienze umane, storiche, sociali, teologiche e dell'educazione. Tale interdisciplinarietà si riversa anche nell'ipotesi di insegnamento promossa nel libro: una "cultura religiosa" analizzata e descritta anche in relazione alla scienza delle religioni/scienze della religione (pp. 305-306 e capitolo xxiv: *Il sapere religioso a scuola: alla ricerca di un profilo disciplinare*). Il tentativo arduo è infatti quello di gettare un ponte tra l'accademia e la scuola e di condensare le discipline (al plurale) che si occupano di religione in una disciplina unica.

A ciò è legata la seconda caratteristica del volume che è quella di mescolare continuamente la riflessione teorica ed epistemologica – lo statuto della disciplina è il *fil rouge* che accompagna non solo il libro, ma l'intero lavoro dell'autore – a un aggiornamento sul dibattito in corso e sulle pratiche conosciute e anche ispirate da tale dibattito, in un susseguirsi di incontri, seminari e sperimentazioni.

Nonostante i continui insuccessi, i fallimenti di numerose proposte, il carattere locale e temporaneo di alcuni insegnamenti innovativi, il libro non solo racconta, ma contribuisce a tenere in vita il dibattito: la terza peculiarità è infatti la quasi ostinata volontà a non sottrarsi al compito intellettuale, culturale e pedagogico di alimentare, continuamente, la riflessione su religione/scuola con aggiornamenti, rilanci, ripensamenti. La *posizione* di Pajer è chiara: nonostante lo scollamento totale tra il mondo o meglio un mondo culturale ed educativo e le istituzioni politiche, il suo *posizionamento* nel primo dei due poli lo rende libero di restare nel campo, di scrivere, di discutere, di curare, ormai da anni la EREnews, il bollettino di informazione sulle religioni nelle scuole europee.

La scuola è lo spazio pubblico in cui l'insegnamento della religione, nelle molteplici forme in cui esso è offerto negli Stati europei è un *litmus test* per misurare la gestione della diversità e la laicità; nel capitolo xx ci è offerta l'idea personale di laicità dell'autore, come "dimensione costitutiva dell'educazione religiosa" (p. 321): un progetto educativo e un antidoto all'ideologia che svela una quarta caratteristica del volume, vale a dire un approccio non confessionale, che tuttavia non ha abbracciato mai l'"ateismo metodologico" e che riflette sulle implicazioni psicologiche e spirituali di un insegnamento "religioso", sia per chi educa sia per chi è educato (si veda, in particolare, il capitolo xxvi, *La postura dell'insegnante di religione, o la spiritualità di un professionista*).

A ciò è vincolata la quarta caratteristica del volume, vale a dire la discussione e la scelta di un modello e una nomenclatura precisa per l'insegnamento proposto; l'autore descrive i vari modelli proposti e tentati (dal "doppio binario", all'ora alternativa, alle discipline confessionali, alla totale trasformazione, al seguire uno degli altri modelli europei) e i vari nomi dati a questa "materia invisibile"[30], cercando di superare l'impasse della varietà e soprattutto dei rischi che si celano dietro alcune di

---

[29] A. Melloni, *Rapporto sull'analfabetismo religioso in Italia*, il Mulino, Bologna 2014.

[30] A. Saggioro - M. Giorda, *La materia invisibile*, Emi, Brescia 2011.

queste proposte, in particolare quello della violazione del principio di laicità di cui sopra e dell'asseverazione di forme discriminatorie ideologiche e culturali. È tanto più interessante allora, il paragrafo che delinea gli scenari futuri possibili, che attinge a questa storia pluridecennale e che ipotizza scelte molto diverse in risposta e reazione alla sfida del pluralismo.

L'attenzione multidisciplinare e anche multilivello è una quinta peculiarità del volume: Pajer considera e discute non soltanto l'epistemologia di una disciplina, ma anche la figura dell'insegnante, tra personalità mortificata e profilo incompiuto (si vedano i capitoli XVI e XVII e in particolare i risultati sulle motivazioni degli insegnanti di RC a pagina 283-284), i programmi, i libri di testo, la valutazione (abilità, competenze, capacità del capitolo XXI), i modelli didattici di cui si offre una "ricognizione sintetica" nel capitolo XVI. Si apre qui il tema fondamentale e irrisolto della formazione degli insegnanti, del legame nei loro percorsi formativi e di aggiornamento con l'Università italiana, la terza via nella polarità tra Stato e Chiesa (pp. 428-429), il cui ruolo non è per nulla definito in tali percorsi[31]; a ciò si aggiunga anche il problema del riconoscimento (al contrario) dei laureati in discipline afferenti alle scienze delle religioni da parte delle istituzioni ecclesiastiche. Più che un terzo polo, un tuttora ancora esistente doppio binario. Si apre qui l'abissale questione delle agenzie formative, non sempre in dialogo ma anzi spesso in competizione, cui si dovranno aggiungere anche le famiglie e le scuole/classi confessionali organizzate dalle comunità nei luoghi religiosi: soggetti educativi che offrono proposte differenti con approcci e metodi molto variegati, dai più *outsider* ai totalmente *insider*.

L'ultima caratteristica del volume riprende il punto di partenza di questa riflessione: è il merito del volume di parlare di scuola italiana, posizionando il dibattito sulla religione e in particolare sull'analfabetismo religioso in Europa[32]; l'*illiteracy* è l'innesco necessario per ogni strategia che costruisce un sapere "about religions" che di tanto in tanto viene messo in pratica, al di là delle specificità nazionali. Faccio riferimento qui al progetto IERS e a quello SORAPS[33], coordinati dall'Università Ca' Foscari di Venezia in cui una rete di istituti di ricerca e Università lavora per analizzare i modelli di insegnamento delle religioni in alcuni Paese europei e per costruire un modulo di insegnamento "about religions".

Un libro quindi che, ripercorrendo nella scuola italiana il percorso di de-confessionalizzazione e secolarizzazione, offre una esaustiva panoramica sul dibattito "religione e scuola" e "religione a scuola" a partire dallo sguardo di uno studioso che è stato, negli ultimi cinquant'anni, un pedagogista non solo della religione ma delle religioni e comparatista dei sistemi europei di istruzione religiosa.

Mariachiara Giorda (Università degli Studi Roma Tre)
mariachiara.giorda@uniroma3.it

---

[31] Per una voce accademica sul rapporto tra educazione e religione rimando a A. Saggioro, *Educazione e religione*, in G. Filoramo - M. Giorda - N. Spineto (eds.), *Manuale di Scienze della religione*, Morcelliana, Brescia 2019, pp. 271- 287.

[32] F. Pajer, *Religious Rights, Educational Duties*, in A. Melloni - F. Cadeddu (eds.), *Religious literacy, Law and History. Perspectives on European Pluralist Societies*, Routledge, London - New York, pp. 46-66.

[33] http://iers.unive.it/; https://soraps.unive.it/