

Recensioni / Reviews

ERNESTO DE MARTINO, *La storia velata. Crisi e riscatto della presenza*, Einaudi, Torino 2025. ISBN: 9788806265403.

La pubblicazione di *La storia velata. Crisi e riscatto della presenza* (Einaudi 2025) rientra nel più ampio piano di ripubblicazione – ad opera della casa editrice Einaudi – delle principali opere di Ernesto de Martino. Nel sessantenario della morte dell'antropologo e storico delle religioni partenopeo (1965-2025), è questa infatti un'iniziativa editoriale da salutare con grande favore, data l'importanza che il magistero di questo studioso ha rivestito per gli studi storico-religiosi del Novecento. A partire dal 2019, sono infatti stati ripubblicati a cura di Marcello Massenzio: *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali* (Einaudi 2019); *Morte e pianto rituale. Dal lamento funebre antico al pianto di Maria* (Einaudi 2021); *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo* (Einaudi 2022); *La terra del rimorso* (Einaudi 2023); *Sud e magia* (Einaudi 2024).

Va inoltre precisato che la collana nella quale sono state inserite le opere qui elencate (la Piccola Biblioteca Einaudi, nella nuova serie di Scienze religiose e antropologiche) riprende nel dorso dei tascabili il colore viola come chiaro rimando alla celebre «collana viola» della Einaudi (al secolo Collezione di studi religiosi, etnologici e psicologici), ideata con la collaborazione di Ernesto de Martino dall'allora direttore editoriale della casa editrice, Cesare Pavese. A questo proposito, il loro travagliato rapporto – testimoniato dal carteggio fra i due grandi intellettuali italiani – è stato immortalato nel volume Cesare Pavese ed Ernesto de Martino, *La collana viola. Lettere 1945-1950* (Bollati Boringhieri 2022), anch'esso recentemente riedito.

Il volume in oggetto si articola in una iniziale premessa di Marcello Massenzio, dal titolo *Ernesto De Martino: saggi teorici e segreti d'officina*, dove il curatore dà ragione dalla composizione del volume stesso – nato dalla volontà di rendere noti una serie di inediti che chiariscono lo sviluppo del pensiero demartiniano fra il 1948 e il 1958 – e in un seguente saggio introduttivo, intitolato *Angoscia della storia e destorificazione*, dove ancora Massenzio contestualizza con abile capacità riassuntiva la fitta trama di influenze intellettuali ed il percorso di ricerca che portarono l'autore a concepire la struttura portante del suo pensiero – cioè appunto il concetto di destorificazione istituzionale per tramite delle tecniche mitico-rituali – così come rischiarato negli inediti stessi. Quest'ultimi compongono infatti il corpo centrale del libro, anticipati da un articolo di de Martino, *Crisi della presenza e reintegrazione religiosa*, comparso su «Aut Aut» nel 1956, dove lo storico delle religioni discuteva le categorie già espresse ne *Il mondo magico* e sottoposte a critica dai suoi due maestri – Benedetto Croce e Adolfo Omodeo – alla luce dei suoi progressi di ricerca nel frattempo sopravvenuti. Seguono dunque gli inediti – anticipati nuovamente da un'introduzione di Massenzio, dal titolo *Il simbolo parlato e agito. Materiali per una teoria generale della religione* –, e da dalle avvertenze editoriali che precisano i criteri con i quali sono stati raccolti e organizzati. Distribuiti in quattro dossier – organizzati da Massenzio secondo un criterio tematico –, tre di essi non avevano titolo, che è stato apposto dal curatore e indicato da parentesi uncinate.

Il primo dossier, *I fondamenti per una teoria del sacro*, raccoglie una serie di frammenti incentrati sulla spiegazione delle categorie di Presenza, Angoscia, Crisi e Destorificazione intesi alla luce delle teorie di Rudolf Otto sul Sacro, che nei due momenti del *tremendum* e del *fascinans* de Martino intendeva come catarsi e anabasi, discesa nella crisi della presenza e risalita nella reintegrazione religiosa.

Il secondo dossier, già intitolato dallo stesso de Martino *Il nesso mitico-rituale*, affronta poi il significato di mito e rito quali «tecniche magico-religiose» alla base

della «destorificazione istituzionale», utile quest'ultima a ripristinare gli orizzonti dei valori umani e a fare riemergere dalla crisi della presenza. Il dossier si conclude quindi con due inediti che precisano la rilevanza della connessione fra magia e religione, secondo l'autore inappropriatamente tenuti distinti da gran parte degli studi sino ad allora, ma da considerare invece complementari per il loro valore congiunto allo scopo di restituire senso all'esistenza vulnerata dalla crisi.

Segue quindi la sezione intitolata da Massenzio *Il simbolo mitico-rituale* che chiarisce una volta di più la «funzione di arresto, di ripresa e di risoluzione» svolta da mito e rito insieme: il primo proiettando la situazione su di un piano metastorico e sottraendola dunque alla insensatezza del «dato» reale; il secondo istituendo un insieme di gesti ripetuti e codificati, capaci di riordinare la realtà caotica dei fatti storici e mediando così il ritorno all'ordine.

Viene infine l'ultima sezione dei *Disiecta membra*, che contiene i due brevi saggi inediti *La «paura del buio»* e *Il pudore e la congiunzione carnale*, che con le parole di Massenzio «trasferiscono sul piano dell'immediatezza del vissuto il rischio della crisi esistenziale»: il primo riguardo all'ambivalenza delle tenebre, dove il timore di esse si mischia alla loro capacità di celare – e *velare* – e dunque proteggere; il secondo interrogandosi sul valore esistenziale dell'amplesso, nel quale si condenserebbe – con le parole di de Martino – «tutto il rischio di non esserci, tutta la pretesa di esserci».

Sono in ultimo inseriti in appendice i due celebri articoli di de Martino inerenti alla discussione in atto all'epoca sulle metodologie storico-religiose e sul confronto tra storicismo e fenomenologia: *Fenomenologia religiosa e storicismo assoluto*, comparso in «Studi e Materiali di Storia delle Religioni» nel 1953 e *Storicismo e irrazionalismo nella storia delle religioni* comparso sulla stessa rivista nel 1957.

Chiude il testo un'inedita lirica di de Martino – ritrovata nelle carte conservate da Vittoria De Palma dopo la morte dello studioso – dove si ha la possibilità di confrontarsi con un aspetto inusuale del pensiero demartiniano, quello poetico, che condensa in questi versi di grande pregnanza il significato profondo della Presenza nel mondo, mediata dalle memorie di coloro che sono trapassati ma che comunque compongono il patrimonio immateriale di ogni uomo e donna nel proprio sforzo di «trascendere la situazione nel valore».

Date queste premesse, *La storia velata* si configura così come un ulteriore tassello per la ricostruzione e la ricontestualizzazione del pensiero demartiniano alla luce delle sue opere complete, compito molto ben riuscito ad uno dei suoi maggiori studiosi, nonché curatore del volume, il sopracitato Marcello Massenzio. È infatti quest'ultimo che – grazie all'acribia e alla puntualità del suo commento – è stato capace di ricucire l'ampio tessuto degli interessi dello studioso napoletano, che spaziavano nell'intero spettro delle discipline umanistiche: dalla storia delle religioni alla filosofia, dall'etnologia alla psichiatria e alla letteratura. Vasto programma, dunque, che si può forse comprendere meglio partendo dal fondo, piuttosto che dall'inizio, come infatti sembra essere suggerito dall'ordine di pubblicazione dei volumi sopra elencati. *La fine del mondo*, definito a ragione da Marcello Massenzio «la *summa* del suo pensiero antropologico», è infatti il testo che meglio sussume il *telos* delle ricerche di de Martino: l'«apocalisse culturale» quale *acme* dell'improbabile compito tutto umano di attribuire senso alla propria esistenza, in modo da sostenere – fragilissima e impermanente – la propria *presenza*. Termine chiave, anche quest'ultimo, del pensiero demartiniano – derivato, come precisa de Martino stesso, dall'hegeliano «sentimento di sé» e in successione dall'heideggeriano *Dasein* – esso compare infatti nel sottotitolo del volume. Il filo conduttore dei saggi inediti – scritti, come si diceva, nel

decennio compreso fra la pubblicazione de *Il mondo magico* (1948) e quella di *Morte e pianto rituale* (1958), nel quale lo studioso partenopeo viveva il momento più fervido della propria ricerca – è infatti la crisi e il riscatto della presenza ad opera dei «dispositivi magico-religiosi» (*in primis* mito e rito) capaci appunto di «riscattare» la presenza e – come scrive ancora Massenzio – «mediare il ritorno al concreto ordinamento culturale vulnerato dalla crisi». È in questo contesto che interviene infatti un secondo, pivotale concetto coniato da de Martino, cioè quello di *destorificazione*, che risalta nei frammenti inediti e risuona come il vero punto focale della sua intera struttura teorica. L'esistenza umana, infatti, è in ogni momento esposta al sorgere di una «angoscia della storia», che nel costante ed imprevedibile dispiegarsi degli eventi può presentarsi ad ogni attimo nei «momenti critici del divenire», di per sé pericolosamente inspiegabili e fatalmente protesi a inaridire dapprima, e quindi a nullificare la presenza umana nel mondo. La malattia o la morte, la violenza e gli eventi più impietosi della vita, in sostanza l'insieme dei leopardiani «pericoli giornalieri, sempre imminenti all'uomo, e infiniti di numero», costringono l'umanità a fronteggiare ogni giorno il rischio di vedere sgretolarsi le proprie sparute certezze e con esse la capacità di assegnare significato a ciò che – a partire dall'esistenza stessa – un significato, di per sé, non lo possiede. È dunque così che, come scrive Massenzio: «In determinate condizioni storico-culturali la prassi rituale sorretta dalla parola mitica [...] costituisce la sola forma di protezione, la sola garanzia di continuità dell'esserci che, nelle situazioni sovraccariche di tensione, corre il pericolo di essere sopraffatto». È qui che sopraggiunge l'angoscia della storia, ed è qui che l'umanità è sempre stata chiamata allo sforzo di «trascendere la situazione nel valore», compito nel quale è stata assistita dalla destorificazione, cioè – come scrive ancora Massenzio – «il bisogno di stendere un velo sulla situazione reale e di affrontarla seguendo la falsariga del corrispondente modello mitico»: il bisogno di velare la storia.

È poi infine ancora il curatore del volume a parlare giustamente di «segreti d'officina» nel titolo della sua premessa, laddove effettivamente de Martino fu creatore di «manufatti» teorici – dei «cristalli mentali» li chiama ancora Massenzio – dall'instimabile valore euristico, frutto dell'instancabile lavoro di messa a punto e calibratura delle proprie categorie, di volta in volta ridiscusse e riaffermate alla luce della documentazione storica ed etnologica presa in esame. Un'altra chiave di lettura per comprendere gli inediti è infatti quella «laboratoriale», utile a intendere gli appunti preparatori inediti contenuti nel volume come un laboratorio, appunto, nel quale l'intellettuale napoletano elaborava le proprie teorie attraverso schemi concettuali o brevi frasi illuminanti, come anche nello sviluppo più esteso delle proprie asserzioni. È in questi appunti infatti – per concludere – che emerge il vero, maggiore «segreto d'officina» che de Martino intendeva «brevettare»: quello di una «Teoria generale della religione», chiaramente esplicita da questo illuminante frammento inedito:

Tutte le religioni nascono dalla esperienza della presenza che non si mantiene davanti alla storia (che si angoscia della storia), e costituiscono un modo culturale di permettersi la storia attraverso la mediazione della destorificazione: le religioni sono sistemi di destorificazione dei momenti critici dell'esistenza, affinché la presenza li attraversi indenne¹.

Carlo Grande (Università di Torino)

carlo.grande@edu.unito.it

¹ E. de Martino, *La storia velata. Crisi e riscatto della presenza*, cit., p. 71

Embracing Faith and Desire. Queer and Feminist Engagements with Islam and Christianity as Lived Religions, a cura di VIOLA THIMM - FERDIANSYAH THAJIB, Routledge, New York 2025. ISBN: 9781032968308.

Questo volume costituisce un contributo rilevante e necessario nel campo interdisciplinare degli studi sull'intersezione tra genere, sessualità e religione. Attraverso una lente antropologica, l'opera offre un'analisi innovativa delle relazioni tra fede e desiderio nel contesto dell'islam e del cristianesimo, intesi come *lived religions*. In un contesto globale contemporaneo, in cui si assiste all'aumento pressoché invisibile di soggettività musulmane e cristiane che si identificano come queer, il volume si propone di problematizzare e riconfigurare le nozioni stesse di religione vissuta e di fede, a partire dalla premessa che la religione costituisca una risorsa per la trasformazione creativa. Attraverso l'analisi di diversi casi regionali, il testo offre una visione approfondita e complessiva delle dinamiche sociali in Qatar, India, Turchia, Indonesia, Germania, Spagna e Svezia.

Il volume raccoglie una serie di contributi che riflettono una pluralità di approcci disciplinari, teorici e metodologici di studiose e studiosi contemporanei, e riporta le suggestioni emerse durante l'“Autumn School for Doctoral Students on the Anthropology of Gender, Sexuality, and Religion”, tenutasi presso la Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg nel settembre 2023. Il testo è articolato in quattro sezioni e si apre con una prefazione della studiosa e attivista femminista musulmana Amina Wadud, la quale, ripercorrendo il suo ormai più che ventennale percorso spirituale di attivismo femminista, ribadisce con forza la natura dinamica e trasformativa della religione intesa come tradizione vissuta.

La prima sezione del volume *Introducing the Field* (pp. 3-15) consente a Thimm e Thajib di introdurre i principali temi del testo, offrendo al contempo una riflessione approfondita sul quadro analitico e sull'approccio metodologico adottato all'interno del volume. Particolarmente apprezzabile risulta in questa direzione la scelta di mettere in dialogo l'approccio antropologico con il quadro teorico dell'intersezionalità al fine di comprendere le relazioni tra genere, religione e sessualità. Tale proposta si configura come un'alternativa rispetto alle più recenti critiche rivolte alla presunta natura onnicomprensiva dell'intersezionalità, soprattutto in relazione al tema delle soggettività religiose. In opposizione a una certa tradizione del femminismo liberale e secolarista, che tende a interpretare l'impegno religioso e l'adesione a forme di vita pie come espressioni di falsa coscienza, le curatrici ribadiscono la natura socioculturale delle esperienze, nonché la potenzialità di queste esperienze di costituirsi veicolo per progetti etico-politici alternativi.

L'invito a un uso critico dell'intersezionalità si intreccia così con la necessità di un'analisi attenta delle molteplici modalità attraverso cui strutture di potere specifiche e differenti esperienze di disuguaglianza plasmano opportunità e vincoli affrontati da donne e persone queer. In questo senso, la vita quotidiana (*everyday life*) si presta come terreno privilegiato di indagine per l'approccio antropologico e per il quadro delle *lived religions*. L'etnografia diventa pertanto uno strumento fondamentale per sviluppare analisi granulari e olistiche, capaci di rendere conto tanto delle dimensioni strutturali quanto di quelle soggettive che si co-costituiscono all'interno di questi ambiti della vita sociale, al tempo stesso situati e politicamente urgenti.

A rendere ulteriormente denso il volume contribuisce l'adozione consapevole di un approccio costruttivista che tiene conto del corpo materiale e dell'esperienza vissuta, sottolineando come le esperienze corporee siano sempre socialmente me-

diate. Tale prospettiva si collega all'*affective turn* nella teoria femminista e queer, che attribuisce particolare attenzione al ruolo degli affetti, delle emozioni e delle esperienze sensoriali nel plasmare le azioni umane e le interazioni sociali. Genere e sessualità vengono intese così come categorie e pratiche di identificazione e di differenziazione fluide, sebbene interconnesse. In questo quadro si inserisce la scelta, al tempo stesso politica e metodologica, di privilegiare la fede come lente analitica rispetto alla religione.

Le curatrici riflettono infatti sulla nozione di religione come prodotto storico e socioculturale radicato nella tradizione occidentale, sottolineando come la sua trasformazione in categoria analitica si sia fondata a partire dall'Illuminismo sulla sua separazione dal pensiero razionale e sia implicitamente intesa nel pensiero occidentale come presupposto per la divisione tra secolare e religioso. In questa direzione, seguendo la riflessione di Van Liere² sulle "*lived realities*" come nodo cruciale nella comprensione della religione, la scelta di adottare la fede come lente analitica vuole restituire chiarezza epistemologica rispetto ad un quadro analitico oggi ancora "sfuggente", che continua a sollevare interrogativi sulla sua definizione. Fede e spiritualità sono connessi strettamente con gli individui, come questi interpretano e vivono le loro credenze, e quale significato attribuiscono ai valori. Rappresentano così un ambito "non negoziabile" nella vita dell'individuo, e consentono di sviluppare le analisi presenti nel volume a partire dai processi di formazione dell'identità personale, dalle prospettive soggettive e dalle dinamiche di negoziazione, piuttosto che da grandi narrazioni esterne e gerarchicamente sovraordinate.

Nel contesto delle *lived religions*, la fede si intreccia con la quotidianità e con il desiderio nella sua dimensione corporea e vissuta, aprendo così a nuove possibilità interpretative e metodologiche. Esemplare in questa direzione è il contributo di Rebecca Laura Anne Davis *Moral Transformations of the Sexual Female Body Post-Evangelicalism* (pp. 158-173), in cui l'esperienza dell'uscita dalla religione viene analizzata come un processo di decostruzione in cui il corpo "religioso" assume un ruolo centrale. Quest'ultimo diviene il luogo attraverso cui emergono dubbi trasformativi e, talvolta, percorsi di de-conversione.

Kristina Schneider *LGBT+ Negotiations at the Intersection of Islamic Faith and Desire in Indonesia* (pp. 65-82), invece, nel suo contributo utilizza il quadro delle *lived religions* per esplorare le negoziazioni identitarie di donne lesbiche e uomini trans in Indonesia, mostrando come la rielaborazione di interpretazioni islamiche ortodosse e conservative si radichi nell'esperienza quotidiana arrivando a sfidare interpretazioni ortodosse dei principi islamici, come la stessa caratterizzazione di Dio.

Il saggio di Sumiya Fatima Mahmud *Gendered Belonging in a Muslim Context* (pp. 17-34) sposta l'attenzione sulle modalità attraverso cui donne del Sud-Est asiatico emigrate in Qatar negoziano le proprie identità religiose nel contesto diasporico, ricostruendo un senso di appartenenza attraverso la sfera domestica. In questo contesto, la fede emerge come fattore socioculturale positivo che, intrecciandosi con il genere, contribuisce a modellare ruoli, comportamenti ed esperienze migratorie, configurandosi anche come strumento di empowerment e di integrazione culturale.

Il tema della mobilità e delle identità religiose in movimento attraversa numerosi contributi del volume, risultando particolarmente rilevante in un'epoca segnata dall'intensificarsi dei flussi migratori e dalla presenza crescente di seconde e terze

² L. Van Liere, *At the Threshold: A Panorama for Future Research and Challenges to Religious Studies*, in B. Becking - A.-M. Korte - L. Van Liere (eds.), *Contesting Religious Identities: Transformations, Disseminations and Mediations*, Brill, Leiden 2017.

generazioni nei contesti diasporici. In questa prospettiva si colloca il saggio auto-etnografico di Luay Ranko *Between Prayers and Dances* (pp. 82-100), che analizza la costruzione di spazi fluidi di appartenenza tra uomini gay siriani musulmani a Berlino. Il contributo, oltre a offrire una riflessione metodologica sull'etnografia "a casa", integra i concetti di *docile agency*³ e di performatività di genere⁴ con l'*affective turn* e le riflessioni di Ahmed⁵ sui corpi queer e gli spazi liminali, proponendo un quadro analitico queer "islamico-occidentale" che mette in discussione modelli teorici normativi. Di mobilità religiose alternative tratta anche il saggio di Viola Thimm *Queering Pilgrimage in Germany*, (pp. 100-117), che esplora forme di pellegrinaggio queer alternative alla Mecca, riflettendo sul rapporto tra mobilità e immobilità, sugli ostacoli incontrati dalle persone queer nell'accesso ai luoghi sacri e sulla binarietà sessuale implicita nel rituale del pellegrinaggio. Il pellegrinaggio viene qui inteso come pratica socioculturale complessa, attraverso cui si intrecciano processi di *place-making* e identità in movimento, dando origine a nuove geografie morali e spirituali.

I saggi di Jose Barrera- Blanco "*One single flock with diversity*": *Community building and diversity promotion in Spanish LGBTQ+ Christian groups* (pp. 119-140) e di Elin Lundell "*Where the hell is everyone else?*": *Exploring the in/visibility of religious queers in Sweden*, (pp. 140-158) si concentrano sulle comunità queer offrendo una riflessione sul rapporto tra visibilità e invisibilità, che viene presentato come uno spettro dove le comunità e le soggettività si spostano. Se, dunque, nel saggio di Lundell vediamo come l'invisibilità delle persone queer religiose in Svezia sia una conseguenza dell'equazione che tiene insieme secolarismo e queerness, nel contributo di Barrera-Blanco si osserva come l'attivismo dei network religiosi queer si articoli in un contesto storico politico ben diverso. Acquisire visibilità assume così una valenza politica nella dimensione in cui questi gruppi possono offrire conforto e diventare "emotional shelters" per quelle soggettività discriminate nella comunità cristiana per il loro orientamento sessuale o la loro identità di genere. Complessivamente, i contributi del volume presentano una coerenza tematica e metodologica che rende agevole la lettura offrendo spunti e suggestioni rispetto a quadri teorici recenti e ancora in via di affermazione nel contesto italiano.

Se infatti negli ultimi anni vediamo sempre più studiose e studiosi, soprattutto nell'ambito degli studi storico-religiosi e delle scienze sociali, interessarsi al rapporto tra genere, *queerness* e religione, si tratta tuttavia di un campo di studi ancora molto acerbo all'interno del quale un dialogo tra le varie discipline potrebbe offrire una maggiore profondità e ricchezza rispetto a tematiche che sempre di più si dimostrano urgenti nel contesto contemporaneo globale.

D'altra parte, concentrandosi esclusivamente sulle esperienze di persone musulmane e cristiane, dalla lettura del volume emerge anche la possibilità e la necessità di estendere gli studi rispetto ad altre esperienze queer religiose. A questo proposito, tra gli aspetti più innovativi del volume risulta sicuramente l'intenzione, auspicata anche dalle curatrici, di promuovere un nuovo tema di ricerca trasversale che sviluppi le connessioni tra teoria di genere, queer studies, visioni del mondo religiose e pratiche

³ S. Mahmood, *Feminist Theory, Embodiment, and the Docile Agent: Some Reflections on the Egyptian Islamic Revival*, in «Cultural Anthropology» 16, 2 (2001), pp. 202-236.

⁴ J. Butler, *Performative Acts and Gender Constitution: an Essay in Phenomenology and Feminist Theory*, in S.-E. Case (ed.), *Performing Feminisms: Feminist Critical Theory and Theatre*, John Hopkins University Press, Baltimore - London 1990, pp. 270-282.

⁵ S. Ahmed, *Queer Phenomenology: Orientations, Objects, Others*, Duke University Press, New York 2006.

sociali vissute. A tal fine, si afferma così la necessità di riunire studiosi e studiosi provenienti da ambiti disciplinari e contesti regionali differenti. La diffusione del volume nel contesto italiano potrebbe pertanto valorizzare e portare ad un maggiore dialogo nell'ambito da una parte dei queer studies e la teoria di genere, e della storia delle religioni e le scienze sociali e l'antropologia dall'altra.

Nicole Stella Metz (Sapienza Università di Roma)
nicolestella.metz@uniroma1.it

ERNEST RENAN, *Francesco d'Assisi*, a cura di Michele Lodone, Prefazione di André Vauchez, Edizioni Biblioteca Francescana, Milano 2025, pp. 74. ISBN: 9788879624671.

In due puntate, il 20 e 21 agosto del 1866, sull'allora popolarissimo «Journal des débats», uscì un lungo scritto di Ernest Renan dedicato a Francesco d'Assisi, in seguito incluso anche nelle sue *Nouvelles études d'histoire religieuse* (1884). Nel 2025, una traduzione italiana del *Francesco* di Renan, con curatela e saggio introduttivo di Michele Lodone e prefazione di André Vauchez, ha preso posto nella collana «il sesto sigillo» delle Edizioni Biblioteca Francescana, che raccoglie una galleria di ritratti d'autore del santo, dove è possibile leggere, tra gli altri, anche quelli di Dmitrij Merežkovskij, Ernesto Bonaiuti, Friedrich Heiler, Erich Auerbach.

L'occasione dell'intervento di Renan sul «Journal des débats» era stata la pubblicazione, nel 1864, di un *abrégé* in traduzione francese, curato dal pastore svizzero Charles Berthoud, dell'opera su Francesco di Assisi di Karl August von Hase. Professore di teologia a Tubinga, Lipsia e Jena, anch'egli pastore luterano, Hase era noto soprattutto per la sua fortunatissima *Kirchengeschichte* (1834), in cui ricostruiva con gli strumenti della teologia liberale lo sviluppo storico del cristianesimo. Anche lui come Renan aveva scritto una vita di Gesù (1829), che aveva conosciuto varie edizioni e traduzioni, e si era impegnato in diversi studi biografici: oltre a quello dedicato a Francesco (1856), anche uno su Caterina da Siena (1864) e uno su Giovanna d'Arco, Girolamo Savonarola e Thomas Müntzer. Il suo *Franz von Assisi* è considerato il primo studio sulla vita del santo privo di intenti agiografici o polemici.

Quando nel 1866, prendendo spunto dalla recente traduzione dell'opera di Hase, dedicò queste pagine a Francesco – tornando a rielaborare intuizioni più antiche di almeno un quindicennio, nonché accenni già presenti nella *Vie de Jésus* –, Renan aveva già valicato il punto di svolta della sua carriera. L'anno successivo, cioè nel 1867, sarebbe uscita la tredicesima edizione dell'opera che gli era costata prima l'allontanamento dalla cattedra di ebraico e poi, nel 1864, la sospensione dal Collège de France. Nella nuova prefazione che l'accompagnava, Renan rispondeva ad alcune delle innumerevoli critiche che si erano scagliate contro la sua *Vie de Jésus*. L'opera, data alle stampe nel 1862, aveva infatti infiammato gli animi, suscitato una durissima reazione della Chiesa cattolica e dato vita a un dedalo di polemiche che avrebbero reso Renan – come ha scritto Emmanuel Carrère – uno degli uomini più odiati del suo tempo.

Da più parti si gridava allo scandalo. Mettendo mano a un dossier documentario che rappresentava – e tutt'ora rappresenta – una delle massime sfide per la storiografia, e andando oltre le acquisizioni di un secolo abbondante di *Jesusforschung* di matrice protestante, nella sua ricostruzione Renan interpretava Gesù come un «uomo mirabile», del cui carisma era possibile dar conto pur negandone risolutamente la

divinità. Scandalo per i credenti e per le istituzioni ecclesiastiche, certo. Ma scandalo anche per la storiografia positivista, dato che al centro della *Vie de Jésus* stava la convinzione che in testi di natura leggendaria fosse possibile isolare elementi di realtà, e che il sentimento religioso fosse, della realtà, un aspetto centrale. Negare la divinità di Gesù non significava dunque rifiutare un valore di verità alle forme di espressione – leggendarie, intrise di meraviglioso e soprannaturale – del sentimento religioso.

Particolarmente feroce era stata la risposta alla *Vie de Jésus* del mondo cattolico italiano, recentemente ricostruita in dettaglio da una ricchissima ricerca di Roberto Pertici⁶. E particolarmente interessante è leggere il *Francesco d'Assisi* anche sullo sfondo della reazione al caso Renan del cattolicesimo italiano. Alle ricerche di Hase, Renan riconosceva infatti il merito di aver liberato il santo dal «ghetto cattolico» in cui era stato fino ad allora relegato come oggetto agiografico per eccellenza. Ma Francesco era anche, naturalmente, un santo profondamente legato all'Italia, come lo stesso Renan sottolinea in più occasioni.

Uscito originariamente con il titolo *Saint François d'Assise. Étude historique d'après le Dr. Karl Hase*, lo scritto ha due anime. L'una è un'anima pamphlettistica, nel solco della tradizione dei *moralistes*, dove Francesco appare come un simbolo luminoso da opporre ai mali del tempo e della società presente, con le sue meschinità e bassezze – come se l'autore preparasse la tela su cui stendere il ritratto del santo imbiancandola con una raffica di sfilettate alla cultura contemporanea:

I secoli di limitata virtù come il nostro sono essenzialmente scettici: misurando tutto col proprio metro pensano che le grandi figure ideali del passato siano impossibili e illusorie. Per andare a genio a certi spiriti, occorrerebbe costruire una storia nella quale non compaia alcun grande uomo. Se gli si presenta un'immagine che supera il livello mediocre a cui sono abituati subito vi accuseranno di introdurre nella storia la leggenda; ritengono che tutti gli uomini siano stati piccini, legati ai propri interessi come sono loro (pp. 39-40).

Francesco dunque come eroe di un «idealismo assoluto», la cui altezza non potrà che suscitare quel genere di scetticismo che germina dalla mediocrità. Da questo punto di vista, come sottolinea Lodone, il *Francesco d'Assisi* ci parla anche, e molto, dello sguardo che Renan getta sul presente:

Qualche esempio recente potrebbe indurci a pensare ai grandi fondatori come uomini assorbiti dalla propria persona, egoisti, pieni di boria, preoccupati unicamente di se stessi e del loro ruolo, in vista del quale sono disposti a sacrificare tutto. È certamente vero che se qualcuno, ai nostri giorni, volesse fare anche solo una parte di ciò che ha fatto san Francesco, in poco tempo si troverebbe insudiciato. Ma non dobbiamo prendere il nostro tempo plumbeo come misura storica quando si tratta di misurare cose grandi (p. 40).

Spesso blandita in opposizione agli ideali della società borghese, anche la trattazione della povertà, tema centrale della vita e del pensiero di Francesco prima e del francescanesimo poi, è svolta in chiave attualizzante. Ecco come si chiude la prima parte del saggio:

Il nostro tempo, la cui caratteristica essenziale è quella di giudicare le cose non dal punto di vista estetico o morale, ma per i loro inconvenienti materiali, non può più comprendere questo idealismo assoluto. Pretende di riuscire a fare cose grandi senza una grandezza morale. La sua ignoranza della storia, la presunzione di dare inizio ad un'epoca nuova,

⁶ *Il caso Renan, La prima guerra culturale dell'Italia unita*, Il Mulino, Bologna 2025.

gli ispirano una fiducia esagerata nella ricchezza. Ecco allora un poveruomo, figlio di un mercante di Assisi, una specie di pazzo che si fa di volta in volta mendicante, sguattero, vagabondo, che realizza ciò che i nostri grandi uomini d'azione, i nostri capitalisti, non saranno mai in grado di realizzare: un'opera capace di resistere sette o otto secoli, fondata su principi che rimangono veri per l'eternità (p. 52).

La seconda anima del *Francesco d'Assisi* è quella in cui prevale invece la mano del biografo, che delinea un ritratto capace di restituire per lampi alcuni elementi di un profilo di Francesco destinati a restare centrali nelle ricerche successive, che nella sua densa e molto utile introduzione Lodone inserisce nel quadro degli studi sulla vita del santo.

Lo sguardo che Renan rivolge a Francesco non è in primo luogo di tipo filologico, ma si nutre piuttosto di quella stessa miscela di razionalismo e romanticismo che emerge già nel primo riferimento al santo presente nella sua opera, dove acume di sguardo e felicità espressiva si intrecciano con una rivalutazione romantica del medioevo mista a spirito del Grand Tour: si tratta di una lettera inviata da Renan alla sorella nel 1850 e scritta durante un viaggio in Italia, di cui Lodone riporta il suggestivo stralcio dedicato ad Assisi. In modo evidente, echi della forte impressione suscitata dai luoghi di Francesco riverberano ancora nel saggio del 1866: il borgo di Assisi che sottrae al tempo un frammento intatto di medioevo; la bellezza selvatica del paesaggio umbro; il cielo d'agosto arroventato sopra la Porziuncola, al vespro, quando il popolo si precipita per avere l'indulgenza (p. 57).

Ma Francesco era già presente anche nello studio sulla vita di Gesù, in forza della strettissima connessione che Renan stabilisce tra le due figure, e proprio questo legame diverrà l'asse principale del saggio più tardo su Francesco. Qui, la presentazione del santo come un «secondo Cristo del medioevo» (lettera alla sorella del 1850) acquisisce spessore concettuale e rivela quello che Lodone ha giustamente indicato come il ruolo limitato sul piano quantitativo, ma tutt'altro che marginale, rivestito da Francesco nell'opera di Renan.

Come Gesù, anche Francesco è un uomo straordinario, dotato di un altissimo sentimento di Dio: «dopo Gesù, è l'uomo che ha avuto la coscienza più limpida, l'innocenza più assoluta, il sentimento più vivo del suo rapporto filiale con il Padre dei cieli. Dio è stato veramente il suo inizio e la sua fine; in lui Adamo sembrava non aver peccato» (p. 39). E la sua leggenda è, per Renan, esemplare dal punto di vista storiografico: quella di Francesco può essere infatti indicata come un modello per lo studio della leggenda di Gesù. Sebbene incomparabilmente meno approfondita e meno informata dell'analisi condotta nella *Vie de Jésus*, la riflessione sulla vita di Francesco, rivela qui Renan, ebbe intuitivamente un ruolo nella critica delle fonti per la ricostruzione del profilo storico di Gesù: «Francesco d'Assisi è da sempre stato una delle ragioni più forti che mi hanno convinto a credere che Gesù fu, più o meno, proprio come ce lo dipingono i vangeli sinottici» (p. 40).

E come il caso di Gesù, anche quello di Francesco dimostra, secondo Renan, che un autentico ritratto possa essere mediato da una forma leggendaria, che «un racconto aneddotico e fantastico nella forma possa essere più vero della verità» (p. 42), e che le leggende stesse testimonino la «straordinaria impressione» lasciata da un uomo straordinario sui suoi discepoli (p. 43).

Uno degli aspetti più interessanti del parallelismo con la vita di Gesù, e che rivela chiaramente una traccia apologetica in questo scritto di Renan, è il ricorso all'antica dottrina della conformità a Cristo – tradizionale argomento agiografico e grimaldello della costruzione francescana di Francesco – che, indirettamente, suffra-

ga la tesi della natura non divina, ma di uomo straordinario di Gesù stesso: «La tesi del libro delle *Conformità* è esatta: Francesco è stato veramente un secondo Cristo o, per meglio dire, un perfetto specchio di Cristo» (p. 51).

Anche il tema del soprannaturale è ritessuto qui in stretta connessione con la figura di Gesù. Il miracoloso è inteso come somma espressione del sentimento religioso popolare, che dà voce a un piano di verità che, per Renan, non compete con quella storica, ma la integra: la verità della visione e dell'opera del popolo. Il movimento francescano stesso è descritto come frutto di questa visione, tanto da poter essere definito «la più grande opera di popolo che la storia ricordi», un antidoto festante alla «lebbra del medioevo», cioè l'arida filosofia scolastica (p. 58). E di nuovo è a Francesco, al suo genio carnascialesco di teatrante, che Renan fa risalire l'origine del carattere del suo movimento e la distanza da altre forme di misticismo e ascesi: in Francesco non vi è nulla del «disturbante» ascetismo orientale (p. 45); nel *Canto delle creature* non c'è «nulla di forzato al modo al modo di Port-Royal e dei mistici della scuola francese del XVII secolo, niente di fuori misura e di frenetico, come nei mistici spagnoli» (p. 47); e Francesco, anima «preservata dalla volgare pedanteria», è lontanissimo «dalla ferocia del falso spiritualismo cartesiano» (p. 48).

Ma, a fronte di un parallelo sistematico con la figura di Gesù, emerge anche una sostanziale differenza: qui Renan è sprovvisto della conoscenza filologica del groviglio di testi che sono all'origine del mito agiografico di Francesco. Per lui, come sottolinea Lodone, non esiste una questione francescana; al contrario, il rapporto tra realtà e mito è *semplice ed evidente*. Nelle leggende di Francesco, secondo Renan, «appare con evidenza quanto deve essere addebitato all'immaginazione, e quanto alla realtà storica» (p. 41), e – ad eccezione del tema delle stimmate, dove solo lascia intravedere la profondità della trama di fonti circa il ruolo di frate Elia – distinguere i piani è, a suo giudizio, una *semplice operazione*: «In questi casi, per trovare la verità è sufficiente una semplice operazione: eliminare il meraviglioso, l'elemento concreto e aneddotico che, rendendo materiale l'idea, concentra in un fatto particolare la caratteristica generale che si è mostrata presente nell'intera vita» (p. 43).

Eppure, sebbene Renan non approfondì mai il dossier di Francesco come avrebbe voluto, le sue intuizioni furono alla base del rinnovamento degli studi francescani del XX secolo, a partire dall'influenza diretta su Paul Sabatier, suo allievo al Collège de France, che avrebbe raccolto il testimone passato dal maestro e scritto, dopo un soggiorno in Umbria, un'importante biografia del santo⁷. Fortemente debitrice alla *Vie de Jésus* – come colto e sottolineato da molto lettori contemporanei – la *Vie de saint François* di Sabatier segnò un vero spartiacque nella storia degli studi. Ma anche il potenziale rimasto inespresso del *Francesco* di Renan, i lampi intuitivi che avrebbero poi trovato frutti negli studi di altri, è un aspetto che rende questo scritto un documento prezioso. Come André Vauchez sottolinea nella sua prefazione, la sua importanza storica e culturale va riferita soprattutto agli effetti che avrebbe prodotto, rappresentando di fatto un momento di svolta nella percezione di Francesco d'Assisi, che varcava allora i confini dalla storiografia francescana.

Cora Presezzi (Sapienza Università di Roma)

cora.presezzi@uniroma1.it

⁷ *Vie de saint François d'Assise*, Fischbacher, Paris 1893; tr. it. *Vita di San Francesco d'Assisi*, Castelvocchi, Roma 2015.

EPSITA HALDER, *Reclaiming Karbala: Nation, Islam and Literature of the Bengali Muslims* (Routledge Studies in Comparative Literature), Routledge, New York 2023. ISBN: 9781032195438

Reclaiming Karbala is an ambitious study that makes important contributions to the history of modern Bengal, the study of Islam, and the study of modern Bengali literature. These varied contributions reflect the book's remarkable interdisciplinarity, at the nexus of history, religion, and literature. Halder, trained as a scholar of literature, accomplishes this by analyzing the literary trope of the Battle of Karbala in Bengali literature. She convincingly argues that the Battle of Karbala, which took place in 680 CE and is a seminal event in the history of early Islam, became a *topos* for the construction of modern Muslim identity in Bengali literature produced by reformist ulama and Muslim literati between the 1880s and the 1940s. The transformation of the Karbala trope in the late-colonial period, Halder posits, offers an opportunity to trace «the nuances of the making of Bengali Muslim identity in the wake of territorial nationalism and colonial modernity in Bengal» (p. 2). While this is a study of modern Muslim collective belonging, this book is not a history of Muslim nationalism. The nation of the volume's subtitle, importantly, is not either of the nation-states that emerged from British India in 1947. Indeed, Halder self-consciously focuses not on «breaking down the varied [Muslim] ideological positions into pro-partition and anti-partition binaries», but rather on «other dynamic debates in the Bengali Muslim culture of the time period» (p. 4). *Reclaiming Karbala*, then, is the history of «a viable Muslim identity in Bengal as a *jāti*/nation [...] rooted in the region» (p. 3). Halder narrates this history through analysis of the literary shifts «formally, linguistically, generically and ideologically» (p. 3) in Bengali *jātia sāhitya*, or a “national” literature, to reveal a Muslim identity that was: regional and transterritorial, anchored in Bangla while also being multilingual, and rejected Shi'i intercessory and pir-centric piety for a Sunni, Hanafī, Prophet-centric piety that centered on the attributes of *ṣabr* (Ar. Patience) and *shahādāt* (Ar. martyrdom, sacrifice).

The book is organized into five thematic chapters and an afterword. Chapter one provides a literary history of the Karbala narrative prior to the transformations from the 1880s. It examines the Karbala narrative's entry into early modern Bengali literature and changes it underwent in the transition to print culture in the nineteenth century. The chapter focuses on a Dobhāshī literary repertoire, a register of Bengali that employs loanwords from Arabic, Persian, and Urdu. Analytically, chapter one introduces Halder's emphasis on ambivalence, a concept central to her analysis of Muslim Bengali literature. In this chapter, she analyzes ambivalences between «orality and print, reading and listening, the didactic and the entertaining [...] ritual action and reading» (p. 21) and «scriptural stricture and affective piety» (p. 65). Chapter two examines transformations introduced by reformist ideals that “appropriated the affective charge of the battle of Karbala” in Dobhāshī Karbala texts. The chapter charts a history of Islamic reform in Bengal and illustrates how authors appropriated a Husayn-centric piety to Sunni ends by focusing on *ṣabr* and *shahādāt* as two basic virtues of Islam. The analytic thrust of this chapter is on the local religious sensibilities – and not colonial categories – that contribute to Muslim modernity. Chapter three focuses on a new generation of ulama and Muslim literati who from the 1880s developed a *jātia sāhitya*, or literature for the *jāti*/nation. The chapter examines the authors, *anjumans* (socio-religious institutions), and periodicals that promoted these new religious sensibilities, and shows how they were, in part, a response to Christian

proselytization. It identifies the attributes of this literature, arguing that the ulama and literati, working in and with *anjumans*, chose Bangla as their mother tongue (as opposed to an elite impetus to use Urdu), and opted for a Sanskritized Bangla (over Dobhāshī) and modern genres as more appropriate mediums for *jātia sāhitya*. The chapter also highlights the «tripartite axes of Bengali Muslim identity – pan-Islamic, pan-Indian, and regional» (p. 115). Chapter four focuses on two genres central to *jātia sāhitya*: history and biography. Halder here makes a compelling argument about Bengali literary history by showing how Muslim authors adapted the Brahmo and Hindu literary repertoire and reappropriated its polytheistic and Hindu nationalist themes to Islamic ends. Chapter five provides a reading of Karbala texts, showing how the Sanskritized Bangla adopted as the public language for Bengali Muslims required loanwords from Arabic, Persian, and Urdu – that is, it needed to be a composite (*miśra*) Bangla – if it was to serve as a vehicle for reformist logics. The afterword, «300 Karbalas and Beyond», invokes in its title the foundational work of A.K. Ramanujan who showed through his study of the diversity of the *Rāmāyaṇa* tradition how it inhabits both coherence and multiplicity. Halder has surely accomplished something similar in her study of Karbala as a literary trope in Bengali literature.

Throughout, this book exhibits Halder's erudition. She engages a remarkable array of primary source material drawn from a range of actors. This rich archive is one of the book's strengths and is fundamental to its ability to make important historiographical interventions. Perhaps the most significant of these is that the modernity fashioned through these texts was not driven solely by middle-class concerns. The (emergent) middle-class as drivers of modernity has been a mainstay of scholarship on socio-religious reform in colonial India, whether Hindu or Muslim (or Sikh). At the same time, Halder makes a case through her sources for the importance of looking beyond the urban centers of Calcutta and Dacca to include authors «who came from the reformist knowledge centers in the districts» and «were spreading reformist ideas by utilising print technology and the power of the Karbala narrative» (p. 66). Indeed, she argues that the breadth of her sources takes the study «beyond the binaries of rural-urban, elite-subaltern or landlord-peasant» (p. 17).

Halder is in conversation throughout with secondary scholarship in Bengali and English. The work is informed by a clear theoretical orientation, centering the idea of ambivalence, which Halder circles back to in her analysis through the book's chapters. She also locates her analysis in the tradition of Tony K. Stewart's influential work on translation, in refusing the reduction of Bengali instantiations of Islam to syncretism. Indeed, Halder places *Reclaiming Karbala* in a range of scholarly debates, whether those on Islamization, socio-religious reform, or Bengali literary modernity. There is one notable omission in her engagement with secondary scholarship, however. Nowhere does she engage with the work of historians Andrew Sartori or Tariq Omar Ali, both of whom have explored the significance of Islamic texts in their historical scholarship on Bengal (I note that Halder does engage both earlier important historians of Bengal such as Rafiuddin Ahmed and Asim Roy, and with the more recent work of Neilesh Bose). But this is a minor quibble, and perhaps only the penchant of a South Asian historian.

Reclaiming Karbala shines when Halder engages in textual analysis, showing a subtlety of analysis marked by attention to language, structure, form, and content, such as in chapter two, where she examines how themes were rearranged in Dobhāshī texts to nullify the internal fissures within the early Islamic *ummah* that the Battle of Karbala otherwise represented. Or in chapter four, where she provides a reading of

Madinā-Śarīpher Itihās (1907), by Sheikh Abdul Jabbar, a text in which «three temporalities come together as the narrative experience to validate the redemptive value of Medina [...] the timelessness of the prophetic experience was inseparable from Muhammad's life in historical time, which was equally intertwined with the contemporary time of Islamic reform» (p. 178). Examples of such eloquent analysis abound. At the same time, however, the breadth of primary sources and the coverage of a great many authors, texts, periodicals, and organizations was at times overwhelming for a non-specialist in Bengali letters.

Reclaiming Karbala is undoubtedly a significant intervention in the fields of Bengali history, literature, and religion. But it is equally valuable for students and scholars further afield. For those interested in socio-religious reform in late-colonial India, vernacular literary history, modern Islam in South Asia, and/or the history of Islamic reform, *Reclaiming Karbala* pays rich intellectual rewards.

Farina Mir (University of Michigan)

fmir@umich.edu

Piccole 'curiosità' delle religioni antiche. Un approccio antropologico (Studi di Antichistica, 2), a cura di GINEVRA BENEDETTI - FRANCESCA PRESCENDI, Firenze University Press - USienaPress, Firenze - Siena 2025, 124 pp. ISBN: 979-12-215-0766-9; eISBN: 979-12-215-0767-6 (pdf). DOI: 10.36253/979-12-215-0767-6

Il volume, che è il secondo ad essere pubblicato nella recentissima collana “Studi di Antichistica” di Firenze University Press e USiena Press ed è scaricabile gratuitamente dal sito degli editori, raccoglie gli atti di un convegno tenutosi a Siena nell'aprile del 2024. I sette contributi, accomunati da un tono colloquiale che è traccia della loro destinazione originaria e che ne facilita la lettura anche da parte di un pubblico di non addetti ai lavori, sono opera di studiose e studiosi con approcci teorici, agende di ricerca e contesti di specializzazione piuttosto eterogenei. Il libro riflette appieno questa vasta gamma di interessi, poiché è nato non da un *atelier* comparativo su un tema particolare, ma da un'occasione di incontro riguardante una questione metodologica di ampia portata: la rilevanza della curiosità ai fini della comprensione delle religioni antiche. Ed è la curiosità, in effetti, a costituire il filo conduttore delle diverse indagini, le quali – prestando attenzione ad elementi apparentemente marginali o bizzarri delle culture greca, romana, ebraica, punica e mesoamericana preispanica – sfruttano la sorpresa generata dall'incontro con l'alterità del passato per mostrare il potenziale di una prospettiva genuinamente storico-antropologica. Insomma, qui il famoso *dépaysement* lévi-straussiano diviene il motore di un processo di contestualizzazione che porta gradualmente in primo piano le categorie e le risorse concettuali delle società osservate. Con un'implicazione importante: oltre alla possibilità di individuare spunti di raffronto precisi, la giustapposizione di idee e costumi appartenenti a mondi distanti dal nostro e diversi fra loro apre gli occhi sull'infinita creatività umana, invitando così ad assumere uno sguardo sanamente anti-etnocentrico e relativistico.

Nell'Introduzione, prima di offrire un rapido sunto dei saggi contenuti nel volume, le due curatrici Ginevra Bendetti e Francesca Prescendi, entrambe storiche della religione romana, recuperano la riflessione di Clyde Kluckhohn e di Clifford Geertz sul valore euristico delle “stranezze”, già messa a frutto in vari suoi testi da parte

di Maurizio Bettini, che non a caso è indicato come l'ispiratore di questa iniziativa senese dedicata alle «curiosità religiose» (p. 7, n. 1).

Proprio a Bettini si deve il saggio d'apertura, in cui si parla del fatto che il diritto romano prevedeva per il testatore la possibilità di nominare un dio come proprio erede, quantunque solo nel rispetto di certe norme sancite dal senato o dal *princeps*. Non si tratta – argomenta l'autore – di una bizzarria isolata, bensì della traccia di una maniera particolare, molto lontana da ciò a cui ci ha abituati il cristianesimo, di pensare i rapporti con il divino: nell'antichità i numi erano considerati alla stregua di “concittadini” e sottoposti alle leggi umane. Si affaccia qui un tema già ampiamente analizzato da Bettini stesso e da John Scheid, ma che è oggi al centro di vivaci discussioni (si pensi per esempio al contrasto fra le posizioni di Yann Berthelet e quelle di Lindsay Driediger-Murphy sulla divinazione). Naturalmente nel testo di Bettini, vista la brevità, non c'è traccia di tali dibattiti. Forse però è importante ricordare, per i non classicisti, che gli dèi romani erano contemporaneamente dei *cives* e delle potenze di gran lunga superiori ai semplici mortali, vivendo una sorta di doppia vita: nella comunità urbana e di là da essa.

In un saggio scritto a quattro mani e influenzato dal cosiddetto *material turn* nell'ambito degli studi religiosi, Benedetti e Prescendi si soffermano su due serie di oggetti insoliti – noti solo attraverso la letteratura antiquaria – cui i Romani attribuivano un rilievo straordinario in quanto dispositivi di memoria, nodi di relazioni e tracce concrete di un'identità condivisa. La prima sezione del contributo si sofferma sui celebri *pignora imperii*, il cui possesso era visto come una garanzia della stabilità dell'Urbe. In particolare l'attenzione è rivolta a tre tipi di “pegni”: gli *ancilia*, i dodici scudi bilobati (uno dei quali sceso direttamente dal cielo ai tempi di Numa Pompilio) che ogni anno venivano portati in processione e percossi ritmicamente dai sacerdoti *Salii*; il Palladio, un simulacro di Atena proveniente da Troia; e la pietra considerata immagine della Madre degli dèi, importata da Pessinunte in Frigia. La parte successiva del testo si concentra su alcune «reliquie» (p. 22) che, pur non appartenendo alla categoria dei *pignora imperii*, avevano in ogni caso una loro importanza a causa del legame con figure fondatrici della storia romana. Parliamo del corpo, conservato in salamoia, della scrofa sacrificata da Enea nel luogo in cui sarebbe poi sorta Lavinio, del *lituus* (il bastone augurale) di Romolo e infine del fico Ruminale, la pianta sotto cui la lupa avrebbe allattato i due fatidici gemelli. Presi nel loro complesso, tutti questi oggetti offrivano, secondo le autrici, «una rappresentazione ricca e articolata della “romanità”» (p. 26), allo stesso modo delle feste e celebrazioni pubbliche in cui si ricordavano episodi chiave del passato e si costruiva il senso di appartenenza a una cultura comune.

Il saggio di Mario Lentano, che è il più filologico del volume, comincia prendendo in considerazione il rito romano delle *exverriae*: durante il periodo del lutto, la casa che ospitava la salma del defunto veniva spazzata con delle scope (in latino dette appunto *exverriae*) a scopo di purificazione. L'erede cui spettava il compito di realizzare la cerimonia era chiamato *everriator*, letteralmente “colui che spazza a fondo” (*e-verrere*). Da Frazer in poi, l'interpretazione prevalente è che la procedura mirasse a decontaminare lo spazio domestico, allontanando da esso lo spirito del morto. C'è però un problema: l'unica fonte antica in nostro possesso dice che le *exverriae* avevano luogo prima che il cadavere venisse portato via per la sepoltura, non dopo. Lentano decide dunque di avviare un'approfondita analisi lessicale del verbo *everrere* e dei suoi corradicali, con un interesse particolare per i nomi di due dèi “minuti”, Deverra e Averrunco, che esercitavano una funzione protettiva «metaforizzata dall'immagine

della scopa» (p. 38). Alla fine dell'indagine, l'autore suggerisce convincentemente che il ruolo del rituale delle *exverriæ* fosse quello di tracciare una linea di separazione tra i vivi e i morti, per tutelare i primi dalla minaccia dei secondi in un momento in cui le frontiere dei loro rispettivi mondi erano particolarmente fragili.

Nel suo contributo, Silvia Romani si propone di esaminare la portata simbolica dei manufatti tessili nel politeismo greco, assumendo una prospettiva di lunga durata. Il percorso prende avvio da un episodio ben noto di *Iliade* vi: la sacerdotessa Theanò, dopo avere offerto ad Atena un magnifico peplo ricevuto da Ecuba, la prega di favorire Troia nella guerra contro gli Achei; la dea, però, sceglie di non acconsentire alla richiesta. Di questo rifiuto è consapevole solo il pubblico degli ascoltatori/lettori del poema, che gode – rispetto ai personaggi – di una sorta di percezione aumentata. Romani tenta di individuare nelle caratteristiche del peplo stesso, poste in evidenza attraverso il raffronto con altri tessuti epici, una delle concause della risposta negativa di Atena: pur splendido, l'oggetto non è frutto del lavoro di Ecuba e dunque si fa veicolo non tanto della sua identità, quanto di quella di chi gliel'ha regalato, e cioè suo figlio Alessandro Paride. Continuando a interrogarsi sul rapporto tra rito e *agency* femminile, Romani passa poi a parlare della festa ateniese delle Panatenee, durante la quale si portava al tempio di Atena un peplo realizzato appositamente per l'occasione e decorato con scene mitiche. Vediamo un'immagine del momento del dono sul fregio del Partenone, che l'autrice analizza sempre prestando attenzione al modo in cui vengono articolati diversi livelli percettivi. Chiude il saggio la menzione di un evento avvenuto sul finire del iv sec. a.C., ormai in età ellenistica. Quando i ritratti di Demetrio Poliorcete e di suo padre Antigono Monofthalmo, re di Macedonia, furono inseriti accanto alle effigi degli dèi nel ricamo del peplo destinato ad Atena, quest'ultimo si squarciò e andò in pezzi: «il patto di reciproca coabitazione fra divinità, fedeli-cittadini e pubblico», infatti, «regge purché ciascuno occupi la fascia temporale che gli è stata assegnata» (p. 57).

Nella convinzione che il rapporto con il cibo costituisca un ottimo reagente per portare avanti indagini (inter)culturali ad ampio raggio, Anna Angelini esplora la varietà di atteggiamenti assunti dagli autori greci e romani verso i divieti alimentari ebraici, e soprattutto verso l'astensione dal consumo di carne suina. I primi riferimenti al tema si trovano in una serie di fonti che riguardano tutte il medesimo avvenimento: nel 168 a.C. Antioco iv Epifane, dopo aver espugnato Gerusalemme, costrinse i suoi abitanti a sacrificare dei maiali e a mangiarli. Se nella storiografia giudaico-ellenistica il gesto del re è un abominio e opporvisi rappresenta un modo di resistere all'arbitrarietà di una dominazione ingiusta, per Diodoro Siculo sono al contrario gli Ebrei, attraverso il rifiuto della commensalità, a dare prova di iniquità e misantropia. Per quanto riguarda Roma, il *topos* porcino sembra essere stato mobilitato con intento ironico e satirico sin dall'epoca tardorepubblicana, ma le evidenze sono labili. Diventano ben più consistenti sotto il principato traiano, quando si colorano di una particolare *vis* polemica (non per nulla parliamo del periodo del sacco di Gerusalemme e della grande diaspora): agli occhi di Giovenale e in seguito di Tacito, i costumi ebraici rappresentano una perfetta inversione di quelli romani. Nei testi filosofici di età imperiale, invece, prevalgono un certo senso di curiosità e un'impostazione più dialogica, che portano a integrare i costumi altrui in una discussione generale sull'opportunità dell'alimentazione carnea e «sull'esistenza o meno di leggi naturali comuni all'umanità» (p. 77).

Nel suo saggio, dopo aver offerto alcune considerazioni generali sull'uso di antroponomi teoforici in ambito fenicio-punico, Corinne Bonnet si interessa ad un

caso particolare: quello del nome *'m(')šmn*, «Eshmun è (mia) Madre», utilizzato solo per donne e attestato in sei iscrizioni cartaginesi. La “bizzarria”, qui, sta nel fatto che si attribuisca un ruolo tipicamente femminile a un dio maschile. Per giungere a tentare una spiegazione, Bonnet ragiona più ampiamente sulla questione del rapporto di parentela – codificato a livello onomastico – tra esseri umani e divinità, oltre a soffermarsi sui tratti salienti di Eshmun stesso: quest’ultimo era il Baal di Sidone e, insieme ad Ashtart, si prendeva cura sia della comunità cittadina nel suo complesso che della salute dei singoli individui, adulti e bambini, tanto da essere accostato al greco Asclepio; a Cartagine, il suo santuario si trovava in alto, all’interno di una sorta di acropoli, e ospitava le riunioni del senato locale. Bonnet ipotizza che proprio il ruolo protettivo giocato da Eshmun possa spiegarne la caratterizzazione materna, come appare confermato da un rapido raffronto con l’uso metaforico del lessico della parentela in iscrizioni reali e documenti diplomatici provenienti da varie zone del Vicino Oriente, nella Bibbia ebraica e nella letteratura ugaritica. Soprattutto, però, il nome *'m(')šmn* dimostra che le norme di genere valide per i mortali potevano essere trascese dagli dèi antichi, che apparivano come delle entità “altre” e potenti e perciò fondamentali ai fini della «*governance* del mondo e del destino delle società umane» (p. 93).

L’ultimo saggio porta lontano dal Mediterraneo, ma risulta in sintonia con quello di Prescendi e Benedetti e con quello di Romani per l’interesse rivolto alla componente materiale dei fatti religiosi. Una volta problematizzata l’applicazione delle categorie di “politeismo” e “divinità” al contesto della Mesoamerica precolumbiana, Sergio Botta si propone di approfondire il costume, diffuso fra i Mexica (erroneamente noti come Aztechi), di plasmare le effigi semi-antropomorfe di varie “metapersone” in pasta di *tzoalli* – una massa composta prevalentemente da amaranto e semi di chia macinati. Lungi dal restituire la ricchezza di una cultura immanentista in cui umani e attori cosmici venivano considerati parte di un unico sistema di relazioni e in cui la distinzione tra i diversi piani ontologici era in definitiva piuttosto fluida, i conquistatori europei travisano le pratiche locali, interpretandole attraverso il filtro del concetto di “idolatria” e il confronto con i paganesimi antichi. Nelle fonti missionarie, il fatto che le figurine di *tzoalli* fossero incorporate dai Mexica tramite ingestione è descritto addirittura come una blasfema parodia dell’atto eucaristico e costituisce dunque ulteriore motivo di scandalo. In realtà, sostiene Botta, questi oggetti edibili erano l’*embodiment* effimero di poteri efficaci attivati (e socializzati) proprio attraverso il rituale. L’autore si sofferma soprattutto sul caso dei Tepictoton, delle entità acquatiche, le cui immagini – modellate per essere delle repliche dei principali rilievi montuosi attorno a Tenochtitlan – venivano manipolate in una complessa cerimonia di guarigione, a riprova della loro natura di «manifestazioni momentanee, culminazioni e condensazioni di aspetti della realtà con cui si cercava di stabilire relazioni controllate e favorevoli» (pp. 115-116).

In conclusione il volume curato da Benedetti e Prescendi è senz’altro «un mosaico [...] irregolare, che rifugge da una visione sistematica o esaustiva per valorizzare invece la forza delle domande» (p. 9). Insieme allo stile accessibile dei singoli contributi, è questa *poikilia* a rappresentare il motivo per cui la raccolta nel suo complesso può destare l’attenzione – diciamo pure la curiosità – di un pubblico ampio ed eterogeneo. Leggendola, tutti saranno in grado di farsi un’idea di alcune delle numerose tendenze che si segnalano attualmente nello studio delle religioni antiche: l’interesse per il diritto (Bettini); la rilevanza attribuita alla filologia ai fini di un’interpretazione simbolica dei riti (Lentano); il riconoscimento dei costumi ali-

mentari come terreno di confronto interculturale (Angelini); l'utilizzo dell'onomastica come chiave d'accesso alle rappresentazioni del divino nei sistemi politeisti (Bonnet); l'importanza degli oggetti e del concreto (Benedetti e Prescendi, Romani, Botta). Insomma, tale è la varietà degli argomenti affrontati nel libro che sicuramente «chacun y trouvera son miel».

Pietro Taetti (Università degli Studi di Siena/EPHE - Paris)

p.taetti@student.unisi.it

LOUIS RENOU, *L'India fondamentale. Testi raccolti e presentati da Charles Malamoud*, edizione italiana e traduzione di Silvano Facioni, pp. 286, Mimesis Edizioni, Milano - Udine 2025. ISBN: 9791222321066.

Nel 1978, per i tipi di Éditions Hermann, veniva pubblicata a Parigi una selezione di saggi di Louis Renou, uno dei pilastri dell'indologia francese, curata da Charles Malamoud. L'opera, intitolata *L'Inde fondamentale*⁸, omaggiava la memoria di Renou a distanza di alcuni anni dalla sua scomparsa nel 1966. Nel 2023, per i tipi di Les Belles Lettres, viene pubblicata una nuova edizione della raccolta⁹, che oggi finalmente troviamo nella prima traduzione italiana, curata da Silvano Facioni, grazie alla scelta editoriale di Mimesis Edizioni. *L'India fondamentale* raccoglie una selezione di saggi che Renou pubblicò tra il 1943 e il 1966 in varie riviste scientifiche, a volte rivolgendosi ad un pubblico ampio, altre agli addetti ai lavori. Nel curare il volume, Charles Malamoud, che ne scrive la Prefazione (pp. 9-15) illustrativa e programmatica, scelse di organizzare i saggi in un libro tripartito su base tematica: la prima parte, composta da sette capitoli, è dedicata a "Poetica e pensiero religioso"; la seconda, di sei, alle "Nozioni fondamentali"; e la terza, di soli quattro capitoli, a "Riti e società".

Il titolo scelto da Malamoud si rivela particolarmente calzante, poiché il filo conduttore del libro, specialmente nelle prime due sezioni, è quanto di più fondamentale si possa scorgere nella letteratura dell'India antica: la parola, nelle sue sfaccettature e declinazioni, è sia il nucleo centrale del lavoro di Renou qui presentato, sia il pilastro intorno al quale sono costruiti i monumenti della letteratura e della filosofia vedica. La parola, il discorso, la pronuncia, l'etimologia, la formula, il silenzio sono di volta in volta scandagliati dall'autore, che ne fa il punto di partenza per la ricostruzione del rituale (i ruoli degli officianti o il sacrificio del cavallo regale), della società (l'origine del *brahmodya*, il dibattito sapienziale su cui si basa la dialettica vedica) e del pensiero indiani. La formazione di vedista di Louis Renou risulta evidente anche solo scorrendo l'indice: dei diciassette capitoli che compongono il libro, ben undici sono dedicati principalmente o esclusivamente al mondo vedico. Al centro dell'indagine, primo fra tutti, è il *Rgveda*, largamente citato e analizzato, in versi isolati o addirittura con commento e traduzione di un intero inno (I 152, 'Un inno con enigmi', pp. 83-91). A tal proposito, lo sguardo dell'autore è spesso rivolto alla traduzione tedesca di Karl Friedrich Geldner¹⁰, pressoché contemporanea ad una parte degli studi raccolti e di poco antecedente alla sua propria traduzione annotata di molti inni del *Rgveda*,

⁸ L. Renou, *L'Inde fondamentale*, a cura di Ch. Malamoud, Éditions Hermann, Paris 1978.

⁹ L. Renou, *L'Inde fondamentale*, seconda edizione a cura di Ch. Malamoud, Les Belles Lettres, Paris 2023.

¹⁰ K.F. Geldner, *Der Rig-Veda, aus dem Sanskrit ins Deutsche übersetzt, und mit einem laufen-*

pubblicata con il titolo generico di *Études védiques et pāṇinienes*¹¹. Altrove, i materiali linguistici più citati sono relativi alle *Samhitā* dello *Yajurveda* e all'*Atharvaveda* (nella recensione *Śaunakīya*), seguiti da numerosi riferimenti ai *Brāhmaṇa* e alle *Upaniṣad* vediche. Talvolta, il tentativo di tracciare l'evoluzione cronologica di un termine o di un fenomeno porta Renou ad accostare, senza una netta separazione dei piani temporali, estratti di opere di datazioni molto diverse, come lo *Śatapatha Brāhmaṇa* e alcuni *Sūtra* (*Śrauta*-, *Grhya*- e *Dharma*-). L'enigma, sia esso un mistero o un oscuro quesito da risolvere, rappresenta la chiave interpretativa ricorrente per la comprensione degli inni ṛgvedici¹², e viene inteso da Renou come meccanismo di funzionamento di alcune figure retoriche quali lo *śleṣa* (il cosiddetto "doppio senso"). Tuttavia, in quest'opera trovano spazio anche riflessioni su generi e opere distanti dalla letteratura vedica¹³ per cronologia e finalità: la curiosità enciclopedica di Renou si estende fino a coprire branche della tradizione indiana più vicine alla grammatica, alla filosofia del linguaggio e all'*alaṃkāraśāstra*, la trattatistica sulla poetica. La versatilità dell'autore si allarga inoltre a campi di ricerca più ampi, avvalendosi di confronti con varianti in lingua pāli, relativamente agli ambiti buddhisti, di sporadiche allusioni alla meta-lingua pāṇiniana, e specialmente di confronti con l'avestico, come nel caso della ricostruzione del significato originario del vedico *ṛtū*-, la ricorsività e la ciclicità della stagione intesa come «il fattore distributivo, l'elemento che interrompe una continuità, per così dire, o la porzione così tagliata [...] in questo continuum essenziale che è l'anno», parola che nel nono capitolo (pp. 151-162) viene collegata da Renou all'avestico *ratu*-.

La terza parte dell'opera si allontana dall'approccio filosofico e dallo sfondo vedico che hanno caratterizzato le prime due, per rivolgere lo sguardo all'iconografia sacra in letteratura, e specialmente alla concretezza delle fonti letterarie dedicate a società, diritto e costume.

Con il capitolo su politica ed economia che chiude la raccolta (pp. 233-248) Renou partecipa attivamente al dialogo in corso sull'*Arthaśāstra* di Kauṭilya¹⁴, converstando con i contributi di altri studiosi per comporre un quadro originale e aggiornato dello stato dell'arte del 1960¹⁵.

den Kommentar versehen (Harvard Oriental Series, 33-36), Harvard University Press, Cambridge 1951-57.

¹¹ L. Renou, *Études védiques et pāṇinienes*, (17 voll.), de Boccard, Paris 1955-59.

¹² La tesi sostenuta da Renou in numerosi capitoli (tra i quali specialmente il primo, 'L'enigma', pp. 23-33, e 'Un inno con enigmi', pp. 83-91), quella della pervasività dell'enigma nel Ṛgveda, trova riscontro nella più recente traduzione inglese, a cura di Jamison e Brereton (S.W. Jamison - J.P. Brereton [tr.], *The Rgveda: The Earliest Religious Poetry of India*, Oxford University Press, New York 2014), che nell'introduzione affermano che «The truths that the poets formulated were often hidden truths, founded on enigma and paradox» (*ibi*, p. 23).

¹³ Con letteratura vedica qui si intende, *lato sensu*, anche la letteratura para-vedica, o post-vedica, dunque tutta la produzione di *Brāhmaṇa*, *Āraṇyaka*, *Upaniṣad* e *Sūtra*, considerati in relazione alla loro *Samhitā* di riferimento.

¹⁴ Il trattato (*śāstra*) attribuito a Kauṭilya, erudito vissuto a cavallo tra il IV e il III secolo a.C., si occupa in maniera estensiva dell'*artha*, uno dei fini dell'esistenza umana riassumibile come "utile". L'autore destina l'*Arthaśāstra* ad un governante (probabilmente il suo patrono, il re Candragupta Maurya), dando consigli in materia di giustizia, tassazione, politica interna ed estera, al fine di assicurare il buon funzionamento dello Stato.

¹⁵ Partendo dallo studio di R.P. Kangle sull'*Arthaśāstra* (R.P. Kangle, *The Kauṭīlyī Arthaśāstra*, 3 Parts, The Prajna Press, Bombay 1960), Renou dialoga con gli esperti del settore del passato e suoi contemporanei, tra i quali J.J. Meyer, H. Berger e V.I. Kalyanov, per arrivare a sostenere che si tratti di un testo pre-Maurya (p. 247). La ricerca sulla letteratura sull'*artha* al giorno d'oggi ha superato

A fronte di una scientificità costante, delle tre parti l'ultima è la più riuscitamente divulgativa, giacché fornisce una controparte pragmaticamente attiva alla mitizzazione di un'India spesso esclusivamente associata alle tradizioni filosofiche ascetiche e meditative. La raccolta curata da Malamoud, invece, rende possibile la fruizione dei saggi ad un pubblico italiano più vasto, contribuendo ad arricchire la conoscenza dell'India meno nota al pubblico non specialista, dismettendo le lenti mitizzanti dell'appassionato occidentale e affidando il compito al rigore filologico e letterario di uno specialista d'alto calibro come Renou.

Le orme dell'indologo francese sono state percorse dalla ricerca scientifica odierna, che molto deve alle grandi intuizioni dei giganti del secolo scorso, ed è dunque in quest'ottica che resta doveroso sottolineare il merito di aver tradotto in italiano un'opera, ormai classica, come *L'India fondamentale*.

La fruibilità dell'opera da parte dei non-specialisti, obiettivo conclamato già nell'edizione del 1978 e facilitato dall'Indice-Glossario (pp. 263-283), è la ragione della scelta grafica operata da Malamoud, il quale, nella Nota sulla forma dei testi presentati (pp. 17-18), si propone di uniformare le grafie del testo e delle parole sanscrite, che Renou aveva progettato diversamente a seconda dell'ampiezza del pubblico coinvolto. Il testo così presentato si avvale dell'omissione di alcuni diacritici (in particolare, dei punti sottoscritti alle retroflesse), per favorire un'alternanza di lettere corsive e tonde.

La scelta operata da Malamoud, replicata dal traduttore Silvano Facioni, si contrappone all'abitudine degli addetti ai lavori, più diffusa e forse più economica, di utilizzare il sistema IAST (*International Alphabet of Sanskrit Transliteration*, in italiano *Alfabeto internazionale per la traslitterazione del sanscrito*). Il sistema di scrittura IAST, già utilizzato da Renou in alcune pubblicazioni scientifiche, necessita di una Nota sulla pronuncia, comunque presente nelle due edizioni francesi e in quella italiana (a p. 19).

L'opinione di chi scrive è in conclusione più che positiva. L'epitome qui presentata rende giustizia alla qualità senza tempo della ricerca di Renou, e la traduzione italiana di Facioni completa l'intento di Malamoud di far apprezzare un'India «animata da un potente ardore speculativo, incline all'analisi intrepida della parola piuttosto che alle ruminazioni dell'ineffabile» (p. 9): un'India da apprezzare per un neofita e da riscoprire per un esperto.

Alessia Manca (Università degli Studi di Cagliari)

alessia.manca3@unica.it

DAVID KRAEMER, *Embracing Exile: The Case for Jewish Diaspora*, Oxford University Press, New York 2025. ISBN: 9780197623541.

David Kraemer's volume fits into the centuries-old debate on the conditions and future of Jewish life in the diaspora. The discussion emerged in the late 18th century with the rise of the Haskalah (Jewish Enlightenment) and took shape in explicit

questa posizione, specialmente con la nuova traduzione di Olivelle (P. Olivelle [tr.], *King, Governance, and Law in Ancient India: Kauṭilya's Arthaśāstra*, Oxford University Press, New York 2013), e con lo studio di McClish (M. McClish, *The History of the Arthaśāstra: Sovereignty and Sacred Law in Ancient India*, Cambridge University Press, Cambridge 2019).

controversy with the birth of the Zionist movement in its political and religious variations. Kraemer is a professor of Rabbinic and Talmudic Judaism at the Jewish Theological Seminary in New York, where he also serves as the director of the library, which houses one of the most significant collections of Jewish manuscripts in the Western world.

The volume is placed at the center of this debate that addresses religious, philosophical, and political issues and traditionally contrasts two theological-political poles. On one side is the “negation of the diaspora” (Shlilat ha-Galut - שלילת הגלות), theorized in radical terms by writers such as Micha Josef Berdyczewski and Yosef Haim Brenner. This perspective considers exile a condition of pathology and structural vulnerability, a vision that, decades later, would be taken to the extreme by the tragedy of the Shoah, as many, including the Israeli historian Yitzhak Baer, would later argue. On the other side stands the firm vindication of the Diaspora not as an anomaly, but as a legitimate and foundational “center” of Judaism, especially post-Temple destruction rabbinic Judaism; a posture that, in some of its fringes, goes so far as to downplay or harshly criticize the legitimacy of the State of Israel.

The debate between the American historian Salo Wittmayer Baron (1895-1989) and the Israeli Yitzhak Baer (1888-1980) is well known. Baron was the first Jewish historian in the United States to propose an alternative reading of Jewish history to what he himself critiqued as the *lachrymose conception*: a vision that resisted reducing the Jewish experience to an uninterrupted sequence of persecutions and suffering. Baer reacted harshly to this approach, already evident in Baron’s *Ghetto and Emancipation: Shall We Revise the Traditional View?* (1928) and further developed in the three volumes of *A Social and Religious History of the Jews* (1937). Baron’s reading of medieval Spain as a possible “golden age” – documented in the second volume – clashed head-on with Baer’s interpretation, which read that same period as a tragic succession of massacres, antisemitism, and expulsions. Baer’s approach, although of inestimable philological and documentary rigour, remained anchored to a specific era and geography, which conditioned his overall vision of the diaspora as tragic. Baron adopted a global approach to Jewish social history, embracing a long-term perspective and valuing the pluralism, vitality, and ability of communities to build internal forms of protection and cohesion. It is no coincidence that his most illustrious intellectual heir, Yosef Hayim Yerushalmi – also American – constructed a similar, albeit different, reflection that emerges in many of his essays, especially in *Exile and Expulsion in Jewish History* (1997), according to which Jews had been able, for centuries, to inhabit exile while feeling at home. This more optimistic view was favoured by intellectual detachment, nurtured by the American academic environment, a context profoundly alien to the logic of European antisemitism that Baer, instead, had experienced directly, albeit briefly, before emigrating to Mandatory Palestine. Kraemer’s essay adopts an openly *anti-lachrymose* perspective in interpreting the Jewish past. Although not strictly a historiographical work, the text offers a profound textual analysis – from the biblical and Talmudic corpus and commentaries to literature (both religious and secular) and Jewish philosophy over the centuries – aimed at tracing the ideologies and narratives of the Diaspora.

The leitmotif of the work is that exile represents the very foundational condition of Judaism, traceable since the Genesis tales (expulsion from Eden, Abraham heading towards Canaan far from his father’s land, the story of Joseph); moreover, in a tradition centered on the transmission of memory, Kraemer reminds us that «the bulk of Jewish History is a diaspora history» (p. 1). In doing so, the author promotes

a true contemporary theology of the diaspora, inserting himself into a speculative vein already traced by other scholars of similar academic background but different religious affiliation (though always within the Jewish world), such as Daniel Boyarin with *A Traveling Homeland: The Babylonian Talmud as Diaspora* (2015) and Shaul Magid with *The Necessity of Exile: Essays from a Distance* (2023). At the same time, in recent years, the academic world has felt the need to renew the debate on Jewish diasporas, placing this notion at the center of inquiry as a historical and ideological category. It is paired with other key concepts – such as emancipation and nationality – to provide an account of historical dynamics, both positive and negative, in all their complexity. Two paradigmatic achievements exemplify this: *The Oxford Handbook of the Jewish Diaspora*, edited by Hasia R. Diner (2021), a volume incidentally cited in a footnote by Kraemer himself) and *Jewish Emancipation: A History Across Five Centuries* by David Sorkin (2019). The horizon drawn by these perspectives requires reading the Jewish experience as a multifaceted mosaic that is not limited to traditional theological examinations or philosophical-literary speculation, but rather fully integrates them with the pragmatic study of political action and the dynamics of emancipation. It is precisely within this vast historiographical mosaic that Kraemer's work is situated, while claiming a distinct methodological deviation.

The author clarifies, in fact, from the very first chapter (The Lay of the Land), that he does not want to replicate a perfect academic balance or draw an all-encompassing picture; on the contrary, he programmatically defines his text as «a book about affirmations of diaspora» (p. 7), explicitly warning the reader that «what follows will not be a complete, balanced representation of Jewish traditions of exile and redemption through the ages» (*ibidem*). This declared partiality is not a limitation, but the true polemical strength of the essay: a radical corrective to rebalance, according to the author, the perception of a diasporic experience that is too often downplayed. The book, therefore, presents itself as a manifesto of rebalancing that revises the opposition between center and periphery, a millennial historical dichotomy that has allowed Judaism to readapt and preserve itself. Kraemer offers a diachronic journey of the religious and intellectual debate of the Jewish world that challenges the *verbal tic* of numerous Jewish intellectuals and writers: the tendency to *a priori* connote exile in a negative sense, a formal flaw that stems from the interchangeable use of the concepts of 'exile' and 'diaspora'. Across an arc of eleven chapters, the volume explores the crucial stages of Jewish history, moving from biblical sources to twentieth-century literary production, to investigate the multifaceted interpretations of the concept of diaspora. The selection of texts and the related critical apparatus do not constitute an absolute novelty: historiography has already extensively addressed the issue from this perspective. The most significant exception is perhaps the tenth chapter, in which the author stands out for his ability to weave together numerous citations, lending solid substance to a positive vision of the Diaspora following the Shoah and the founding of the State of Israel. Overall, although it is an analysis familiar to scholars in the field, the work is appreciated for its extremely fluent narrative, a clear testament to the author's mastery and profound familiarity with the material treated (yet, apart from the exceptions represented by the great Babylonian and medieval Sephardic authors, there is an absence of citations of figures from the Mizrahi Jewish world).

The second and third chapters begin with a philological premise: much of the Torah was composed in exile. From this foundation, Kraemer explores the biblical

narratives of exile and diaspora, revealing a tension at the heart of the text. Alongside the canonical vision of exile as theological punishment – explicit in Deuteronomy, Leviticus, and Lamentations, and echoed in the Musaf liturgy and on Tisha B'Av – the Bible offers a complementary current that transforms exile into a space of purification and divine protection. Psalm 105 and Jeremiah's letter (29:5-6) are among its clearest expressions. Three narratives, in particular, crystallize its positive valence: the story of Joseph, in which «the Egyptian exile was the womb of Israel» (pp. 33-34); and the stories of Esther and Daniel, in which survival and faithfulness are achieved precisely within foreign courts and alien lands. Exile, in this reading, is not rupture but threshold – the place in which the future, aligned with divine purpose, begins to take shape. The subsequent chapters (4 and 5) retrace the crucial stages following the destruction of the Second Temple and the revolts of 132-136 CE, examining the formation of rabbinic Judaism and the assertion of successful diasporic contexts, first and foremost the Babylonian one. In this scenario, rabbinic Judaism consolidates its schools of thought and related religious literature, thereby becoming an undisputed authority. The Babylonian Talmud deconstructs the primacy of the Land of Israel and introduces the concept of *Shekinah*, the immanent presence of God, which accompanied the people of Israel in all their wanderings, going so far as to locate the divine presence in Babylonian synagogues like that of *Shaf VeYativ* in Nehardea, built, according to the medieval commentator Rashi, with the original earth and stones brought away from the destroyed Temple. This chapter reaffirms the concept of the Talmud as a portable homeland, already masterfully expressed by Daniel Boyarin. Of particular interest is the conclusion of chapter 4, centered on the meaning of the *Amidah*. For over two thousand years, by reciting the text three times a day, the faithful explicitly ask God to gather the exiles and physically rebuild Jerusalem and the Temple. Kraemer argues that this prayer, originally composed in Palestine with the expectation of imminent reconstruction, has progressively lost its original meaning. Over time, it transformed into a miraculous and passive expectation, delegated exclusively to divine intervention in an unspecified future, becoming in effect a true ritual of pacification and acceptance of the diaspora. The author's argument fits into an interpretive groove already widely trodden by illustrious scholars: first and foremost, Gershom Scholem in his essays on Jewish spirituality¹⁶, followed by Yosef Hayim Yerushalmi in the famous essay *Zakhor*¹⁷, and Arnold M. Eisen, who defines the *Amidah* precisely as a *stabilising rite*¹⁸. The decline of the Babylonian yeshivot (chapter 5) favours the rise of new Mediterranean centres (Kairouan, Cordoba, Fustat), marking a fundamental transition: the centre-periphery dichotomy loses its geographical character, becoming dynamic and polycentric. Authority is no longer the monopoly of a single location but is defined wherever masters and scholars of the Torah reside, making Judaism a structurally transnational reality. Chapter 6 explores this evolution by focusing on the Sephardic diaspora and its “golden age”. The mystical tradition, with the drafting of the Zohar, reveals itself to be an eminently diasporic product, loaded with metaphors that reflect the perpetual balance between center and periphery. Like

¹⁶ G. Scholem, *The Messianic Idea in Judaism: And Other Essays on Jewish Spirituality*, Schocken Books, New York 1971.

¹⁷ Y.H. Yerushalmi, *Zakhor: Jewish History and Jewish Memory*, University of Washington Press, Seattle 1996.

¹⁸ A.M. Eisen, *Galut: Modern Jewish Reflection on Homelessness and Homecoming*, Indiana University Press, Bloomington 1986.

Y.H. Yerushalmi in *Zakhor*, Kraemer analyzes how Sephardic thinkers reworked the trauma of the expulsion from Spain, reinterpreting exile through mystical lenses that see the presence of God, Shekhinah, together with His people. While Luria's kabbalah views the Divine itself as exiled, thinkers like Abarbanel and Usque process the trauma through pragmatic and historical lenses, interpreting the diaspora as a strategic mercy to prevent total destruction and a continuous proof of divine salvation, respectively. The examination continues with the Ashkenazi pole. Chapter 7 introduces the figure of the Maharal of Prague – Rabbi Judah Loew, 16th century – as an example of a systematic thinker in a premodern sense who, through philosophical categories, reflects on the Jewish condition and its permanence as the natural state of the Jews whose survival is guaranteed by the covenant between God and His People and therefore by the observance of the commandments and the Torah that distinguish Israel from the rest of the nations. Chapter 8 offers other examples of Diaspora theologies in the Hasidic world of Eastern Europe between the 18th and 19th centuries through the figures of three influential rabbis who reinterpret sacred geography: R. Elimelekh of Lizhensk (1717-1787), Menachem Nachum of Chernobyl (1730-1797), R. Nachman of Bratzlav (1772-1810), who affirm with various arguments that exile is not a negative condition because even in that circumstance, through faith in God, observance, and study, the Jew can recreate the holiness of the Temple and thus be in the Land of Israel especially thanks to presence of Tzadik (the righteous) who becomes the conduit, the means, that extends the holiness of the Land of Israel into the diaspora. Following this spiritualization of the exilic space, Kraemer, in chapter 9, exposes the disruptive impact of modernity and the Enlightenment, which open new political and cultural frontiers and redefine the concepts of citizenship and belonging of Jews in the diaspora. The Reform Movement, born under the driving force of the Haskalah, reinterprets exile as a specific universal mission aimed at spreading ethical precepts among the nations, thus legitimizing the full integration of Jews into modern European states. In this intellectual fervour, the *Wissenschaft des Judentums* (Science of Judaism) takes shape, beginning to apply modern academic and critical methods to the study of history and religious tradition; among these, Graetz, the first systematic historian of Judaism, despite a lachrymose vision, exalts exile as a formidable intellectual catalyst. The chapter closes with the resurgence of antisemitism and the illusion of unconditional acceptance, paving the way for new ideological responses: from the push for territorial return by the nascent Zionist movement, to the opposing claims of a diaspora nationalism based on the preservation of a cultural and linguistic autonomy of exile, regardless of territorial return (Asher Zvi Hirsch Ginsberg, known as Ahad Ha'am, the highest representative of this school of thought).

In chapter 10, Kraemer offers an examination of intellectuals, philosophers, writers, and rabbis between the 19th and 21st centuries, called to respond to the challenges posed by the Shoah and the birth of the Jewish State – two events that pose radical questions about the future of the diaspora and the possibility of reading Jewish history in an exclusively teleological key. The chapter retraces the apogee and crisis of European diasporas in the era of totalitarianisms, and then examines philosophical responses to Zionism (Franz Rosenzweig, Yehezkel Kaufmann, Hannah Arendt). Kraemer then analyzes how writers such as Philip Roth, Shmuel Yosef Agnon, Sholem Asch, and Ruby Namdar have sacralized the diaspora in their works, describing European and American cities as authentic Jewish homelands, symbolic extensions of the Holy Land. He gave, then, real examples of overturning the tradi-

tional conception of Israel as the geographic and sacred center with the analysis of two pilgrimage sites in Israel that faithfully reproduce spaces of the diaspora – the headquarters of the Chabad movement in Brooklyn, reconstructed in Kfar Chabad in 1986, and the city of Netivot, built in Moroccan style around the tomb of Rabbi Baba Sali. The chapter closes on three very different voices – George Steiner (anti-nationalist Jewish vision), Rabbi Shagar (against territorial arrogance), and Judith Butler (binational vision) – united by a shared ethics of the diaspora. At the center of this chapter lies the interpretive key to the entire essay, namely its reference to the world of American Conservative Judaism, of which Kraemer is a representative, particularly citing two documents: Gerson D. Cohen's speech at the Hebrew Teachers College of Boston in 1966, titled *The Blessing of Assimilation* and the Conservative Movement's declaration *Emet ve-Emunah* (Truth and Faith) in 1988. The first document came from a Professor of the Jewish Theological Seminary (trained in Semitic philology) on the opening of the course for the rabbinical seminar. Later, in 1972, he became the institution's chancellor. Cohen's speech dismantled the myth that Jews survived by isolating themselves, arguing instead that adaptation and acculturation (i.e., life in the diaspora) had always been the main stimulus for the renewal and creativity of Judaism. Cohen thus emphasised the cultural and religious importance of the diaspora, especially the American one, of which he was a product. The Conservative Movement, years later, following this school of thought, published the declaration affirming that, while being spiritually bound to Israel, «Judaism is a portable religion that (like other diasporas) is spiritually 'land-centred but never land-bound'»¹⁹. The document condemns the "negation of the diaspora", emphasizing how the diaspora has produced indispensable masterpieces (such as the Babylonian Talmud) and calling for a symbiosis between the State of Israel and diasporic communities. These two texts represent not only a political junction but also a historiographical one, since their creators are, besides being rabbis, historians trained in the spirit of the *Wissenschaft des Judentums*. The academic, as well as spiritual, bond between the author and his "master", if we dwell on Gerson Cohen, is, in this sense, the keystone of the text in the work of collecting and systematizing the legacy of the Jewish Theological Seminary. In this environment, the preeminence of Talmudic studies takes on a value that goes beyond erudition: the Babylonian Talmud, the founding text of modern Jewish tradition, is itself the absolute masterpiece of exile and the tangible proof that distance from Zion is not a sterile parenthesis but the peak of Jewish creativity. Kraemer's monograph, read through this institutional lens as well, brings out another dimension of the essay: a true theological and cultural manifesto of the conservative movement.

Finally, chapter 11 broadens the work's horizons, transcending the specific historical case to launch a profound philosophical message about the universal meaning of the term "diaspora". In this broader framework, the Jewish experience is not presented as an isolated phenomenon but – in line with what other thinkers have observed before him – is conceived as a true archetype of all diasporas. The essay expounds the thesis that survival does not require rigid isolation, but a vital cultural osmosis, dismantling the myth of the territorial exclusivity of the nation-state and proposing diversity and cohabitation as essential responses to the global crises of our time.

¹⁹ D. Kraemer, *Embracing Exile: The Case for Jewish Diaspora*, Oxford University Press, New York 2025, p. 175.

In conclusion, this volume is an exercise in erudition in the highest sense of the term: reinterpreting well-known sources to recover an essential dimension of Judaism, the dialectical one, made up of debate, unresolved tensions, and opposing visions that find – as in the Talmud – not an imposed synthesis, but a shared space for confrontation. The dichotomies that Kraemer re-analyses – exile/promised land, centre/periphery, punishment/redemption, assimilation/exclusion, suffering/well-being – are not philosophical abstractions, but the perimeter within which the plurality of past and contemporary Jewish denominations has moved and continues to move. In this perspective, Yosef Hayim Yerushalmi's essay *Towards a History of Jewish Hope* (1984) comes to mind, in which hope is proposed as the interpretive key to Jewish history. Yerushalmi warns against two historiographical errors: idealizing the Jews of the past as simple and devout figures, capable of finding consolation in divine punishment; and underestimating the problem of surviving sources, which transmit selected interpretations of the relationship between Jews and misfortune and therefore require rigorous analysis. The historian identifies two forms of Jewish hope. The first is messianic, ontologically revolutionary: it broods over in the silence of prayer and bursts forth with force in moments of crisis, when prophetic groups read tragic events as signs of the imminent end of time and want to accelerate its advent. The second is a daily hope, tenuous and provisional, nurtured in family and community life, capable of rebuilding after every destruction and of fostering widespread resilience in every "corner of the earth". This daily hope is not the residue of the messianic one, but its foundation. The daily and annual repetitions of texts and rituals bear witness to this: true "reservoirs" of collective memory that support the hope in which the component of suffering is always present. As Yerushalmi writes:

We cannot explore the history of Jewish hope without at the same time exploring the history of Jewish despair. Only when we become painfully aware of the historical depths of Jewish despair, only when we take it seriously, will we begin to realise that Jewish hope is not an historical 'given' to be taken for granted, but an historical problem that we have not yet begun to recognise, let alone comprehend²⁰.

Kraemer's volume belongs, perhaps, to this same tradition of daily hope: not quite an academic contribution, but a gesture of memory – a discrete and necessary attempt to orient oneself in the present.

While the book leaves a conspicuous gap where one might expect sustained engagement with the Zionist counter-position, critiquing its completeness misses the work's fundamental nature. As Kraemer himself acknowledges with self-awareness and clarity, his book is not conventionally academic; rather, it stands as an authoritative narrative formulated from within the community (specifically, the institutional and cultural reality of the American Jewish Conservative movement). It relies on a highly conscious, explicit use of history and memory to construct a living narrative of identity. Since such a text falls outside what academic historiography, by its own methodological commitments, would produce, the historian's role is instead to contextualize it. The book is thus best read by historians not as a contribution to historical scholarship, but as a primary source from within today's Jewish commu-

²⁰ D.N. Myers - A. Kaye (eds.), *The Faith of Fallen Jews: Yosef Hayim Yerushalmi and the Writing of Jewish History*, Brandeis University Press, Waltham 2013, esp. Ch. 13 "Towards a History of the Jewish Hope", pp. 299-2317, here p. 303. Originally published as *Un champ à Anathoth: Vers une histoire de l'espoir juif*, in «Esprit» 104/105 (1985), pp. 24-38.

nity: a deliberate mobilization, interpretation, and narration of the past. It is, for us, a case study of the voice of American Jewish scholarship during its so-called “golden age,” re-articulating and defending its own self-understanding and conception of its past and future.

Agnese Tati (*Sapienza University of Rome*)

agnese.tati@uniroma1.it

ARDUINO MAIURI, *Medicina per verba. Formule magiche nel De medicamentis liber di Marcello Empirico* (“Itinerari del sapere”), Alpes Italia, Roma 2025, pp. 116. ISBN: 979125665013.

Arduino Maiuri, tre volte dottore di ricerca (in *Filologia greca e latina*, *Storia religiosa e Storia*, *Antropologia*, *Religioni*) presso la Sapienza Università di Roma, docente di latino e greco al Liceo *Cornelio Tacito* di Roma, membro della *Società Italiana di Storia delle Religioni* e segretario di redazione degli *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, dà alle stampe con questo volume il frutto di una ricerca avviata nel solco di una consolidata tradizione di studi filologici e storico-religiosi sull'età tardoantica. Il titolo – *Medicina per verba* – è volutamente programmatico: indica la specificità dell'indagine (le formule verbali come vettori terapeutici) e al tempo stesso l'ambivalenza costitutiva del testo esaminato, in cui la parola è insieme strumento medico e atto rituale e magico.

L'opera si inserisce nella collana “Itinerari del sapere” di Alpes Italia, ed è stata sottoposta a *blind peer review*. Conta 116 pagine e si articola in una *Prefazione* dell'autore, una sezione dedicata alla poesia conclusiva del *De medicamentis* (testo latino, traduzione italiana e commento analitico), il corpus dei *Testi censiti* (T1–T56, anch'essi con testo latino, traduzione e commento), le *Conclusioni*, una *Postfazione* a cura di Alessandro Froio, un indice delle fonti, un elenco dei testi selezionati, un indice degli altri passi del trattato citati e una ricca *Bibliografia*.

La *Prefazione* restituisce con accuratezza e dottrina il contesto biografico di Marcello Empirico, funzionario gallico *magister officiorum* sotto Teodosio I, vissuto a cavallo tra IV e V secolo. Maiuri ricostruisce con precisione il profilo di questo *civis opulentus* aquitano – accostabile per statura intellettuale ad Ausonio e Sidonio Apollinare – che compone tra il 395 e il 415 una silloge farmacologica di matrice popolare, in trentasei capitoli ordinati *katà tópos*, dedicata ai figli e rivolta non ai medici professionisti ma ai *patres familias*, con l'esplicita intenzione di rendere la medicina accessibile a chi dovrà occuparsi dell'intera comunità domestica.

La trasmissione del testo – tre codici (il *Parisinus Latinus* 6880, il *Laudunensis* 420 e l'*Arundelianus* 166), con uno stemma bipartito la cui *editio princeps* si deve a Janus Cornarius (Basilea, 1536) – è delineata con competenza filologica, in costante dialogo con l'edizione critica di riferimento (Niedermann - Liechtenhan 1968). Ugualmente apprezzabile è la collocazione dell'opera nel suo contesto letterario e culturale, nel genere della ‘medicina d'urgenza’ (diremmo oggi), fondata sull'applicazione di *remedia* tempestivi (*eúporista* o *parabilia*), con un ricchissimo repertorio di ingredienti tratti dai tre regni naturali, accompagnato da formule verbali la cui intelligibilità oscilla tra il tra il latino tardo e il substrato gaelico-celtico, in un momento di transizione tra paganesimo e cristianesimo.

Aprè la raccolta la sezione dedicata al *carmen* conclusivo – 78 esametri che fungono da *exipit* al trattato secondo uno schema attestato anche in Avicenna – che costituisce uno dei contributi più originali del volume. Maiuri ne propone testo (con scelte testuali motivate e discusse), traduzione italiana elegante e sciolta, e un commento verso per verso di notevole densità filologica. Il poema, articolato in quattro sezioni (invocazione apollinea alle figure mitiche della medicina; elogio della medicina empirica e della magia; catalogo di ingredienti tratti dalla natura; esortazione al lettore), è letto come dichiarazione programmatica di Marcello: la salute è un diritto universale e il *De medicamentis* si rivolge a chiunque ne saprà apprezzare i contenuti (*haec quicumque leges*)²¹.

Il corpus principale del volume è costituito dai 56 testi censiti (T1-T56), selezionati per la loro evidenza verbale implicita o esplicita. Ciascuna scheda presenta testo latino (con eventuali scelte testuali motivate rispetto a Niedermann - Liechtenhan), traduzione italiana e commento filologico-antiquario. Il metodo è rigoroso: Maiuri parte sempre dal testo, nella sua specificità lessicale e strutturale, per poi allargare lo sguardo ai paralleli nella tradizione latina (Plinio il Vecchio, Virgilio, Ausonio) alla tradizione dei papiri magici e ai confronti con le tradizioni magiche ellenica, gallica e germanica.

La varietà dei casi esaminati è notevole. Si va dalle formule di tipo apotropaico più quotidiane (T1, *De medicamentis* 1, 54: raccogliere sassolini davanti alla porta di una città come rimedio per il mal di testa, legarne uno al capo e gettare gli altri dietro le spalle senza voltarsi) alle ricette terapeutiche fortemente codificate come riti (T56, *De medicamentis* xxxvi, 70: il *carmen idioticum* per la gotta, con il triplice scongiuro *fuge, fuge, podagra...*); dalle prescrizioni a sfondo iatroastrologico, sensibili al ciclo lunare e ai giorni favorevoli (il giovedì, giorno di *Iuppiter*), alle formule che sfruttano il potere della saliva digiuna (T56: *venenum veneno vincitur, saliva ieiuna vinci non potest*). Il commento a ciascun testo è sobrio e preciso, con rimandi puntuali al TLL, alle edizioni critiche e alla letteratura secondaria internazionale.

Un caso esemplare di questa convergenza tra rigore filologico e sensibilità storico-religiosa è offerto dall'analisi del gruppo T6 (viii, 55-59), dedicato alla profilassi oculare. Maiuri censisce qui cinque prescrizioni di natura eterogenea ma strutturalmente solidali: dal computo delle stelle cadenti come misura apotropaica alla scrittura di sequenze come ΟΥΒΑΙΚ, ΦΥΡΦΑΡΑΗ, ΟΡΥΩ ΟΥΡΩΔΗ su carta vergine o lamina d'oro, applicabili al collo del paziente in condizioni di castità rituale, nel giorno della Luna. Il commento riconosce la matrice ellenica di queste *voces*, ma è sul § 58 (p.23) che l'analisi raggiunge la sua profondità maggiore: il cristogramma *✠*, inscritto nella formula magica e spiegato come monogramma del Cristo, radicato nella simbologia dell'Alfa e dell'Omega (*Ap.* 21, 6)²², precede un esametro omerico in greco – «Ἦλιος, ὅς πάντ' ἐφορᾷ καὶ πάντ' ἐπακούει», combinazione puntuale di *Il.* iii, 277 e *Od.* xii, 323 – che funge da vera e propria invocazione terapeutica. Il gesto filologico di Maiuri, nel riconoscere in questa sovrapposizione il meccanismo

²¹ Il commento rivela una solida competenza metrica e lessicale. Particolarmente acuta è l'osservazione sull'anafora paronomastica *gramine... carmine* (v. 16 s.), che raduna nella *positio princeps* di due versi consecutivi i settori della erboristeria e della magia; stimolante è anche il confronto sistematico con l'*Ecbasis cuiusdam captivi*, opera medievale che riprende quasi *verbatim* alcuni versi del *carmen*, aprendo interrogativi sulla fortuna tardoantica e altomedievale del testo.

²² Ci sia permesso rimandare a quanto analizzato in M. Monaca, *Questioni di magia, sogni e guarigioni*, in Ead., *Problemi di Storia delle religioni. Itinerari storico religiosi sulle orme di Ugo Bianchi*, Città del Sole, Reggio Calabria 2025, pp. 127-156.

proprio della *ratio remedii* προφυλακτικόν (il Sole, che tutto vede e tutto ascolta dall'alto, garantisce la protezione degli occhi), mostra come nel *De medicamentis* il confine tra formulario magico, poesia epica e prassi rituale non sia una zona di ambiguità, ma un territorio deliberatamente abitato, dove la parola terapeutica attinge indifferentemente all'eredità pagana, alla tradizione omerica e al simbolismo cristiano.

Merita segnalazione la cura con cui Maiuri affronta le questioni linguistiche. La lingua di Marcello è un latino tardo ricco di grecismi, volgarismi e tecnicismi (ben documentati attraverso Svennung, Bastardas Parera, Väänänen, Stotz), e l'autore non manca di segnalare le peculiarità morfosintattiche e lessicali che caratterizzano le *voces magicae* e gli *incantamenta*: l'uso di *de* con l'accusativo, l'univerbazione avverbale, le varianti grafiche delle voci più oscure. Altrettanto apprezzabile è l'attenzione alla dimensione retorica delle formule: le allitterazioni, i poliptoti, gli effetti fonetici che rendono i testi memorizzabili e performativamente efficaci.

Le *Conclusioni* sono brevi ma assai dense. Maiuri inquadra lucidamente la posizione di Marcello al crocevia tra paganesimo e cristianesimo, in un'epoca in cui la *collectio* dei testi formulari testimonia la persistenza dei riti in onore dei molti dèi dei politeismi. La luna calante, i riferimenti all'astrologia, il sincretismo dei papiri magici indicano un autore saldamente ancorato alla tradizione plurisecolare cui apparteneva: anche nell'ipotesi di una formale adesione al cristianesimo, Marcello non avrebbe potuto – né probabilmente voluto – abbandonare il corpus di saperi medici, magici, rituali e linguistici su cui si fondava l'intera sua competenza *tecnica*. Rinunciare alle formule, ai *remedia* astrologicamente calibrati, alle *voces* ereditate dalla tradizione avrebbe significato svuotare dall'interno il patrimonio stesso della sua professione²³.

La *Postfazione* offre, infine, uno sguardo contemporaneo sul valore di alcune prescrizioni marcelliane. In particolare, i testi T2, T3 e T6 vengono letti come anticipazioni del concetto moderno di medicina preventiva, in linea con il principio *longe praestantius est praeservare quam curare*.

I pregi del volume sono molteplici. La qualità filologica è alta: il trattamento del testo latino, le scelte testuali, il commento lessicale e metrico denotano una formazione solida e una frequentazione assidua delle fonti. La bibliografia è assai ricca, aggiornata e internazionale, e il costante confronto con la letteratura critica più recente (Cilliers, Fischer, Maiuri stesso in suoi lavori precedenti, Lelli, Fernandez Nieto, Gaillard-Seux) garantisce il posizionamento del lavoro nel dibattito corrente.

²³ A p. 99, nelle *Conclusioni*, Maiuri riporta la definizione di "semicristianesimo" proposta da Ewers [«Ciò impone serie perplessità in merito a una presunta adesione di Marcello alla religione cristiana. D'altra parte in quel periodo i suoi pazienti dovevano essere sia pagani che cristiani, per cui egli potrebbe aver optato per una politica tendenzialmente conciliatrice, che gli consentisse di contare su un *favor* congiunto: in base a questa lettura si è anche proposta l'ardita definizione di "semicristianesimo" (Ewers 2008, p. 108 s.)»], qualificandola con cautela "ardita". L'atteggiamento di Marcello potrebbe certamente essere riletto con uno sguardo più ampio e meno compromissorio, in chiave più dinamica: come testimonianza di una *coabitazione* tra due mondi religiosi che si influenzano e si intersecano, senza tuttavia dissolversi l'uno nell'altro, ciascuno saldo nella propria identità, traducendo nelle prassi i segni del contatto con l'altro. In questa prospettiva Marcello non è un cristiano a metà, ma un uomo che abita consapevolmente il suo tempo: un professionista della cura che attinge a piene mani dalla tradizione pagana non per inerzia o per debolezza, ma perché quella tradizione continua a funzionare, a produrre guarigioni, a rispondere alle domande dei malati. E che nello stesso tempo è consapevole dell'analoga presenza di una medicina sacra che si compie per mano dei taumaturghi cristiani. È precisamente questo tipo di coabitazione dinamica, in cui le pratiche terapeutiche costituiscono il terreno privilegiato di negoziazione tra sistemi religiosi diversi, che la storia delle religioni del Mediterraneo tardoantico ha imparato a leggere come processo strutturato di risemantizzazione.

Apprezzabile è anche la scelta metodologica di partire dal testo e di lasciare che sia la tipologia delle formule stesse a guidare l'analisi comparativa, senza imporre griglie interpretative preconcepite. L'interesse per la dimensione fonico-rituale delle formule – allitterazioni, paronomasie, triplici ripetizioni, eco interne – è condotto con sensibilità letteraria e storico-religiosa.

Alcune osservazioni, tuttavia, mosse da interesse scientifico verso un lavoro che merita attenzione, potrebbero arricchire di ulteriori sviluppi della ricerca. La prima riguarda il rapporto tra il piano della descrizione e quello dell'interpretazione storico-religiosa. Il volume si interroga con acutezza sulla natura delle formule (magica? medica? religiosa?) e apre interessanti questioni sul confine tra religione, magia e medicina che potrebbero trovare maggiore giovamento in un confronto più sistematico con il dibattito metodologico attuale: si pensi, in particolare, dopo le riflessioni di Versnel²⁴, al più recente approccio storico-religioso che indaga con rigore la *qualitas* del rapporto tra le due quantità di religione e magia nell'antichità mediterranea, mostrando come proprio la sfera del magico costituisca un dispositivo interpretativo strutturale privilegiato per definire i confini dell'alterità religiosa²⁵. Tale prospettiva affiora in qualche nota del volume, ma un suo sviluppo ulteriore ne rafforzerebbe notevolmente l'impianto teorico.

La seconda riflessione riguarda una rilettura più ampia delle *voces magicae* citate, di varia origine, di incerto significato e di discussa etimologia, quali ad esempio le sequenze fonetiche, tra cui risuona il *pu pu pu* del T53 (*De medicamentis* XVIII, 30). L'analisi, già accurata a livello filologico, potrebbe beneficiare di un ulteriore raccordo con la riflessione sulla funzione di tali *voces* in altri sistemi magici tardoantichi. Oltre alla letteratura classica sui *Papyri Graecae Magicae* (Preisendanz; Betz), la recentissima edizione di Faraone e Torallas Tovar offre nuovi strumenti per l'analisi delle formulazioni rituali nel loro contesto performativo²⁶, e lo studio delle gemme magiche offrirebbe un termine di confronto materialmente fecondo per comprendere come *voces* analoghe circolassero tra supporti diversi (papiro, pietra, piombo, testo medico) con funzioni terapeutiche e apotropache convergenti²⁷.

²⁴ H.S. Versnel, *Some Reflections on the Relationship Magic-Religion*, in «Numen» 38 (1991), pp. 177-197.

²⁵ In ultimo G. Sfameni Gasparro, *Tra 'magia' e 'religione': alla ricerca di una 'identità' nel confronto tra pagani e cristiani*, in E. dal Covolo - G. Sfameni Gasparro (eds.), *Pagani e cristiani: conflitto, confronto, dialogo. Le trasformazioni di un modello storiografico*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2021, pp. 249-318; J.E. Sanzo, *Ritual Boundaries: Magic and Differentiation in Late Antique Christianity*, University of California Press, Oakland 2024. In tale contesto un ulteriore interessante oggetto di comparazione potrebbe essere costituito dalle prassi iatromantiche e iatromagiche note nei santuari cristiani, narrate nei testi delle *Vite* e dei *Miracoli* (cf. M. Monaca, *Tra medicina e agiografia: osservazioni a margine di alcune vite di θεῖοι ἄνδρες* narrate da Teodoro di Cirro, in C. Moreschini [ed.], *La medicina allo specchio del sacro. Incontri e confronti tra scienza e religione*, Morcelliana, Brescia 2020, pp. 219-238).

²⁶ Ch. A. Faraone - S. Torallas Tovar (eds.), *Greek and Egyptian Magical Formularyes. Text and Translation*, vol. 1 (*GEMF*), California Classical Studies, Berkeley 2022.

²⁷ Si rimanda per un quadro complessivo al recente volume R.G. Edmonds III - C. López-Ruiz - S. Torallas Tovar (eds.), *Magic and Religion in the Ancient Mediterranean World. Studies in Honor of Christopher A. Faraone*, Routledge, Abingdon - New York 2024. Si leggano anche i saggi in E. Suárez de la Torre - M. Blanco - E. Chronopoulou - I. Canzobre (eds.), *MAGIKÈ TÉCHNE. Formación y consideración social del mago en el Mundo Antiguo*, Clásicos Dykinson, Madrid 2017; E. Suárez de la Torre - I. Canzobre Martínez - C. Sánchez-Mañas (eds.), *Ablanathanalba. Magia, cultura y sociedad en el Mundo Antiguo*, Editorial Dykinson, Madrid 2020. Sulle gemme magiche si rimanda ai contributi di A. Mastrocchini, tra cui *Le gemme votive*, in J.-P. Brun (ed.), *Artisanats*

Il volume di Arduino Maiuri ha il pregio indiscusso di colmare una lacuna nella letteratura su Marcello Empirico e di proporre al lettore un'arguta riflessione sulle formule magico-terapeutiche nella medicina latina tardoantica. Destinato a filologi classici, storici delle religioni e latinisti, come anche al lettore appassionato, il libro offre strumenti utilissimi per la comprensione delle dinamiche storiche, religiose e sociali dei secoli IV e V.

A ciò si unisca il merito di aver mostrato con rigore come nel *De medicamentis* la parola non sia mai mero ornamento: essa è l'agente terapeutico per eccellenza, *medicina per verba*, in un orizzonte culturale in cui la frontiera tra farmacologia, magia e religione si fa deliberatamente fluida e produttiva, proponendosi come *parola* al confine tra le *religiones* di un Impero al crocevia delle fedi.

Mariangela Monaca (Università di Messina)

mariangela.monaca@unime.it

VINCIANE PIRENNE-DELFORGE, *Daimôn: modalités de l'action des dieux en Grèce ancienne*, Les Belles Lettres, Paris 2025, pp. 340. ISBN: 9782251457277.

La nozione di *daimôn* occupa una posizione di primaria importanza nel sistema politeistico greco, ma la sua interpretazione è stata a lungo influenzata da categorie teologiche posteriori che ne hanno alterato il significato. Generalmente letto alla luce del concetto monoteistico di "demone"²⁸, il termine ha finito per smarrire la complessità funzionale e semantica che possedeva nella religione delle *poleis*. In tale contesto l'ultimo libro di Vinciane Pirenne-Delforge, *Daimôn: Modalités de l'action des dieux en Grèce ancienne*, si propone di recuperare il ruolo del *daimôn* nella cultura greca andando oltre i limiti del nostro retaggio culturale che tende a concepirlo come categoria ontologica autonoma o moralmente qualificata. La prospettiva della studiosa trova un antecedente negli studi di Marcel Detienne, il quale – sulla scia di Louis Gernet – interpreta il *daimôn* non come una figura definita ma come una forma linguistica capace di esprimere l'esperienza greca dell'azione divina²⁹. L'autrice mostra che il termine in quanto tale ha una valenza neutra. La sua etimologia indica che il *daimôn* è un "distributore": esso distribuisce la volontà degli dèi sulla terra e così facendo dispensa beni e mali ai mortali senza diventarne esso stesso la causa.

Pirenne-Delforge realizza una sorta di "archeologia" del *daimôn* mediante un'analisi comparata del corpus omerico ed esiodeo, nonché della poesia melica e tragica. Nei poemi omerici, il ricorso al termine nasce dalla difficoltà di identificare l'origine degli interventi divini nel mondo umano, nonché di comprendere l'impatto che essi esercitano sui mortali. Il *daimôn* diviene così il segno lessicale di una potenza sovrumana all'opera, la cui origine resta indeterminata dal punto di vista dei personaggi.

antiques d'Italie et de Gaule, Publications du Centre Jean Bérard, Naples 2009, pp. 53-65; Id., *Les intailles magiques du département des Monnaies, Médailles et Antiques*, Bibliothèque Nationale de France, Paris 2014.

²⁸ Cfr. al riguardo A. Angelini, *L'Imaginaire du démonique dans la Septante*, Brill, Leiden - Boston 2021.

²⁹ M. Detienne, *La notion de Daimôn dans le pythagorisme ancien*, Les Belles Lettres, Paris 1963. Cfr. anche E.R. Dodds, *I Greci e l'irrazionale*, tr. it., Rizzoli, Milano 2025, pp. 57-81 (ed. or. 1951).

Tale incertezza riflette uno dei tratti centrali del politeismo greco: la pluralità delle potenze divine in azione e la conseguente difficoltà, dal punto di vista umano, di attribuire con certezza un evento a una singola divinità. Il poeta facendo ricorso al *daimōn* esprime quindi l'azione divina sottolineandone ad un tempo la dimensione dell'esteriorità (il modo d'azione divino) e dell'interiorità (l'effetto dell'azione sull'uomo). Il destinatario di tale azione può essere identificato nella figura dell'eroe, che oltrepassa temporaneamente i limiti della propria condizione e diviene il segno visibile della presenza divina sulla terra. L'eccezionalità delle sue azioni rende manifesta una forza superiore, senza tuttavia consentire di determinarne l'identità.

Appare chiaro che la nozione di *daimōn* sia legata alla sfera divina, come dimostrato dall'uso del termine al plurale. I *daimones*, in numerosi passaggi dell'*Iliade* e dell'*Odissea*, possono designare collettivamente le potenze divine, rappresentando così, in alcuni contesti, gli stessi *theoi*. È proprio a partire da questa sinonimia che si coglie, per contrasto, la specificità dell'elaborazione esiodea.

Pirenne-Delforge mostra come nell'opera di Esiodo tale coincidenza non sia più attestata: pur rimanendo ancorato alla sfera divina, il *daimōn* si iscrive in una riflessione sull'ordine del cosmo e sulle forme della presenza sovraumana tra gli uomini. Tale rappresentazione emerge in modo chiaro nelle *Opere e i Giorni* in cui il poeta descrive la condizione mortale in relazione alla sovranità di Zeus. Nel mito delle stirpi gli uomini del *genos* d'oro, dopo la morte, divengono *daimones* benevoli sulla terra, con il compito di vigilare sugli uomini e di distribuire ricchezza e giustizia. Essi non costituiscono una classe autonoma di divinità, ma rappresentano una proiezione dell'azione di Zeus nel mondo: è in virtù della volontà del sovrano divino che operano come "guardiani degli uomini mortali", rendendo efficace la sua funzione di garante dell'ordine.

Si tratta di un risultato particolarmente significativo, che permette di cogliere le differenze con l'epica omerica: se in Omero il *daimōn* esprimeva la percezione soggettiva di un'azione divina non identificata, in Esiodo i *daimones* tendono a oggettivarsi in una molteplicità di figure che traducono il potere d'azione di Zeus tra gli uomini. In un caso, il *daimōn* si esplica in un'irruzione fulminea del divino nella sfera umana; nell'altro, si iscrive nell'ordine stesso del cosmo e traduce il potere regolatore di Zeus. Tuttavia, sia Omero che Esiodo non intendono offrire un trattato di teologia sistematica: ogni uso del termine rientra in una narrazione avente obiettivi precisi e circostanziali.

A questa configurazione prevalentemente plurale, attestata nelle *Opere e i giorni*, si affianca nella *Teogonia* un uso al singolare del termine. Nella parte conclusiva del poema, Esiodo elenca le unioni tra dèe e mortali e si concentra sulla figura di Fetonte: figlio, secondo una tradizione, di Eos e Cefalo, rapito da Afrodite e trasformato poi in un *daimōn dios*. A seguito del rapimento da parte della dea, Fetonte non diviene un *theos* ma ottiene uno status eccezionale. Afrodite gli affida un compito sacerdotale, che lo rende un intermediario tra la dea e la comunità che la onora: Fetonte sarà "servitore nei templi divini" esprimendo la potenza d'azione di Afrodite nei luoghi di culto a lei dedicati. Il valore del termine *daimōn* sembra qui precisarsi in senso funzionale: Fetonte è una figura che, pur restando distinta dalla divinità, ne incarna la presenza tra gli uomini.

Le analisi condotte da Pirenne-Delforge, dunque, mettono in luce come la nozione di *daimōn* appartenga a un sistema religioso variegato e non dogmatico. In quest'ottica, il termine veicola la stessa natura multiforme e contestuale dell'azione divina. Difatti, il *daimōn* può essere letto anche in relazione al destino dell'anima

umana come accade nelle opere tragiche, dove si riflette sul corso dell'esistenza umana nelle sue componenti casuali. Tuttavia, l'idea di "sorte" o "destino" non deve far dimenticare che l'espressione rinvia pur sempre a una serie di azioni divine attribuite ai *theoi*: il *daimōn*, inteso come azione divina tra gli uomini, diventa così una designazione generica che consente di esplicitare l'alternanza dei beni e dei mali che caratterizza la condizione umana.

La seconda parte dell'opera, dedicata al contesto culturale, completa l'indagine mostrando come le dinamiche individuate nei testi poetici trovino una diversa articolazione nella pratica rituale. Pirenne-Delforge nota che, mentre la narrazione poetica insiste sull'incertezza dell'origine dell'azione divina e ricorre per questo alla nozione fluida di *daimōn*, il rituale richiede invece una identificazione precisa. Nel momento in cui gli uomini si rivolgono agli dèi attraverso sacrifici, preghiere e offerte votive, non possono appellarsi a una potenza indeterminata ma devono indicare esplicitamente il destinatario dell'atto rituale mediante nomi, epiteti e qualificazioni appropriate. La studiosa osserva così che il termine *daimōn* è sostanzialmente assente nel linguaggio culturale greco: l'indeterminatezza che caratterizza la poesia lascia il posto – nel culto – alla necessità di individuare con precisione l'agente divino da cui si attende un beneficio o una protezione.

In questa prospettiva, una significativa eccezione è rappresentata dall'*Agathos Daimōn*, legato in particolare al contesto simposiale di età classica. Tale figura appare connessa sia a Dioniso che a Zeus. Nel contesto dionisiaco, l'*Agathos Daimōn* esprime la manifestazione concreta del potere del dio attraverso il vino, dono benefico ma al tempo stesso ambivalente che necessita di essere controllato mediante il corretto esercizio del culto; in rapporto a Zeus, esso richiama il potere benevolo del *Meilichios*, dispensatore di prosperità, fertilità e armonia tra gli uomini.

Anche in questo caso, il *daimōn* non indica una divinità autonoma, ma rappresenta il concretizzarsi di una specifica modalità d'azione degli dèi. L'*Agathos Daimōn* conferma così la tesi centrale dell'opera: il *daimōn* non designa una realtà ontologica stabile, bensì il manifestarsi dinamico della potenza divina nella pluralità delle esperienze umane. Il politeismo greco è un sistema molteplice che si configura e riconfigura in funzione dei contesti in cui l'azione degli dèi è percepita dagli uomini e cantata dai poeti. Per Pirenne-Delforge è in questa fluidità che la nozione di *daimōn* deve essere inserita e interpretata.

Ludovica Pagliaminuta (Università di Napoli Federico II)

ludovicapagliaminuta@gmail.com

Deus vobiscum? Esperienze religiose del Postmoderno (Axolotl. Studi sulle religioni, 17), a cura di CLAUDIA SANTI - ANTONIO SALVATI, Mimesis, Milano - Udine 2025, 302 pp. ISBN: 9791222326924.

Il volume, curato da Claudia Santi e Antonio Salvati, è stato pubblicato nella collana «Axolotl. Studi sulle religioni», diretta da Giovanni Casadio per Mimesis, e si caratterizza fin dalla sua introduzione per l'ambizione di fornire un'analisi approfondita e multidisciplinare. Il volume include inoltre un'ampia introduzione a cura dei due studiosi e nove saggi di sei autori, distribuiti in due sezioni che si presentano in modo sostanzialmente equilibrato: «Creare una religione» (Vecoli, Santi, Lo Turco, Vinci, Salvati) e «Vivere la religione» (Lo Turco, Maiello, Salvati, Santi). Gli autori

provengono da ambiti disciplinari differenti (storia delle religioni, indologia, sociologia dei fenomeni politici, antropologia digitale e netnografia), ma l'opera non è una miscellanea occasionale, bensì si inserisce in un programma di ricerca riconoscibile, che fa capo ai progetti «I santi internauti» e «DRON - Digital Religion Observatory Net» promossi dai curatori. L'introduzione funge da vera e propria architettura concettuale dell'insieme. L'obiettivo esplicitato è colmare una lacuna della cultura storico-religiosa italiana, che ha esaminato il rapporto fra religione e Postmoderno quasi esclusivamente in chiave teologica o pastorale, con al centro le sorti del cristianesimo (Angelini, Dotolo, Lorizio, Spadaro), trascurando le esperienze di religione vissuta sorte in risposta al crollo dei fondamenti metafisici della modernità occidentale. Il taglio adottato è di natura storico-religiosa e socio-antropologica, in linea con l'eredità della Scuola romana di storia delle religioni (Pettazzoni, Brelich, Sabbatucci) e in dialogo con la sociologia delle religioni e con i *digital religion studies*.

L'introduzione, articolata in quattro paragrafi («Postmoderno: le origini», «La condizione postmoderna», «Postmoderno e *dis-cursus* religiosi», «Dal libro allo schermo, dal *lógos* all'icona digitale»), costituisce il manifesto teorico del volume. I curatori muovono da una ricognizione filologica della categoria di Postmoderno che ne retrodata l'origine all'articolo del teologo anglicano James M. Thompson sullo «Hibbert Journal» (1914) e al saggio di Rudolf Pannwitz *Die Krisis der europaischen Kultur* (1917), dove compare la figura del *postmoderne Mensch*. Non è esibizione di erudizione: l'operazione serve a mostrare che il Postmoderno nasce in seno alla riflessione religiosa – sul Modernismo cristiano e sulla sua condanna – prima ancora che in ambito estetico o sociologico. Il recupero di Pannwitz, raro nelle ricostruzioni manualistiche e qui condotto sui testi, è fra le pagine più ispirate dell'introduzione; la periodizzazione complessiva è del resto in linea con la storiografia internazionale del concetto³⁰.

La tesi forte dei curatori è che la condizione postmoderna, fondata sull'«incrédulité à l'égard des métarécits» di Lyotard, colpisca in modo specifico le religioni storiche – il cristianesimo anzitutto, religione della storia per eccellenza – senza però produrre un esito secolarizzante in senso stretto. Rovesciando la formula di Grace Davie, Santi e Salvati parlano di un passaggio dal «Believing without Belonging» a un «Belonging without Believing»: la dimensione comunitaria e identitaria del religioso si conserva e si rilancia, mentre il contenuto dottrinale si fa labile, performativo, spettacolare. L'ultima sezione sviluppa la tesi del mutamento di *medium*: la modernità aveva costruito la religione attorno al libro e alla sua esegesi, il Postmoderno la riconfigura come religione dell'immagine e dello schermo, dove il sacro – con Lyon, Hjarvard e Baudrillard – si disperde nei segni e diventa esperienza immersiva. La saldatura fra Lyotard, la tradizione storico-religiosa italiana (Brelich, De Martino) e il paradigma dei riti di passaggio di van Gennep e Turner costituisce la cifra propria del volume rispetto ai panorami anglofoni della *postmodern religion* (Heelas, Lyon, Bauman), di impianto prevalentemente sociologico: qui la prospettiva resta morfologica e comparativa. Va però notato fin d'ora che proprio questa griglia rituale, applicata con costanza a oggetti molto diversi, mostrerà in alcuni saggi i segni di un uso meccanico; e una svista redazionale isolata nel contributo di Vecoli – la grafia «von Gennep» (p. 47) per van Gennep – andrà corretta in ristampa. Il saggio introduttivo fornisce una cornice teorica che funge da sfondo per l'intero lavoro. Vecoli

³⁰ P. Anderson, *The Origins of Postmodernity*, Verso, London - New York 1998, debitamente citato.

ricostruisce il percorso che dal disincanto weberiano e dalla teoria classica della secolarizzazione³¹ conduce alle critiche degli anni Settanta-Novanta – l'eccezionalismo statunitense, la teoria del *rational choice* di Stark e Bainbridge, la tesi della sicurezza esistenziale di Norris e Inglehart, la «deprivatizzazione» di Casanova – per approdare alle categorie elaborate al fine di rintracciare un oggetto che pareva svanire dai radar: religione invisibile (Luckmann), implicita (Bailey), quasi- e para-religione (Greil), liquida (a partire da Bauman), fino alla religione iperreale di Adam Possamai³² e alla religione inventata di Carole Cusack³³. Le filiazioni concettuali vengono ricostruite con precisione, e l'autore, oltre a una mera ricognizione, formula un'osservazione critica nei confronti di Possamai per aver privato il simulacro baudrillardiano della sua capacità dirompente, avanzando una proposta per un ritorno al significato radicale del termine. Su questo punto, il suo contributo converge, in modo indipendente, con le obiezioni già emerse nel dibattito internazionale: Cusack ha osservato che per Baudrillard tutte le religioni sono iperreali, il che rende problematico l'uso selettivo della categoria, e Markus Davidsen³⁴ ha proposto di sostituirla con quella, più circoscritta, di *fiction-based religion*. La proposta attualmente più dibattuta nel settore, tuttavia, non è presente nel saggio, rappresentando l'unica significativa omissione in una rassegna altrimenti esaustiva, che include nuove prospettive su fenomeni poco esplorati in ambito accademico, come la SCP Foundation, l'estetica liminale e i *backrooms*. L'autore collega giustamente questi fenomeni alla liminalità di van Gennep e Turner e al *mysterium tremendum* di Otto. Sul piano metodologico, la postura rimane avalutativa, sebbene con un'onestà che merita di essere sottolineata. Vecoli tematizza il problema dell'autenticità che la nozione di simulacro inevitabilmente solleva.

Il contributo analizza la sacralizzazione delle sostanze psicoattive all'interno della controcultura statunitense, prendendo come riferimento la *War on Drugs* promossa da Nixon nel 1971. La genealogia del termine «psichedelia» ha origine da Aldous Huxley e dal suo sodalizio con Humphry Osmond, dal quale nacque il neologismo «psichedelico». Il termine è stato successivamente approfondito da Philippe de Félice, con la sua opera *Poisons sacrés. Ivresses divines* del 1936, nella quale si discute di un bisogno antropologico di trascendimento storicamente soddisfatto dall'assunzione rituale di sostanze. Il concetto ha raggiunto la sua massima espressione con Timothy Leary, dall'Harvard Psilocybin Project alla League for Spiritual Discovery, fino al confronto con Castaneda e con il Neo-Shamanism. La documentazione è vasta e, nel complesso, accurata: la sintesi dell'LSD da parte di Hofmann nel 1943 e il Bicycle Day, l'espulsione di Leary da Harvard nel 1963, la contestazione mossa da Richard de Mille alle credenziali accademiche di Castaneda. Merita una menzione l'osservazione che Castaneda non utilizza mai il termine «sciamano» per riferirsi a Don Juan, preferendo l'espressione «man of knowledge», un'espressione non convenzionale nel contesto dell'antropologia e che evoca Nietzsche. La conclusione, che identifica Eliade come osservatore diretto della controcultura nei campus americani, è inoltre interessante. È opportuno formulare due osservazioni. Il primo approccio metodologico consiste nel riordinare i termini dello slogan learyano nello schema tripartito dei riti di passaggio, utilizzando le parole chiave «Drop Out – Turn On – Tune In».

³¹ P.L. Berger, *The Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion*, Doubleday, Garden City, NY 1967.

³² A. Possamai (ed.), *Handbook of Hyper-real Religions*, Brill, Leiden - Boston 2012.

³³ C.M. Cusack, *Invented Religions: Imagination, Fiction and Faith*, Ashgate, Farnham 2010.

³⁴ M.A. Davidsen, *Fiction-based Religion: Conceptualising a New Category against History-based Religion and Fandom*, in «Culture and Religion» 14, 4 (2013), pp. 378-395.

L'operazione risulta euristicamente produttiva, tuttavia la formula canonica presenta un ordine alternativo e non è originariamente concepita come uno schema iniziale: l'incasellamento rappresenta un'interpretazione, non un dato della fonte, e avrebbe dovuto essere esplicitamente indicato come tale. Il secondo aspetto concerne l'aggiornamento: il saggio si conclude con l'affermazione che l'idea dell'uso sacramentale degli psichedelici è stata criminalizzata e definitivamente accantonata. La cosiddetta rinascita della psichedelia, che ha avuto luogo negli ultimi quindici anni, ha riportato all'attenzione dell'accademia e della religione le riflessioni di Huxley. A partire dagli studi condotti da Roland Griffiths presso la Johns Hopkins University, che hanno esaminato le esperienze mistiche indotte dalla psilocibina³⁵, fino al trial congiunto Johns Hopkins-New York University su ministri di culto, pubblicato nel 2025, si è assistito a un riappropriarsi del tema huxleyano in ambito clinico e religioso. Un cenno a questa letteratura avrebbe messo in luce che la parabola descritta non si è conclusa, ma persiste come fenomeno carsico e sotterraneo. Rimane da verificare, mediante consultazione della documentazione primaria, la data di fondazione della League for Spiritual Discovery, che il saggio colloca al 21 agosto 1966, mentre le ricostruzioni correnti indicano l'annuncio e l'incorporazione nel settembre dello stesso anno³⁶.

Il contributo analizza una questione che la critica musicale ha generalmente trascurato, ovvero le ragioni per cui i jazzisti afroamericani, oppressi dalla discriminazione razziale, si avvicinarono, tra gli anni Cinquanta e Settanta, a una religione etnica e gerarchica come l'induismo, definita dalla stessa tradizione come *varṇāśramadharmā*, ovvero religione delle classi e degli stadi di vita, la cui lettura castale era piegata, in epoca coloniale, al razzismo «scientifico» di Herbert Risley. La risposta a tale interrogativo è duplice: ciò che attrasse Coltrane, Mingus, Rollins e, in particolar modo, Alice Coltrane non fu l'induismo delle caste, ma il neo-Vedānta universalistico inaugurato da Vivekananda al Parlamento delle Religioni di Chicago (1893) e divulgato da guru globali come Satchidananda. Tale universalismo, ad una analisi più approfondita, si rivela piuttosto un inclusivismo - la categoria è mutuata da Oberhammer - che subordina le altre religioni come manifestazioni preparatorie di una verità vedāntica. La decostruzione della «saggezza del Vedānta» dei rotocalchi (l'articolo di «Life» del 1968 è usato come fonte d'epoca con notevole efficacia) è condotta da indologo: il Vedānta storico è una corrente plurale e conflittuale, e l'idea di un fondamento comune a tutte le religioni non appartiene alla tradizione hindū classica. Il profilo di Alice Coltrane, che include una formazione gospel a Detroit, un'esperienza presso il Vedantic Center e l'ashram californiano, e infine l'adozione del nome monastico Turīyasaṅgītānanda, è ampiamente documentato nella monografia di riferimento di Franya Berkman³⁷. L'analisi di Lo Turco si fonda su una meticolosa ricerca bibliografica e su Bivins, proponendo un'interpretazione che si distingue per originalità e innovazione. In particolare, lo studioso evidenzia una connessione tra jazz e neo-Vedānta come fenomeni sincretici e «postnazionali» coevi, nati dall'incontro di culture diverse nel corso del Novecento. Questa interpretazione integra due

³⁵ R.R. Griffiths - W.A. Richards - U. McCann - R. Jesse, *Psilocybin Can Occasion Mystical-type Experiences Having Substantial and Sustained Personal Meaning and Spiritual Significance*, in «Psychopharmacology» 187, 3 (2006), pp. 268-283.

³⁶ Per i dati documentari verificati (fondazione della Vedanta Society di New York, novembre 1894; nascita di D.A. Maradona, 30 ottobre 1960; League for Spiritual Discovery, settembre 1966; fondatori della Iglesia Maradoniana) si sono consultate le fonti biografiche e istituzionali correnti.

³⁷ F.J. Berkman, *Monument Eternal: The Music of Alice Coltrane*, Wesleyan University Press, Middletown 2010.

distinte correnti di studio, gli studi afroamericanisti e l'indologia, che raramente vengono studiati congiuntamente. Lo Turco dimostra che l'universalismo dei Coltrane, generalmente interpretato come un segno di emancipazione, ha in realtà una natura inclusivista e potenzialmente gerarchica. Un'unica imprecisione è stata riscontrata: la Vedanta Society di New York fu fondata da Vivekananda nel novembre 1894, non nel 1896. Si evidenzia, a conferma dell'attualità del tema, che il trattato spirituale di Alice Coltrane da cui Berkman trae il titolo è stato ripubblicato nel 2025.

Il contributo di Vinci, una delle studiose italiane di Weber più note, si distingue dagli altri per impianto: è un denso contributo di sociologia politica che, attraverso l'analisi di Tocqueville e Weber letti con Aron, Boudon e Gauchet, ricostruisce la funzione delle credenze religiose nella morfogenesi delle democrazie. L'inclinazione associativa osservata da Tocqueville, l'ascesi intramondana e le corporazioni medievali in Weber sono, infatti, elementi che contribuiscono a tale ricostruzione. Successivamente, l'autrice analizza la trasformazione del protestantesimo evangelico statunitense in un movimento di stampo nazionalista e «confessionalista», giungendo alla conclusione che la democrazia americana sta attraversando un periodo di declino. La ricostruzione teorica è competente, l'uso degli idealtipi weberiani (capitalismo produttivo e acquisitivo, la comparazione con confucianesimo e taoismo) è corretto e la tesi di fondo – che la crisi della democrazia americana non sia primariamente istituzionale ma riposi su una trasformazione delle strutture di plausibilità del credere – è degna di discussione. Le riserve principali riguardano la pertinenza e il metodo. Il legame con il tema del volume è più affermato che dimostrato: il saggio rimane sul piano della teoria sociologica classica e sfiora appena la dimensione esperienziale che caratterizza gli altri contributi, al punto che il lettore percepisce una dissonanza di linguaggio e di impostazione. In particolare, le diagnosi sull'attualità statunitense sono affidate a fonti saggistiche o giornalistiche, mentre è ormai disponibile una vasta letteratura empirica sul *Christian nationalism*. In questa sede, si segnalano: Whitehead e Perry³⁸, prima analisi sistematica su dati di survey, Gorski e Perry³⁹, e numerosi studi che associano nazionalismo cristiano e orientamenti antidemocratici. Tali studi coprono esattamente l'oggetto della seconda parte del saggio e le conclusioni di Vinci vi convergono nella sostanza, senza però esservi messe alla prova. Il dialogo con Gorski, che rilegge proprio Tocqueville sul rapporto fra cristianesimo e democrazia, sarebbe stato naturale; la sua assenza, unita a una scrittura molto astratta e fittamente nominale, lascia il contributo – pregevole in sé – il meno integrato nell'economia del volume. Salvati propone una genealogia ragionata degli studi riguardanti la religione e gli ambienti digitali, strutturata in base al modello delle ondate proposto da Heidi Campbell. La prima fase, denominata «stagione pionieristica», si è sviluppata negli anni Novanta e ha visto l'emergere del cyberspazio come nuovo spazio sacro, con contributi significativi da parte di Rheingold, O'Leary e Brasher. Successivamente, nel 1996, i monaci di Namgyal hanno impartito una benedizione al cyberspazio, episodio che il contributo legge come una ierofania digitale. Negli anni Duemila, la ricerca ha attraversato un periodo di sistematizzazione, con la dicotomia proposta da Helland tra «religion online» e «online religion». Successivamente, Campbell nel 2013 ha consolidato il concetto di «digital religion». Infine, Floridi ha superato l'opposizione tra online e offline nella condizione *onlife*, mentre Hoover ed

³⁸ A.L. Whitehead - S.L. Perry, *Taking America Back for God: Christian Nationalism in the United States*, Oxford University Press, New York 2020.

³⁹ P.S. Gorski - S.L. Perry, *The Flag and the Cross: White Christian Nationalism and the Threat to American Democracy*, Oxford University Press, New York 2022.

Echchaibi hanno esplorato i «terzi spazi» come nuove dimensioni della spiritualità. Attualmente, la ricerca si sta concentrando su realtà immersive, come la VR Church e The Holy City VR, e sull'intelligenza artificiale. Le sezioni sull'intelligenza artificiale discutono i casi di Mindar e SanTO e la riflessione sull'«algor-etica» di papa Francesco. La ricostruzione rispecchia con precisione il canone storiografico del campo – la suddivisione in fasi è stata effettivamente elaborata da Campbell, come ribadito nell'articolo scritto con Lövheim su «New Media & Society» nel 2017⁴⁰, e il riferimento alla quinta ondata interdisciplinare⁴¹ è aggiornato – e il problema centrale che attraversa il saggio, ovvero il legame tra autorità e autenticità quando il software media il divino, è presentato con chiarezza. Il limite intrinseco di tale rassegna risiede nella propensione, in alcune sezioni, verso un accumulo eccessivo di materiale bibliografico, a scapito dell'analisi approfondita. Nel campo dell'intelligenza artificiale, inoltre, gli studi pionieristici sulla credibilità dei predicatori robotici – i quali, secondo le evidenze, vengono giudicati meno credibili dei predicatori umani, e i fedeli che vi assistono ne escono con un minore impegno religioso – avrebbero contribuito a complicare la tesi di un'autorità algoritmica in crescita. Due imprecisioni sono state rilevate: il protagonista di *Neuromancer* è Case, e la dicitura «Case Laney» di una nota (p. 141, n. 5) sovrappone due personaggi gibsoniani, giacché Colin Laney appartiene alla successiva trilogia del Ponte; l'articolo di Possamai e Turner sull'autorità nel cyberspazio è del 2012, come correttamente indicato in nota, e non «del 2014» come nel corpo del testo (p. 156, n. 36). L'autore rivela una riflessione lucida e onesta nel concludere il suo elaborato con la metafora delle lacrime nella pioggia, evidenziando la natura temporanea e mutevole di ogni risultato in un contesto caratterizzato da un incessante fluire e mutamento.

Il secondo contributo di Lo Turco rilegge il buddhismo di Kerouac attraverso un'ottica filologica e letteraria. Nel saggio, l'autore avanza la tesi che l'orientalismo di Kerouac, inteso come la rappresentazione del buddhismo nei suoi romanzi, non deriva esclusivamente da Thoreau, come generalmente ritenuto, ma trova un antecedente trascurato nel personaggio di Larry Darrell in *The Razor's Edge* di Somerset Maugham (1944). Questo aspirante scrittore, in cerca di illuminazione, è stato interpretato come un'incarnazione di Kerouac stesso, che, nel medesimo anno, si era dedicato alla lettura di Maugham. Le analogie addotte sono numerose e pertinenti, e la tesi è formulata con la cautela epistemica necessaria («allo stato attuale ardua da provare»), il che paradossalmente ne accresce la persuasività: la verifica sulla bibliografia conferma che il collegamento era stato appena sfiorato in precedenza⁴², sicché il lavoro ne costituisce la prima argomentazione estesa. La sezione dottrinale è impeccabile: la discussione della *sūnyatā*, l'allegoria della zattera del *Majjhimanikāya* come radice della concezione buddhista del linguaggio, la questione dell'appartenenza confessionale di Kerouac (Hīnayāna, Mahāyāna o Zen?) risolta nel segno di un sincretismo interno allo stesso campo buddhista, sono pagine che la competenza sanscritistica dell'autore sottrae alle approssimazioni correnti. La tesi della serietà dello studio buddhista di Kerouac è ben difesa nel saggio, che confuta con argomentazioni solide il giudizio sprezzante inaugurato da Alan Watts con la formula dello

⁴⁰ M. Lövheim - H.A. Campbell, *Considering Critical Methods and Theoretical Lenses in Digital Religion Studies*, in «New Media & Society» 19, 1 (2017), pp. 5-14.

⁴¹ H.A. Campbell - R. Tsuria (eds.), *Digital Religion: Understanding Religious Practice in Digital Media*, 2ª ed., Routledge, London 2022.

⁴² Un cenno in J.M. Shields, *Buddhism*, in J.C. Lyden - E.M. Mazur (eds.), *The Routledge Companion to Religion and Popular Culture*, Routledge, Abingdon 2015, pp. 401-418: 406.

«Zen beat». Questa posizione, oggi condivisa dalla critica più avvertita (Prothero, Tonkinson, Giamo), è padroneggiata per intero nel contributo. Un'eventuale verifica futura sui diari e sulle lettere del 1944-46 potrebbe confermare l'ipotesi Maugham; nel frattempo, essa si presenta come un modello di come la storia delle religioni possa lavorare sui materiali letterari senza ridurli a pretesto.

Il lavoro di Maiello presenta la trattazione storicamente più densa del volume sulle origini intellettuali del paganesimo contemporaneo, ricondotte a una doppia matrice ottocentesca: la filologia comparata di Max Müller e il concetto tyloriano di *survivals* da un lato, la linea magico-esoterica dall'altro, con Charles Godfrey Leland (l'*Aradia* del 1899), Margaret Murray, Crowley e Gardner come figure fondative della Wicca. In tale contesto, l'autore distingue due principali orientamenti del paganesimo contemporaneo: uno «sensitivo» e uno «identitario» ed etnonazionalista. Inoltre, si evidenzia l'evoluzione dell'indoeuropeismo accademico (Kossinna, Dumézil, Eliade) e della ricerca dell'*Urheimat* tra i nazionalismi dell'Europa orientale, fornendo un resoconto dettagliato dell'Europa «nazional-comunista», una prospettiva che non trova eguali nella produzione letteraria italiana. Lo studio in questione si avvale dell'esperienza diretta dell'autore, che ha vissuto a Praga e ha contribuito attivamente al direttivo dell'ECER. La distinzione proposta, affinata nel corso dell'argomentazione, risulta coerente con le correnti di pensiero degli studi internazionali sul paganesimo slavo (Aitamurto sulla *rodnoverie*⁴³; Rountree⁴⁴). L'impiego di Demoule⁴⁵ e di Bruce Lincoln per la decostruzione critica dell'indoeuropeismo si rivela pertinente, mentre l'onesta ammissione dei limiti dei dati disponibili, tra cui stime, colloqui congressuali e osservazione netnografica, rappresenta un aspetto positivo. Tuttavia, due assenze risultano significative nel bilancio complessivo. La prima è Ronald Hutton⁴⁶: *The Triumph of the Moon* (1999, riveduto 2019) rimane la storia di riferimento della Wicca e avrebbe arricchito le pagine su Leland e Gardner; di Hutton, il volume cita soltanto il contributo su Crowley. La seconda questione è di natura più sostanziale: a partire dal 2015, gli studi di paleogenetica condotti da gruppi di Reich e Haak hanno rilanciato con forza l'ipotesi delle steppe, ovvero la teoria dei kurgan di Marija Gimbutas, relativa alle migrazioni preistoriche. Anche la stessa ricezione critica di Demoule ne è stata influenzata. Un lavoro che auspica un rinnovato impegno critico verso l'indoeuropeismo non può ignorare che il dibattito si è spostato principalmente sul terreno archeogenetico, dove la posizione decostruzionista è attualmente minoritaria. La raccomandazione conclusiva, in sé condivisibile per quanto riguarda gli usi ideologici della categoria, necessita di un aggiornamento. Si evidenzia un'osservazione di natura marginale, concernente il volume eliadiano citato come *Image and Symbols* (1952) a p. 217, nota 34: recte *Images and Symbols*, traduzione inglese apparsa nel 1961 su originale francese del 1952.

Il caso di studio più emblematico del volume analizza il processo mitopoietico che ha trasformato il *pibe* di Villa Fiorito in D10S: dalla Mano de Dios e dal gol del secolo (Messico 1986) alla *Noche del 10* – interpretata con acume come manifesto

⁴³ K. Aitamurto, *Paganism, Traditionalism, Nationalism: Narratives of Russian Rodnoverie*, Routledge, London - New York 2016.

⁴⁴ K. Rountree (ed.), *Cosmopolitanism, Nationalism, and Modern Paganism*, Palgrave Macmillan, New York 2016.

⁴⁵ J.-P. Demoule, *The Indo-Europeans: Archaeology, Language, Race, and the Search for the Origins of the West*, Oxford University Press, New York 2023 [ed. or. *Mais où sont passés les Indo-Européens?*, Seuil, Paris 2014].

⁴⁶ R. Hutton, *The Triumph of the Moon: A History of Modern Pagan Witchcraft*, Oxford University Press, Oxford 1999 (2ª ed. 2019).

di teologia mediale, tra autointervista e autorivelazione – fino ai funerali del 2020 e alla codificazione di un vero pellegrinaggio nei luoghi maradoniani, da La Paternal al Largo Maradona dei Quartieri Spagnoli a Napoli, analizzato come santuario urbano stratificato di *ex voto* calcistici. L'attrezzatura teorica presenta un intreccio tra Brelich ed Eliade, l'antropologia del calcio argentino di Archetti (il *pibe* come categoria liminale costitutiva, lo stile *criollo*), la *material religion* di Birgit Meyer e la religione popolare latino-americana (Prandi⁴⁷; Graziano⁴⁸). Il parallelo con il bandito-santo Gauchito Gil è particolarmente riuscito. La conclusione del contributo rappresenta la parte più stimolante dal punto di vista teorico: l'autore contesta la classificazione corrente della Iglesia Maradoniana come *parody* o *mock religion*. Salvati sostiene la pertinenza della categoria di religione popolare, enfatizzando la solidità dell'impianto mitico-rituale (calendario liturgico, battesimi, matrimoni, decalogo) che la sua stessa ricostruzione documenta. Proprio la qualità del contributo rende tanto più visibile un errore di datazione, relativo alla nascita di Maradona. Nelle pagine 223 e 235, l'autore riporta erroneamente la data del 30 novembre 1960, mentre le fonti biografiche concordano sull'effettivo 30 ottobre 1960. Successivamente, nel suo lavoro, l'autore fa riferimento al calendario della Iglesia («Después de Diego»), utilizzando la data corretta. L'incongruenza interna, verosimilmente accentuata dalla vicinanza con la data del 25 novembre (data della morte), dovrebbe essere emendata in una ristampa. Le ricostruzioni correnti della fondazione della Iglesia Maradoniana (Rosario, 30 ottobre 1998) indicano inoltre tre fondatori – Amez, Verón e Campomar – dove lo studio ne nomina due (p. 236); e Ned Ediciones, editore del *Maradona, un mito plebeyo* di Gómez Villar, ha sede a Barcellona, non a New York. I rilievi proposti risultano puntuali e non intaccano un contributo destinato, in virtù della ricchezza documentaria e della chiarezza argomentativa, a essere citato nella letteratura sul sacro calcistico.

Il capitolo conclusivo si distingue per la chiarezza metodologica dimostrata. Muovendo dalla constatazione che desacralizzazione non è sinonimo di deritualizzazione (Lardellier) e dalla bibliografia sui riti profani (Rivière, Goffman, Segalen), Santi ricostruisce con precisione documentaria la storia del genere televisivo. L'analisi parte dalla *Major Bowes Amateur Hour* radiofonica del 1934 per arrivare ad Arthur Godfrey, dal *Carroll Levis' Discoveries* della BBC, dove si racconta dell'audizione dei futuri Beatles come Johnny and the Moondogs nel 1959, fino alla svolta del 1999 con *Big Brother* e *Popstars* e all'ibridazione fra talent, reality e game show. Successivamente, l'analisi si concentra su X Factor Italia 2024 e MasterChef, secondo la tripartizione di van Gennep: le audizioni come separazione, bootcamp e live come fase liminare in cui i concorrenti, *liminal personae* turneriane, vivono segregati sotto l'autorità degli istruttori, la proclamazione e il contratto discografico come aggregazione al nuovo status professionale. L'analisi dei *collegia opificum* romani, delle *sodalitates* e delle corporazioni medievali, fino alla laicizzazione capitalistica del lavoro, conferisce all'ipotesi una profondità diacronica rara negli studi sui media: il talent show come revival, più o meno consapevole, del rito di iniziazione professionale premoderno. La verifica rafforza la plausibilità della lettura: per altra via, gli studi sul consumo erano giunti a esiti convergenti analizzando X Factor come messa in scena mercificata della liminalità esistenziale turneriana⁴⁹; il lavoro non li cita, e

⁴⁷ C. Prandi, *Religione e popolo*, Morcelliana, Brescia 2020, p. 39.

⁴⁸ F. Graziano, *Cultures of Devotion: Folk Saints of Spanish America*, Oxford University Press, Oxford 2007.

⁴⁹ C. Hackley - S. Brown - R.A. Tiwsakul, *The X Factor Enigma: Simon Cowell and the Marketing of Existential Liminality*, in «Marketing Theory» 12, 4 (2012), pp. 451-469.

segnalare la convergenza ne avrebbe accresciuto la forza. L'originalità specifica di tale approccio risiede nella qualificazione storico-morfologica del fenomeno come iniziazione professionale, un concetto che non trova precedenti nella letteratura. Due precisazioni: il dato relativo alle 43.500 ore di diretta attribuite a *Big Brother* tra il 16 settembre e il 30 dicembre 1999 (p. 259) è materialmente impossibile, considerando che l'arco temporale in questione corrisponde a circa 2.500 ore reali. È probabile che la cifra si riferisca alle ore cumulative di ripresa delle ventiquattro telecamere, pertanto va riformulata. In nota, si osserva che il titolo del romanzo di Orwell compare come «1948» (p. 259, nota 36) anziché «1984». In conclusione, si ripropone l'osservazione già avanzata in merito al contributo sulla psichedelia: la griglia dei riti di passaggio, applicata nel volume a quattro oggetti distinti, mantiene intatta la sua capacità euristica, ma corre il rischio di apparire, per accumulo, un dispositivo onnivale.

Il volume presenta meriti notevoli. Il primo merito è di natura epistemologica: trattare il Postmoderno non come una categoria estetica o filosofica, ma come una condizione antropologica e religiosa, prestando attenzione ai *petits récits*, alla corporeità, alla performance e alla religione vissuta, configura un ambito di indagine fecondo per la storia delle religioni contemporanea. La genealogia, che retroattivamente colloca la categoria al 1914, le conferisce una profondità storica che le ricostruzioni correnti tendono a trascurare. Il secondo merito è la coerenza tra cornice teorica e casi di studio, un elemento raro nei volumi collettanei. L'introduzione e lo studio di Vecoli funzionano da architettura concettuale, e ciascun contributo applica e specifica le categorie comuni senza che la varietà disciplinare - indologia, sociologia weberiana, netnografia, studi rituali - degeneri in dispersione. Il terzo merito è la qualità dell'erudizione: l'uso di fonti primarie lette in originale, un apparato aggiornato fino a fenomeni recentissimi, e una scrittura che, anche nelle pagine più tecniche, rimane controllata e accessibile. In conclusione, tre contributi avanzano ipotesi originali che non risultano anticipate nello stato dell'arte: il parallelo strutturale fra jazz e neo-Vedānta e la tesi su Maugham e Kerouac di Lo Turco, e la lettura del talent show come revival dell'iniziazione professionale di Santi.

Le riserve, precedentemente espresse in ciascun lavoro, possono essere ricondotte a tre ordini principali. In primo luogo, la griglia dei riti di passaggio, presentata con tale regolarità da rischiare di apparire meccanica, e nel caso dello slogan di Leary, una lieve distorsione dei dati. In secondo luogo, si osserva una mancanza di confronto tra alcuni contributi e il segmento più recente o empirico dei rispettivi ambiti di ricerca: la *psychedelic renaissance* e i trial clinici sul clero, la sociologia quantitativa del *Christian nationalism*, la svolta archeogenetica nel dibattito indoeuropeo, gli esperimenti sulla credibilità dei predicatori robotici. In terzo luogo, l'orizzonte geografico: il Postmoderno religioso è qui fenomeno euro-americano per dichiarata scelta di campo, ma il pentecostalismo del Sud globale, le nuove religiosità asiatiche endogene e i cattolicesimi extraeuropei avrebbero offerto ulteriori possibilità di analisi, e una sezione comparativa conclusiva avrebbe potuto apportare un ulteriore contributo. Si aggiunga che la categoria di religione iperreale, strutturante per l'intero impianto, avrebbe meritato un confronto esplicito con le obiezioni di Davidsen, e che il rapporto fra l'eredità della scuola romana e gli approcci recenti - scienze cognitive della religione, *digital religion studies* - resta presupposto più che tematizzato. Tra le molteplici questioni sollevate dal volume, quella che emerge con maggiore radicalità nel saggio introduttivo di Vecoli è la seguente: con quali strumenti è possibile studiare un oggetto che si sottrae agli strumenti stessi? La storia delle categorie, come delineata nel saggio "Religione invisibile, implicita, quasi- e para-religione,

liquida, iperreale”, rappresenta essenzialmente una corsa: ogni nuova lente emerge dall’osservazione che le precedenti non riescono più a catturare una religiosità sempre meno istituzionalizzata e sempre più individuale, dispersa e mediata. La riflessione di Vecoli si sofferma su un punto di caduta preciso, che la studiosa ha il merito di non eludere: la nozione di simulacro, costitutiva della religione iperreale, riapre il problema dell’autenticità dall’interno. Nel caso in cui il riferimento fondante di una religione sia esplicitamente definito come una finzione, quale statuto può essere attribuito all’esperienza di chi la pratica? La risposta fornita dal saggio, che consiste nel riportare l’attenzione all’umano e al mistero irrisolto della sua natura, rappresenta una direzione da esplorare, ma non ancora un metodo. Ritengo che un approccio metodologico appropriato per tale direzione sia la fenomenologia, a condizione che si chiarisca il tipo di fenomenologia a cui ci si riferisce.

È necessario preliminarmente dissipare un equivoco. La fenomenologia della religione, come noto nella nostra disciplina (van der Leeuw, la morfologia eliadiana del sacro), è precisamente ciò che la critica degli ultimi decenni ha reso impraticabile: un esistenzialismo che postula il sacro come categoria autonoma e sui generis, e che la decostruzione storiografica ha mostrato carico di presupposti cripto-teologici. La riproposizione di tale concezione per i fenomeni del Postmoderno comporterebbe un regresso, come evidenziato da Vecoli quando osserva la tensione assiologica con cui Eliade liquida le forme surrogate del sacro moderno. Un’altra questione è quella della fenomenologia come metodo filosofico, inteso come la descrizione rigorosa dell’esperienza nella sua intenzionalità, praticata con quella sospensione del giudizio sul referente, o “epochē”, che Husserl ha posto alla base dell’analisi e che una recente linea di studi ha riproposto come strumento legittimo per le scienze delle religioni, liberandolo dalle influenze metafisiche della scuola classica⁵⁰. Per le religioni iperreali, il rendimento dell’epochē si manifesta con notevole immediatezza. Il dilemma dell’autenticità, che ha caratterizzato il dibattito successivo a Possamai, concerne la validità della religione di coloro che venerano un riferimento riconosciuto come fittizio. Tale questione è stata sollevata in modo errato, in quanto richiede al referente ciò che dovrebbe essere richiesto al vissuto. Senza avanzare un giudizio sull’esistenza del referente, rimane il dato fenomenologico: un’esperienza di senso, di appartenenza e di trascendimento che possiede le sue strutture e la sua datità. Il devoto del D10S e il praticante jediista non si affidano a una concezione tradizionale del mondo, ma piuttosto a una forma di esperienza che trascende le limitazioni dell’immaginazione umana. La fenomenologia rappresenta il metodo scientifico specifico per descrivere tale differenza senza risolvere in una diagnosi di falsa coscienza, pertanto, fornisce una risposta tecnica all’inquietudine espressa nel contributo di Vecoli. La proposta avanzata non è di natura programmatica, ma operativa, in quanto per tre degli oggetti del volume sono già disponibili strumenti fenomenologici di seconda generazione. Per gli stati modificati di coscienza studiati da Santi, i resoconti in prima persona di Huxley, Leary e Castaneda (e oggi quelli dei trial clinici sulla psilocibina) possono essere analizzati con protocolli maturi: la neuro fenomenologia inaugurata da Varela⁵¹, che stabilisce una correlazione tra descrizione del vissuto e dati neurofisiologici, e l’intervista micro-fenomenologica codificata da Petitmengin⁵², attualmente impie-

⁵⁰ J.N. Blum, *Retrieving Phenomenology of Religion as a Method for Religious Studies*, in «Journal of the American Academy of Religion» 80, 4 (2012), pp. 1025-1048.

⁵¹ F.J. Varela, *Neurophenomenology: A Methodological Remedy for the Hard Problem*, in «Journal of Consciousness Studies» 3, 4 (1996), pp. 330-349.

⁵² C. Petitmengin, *Describing One’s Subjective Experience in the Second Person: An Interview*

gata negli studi psichedelici. L'adozione di questi strumenti potrebbe produrre un effetto critico positivo: i questionari sull'«esperienza mistica» utilizzati alla Johns Hopkins sono derivati dalla tipologia di Stace, ovvero da un costrutto perennialista che il contestualismo di Katz⁵³ ha durevolmente problematizzato; la micro-fenomenologia consente di descrivere quei vissuti senza presupporre un'esperienza mistica universale – esattamente l'*epochè* menzionata in precedenza. Per quanto concerne la religione digitale, come trattata da Salvati, il candidato naturale è la post fenomenologia di Ihde⁵⁴ e Verbeek⁵⁵, nata precisamente per descrivere come gli artefatti tecnologici non trasmettano l'esperienza ma la co-costituiscono: la relazione di incorporazione (lo strumento che si fa trasparente), la relazione ermeneutica (lo schermo che si fa mondo), la mediazione morale dei dispositivi. Le tematiche sollevate dal saggio, in termini di Campbell e Floridi – il corpo digitale, la presenza mediata, lo schermo come soglia, l'autorità algoritmica – sono problematiche post fenomenologiche nel senso tecnico del termine. La questione aperta sull'intelligenza artificiale come interlocutore religioso, secondo Verbeek, potrebbe trovare una soluzione più raffinata nella mediazione tecnologica, che supererebbe la semplice alternativa tra strumento e agente. Per quanto concerne la ritualità, dal talent show alla Chiesa Maradoniana, il paradigma dell'*embodiment* di Csordas⁵⁶, che trae origine dall'idea del corpo come terreno esistenziale della cultura e del religioso, proposta da Merleau-Ponty⁵⁷, converge con la *material religion* di Birgit Meyer, già mobilitata nel volume. L'efficacia del rito si manifesta nelle sensazioni, nelle posture e negli oggetti, piuttosto che nella dottrina, che rappresenta la tesi della religione da esperire attraverso la corporeità, come enunciato dai curatori nell'introduzione. La fenomenologia fornisce il fondamento teorico che, nell'economia del volume, rimane implicito.

La proposta è delineata da due cautele, che ne determinano la natura di complemento e non di alternativa al metodo storico-morfologico del volume. La prima: la fenomenologia si limita a descrivere, non a spiegare. L'analisi si sofferma sulla modalità di esperienza vissuta, non sulla sua origine o sulla sua localizzazione temporale. La Scuola romana eccelle nella comprensione della genesi, della comparazione e della durata, capacità che rimangono insostituibili. Il disegno metodologicamente più solido è pertanto l'integrazione tra prospettiva in prima persona e prospettiva in terza persona: tale approccio, in chiave empirica, corrisponde alla pratica consolidata della *lived religion* di McGuire⁵⁸ e Ammerman⁵⁹, che da anni studiano la religione quotidiana a partire dai vissuti senza rinunciare all'analisi sociale. La

Method for the Science of Consciousness, in «Phenomenology and the Cognitive Sciences» 5, 3-4 (2006), pp. 229-269.

⁵³ S.T. Katz (ed.), *Mysticism and Philosophical Analysis*, Oxford University Press, New York 1978.

⁵⁴ D. Ihde, *Technology and the Lifeworld: From Garden to Earth*, Indiana University Press, Bloomington 1990.

⁵⁵ P.-P. Verbeek, *What Things Do: Philosophical Reflections on Technology, Agency, and Design*, Pennsylvania State University Press, University Park 2005.

⁵⁶ T.J. Csordas, *Embodiment as a Paradigm for Anthropology*, in «Ethos» 18, 1 (1990), pp. 5-47.

⁵⁷ M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris 1945.

⁵⁸ M.B. McGuire, *Lived Religion: Faith and Practice in Everyday Life*, Oxford University Press, New York 2008.

⁵⁹ N.T. Ammerman, *Studying Lived Religion: Contexts and Practices*, New York University Press, New York 2021.

seconda cautela riguarda la necessità di evitare che l'epochè divenga nuovamente essenzialista, come potrebbe accadere se la sospensione del giudizio sul referente si traducesse surrettiziamente nell'affermazione di un Sacro universale che si manifesta tanto nel rito yagé quanto nel talent show X Factor. Il correttivo è rappresentato dalla fenomenologia critica contemporanea⁶⁰, che integra la descrizione del vissuto con la consapevolezza della sua costituzione storica, sociale e politica. Rimane da compiere l'ultima fase, che risulta essere anche la più vicina alla tradizione di cui il volume è erede. Nel caso in cui si cerchi un modello di fenomenologia storicizzata, capace di descrivere il vissuto senza separarlo dalla storia, non è necessario impiegarlo: è già disponibile. La "crisi della presenza" di Ernesto De Martino è, in senso stretto, un'analisi del vissuto in chiave storica: l'esserci che rischia di non esserci, il rito come tecnica di reintegrazione della presenza minacciata, la destoricizzazione come dispositivo che sottrae il momento critico al divenire per restituirlo trasformato. Questo apparato concettuale, costruito sul confine tra fenomenologia esistenziale e storicismo, si applica con sorprendente naturalezza agli oggetti del volume: la liminale persona del talent show, il pellegrino di Largo Maradona e lo psiconauta degli anni Sessanta sono figure della presenza in crisi che cercano nel rito, sia esso vecchio o nuovo, autentico o iperreale, una tecnica di trascendimento. La risorsa in questione non è localizzata, ma ha piuttosto una risonanza globale: la nuova edizione de *La fine del mondo* e la sua traduzione inglese⁶¹ hanno dato luogo a una rinascita internazionale degli studi demartiniani, collocando la ricerca italiana sul Postmoderno religioso all'interno di un dialogo globale in piena evoluzione. L'introduzione del volume, d'altronde, indica nell'ethos del trascendimento demartiniano la via d'uscita dalla crisi dei valori: si tratterebbe solo di prendere quel cenno sul serio, elevandolo da citazione a programma. Non si osserva pertanto un ritorno della fenomenologia della religione, ma piuttosto una fenomenologia applicata allo studio della storia delle religioni, che, a una analisi più approfondita, risulta come il filo conduttore dell'opera di De Martino sin dagli anni '50.

Deus vobiscum? Esperienze religiose del Postmoderno assolve con risultati pregevoli al duplice compito che si era assegnato: offrire al lettore italiano una mappa concettuale del religioso postmoderno, fondata su una genealogia filologicamente accurata e su una griglia teorica solida, e metterla alla prova su nove casi che attraversano psichedelia e neoinduismo jazzistico, democrazia americana e digital religion, buddhismo beat, neopaganesimo, culto maradoniano e ritualità televisiva. Nel contesto internazionale, il volume si inserisce tra le sintesi sulla religione postmoderna e iperreale e gli studi di digital religion, distinguendosi per il metodo impiegato, attento alla lunga durata – dai *collegia* romani al talent show, dallo sciamanesimo al Neo-Shamanism – che rappresenta il contributo più significativo della tradizione italiana al dibattito contemporaneo: dove quella letteratura è prevalentemente sociologica, in breve, l'attrezzatura del volume è storico-religiosa e morfologica. A livello nazionale, l'opera supera i precedenti dichiarati per ampiezza e aggiornamento, e rappresenta, ad oggi, la trattazione più completa sulle esperienze religiose del Postmoderno. Gli errori puntuali documentati sono marginali e tutti risolvibili in fase di ristampa; i limiti metodologici – l'uso a tratti monocorde del paradigma rituale,

⁶⁰ L. Guenther, *Critical Phenomenology*, in G. Weiss - A.V. Murphy - G. Salamon (eds.), *50 Concepts for a Critical Phenomenology*, Northwestern University Press, Evanston 2020, pp. 11-16.

⁶¹ E. De Martino, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, G. Charuty - D. Fabre - M. Massenzio (eds.), Einaudi, Torino 2019 [tr. ingl. *The End of the World: Cultural Apocalypse and Transcendence*, ed. by D.L. Zinn, University of Chicago Press, Chicago 2023].

alcune lacune nella letteratura recente, la minore integrazione del lavoro sociologico-politico – indicano opportunità di miglioramento piuttosto che difetti strutturali. Il volume merita di essere incluso nel curriculum dei corsi di storia delle religioni, sociologia della religione, antropologia culturale e media studies, e possiede i requisiti per una ricezione internazionale, soprattutto se verrà tradotto in inglese. Per la coerenza progettuale, l'eccellenza intellettuale e l'originalità di almeno tre dei suoi contributi, è destinato a diventare un punto di riferimento per gli studi sulle trasformazioni contemporanee del religioso.

Daniela Dumbravă (Istituto di Storia delle Religioni, Accademia Romena, Bucarest)

daniela.dumbrava@gmail.com