

LA RELIGIONE:
PROBLEMI DI DEFINIZIONE E SPIEGAZIONE.

di Melford E. Spiro

INTRODUZIONE

Prima di esaminare i diversi approcci alla spiegazione della religione, dobbiamo accordarci su cosa ci si propone di spiegare; in breve, dobbiamo accordarci su cosa intendiamo per "religione". L'antropologia, come altre scienze immature - in particolare quelle il cui vocabolario di base è tratto dai linguaggi naturali - continua ad essere afflitta da problemi di definizione. I termini chiave del nostro lessico - "cultura", "sistema sociale", "bisogni", "matrimonio", "funzione" e simili - continuano a evocare significati assai differenti, e a suscitare aspre controversie tra gli studiosi; differenze e controversie che nascono spesso dai diversi *tipi* di definizione impiegati.

I logici distinguono tra due tipi generali di definizione: le definizioni nominali e quelle reali (Hempel 1952: 5-25). Le definizioni nominali sono quelle in cui una parola, dal significato sconosciuto o non chiaro, è definita nei termini di qualche espressione il cui significato è già conosciuto. È un metodo che tutti applichiamo nell'insegnamento, quando tentiamo di definire, dunque di assegnare un significato, ai nuovi termini che introduciamo agli studenti dei primi anni. In questo caso, siamo interessati a comunicare idee con efficacia e senza ambiguità; e in generale non incontriamo opposizione da parte degli studenti, che non sono particolarmente interessati a proporre definizioni alternative. Abbiamo semmai difficoltà con i nostri colleghi, che (al contrario di noi, è ovvio!) sono personalmente coinvolti nell'affermazione delle loro definizioni nominali e le oppongono con intransigenza alle nostre. Nonostante tale intransigenza, tuttavia, il problema di come raggiungere un consenso nelle definizioni nominali è facile da risolvere, almeno in linea di principio. Per esempio, potremmo delegare a un comitato internazionale di antropologi la pubblicazione di

un dizionario standard di concetti antropologici, le cui definizioni siano vincolanti per le pubblicazioni nelle riviste scientifiche.

Nel caso delle definizioni reali, il problema è più serio, e di conseguenza la soluzione più difficile. Diversamente dalle definizioni nominali, che assegnano arbitrariamente significato a simboli linguistici, quelle reali sono concepite come affermazioni vere intorno a entità o cose. A questo proposito, in antropologia (come nelle altre scienze sociali) ci imbattiamo in tre difficoltà. La prima difficoltà si presenta quando un costrutto ipotetico - come "cultura" o "struttura sociale" - viene reificato, per poi assegnargli una definizione reale. Poiché ciò che si deve definire non è un'entità empiricamente osservabile, le controversie nella definizione non ammettono alcuna soluzione empirica.

Una seconda difficoltà si presenta con le definizioni reali basate su quella che si considera la "natura essenziale" di un'entità. Poiché la nozione di "natura essenziale" è sempre vaga e quasi sempre non-empirica, tali definizioni sono scientificamente inservibili. Un buon esempio è rappresentato dagli studi sulla parentela, con le loro interminabili controversie (o almeno, tali sembrano a un non specialista) sulla natura essenziale del matrimonio, della discendenza e simili.

Talvolta, tuttavia, con le definizioni reali si tenta di analizzare un concetto complesso - dotato di un referente empirico non ambiguo - rendendo espliciti i concetti che costituiscono il suo significato. Si parla in questo caso di definizioni analitiche. Così, l'espressione "X è un marito" può esser definita come "X è una persona di sesso maschile, ed X è sposato a una persona di sesso femminile". Ma le obiezioni che tale definizione può sollevare, almeno per alcuni antropologi, esemplificano la terza difficoltà definitoria dell'antropologia: quella che può esser chiamata la nostra ossessione per l'universalità. Poiché in alcune parti dell'Africa vi sono esempi di un fenomeno simile a ciò che comunemente chiamiamo "matrimonio", ma in cui entrambi i partner sono femmine, alcuni studiosi scarterebbero la precedente definizione per la sua ristrettezza. A mio parere questo insistere sull'universalità nell'interesse di una scienza sociale comparativa, in realtà, è un ostacolo al metodo comparativo stesso; condu-

ce infatti a continui mutamenti nella definizione e, in ultima analisi, a definizioni pressoché inutilizzabili per la loro vaghezza e astrattezza. (E naturalmente, si cade così nell'errore di assumere che certe istituzioni debbano di fatto essere universali, invece di riconoscere che l'universalità è una creazione della definizione stessa. Non capisco inoltre perché certe istituzioni - come ad esempio il matrimonio - dovrebbero essere universali, mentre altre - come lo Stato - non avrebbero bisogno di esserlo).

IL PROBLEMA DI COME DEFINIRE LA RELIGIONE.

Un esame delle endemiche controversie sulla definizione di religione porta a concludere che si tratta non tanto di dispute sul significato del termine o del concetto che esso esprime, quanto di dispute normative sul fenomeno - o insieme di fenomeni - che si pensa costituiscano legittimamente il referente empirico del termine. In breve, le controversie sulla definizione di religione implicano di solito differenze in quelle che tecnicamente si chiamano definizioni ostensive. Definire ostensivamente una parola equivale a indicare l'oggetto che quella parola designa. In qualsiasi comunità linguistica, ad esempio, la palla di fuoco nel cielo evoca in tutti coloro che la percepiscono una univoca risposta verbale; e uno straniero che giunga in una comunità di lingua italiana può facilmente imparare la definizione ostensiva della parola "sole", chiedendo a un nativo di indicare l'oggetto il cui nome è "sole".

Analogamente, il referente empirico di "tavolo" può esser designato in modo inequivoco, anche se poco pratico, indicando esempi di ogni sottoinsieme dell'insieme di oggetti cui la parola si applica. La comunità degli antropologi, tuttavia, non è una comunità linguistica naturale e, cosa forse ancor più importante, non condivide una medesima cultura. E per quanto fra gli antropologi vi sia poco disaccordo sulle classi di oggetti cui *in effetti* si applicano propriamente parole come "sorella", "capo", "figura a corda" e molte altre, vi è invece notevole disaccordo sui fenomeni cui *dovrebbe* applicarsi la parola "religione". Da qui le controversie interminabili (e sterili) sullo status

religioso di un rituale coercitivo, di un codice etico, di esseri sovranaturali e così via. L'alto grado di coinvolgimento emotivo che caratterizza queste discussioni induce a sospettare che esse nascano - consciamente o meno - da considerazioni extra-scientifiche: ad esempio, dalle attitudini personali verso la religione da parte degli studiosi stessi. Ma poiché mi occupo qui della logica della ricerca, resisterò alla tentazione di un *excursus* nella psicologia sociale della scienza.

Il disaccordo scientifico poggia quasi sempre su considerazioni comparative. Così, Durkheim nega che la credenza in esseri sovranaturali sia il legittimo referente di "religione", poiché in questo modo resterebbero esclusi dalla religione i popoli primitivi che, egli pensava, non distinguono il naturale dal sovranaturale. Allo stesso modo, rifiuta di considerare la credenza in divinità come caratteristica distintiva della "religione", perché il buddhismo, come egli lo interpreta, non contiene credenze di questo tipo (Durkheim 1912: 25-38). Simili obiezioni sollevano due problemi, l'uno fattuale, l'altro metodologico. Tornerò più avanti sul problema fattuale, limitandomi per il momento a quello metodologico. Se anche fosse vero che il buddhismo Theravada non contiene credenze in divinità o esseri sovranaturali, da quale principio metodologico segue che la religione (o, del resto, qualsiasi altra cosa) dev'essere universale per essere studiata comparativamente? Il fatto che le economie di caccia, i gruppi di discendenza unilaterale o le «figure a corda» non abbiano una distribuzione universale, non ci ha certo impedito di studiarli comparativamente. Lo studio della religione diverrebbe forse meno significativo o affascinante se dovessimo scoprire, nei termini di una definizione ostensiva condivisa, che una o sette o sedici società non possiedono religione? Diverrebbe, semmai, anche più affascinante. Se il buddhismo Theravada fosse davvero ateistico, se dunque - nei termini di una definizione teistica della religione - non si trattasse davvero di una religione, perché non affrontare questa conseguenza, invece di rifuggirla? Ci siamo battuti contro la concezione per cui "noi" avremo la religione (che è "buona"), mentre "loro" hanno la superstizione (che è "cattiva"); dunque, perché dovrebbe disturbarci il fatto che una società non ha "religione", secondo la definizione che abbiamo

dato di quel termine? Infatti la premessa “nessuna religione” non implica la conclusione “dunque, superstizione” (né, per inciso, implica la conclusione “dunque, assenza di integrazione sociale”; a meno che, naturalmente, non si voglia definire la religione come qualcosa che produce integrazione sociale). Piuttosto, potrebbe implicare “dunque, scienza” o “dunque, filosofia”; o potrebbe non implicare nessuna conclusione e stimolare piuttosto la ricerca. In breve, una volta liberata la parola “religione” da ogni giudizio di valore, non v'è ragione né di dispiacersi né di esultare per la distribuzione empirica della religione secondo la nostra definizione. Per quanto riguarda il buddhismo Theravada, che perdita vi sarebbe dunque stata per la scienza se Durkheim avesse deciso che, secondo la sua interpretazione, esso è ateistico, e dunque non è una religione? Posso scorgervi solo un guadagno. Prima di tutto, ciò avrebbe stimolato la ricerca sul campo in queste società buddhiste apparentemente così anomale; in secondo luogo, ci sarebbe stata risparmiata la confusione derivante dalle definizioni reali e funzionali della religione, che hanno sostituito le precedenti definizioni sostantive o strutturali.

Le definizioni reali, che stipulano la “natura essenziale” dei fenomeni, sono, come ho già affermato, necessariamente vaghe e quasi sempre non-empiriche. Ad esempio, cosa significa il “sacro” che Durkheim riconosce come caratteristica essenziale della religione? Quanto è proficuo l'uso di questa nozione, non nel discorso religioso o poetico, ma in quello scientifico? È troppo vago per essere considerato termine primitivo di una catena di definizioni, e non serve definirlo con termini altrettanto vaghi come “santo” o “separato”. Ma se simili definizioni reali sono insoddisfacenti quando il referente fenomenico del *definiendum* è universalmente riconosciuto, esse sono del tutto inutili quando, come in questo caso, il problema è proprio lo stesso referente fenomenico. Se non vi è accordo su ciò che si deve definire, come possiamo trovare accordo sulla sua natura essenziale? Durkheim aggirò il problema affermando che il sacro è qualunque cosa una società considera sacro. Ma anche se accettassimo di poter chiarire un'oscurità sostituendola con un'altra, resta il fatto che le definizioni reali di questo tipo (come del resto le definizioni fun-

zionali, che prenderò in esame fra un momento) sfuggono alla trappola di *designata* troppo ristretti solo per cadere in quella di *designata* troppo ampi.

Molte definizioni funzionali della religione sono in ultima analisi una sottoclasse delle definizioni reali, in cui variabili funzionali (come la promozione della solidarietà, e simili) sono assunte come natura essenziale della religione. Ma sia che la natura essenziale consista in una variabile qualitativa (come il "sacro"), sia che consista in una variabile funzionale (come la solidarietà sociale), resta virtualmente impossibile tracciare dei limiti sostantivi alla religione, e dunque distinguerla da altri fenomeni socio-culturali. La solidarietà sociale, la riduzione dell'ansietà, la fiducia di fronte a situazioni imprevedibili, etc., sono funzioni che vanno bene per tutti i fenomeni culturali - Comunismo e Cattolicesimo, monoteismo e monogamia, immagini e imperialismo. A meno che la religione sia definita in modo sostantivo, è impossibile delinearne i confini. Del resto, anche quando i suoi confini sostantivi sono tracciati, alcune definizioni funzionali attribuiscono alla religione funzioni tipiche di un sistema socio-culturale complesso.

È dunque ovvio che, se da un lato una definizione non può sostituire la ricerca, dall'altro non può esservi ricerca in assenza di definizioni - poiché è la definizione, sia essa ostensiva o nominale, che designa il fenomeno oggetto della ricerca. Evans-Pritchard scrive che l' "oggettività" negli studi sulla religione richiede che «le conclusioni generali si costruiscano a partire da quelle particolari» (1954: 9); e questa cautela è certamente desiderabile per ciò che concerne la scoperta di generalizzazioni empiriche e la verifica di ipotesi. Ma egli prosegue dicendoci che «non bisogna chiedere "che cos'è la religione", ma quali sono le caratteristiche principali, ad esempio, della religione di un dato popolo melanesiano...»; caratteristiche che, confrontate con dati su altri popoli melanesiani, condurranno a generalizzazioni sulla religione melanesiana. Qui Evans-Pritchard prescrive una strategia che non è praticabile, a partire proprio dallo studio di quel singolo popolo melanesiano. A meno di non sapere ostensivamente che cos'è la religione, come potrebbe il nostro antropologo,

nella sua società melanesiana, sapere quali osservazioni, all'interno di un insieme *n*, pertengono ai fenomeni religiosi invece che a qualche altra classe di fenomeni, per esempio la parentela o la politica?

Del resto, quando al termine religione non è assegnata alcuna esplicita definizione ostensiva, l'osservatore ne impiega necessariamente una implicita. Così, Durkheim avverte che nel definire la religione dobbiamo far attenzione a non lasciarci guidare dai nostri «pregiudizi, passioni, o abitudini» (1912: 26); piuttosto, «è la realtà stessa che dovrà offrire questa definizione» (Ibid.). Dal momento che ogni scienziato - o meglio, ogni persona ragionevole - preferisce la "realtà" al "pregiudizio", seguiamo volentieri il suo precetto e dunque, con lui, «ci mettiamo di fronte a questa realtà» (Ibid.). Ma poiché, come ci dice Durkheim, «la religione può venir definita solo in funzione dei caratteri che si ritrovano ovunque vi sia religione», dobbiamo «considerare le diverse religioni nella loro concreta realtà, e cercare di porre in luce ciò che hanno in comune» (Ibid.). Ora, la stessa enunciazione di questa strategia solleva un'obiezione ovvia: se non sappiamo già per definizione che cos'è la religione, come possiamo sapere quali "concrete realtà" vanno "prese in considerazione"? Solo se la religione è già stata definita, possiamo intraprendere questa operazione iniziale, per non parlare di quella successiva di far emergere gli elementi comuni a tutte le religioni.

In sintesi, uno studio comparativo della religione richiede, come operazione preliminare rispetto alla ricerca, una definizione ostensiva o sostantiva che stabilisca senza ambiguità quali variabili fenomeniche sono designate dal termine. Questa definizione ostensiva darà al tempo stesso una definizione nominale, dal momento che alcuni dei suoi *designata* appariranno arbitrari ad altri studiosi. Dunque, tutto ciò non libera la religione dalle controversie definizionali. La libera tuttavia da quelle sterili controversie su cosa essa "veramente è", spostando invece l'attenzione sulla formulazione di ipotesi empiricamente verificabili; il che, in antropologia, significa ipotesi suscettibili di verifica interculturale.

Ma questo criterio di applicabilità interculturale non implica, come ho già affermato, l'universalità. Poiché la religione è un termi-

ne con significati storicamente radicati, una definizione deve soddisfare non solo il criterio dell'applicabilità interculturale ma anche quello dell'intuitività intraculturale; o almeno, non dev'essere controintuitiva. A mio parere, quindi, una definizione di "religione" che non includa come variabile chiave la credenza in esseri super-umani (non voglio introdurre complicazioni metafisiche legate all'uso di "sovrannaturale"), che hanno il potere di aiutare o danneggiare l'uomo, è controintuitiva. Del resto, anche se il consenso antropologico finisse per escludere tali credenze dall'insieme di variabili chiave necessariamente designate da "religione", la loro spiegazione continuerebbe a sollecitare i nostri sforzi di ricerca.

Ammettiamo dunque che il buddhismo Theravada non postuli alcun essere super-umano. Vista però la diffusione quasi universale di tali credenze a ogni livello di sviluppo culturale, trovo nondimeno strano che Durkheim, sulla base di quest'unico caso, le abbia escluse dalla definizione di religione; e ancora più strano che altri abbiano seguito il suo esempio. Ma a parte questa anomalia, è proprio vero che il buddhismo non contiene credenze in esseri super-umani (chiamiamoli, per esigenze di brevità, "dèi")? È vero, naturalmente, che il buddhismo non contiene credenze in un dio creatore; ma la creazione è solo uno dei possibili attributi della divinità; per di più un attributo, mi sembra, che non occupa troppo spazio nella mente dei credenti. Piuttosto, vorrei sottolineare che gli dèi sono importanti per i credenti perché possiedono un potere più grande di quello umano, compreso il potere di assistere l'uomo o di ostacolarlo nel raggiungimento di finalità terrene o ultraterrene. Se è così, allora anche il buddhismo Theravada (il Mahayana chiaramente non è qui rilevante) contiene certamente tali credenze. Rispetto a finalità ultraterrene, il Buddha è certamente un essere superumano. Diversamente dai comuni umani, egli ha acquisito il potere di raggiungere l'Illuminazione, dunque lo status di Buddha (buddhità). Di più, egli ha mostrato ad altri i mezzi per giungere a tale conquista. Senza i suoi insegnamenti, l'uomo non avrebbe potuto scoprire da solo la via che porta all'Illuminazione e alla Liberazione finale.

Certo, gli attributi soteriologici del Buddha sono diversi da quelli

del Dio giudaico-cristiano-islamico. Laddove il secondo è vivente, il primo è morto; mentre il secondo è impegnato in un continuo e attivo processo di salvezza, il primo ha compiuto un unico ministero attivo di salvezza. Ma (ad eccezione del Calvinismo) le conseguenze soteriologiche sono le stesse. Sia per i religiosi buddhisti che per quelli occidentali la Via della salvezza è stata indicata da un essere super-umano, e la salvezza può essere ottenuta solo seguendo questa Via rivelata. È vero che in un caso seguire la Via porta direttamente al fine ultimo a causa della stessa natura del mondo, mentre nell'altro caso ciò avviene solo dopo l'intercessione divina. Ma ciò non deve oscurare la similarità di base: in entrambi i casi l'uomo dipende, per la sua salvezza, dalla rivelazione di un essere super-umano. (Del resto, vi è ragione di credere - come suggeriscono i dati della mia ricerca sul campo in un villaggio birmano - che il culto buddhista sia non solo un'espressione di riverenza ed omaggio all'Uno che ha rivelato la Via, ma anche una richiesta della Sua intercessione per la salvezza).

In genere, però, gli esseri super-umani hanno il potere di assistere (od ostacolare) i tentativi dell'uomo di conseguire finalità sia terrene sia ultraterrene; e quando si afferma che il buddhismo non postula esseri del genere, dobbiamo chiederci a quale buddhismo ci si riferisca. Lo stesso buddhismo del canone Pali non nega l'esistenza di un'ampia gamma di esseri super-umani che intervengono, per il bene o per il male, nelle cose umane; semplicemente, nega che essi esercitino una qualche influenza sulla salvezza dell'uomo. E ciò che più conta, nei paesi Theravada contemporanei, si crede che a proteggere le persone dal male sia il Buddha stesso (o il suo potere, secondo i credenti più sofisticati). Così, i contadini birmani recitano formule buddhiste e praticano riti di fronte a certe immagini del Buddha che hanno il potere di proteggere dal male, di curare il morso dei serpenti e così via. E i monaci buddhisti si riuniscono cantando passi della scrittura, che si crede abbiano il potere di portare una grande varietà di benefici materiali.

Certo, vi sono filosofie buddhiste ateiste - così come ve ne sono di induiste; è però ben strano che siano proprio gli antropologi a confondere gli insegnamenti di una scuola filosofica con le credenze e il comportamento di una comunità religiosa. Ma poniamo pure che

per qualche strano precetto metodologico siano gli insegnamenti delle scuole filosofiche, piuttosto che le credenze e il comportamento della gente, a definire la religione di un popolo; anche in questo caso, i numerosi dèi e demoni che si trovano nel canone Pali (e nella visione del mondo di molti Theravada, compresi i monaci virtuosi) trovano più paralleli in altre società di quanti ne trovino le credenze sostenute da scuole filosofiche di numero assai limitato.

Infine - ed è forse il punto più importante in una prospettiva antropologica - il canone Pali è solo una tra le fonti della visione del mondo delle società buddhiste. Anzi, non conosco alcuna società in cui il buddhismo rappresenti l'esclusivo sistema di credenze di un popolo. Al contrario, si trova sempre accanto a un altro sistema, con il quale mantiene un'importante divisione del lavoro. Mentre il buddhismo (restringendo adesso il termine al buddhismo canonico) è interessato a finalità ultraterrene (rinascita in una migliore esistenza umana, in una dimora celeste degli dèi, Liberazione finale), l'altro sistema si occupa di finalità terrene, come la crescita dei raccolti, la protezione dalla malattia, la salvaguardia del villaggio etc.; tutti ambiti di intervento di numerosi esseri super-umani. Tali sono i *nats* della Birmania, i *phi* del Laos e della Thailandia, i *neak ta* della Cambogia etc. È vero che i birmani, per esempio, distinguono nettamente tra il buddhismo e il culto *nat*; ed è indubbio che, come sostengono molti studiosi, questi sistemi di credenze non buddhisti rappresentano le religioni pre-buddhiste di queste società Theravada. Ma ciò che qui importa è che tali credenze, nonostante la lunga storia del buddhismo in questi paesi, persistano con la stessa forza, continuando a informare la visione del mondo e a suscitare un'ampia e importante attività rituale. Quindi, se anche il buddhismo Theravada fosse assolutamente ateista, non potremmo negare che i buddhisti Theravada aderiscono a un altro sistema di credenze intimamente teistico. E se volessimo sostenere che il buddhismo ateista - secondo qualche altro criterio - è una religione, e che dunque la credenza in esseri super-umani non è un elemento essenziale della "religione", resterebbe comunque vero che la credenza in esseri super-umani e nel loro potere di aiutare o danneggiare l'uomo è una caratteristica centrale nei

sistemi di credenze di tutte le società tradizionali.

Ma l'Asia Theravada è solo un esempio della tenacia di tali credenze. Un esempio forse ancora migliore è rappresentato dalla Cina confuciana. Se il buddhismo Theravada è in qualche modo ambiguo riguardo all'esistenza e al comportamento di esseri super-umani, il confucianesimo è molto meno ambiguo: per quanto non ne neghi esplicitamente l'esistenza, certamente ignora il loro ruolo nelle cose umane. È dunque assai interessante notare che quando il buddhismo Mahayana fu introdotto in Cina, gli elementi che ne consentirono la straordinaria penetrazione furono proprio, secondo molti studiosi, i suoi dèi (compresi i Bodhisavats), i demoni, il paradiso e l'inferno.

In sintesi, sostengo che la credenza in esseri super-umani e nel loro potere di assistere o danneggiare l'uomo ha una distribuzione pressoché universale; e aggiungo che questa credenza è la variabile centrale che dovrebbe essere individuata da ogni definizione di religione. Alla stessa conclusione sono giunti di recente studiosi come Horton (1960) e Goody (1962).

Il fatto che la credenza in esseri super-umani sia la principale variabile religiosa non implica tuttavia, come hanno sostenuto alcuni studiosi, che il comportamento religioso (in contrasto con quello magico) sia necessariamente orientato verso una dimensione ultramondana; né che il suo atteggiamento verso l'ultramondano sia necessariamente "spirituale". La credenza in esseri super-umani, l'ultramondanità e i valori spirituali sono variabili indipendenti. Ad esempio l'antico giudaismo, per quanto ossessionato dalla volontà di Dio, aveva un orientamento essenzialmente mondano. Il cattolicesimo, con tutto il suo orientamento ultramondano, è (insieme ad alcune forme di induismo) la più "materialistica" fra le grandi religioni. Il confucianesimo è intensamente mondano, ma si interessa quasi esclusivamente di valori "spirituali" quali la pietà filiale etc. In breve, gli esseri super-umani possono esser considerati primariamente come mezzi o come fini. Dove i valori sono mondani, questi esseri saranno considerati come importanti agenti per il conseguimento e/o la frustrazione di finalità mondane, sia "materiali" che "spirituali". Dove i valori sono materialistici, gli esseri super-umani saranno considerati come importanti

agenti per il conseguimento di finalità materiali, in questa o nell'altra vita. Dove i valori sono ultramondani, l'unione mistica con gli esseri super-umani può esser vista come una finalità in sé; e così via.

Ancora, sebbene la caratteristica distintiva della religione sia la credenza in esseri super-umani, non ne segue che questi esseri siano necessariamente il supremo oggetto di interesse. Anche qui, dipende se sono considerati come mezzi o come fini. Per quelle persone che Weber chiama "religiosamente musicali" (Gerth and Mills 1946: 287), o che Radin (1957: 9) definisce "i veri religiosi", gli esseri super-umani rappresentano l'interesse supremo. Per tutti gli altri, invece, gli esseri super-umani sono raramente l'interesse centrale, anche se possono esserlo i fini per i quali se ne invoca l'aiuto. Ad esempio, per quanto gli Ifaluk non si interessino molto dei loro benevolenti spiriti ancestrali, certo si interessano delle guarigioni di cui questi spiriti sono strumenti. Allo stesso modo, se per un tipico contadino birmano Buddha può non rappresentare l'interesse principale, certamente egli è interessato a quei tentativi di evitare la sofferenza di cui Egli può farsi strumento.

Inversamente, mentre le credenze religiose non sempre sono l'interesse principale, talvolta lo sono le credenze non-religiose. Il che smentisce un'ultima ingiustificata conclusione, vale a dire che la religione si riferisce unicamente al "sacro", mentre gli interessi secolari sarebbero necessariamente "profani". Così, se "sacro" si riferisce a oggetti e credenze di interesse supremo, e "profano" a quelli di interesse ordinario, le credenze religiose e quelle secolari possono ugualmente riferirsi sia a fenomeni sacri che profani. Per i membri di Kiryat Yedidim, un *kibbutz* israeliano, il sistema di credenze sacre è costituito dal trionfo del proletariato a seguito della rivoluzione sociale, e dalla definitiva società senza classi, in cui la fratellanza universale, basata sulla bontà e sull'amore, sostituirà la ristretta fratellanza basata sulla ostilità competitiva. Ma per definizione, questo non è un sistema di credenze religiose, poiché non fa alcun riferimento ad esseri super-umani - anzi, ne nega l'esistenza.

Allo stesso modo, se per qualche società (o per qualcuno dei gruppi sociali che la costituiscono) gli interessi fondamentali sono il comu-

nismo, il baseball o la Borsa, essi sono per definizione sacri. Ma le credenze che riguardano il comunismo, il baseball o la Borsa, per definizione, non sono credenze religiose, poiché non fanno riferimento ad esseri super-umani. Possono naturalmente rispondere a molte delle funzioni cui rispondono le credenze religiose, e in tal caso faranno parte della stessa classe funzionale. Ma poiché sono dissimili su un piano sostantivo, sarebbe fuorviante designarle con lo stesso termine; così come sarebbe fuorviante designare con un unico termine la musica e il sesso solo perché entrambi procurano il piacere dei sensi. (La moderna società americana presenta un ottimo esempio della competizione di sport, patriottismo, sesso e Dio per il titolo di "sacro". [...])

UNA DEFINIZIONE DI "RELIGIONE"

Basandomi sull'assunto che la religione è una istituzione culturale, e che tutte le istituzioni (anche se non tutte le loro caratteristiche) sono mezzi strumentali per la soddisfazione di bisogni, definirò così la "religione": "una istituzione costituita da interazioni, culturalmente modellate, con esseri superumani culturalmente postulati". Vorrei prendere in esame separatamente ciascuna di queste variabili.

Istituzione. Con questo termine si intende che la religione (qualunque cosa vogliamo designare con "religione") è un attributo dei gruppi sociali, parte essenziale del loro patrimonio culturale; e che le sue caratteristiche essenziali sono apprese attraverso gli stessi processi di inculturazione che veicolano le altre variabili di un patrimonio culturale. Perciò le variabili che costituiscono un sistema religioso hanno lo stesso status ontologico di quelle di altri sistemi culturali: le sue credenze sono normative, i suoi rituali collettivi, i suoi valori prescrittivi. È questo, credo, che Durkheim (1912: 50) aveva in mente quando insisteva che non può esservi religione senza una chiesa (il che vuol dire, come osserverò in un paragrafo successivo, che la religione ha lo stesso status di altri sistemi culturali anche sul piano metodologico: in altre parole, le variabili religiose devono esser spiegate attraverso gli stessi schemi esplicativi - storico, strutturale, fun-

zionale e causale - che si attagliano alle altre variabili strutturali).

Interazione. Questo termine si riferisce a due tipi distinti ma correlati di attività. In primo luogo, alle attività che si crede corroborino, esprimano o siano coerenti con il volere o con il desiderio di esseri o di poteri super-umani. Queste attività riflettono un *sistema di valori* attribuito agli esseri super-umani, ed è probabile che costituiscano una parte - ma solo una parte - del sistema di valori degli attori. Si tratta di attività che possono esser considerate in vario modo: come desiderabili in sé, oppure come mezzi per ottenere l'assistenza degli esseri superumani, o ancora come protezione contro la loro collera. In secondo luogo, il termine "interazione" si riferisce ad attività che si crede influenzino gli esseri super-umani, spingendoli a soddisfare i bisogni degli attori. Questi due tipi di attività possono sovrapporsi, ma non coincidono mai completamente. Laddove si sovrappongono, l'azione che ne risulta è in larga misura simbolica: in altre parole, consiste in un comportamento il cui significato, in una prospettiva interculturale, appare oscuro e/o arbitrario; e la cui efficacia, dal punto di vista scientifico, non può esser sottoposta a "prove" nel senso comune del termine. Queste attività simboliche che pretendono tuttavia di essere strumentali costituiscono, naturalmente, un *sistema rituale* o un *sistema di azioni simboliche*. Diversamente dai rituali privati, come ad esempio le nevrosi ossessive, i rituali religiosi sono culturalmente modellati: sia le attività, sia il loro significato, sono condivisi dai membri di un gruppo sociale, in virtù di un comune patrimonio culturale acquisito.

Esseri super-umani. Il riferimento è qui ad esseri cui si attribuiscono poteri più grandi di quelli umani, che possono procurare all'uomo il bene e/o il male, e le cui relazioni con l'uomo sono in qualche misura influenzabili dai due tipi di attività sopra descritti. La credenza da parte di un attore religioso nell'esistenza di questi esseri, e la sua conoscenza dei loro attributi, derivano e sono sanzionate dal patrimonio culturale del suo gruppo sociale. In questo senso la loro esistenza è culturalmente postulata - indipendentemente dalla esistenza oggettiva di questi esseri, o da esperienze personali interpretate come incontri con loro. Le credenze intorno alla loro esistenza, ai loro attributi e all'effi-

cazia di certi tipi di comportamento (ad esempio rituale) nell'influenzare le loro relazioni con l'uomo, costituiscono un *sistema di credenze*.

Questo breve chiarimento della nostra definizione indica che la religione, se considerata come sistema, può esser distinta da altre istituzioni culturalmente costituite solo per il suo riferimento a esseri super-umani. Tutte le istituzioni consistono di *sistemi di credenze*, vale a dire di una stabile organizzazione di cognizioni su uno o più aspetti dell'universo; di *sistemi di azione* - stabile organizzazione di modelli di comportamento finalizzati al soddisfacimento di bisogni; e di *sistemi di valore* - stabile organizzazione di principi per mezzo dei quali il comportamento può esser giudicato secondo una scala di merito. La religione differisce da altre istituzioni per il fatto che i tre sistemi che la compongono fanno riferimento a esseri super-umani.

Dopo aver così definito la religione, il prossimo passo consisterà nell'esaminare i tipi di spiegazione che sono stati proposti per dar conto della sua esistenza. Prima ancora, però, dobbiamo rispondere ad alcune elementari questioni sulla natura della spiegazione antropologica.

LA SPIEGAZIONE NELL'ANTROPOLOGIA SOCIALE

Che cosa cercano di spiegare gli antropologi? In cosa consistono le spiegazioni? In che modo queste spiegazioni differiscono l'una dall'altra? Al di là del nostro gergo, sembra evidente che il fenomeno da spiegare è sempre: a) *l'esistenza* di una qualche variabile sociale o culturale; b) *la variabilità* che essa esibisce nella distribuzione interculturale. Naturalmente, queste due affermazioni equivalgono ad una sola, dal momento che la variabile "esiste" solo nella gamma di valori che può assumere. Se una teoria intende spiegare l'esistenza della religione, ma i suoi concetti sono così generali o così vaghi da non poter spiegare la variabilità esibita dalle sue manifestazioni empiriche, essa non ha la qualità di teoria *scientifica*, cioè verificabile.

"Esistenza" è termine ambiguo. Quando cerchiamo la spiegazione dell'esistenza della religione, possiamo chiedere in che modo essa è giunta in essere per la prima volta (la questione delle origini), o in che

modo essa esiste (vale a dire, come è persistita) in un qualche presente etnografico. E poiché una teoria verificabile (dunque scientifica) sulle origini della religione eluderà sempre la nostra rete esplicativa, in questo saggio mi occuperò della persistenza e non delle origini della religione.

Nel rispondere alla seconda domanda, tutte le nostre spiegazioni stipulano una condizione, o un insieme di condizioni, in assenza delle quali la variabile da spiegare non esisterebbe. Ora, dire che una variabile socio-culturale - ad esempio la religione - "esiste", equivale in ultima analisi a dire che in una società (o in uno dei gruppi sociali che la compongono) si enuncia una proposizione, si osserva una norma, si pratica un costume, si riveste un ruolo, si teme uno spirito, etc. In breve, l' "esistenza" di una variabile socio-culturale equivale al verificarsi di un comportamento (sia esso cognitivo, affettivo o motorio) nel quale, o per mezzo del quale, la variabile in questione è esemplificata. Dunque, una teoria sull' "esistenza" della religione dev'essere in grado di spiegare il "comportamento" religioso.

In generale, le teorie sull'esistenza - nel senso di persistenza - delle variabili socioculturali sono costruite secondo quattro modalità esplicative: storica (in senso documentario, non speculativo), strutturale, causale e funzionale. A un'attenta analisi, le prime due modalità si possono ricondurre alla terza o alla quarta. Infatti le spiegazioni storiche o sono causali o non sono in alcun senso spiegazioni. Limitarsi a elencare una serie di eventi antecedenti all'apparizione della variabile in questione non costituisce certo una spiegazione - a meno di poter mostrare che uno o più di tali eventi rappresentano una condizione, necessaria o sufficiente, per la sua apparizione. Se ciò può esser dimostrato, la spiegazione si basa su una teoria causale: il fatto che un certo tipo di innovazione sociale o culturale abbia avuto origine nel passato è incidentale al fine della sua spiegazione teoretica.

"Innovazione" è qui il termine chiave. Una spiegazione causale di tipo storico, per quanto possa dar conto dell'esistenza di una variabile socio-culturale nel periodo in cui ha fatto la sua apparizione, non è sufficiente a spiegare la sua persistenza in un periodo successivo; non più di quanto la spiegazione genetica della nascita di un organismo

basti a spiegarne la persistenza. Così, se da un lato una spiegazione storico-genetica è necessaria a dar conto dell'adozione del buddhismo in Birmania, dall'altro non è tuttavia sufficiente a dar conto della sua persistenza per oltre novecento anni. Oppure, i dati storici spiegano perché i birmani praticano il buddhismo invece che, ad esempio, il cristianesimo; ma non spiegano perché essi praticano una religione *tout court* - e dunque neppure perché praticano il buddhismo.

Anche le spiegazioni strutturali possono esser ricondotte alla modalità causale o a quella funzionale. I resoconti strutturali che delineano la configurazione o le interrelazioni di un insieme di variabili socio-culturali sono essenzialmente descrittivi, più che esplicativi - a meno, naturalmente, di proporre una teoria causale o funzionale per spiegare la configurazione. Vi sono d'altra parte spiegazioni strutturali che cercano di spiegare una variabile per mezzo di un "principio" strutturale - ad esempio il principio dell'unità del gruppo dei *siblings*. In questo caso abbiamo a che fare o con etichette verbali, che nel migliore dei casi ordinano un insieme di dati secondo uno schema euristico; o con principi "fenomenologici" degli attori (mappe cognitive), che rappresentano un sottoinsieme cognitivo all'interno di un insieme di variabili causali. Allo stesso modo, le spiegazioni strutturali che considerano una variabile come "requisito strutturale" di un sistema, da un lato, o come una "implicazione strutturale" dall'altro, possono esser lette rispettivamente come causali o funzionali.

Il che ci porta alle spiegazioni causali e funzionali. Le prime cercano di dar conto di una variabile socio-culturale facendo riferimento a qualche condizione antecedente - la sua "causa". Le spiegazioni funzionali danno invece conto della variabile riferendosi a qualche condizione conseguente - la sua "funzione" (per un'analisi dettagliata della logica della spiegazione causale e funzionale cfr. Spiro 1963).

Come si deve allora spiegare l'esistenza della religione, in modo causale o funzionale? Credo che la risposta dipenda da quale aspetto della religione vogliamo spiegare.

Di solito, le spiegazioni dell'esistenza della religione si sono poste una delle seguenti domande, o entrambe: a) su quali basi si crede che le proposizioni religiose siano vere? Vale a dire, quali sono le basi per credere

che esistano esseri super-umani con determinate caratteristiche, e che un certo rituale possa efficacemente influenzare il loro comportamento? b) Come si spiega la pratica della religione? Quali sono cioè i fondamenti della credenza in esseri super-umani e della pratica dei rituali religiosi?

Queste domande, per quanto strettamente connesse - dal momento che la pratica religiosa presuppone le cognizioni religiose - sono distinte, e richiedono probabilmente tipi diversi di spiegazione.

LA "VERITÀ" DELLE CREDENZE RELIGIOSE.

Ogni sistema religioso consiste in primo luogo in un sistema cognitivo; consiste cioè in un insieme di proposizioni esplicite ed implicite, assunte come vere, riguardanti il mondo super-umano e le sue relazioni con l'uomo. Fra queste vi sono le credenze in esseri super-umani di vari tipi, in un'ampia gamma di rituali, in esistenze precedenti e susseguenti alla attuale, etc. Nella misura in cui sono disponibili prove documentarie, è possibile giungere a una spiegazione verificabile delle origini e della variabilità di tali credenze. Tuttavia, dal momento che per la maggior parte delle religioni questa documentazione manca, le spiegazioni delle origini sono necessariamente speculative. Per questo mi concentrerò sulle spiegazioni della loro persistenza.

Questo sistema cognitivo (o una parte di esso) è acquisito dai membri del gruppo e, sul piano individuale, diviene un "sistema di credenze culturalmente costituito". È un sistema di "credenze" perché le proposizioni sono ritenute vere; ed è "culturalmente costituito" perché le proposizioni sono apprese appunto da un repertorio culturalmente disponibile. Ma quest'ultimo fatto non basta certo a legittimare la credenza nella verità delle proposizioni. Ai bambini si insegnano molte cose che nel diventare grandi, se non prima, essi scartano come nonsenso. Il fatto che io abbia acquisito il mio personale sistema di credenze dalla società spiega perché una delle proposizioni che ritengo vera è l'esistenza del Dio Krishna, e non quella della Vergine Maria; ma non spiega su quali basi credo nell'esistenza di esseri super-umani, siano essi Krishna o la Madonna.

La nozione di "bisogno" non funziona meglio come spiegazione. Un

bisogno, nel senso di desiderio, può rappresentare la base motivazionale per l'acquisizione di una credenza trasmessa, ma non può stabilirne la verità. Allo stesso modo, un bisogno nel senso di un requisito funzionale della società può spiegare la necessità di un qualche tipo di proposizione religiosa; ciò non spiega tuttavia il fatto che tale proposizione sia creduta vera, anche nel caso in cui il bisogno sia riconosciuto esplicitamente, e la sua soddisfazione intenzionalmente perseguita.

La gran parte dei teorici sembra d'accordo su un fatto: le affermazioni religiose sono credute vere perché gli attori religiosi hanno avuto esperienze che, interpretate in conformità a queste credenze, sembrano rappresentarne una convalida. Ad esempio Durkheim e Freud sono concordi sul fatto che le radici cognitive delle credenze religiose vadano ricercate nell'esperienza sociale, e sono in disaccordo solo riguardo al contesto strutturale dell'esperienza. Durkheim (1912) sostiene che i due attributi essenziali delle divinità - una potenza superiore a quella degli uomini, e il fatto che gli uomini ne dipendono - sono anche gli attributi essenziali della società: è nella società che l'uomo fa esperienza di simili attributi. Questi sono personificati in esseri super-umani, o imputati a poteri extra-sociali, come conseguenza di esperienze collettive altamente coinvolgenti, nelle quali i simboli fisici del gruppo sono assunti come simboli di questi esseri o forze. Freud (1928), sottolineando l'impotenza dell'uomo di fronte a un mondo terrificante, fa notare come la personificazione delle più terribili forze aiuti a controllarle, attraverso una analogia umana. Le personificazioni religiose - gli dèi - riflettono l'esperienza che il bambino ha di un essere umano onnipotente, il padre.

Sia in Freud che in Durkheim, dunque, la società è la causa del consolidamento della credenza religiosa. Paradossalmente, tuttavia, è Freud invece che Durkheim ad ancorare questa esperienza in una specifica unità strutturale, la famiglia. In generale, credo che il punto di vista di Freud sia preferibile. Certo, la sua concezione etnocentrica del padre patriarcale, e di divinità che riflettono questa concezione di "padre", è del tutto inadeguata per l'analisi comparativa: ma da questo modello etnocentrico possiamo derivare una teoria generale

adeguata e, a mio parere, sostanzialmente corretta. In breve, la teoria è che nel contesto della famiglia il bambino ha esperienza di esseri potenti, sia benevoli sia malevoli, che - attraverso vari mezzi appresi nel processo di socializzazione - possono essere indotti a soddisfare i suoi desideri. Tali esperienze rappresentano gli ingredienti fondamentali del suo personale sistema di proiezioni (Kardiner 1945): quest'ultimo, quando corrisponde (strutturalmente, non sostantivamente) alle credenze apprese, costituisce lo scenario cognitivo e percettivo per l'accettazione di queste credenze. Avendo avuto una personale esperienza di "esseri super-umani" e dell'efficacia del "rituale", le credenze apprese rafforzano il suo sistema di proiezioni, e ne sono al tempo stesso rafforzate (Spiro 1953).

Tale teoria è migliore di quella di Durkheim, prima di tutto, per la sua capacità di spiegare queste due ultime fondamentali variabili religiose. È difficile capire come esse siano deducibili dalla teoria durkheimiana. Ma ciò che più conta è che, se anche ne fossero deducibili, Durkheim non potrebbe spiegare la loro variabilità interculturale. Visto che la condizione antecedente - un potere più grande di quello dell'uomo, sul quale l'uomo può fare assegnamento - è una costante, come può spiegare la condizione conseguente - la credenza religiosa - che è una variabile? Quindi, la teoria generale può anche esser vera, ma il suo grave difetto è che non vi sono operazioni empiriche che ci consentano di decidere se è vera o falsa. Al contrario, la teoria di derivazione freudiana è in grado di spiegare le differenze interculturali, ed è perciò verificabile empiricamente. Se i sistemi proiettivi personali, che stanno alla base della credenza religiosa, traggono origine dalle esperienze della prima infanzia, se ne può dedurre che le differenze nelle credenze religiose varieranno sistematicamente con le differenze nei sistemi familiari e socializzanti che strutturano queste esperienze. Un certo numero di ricerche antropologiche sul campo hanno potuto sottoporre a prova - e hanno confermato - questa conclusione. E non c'è bisogno di addentrarsi negli studi di cultura-e- personalità per trovare le prove. Nella sua illuminante analisi sulla religione dei Tallensi, Fortes (1959: 78) conclude che «tutti i concetti e le credenze che abbiamo esaminato

sono estrapolazioni religiose delle esperienze generate nelle relazioni tra genitori e figli».

Per quanto importanti, gli studi monografici non costituiscono tuttavia una rigorosa prova delle teorie. Più rigoroso è il metodo interculturale, nel quale ampi campioni sono usati per la verifica statistica delle ipotesi. Con questo metodo sono state sottoposte a prova, e in buona parte confermate, numerose ipotesi che a partire da variabili nell'allevamento dei bambini predicevano variabili religiose - il carattere degli esseri sovranaturali, i mezzi per influenzarli (esecuzione di rituali o obbedienza a norme), la concezione del rituale (coercitivo o propiziatorio) e simili (per una rassegna di questi studi v. Whiting 1961).

Nonostante le differenze tra Freud e Durkheim, entrambi gli autori propongono spiegazioni causali della credibilità delle cognizioni religiose; spiegazioni in cui la società, in quanto causa, produce un effetto religioso (cognitivo) per mezzo di processi psicologici (in un caso, il *sentimento* di dipendenza; nell'altro, il sentimento di dipendenza combinato con la *proiezione* personale di esperienze fondamentali). Per entrambi i teorici si può dire che la variabile indipendente, sociologica, "causa" la variabile dipendente, religiosa, attraverso la mediazione di un insieme di variabili psicologiche.

Prima di passare al prossimo punto, è necessario contrastare un'assunzione che è spesso legata a questo tipo di spiegazione, ma che non ne consegue necessariamente. Dall'ipotesi che la condizione antecedente della credenza in esseri super-umani va cercata in specifiche variabili sociologiche, non segue che *per il credente* questi esseri siano identici a quelle variabili, o vi si riferiscano, o le simboleggino. Per dirla brutalmente, il fatto che le concezioni di Dio abbiano radici nella società non significa che per il credente la società è Dio, o che Dio è semplicemente un simbolo della società, o che la società è il vero oggetto del culto. Freud non lo ha mai detto, e neppure Durkheim - nonostante alcuni affermino il contrario. Per questo, diversamente da quanto ritiene Horton (1960: 204), non è una confutazione delle tesi sociologiche durkheimiane il fatto che per i Kalabari (e io aggiungerei: per ogni altro popolo) l'affermazione

«Credo in Dio» non implichi «Sottoscrivo il sistema di simbolismo strutturale di cui questa affermazione di credenza fa parte» (1).

Allo stesso modo, e non solo tra i Kalabari, una persona che usa credenza e rituale «solo per fare affermazioni sulle relazioni sociali o sulla propria posizione sociale» è considerato uno che «non crede veramente» (Ibid.: 203). Del resto, la nozione contraria è così assurda che è difficile pensare che possa sostenerla chi abbia personalmente osservato un micronesiano che esorcizza uno spirito maligno, un penitente cattolico che si trascina pregando su mani e ginocchia al Santuario di Nostra Signora di Guadalupe, un ebreo ortodosso che si batte sul petto allo Yom Kippur per espiare i suoi peccati, un medium birmano che danza in trance di fronte a un'immagine *nat*. E tuttavia Leach, scrivendo degli spiriti Kachin, insiste (1954: 225) che «i vari spiriti dell'ideologia religiosa kachin, non sono, in ultima analisi, *nient'altro* che modi di descrivere i rapporti formali esistenti fra i gruppi e gli individui reali della ordinaria società kachin» (corsivo mio). Per Leach, dunque, non solo le credenze religiose derivano dalla struttura sociale, ma il loro unico referente, anche per il credente, è la struttura sociale stessa. Poiché sono certo che Leach, come me, ha osservato molte manifestazioni di credenza religiosa, non so cosa pensare di questa straordinaria affermazione. A mio parere, essa riflette una confusione tra la *pratica* della religione e la sua *manipolazione*; e sebbene la prima possa interessare uno studioso quanto la seconda, non riconoscerne la distinzione non può che generare confusione.

Leach, come si sa, interpreta la religione kachin quasi esclusivamente come uno strumento nella lotta politica per il potere e il prestigio. Ora, che si possano usare la teologia, il mito o il rituale per il prestigio e per il potere, e che prestigio e potere possano fornire le basi motivazionali per la loro persistenza, sono fatti ben documentati dalla storia e dall'etnologia. Ma la manipolazione della religione a fini politici ci dice più sulla politica che sulla religione. Nella prima, la religione è usata *come un mezzo*, nella seconda si usano *mezzi religiosi* per raggiungere determinate finalità (e non importa se le finalità sono le stesse). Questa distinzione è essenziale. La caratteristica differenziale della religione, rispetto ad altri tipi di comportamento strumentale,

consiste nel tentativo di ottenere l'appoggio, o di eseguire il volere, di esseri super-umani. Del resto, per mezzo di quale altro criterio potremmo distinguere il comportamento religioso da quello non religioso? Certo non in termini di finalità: con l'eccezione del misticismo (limitato a certi "virtuosi"), la religione - in una prospettiva interculturale - è considerata strumentale rispetto a una gamma di finalità mondane, ampia quanto l'insieme di tutte le finalità umane. Ciò che sostengo, dunque, non è che il potere politico non può essere considerato una *finalità religiosa*, ma che ogni tentativo di conseguire questa finalità attraverso mezzi che non implicano la credenza in esseri super-umani non può essere considerato un *mezzo religioso*. Un capo kachin può ben tentare di manipolare i miti e i *nat* per sostenere il suo potere e la sua autorità; ma questo comportamento politico deve essere distinto dal suo comportamento religioso, che consiste nella sua credenza nell'esistenza dei *nat*, nella loro propiziazione nei santuari locali e durante *il manaus*. Anzi, è proprio perché credono che il simbolo verbale "*nat*" abbia come referente empirico una entità esistenziale, e non sia solamente un simbolo della struttura sociale, che i Kachin possono manipolare questa credenza a fini politici.

LA PRATICA DELLA CREDENZA RELIGIOSA.

L'attore religioso non si limita a credere alla verità delle proposizioni riguardanti gli esseri super-umani. Di più, egli crede in questi esseri, che sono oggetto di «interesse»: ha fede in Dio, teme e odia Satana. Allo stesso modo, non solo crede all'efficacia dei rituali, ma li pratica. Spiegare la religione vuol dire dunque non solo spiegare la verità di certe proposizioni, ma anche - anzi, il più delle volte - spiegare determinate pratiche. E per spiegare la pratica religiosa, dobbiamo sapere come spiegare più in generale le pratiche socio-culturali (2).

Tutto il comportamento umano, eccetto quello riflesso, è rivolto a uno scopo: vale a dire, è suscitato dalla intenzione di soddisfare qualche bisogno. Se una certa risposta è di fatto strumentale alla soddisfazione di un bisogno, il "rinforzo" della risposta assicura la sua persistenza - essa diviene un esempio di modello comportamentale. La

base motivazionale per la pratica di un modello comportamentale, dunque, non è solo l'intenzione di soddisfare un bisogno, ma l'aspettativa che la sua esecuzione condurrà di fatto a quella finalità. Il comportamento istituzionale, incluso quello religioso, consiste nella pratica di esempi ripetuti di modelli comportamentali culturalmente costituiti - ossia, costumi. Come altri modelli di comportamento, essi persistono fin quando sono praticati: e sono praticati perché soddisfano, o si crede che soddisfino, i bisogni che li suscitano. Se è così, una spiegazione della pratica religiosa dovrà esser cercata nell'insieme di bisogni che motivano la credenza e il rituale religioso (3).

Bisogni

Le scienze sociali hanno preso in prestito il concetto di "bisogno" da due fonti, la biologia e la psicologia; e la sua ambiguità come concetto sociale deriva da una certa confusione tra questi due possibili significati. In biologia, "bisogno" si riferisce a quel che potrebbe esser chiamato una "necessità" (*want*), vale a dire a un requisito che dev'esser soddisfatto perché un organismo sopravviva. In psicologia, d'altro canto, si riferisce a ciò che potrebbe esser chiamato un "desiderio", cioè alla volontà di soddisfare una pulsione (*drive*) attraverso il raggiungimento di un obiettivo. Naturalmente, questi due significati possono sovrapporsi: ad esempio, l'acqua può soddisfare una necessità organica ed essere al tempo stesso oggetto di desiderio. Ma spesso non si sovrappongono. La circolazione del sangue è certo una necessità, ma non - almeno per la maggior parte degli animali - un oggetto di desiderio.

Applicare alla società il concetto di "bisogno" senza distinguere tra questi due sensi ha generato grande confusione nel discorso sociologico, in particolare in quello funzionalista. In questo articolo userò "bisogno" sia nel senso di necessità biologica sia in quello di desiderio psicologico, finché il contesto sarà chiaro; altrimenti, userò "necessità sociologica" per riferirmi a requisiti funzionali della società, e "desiderio" nel suo senso motivazionale. Devo precisare che i desideri non sono necessariamente "egoistici", orientati verso il benessere del Sé. Lo scopo da raggiungere per soddisfare una pul-

sione può ben essere - ed ovviamente spesso è di fatto - il benessere di un intero gruppo, o di uno o più dei suoi membri.

Possiamo adesso tornare al nostro problema. Se la pratica religiosa è stimolata dall'aspettativa della soddisfazione di bisogni, quale insieme di bisogni la spiega? I desideri o le necessità? Dovrebbe risultare del tutto ovvio che, sebbene possa *soddisfare* sia necessità che desideri, il comportamento è motivato da desideri e non da necessità. Le necessità non hanno infatti di per sé proprietà causali. Ad esempio, l'assorbimento di umidità è un requisito funzionale delle piante, che però non può causare la pioggia. Il comportamento umano è certamente diverso dalla crescita delle piante. Un gruppo sociale può riconoscere l'esistenza di almeno alcuni dei suoi requisiti funzionali, e queste necessità riconosciute possono costituire un insieme di condizioni di stimolo, in grado di suscitare risposte per la loro soddisfazione. Si noti tuttavia che a suscitare la risposta non è tanto il requisito funzionale - anche quando sia riconosciuto - quanto il desiderio di soddisfarlo. Un requisito funzionale della società diviene stimolo per una risposta, cioè acquista valore motivazionale, se e solo se: a) è riconosciuto; b) la sua soddisfazione diviene oggetto di desiderio. Ad esempio, se il requisito funzionale della solidarietà sociale non è riconosciuto, o se - pur riconosciuto - non è oggetto di desiderio; o se, ancora, è riconosciuto e desiderato, ma non è quello specifico desiderio che motiva la pratica della variabile da spiegare; in tutti questi casi, esso non può essere usato per spiegare il comportamento, anche se la soddisfazione di un bisogno può essere tra le sue conseguenze. Se la solidarietà sociale è una conseguenza - una conseguenza involontaria - della pratica religiosa, può esser corretto spiegarla in riferimento al comportamento religioso per mezzo del quale essa è raggiunta; ma non è certo corretto spiegare la religione in riferimento alla solidarietà sociale. Una conseguenza involontaria del comportamento, per quanto importante essa sia, non può esserne la causa. Il comportamento religioso dev'essere spiegato, certo, in riferimento alle funzioni cui risponde, ma deve trattarsi di funzioni deliberate, e non involontarie (e magari non riconosciute).

Dobbiamo perciò tener presenti alcune elementari distinzioni tra le funzioni.

Funzioni

Vorrei prima di tutto distinguere tra funzioni "psicologiche" e "sociologiche". Le funzioni psicologiche del comportamento consistono nella soddisfazione di desideri (4); quelle sociologiche nella soddisfazione di requisiti funzionali.

In secondo luogo, distinguerò tra funzioni "manifeste" e "latenti". Nella sua ormai classica analisi della spiegazione funzionale, Merton (1957) ha distinto tra funzioni deliberate e riconosciute, che ha chiamato "manifeste", e funzioni involontarie e non riconosciute, che ha chiamato "latenti". La classificazione dicotomica di Merton può essere ulteriormente sviluppata in una tipologia funzionale a quattro classi. Oltre alle funzioni deliberate e riconosciute, e a quelle involontarie e non riconosciute, possiamo anche individuare funzioni deliberate ma non riconosciute, e funzioni involontarie ma riconosciute (Spiro 1961a). Quest'ultimo concetto è semplice. Ad esempio, la solidarietà sociale può essere una funzione riconosciuta del rituale religioso, anche quando l'esecuzione del rituale non è motivata dall'intenzione di soddisfare questo requisito funzionale. Una funzione deliberata e non riconosciuta, tuttavia, sembra paradossale. Il paradosso è più apparente che reale, se assumiamo che le intenzioni, oltre che coscienti, possono essere inconse: se un modello di comportamento è motivato inconsciamente - o, più realisticamente, se l'insieme delle sue motivazioni comprende intenzioni sia coscienti che inconse - una delle sue funzioni, per quanto deliberata, non è riconosciuta.

L'ultima distinzione che vorrei svolgere è quella tra funzioni reali e apparenti. Le "funzioni reali" sono quelle che almeno in linea di principio possono esser scoperte dall'antropologo, siano riconosciute o meno dagli attori. Le "funzioni apparenti" sono quelle attribuite dagli attori alla variabile socio-culturale in questione, ma che non possono esser confermate dalla ricerca scientifica.

Con queste distinzioni in mente, possiamo adesso tentare di rispondere alla domanda posta all'inizio del paragrafo. Se il comportamento istituzionale è in generale motivato dall'aspettativa di soddi-

sfare desideri, come si può spiegare il comportamento specificamente religioso? Vale a dire, quali desideri sono soddisfatti dalla religione? Dal momento che la ricerca empirica non ha ancora risolto questo problema, posso solo tentare alcuni suggerimenti. Per come interpreto i risultati delle ricerche esistenti, suggerirei che vi sono almeno tre insiemi di desideri soddisfatti dalla religione, che chiamerò - in mancanza di termini migliori - cognitivi, sostantivi ed espressivi. Le corrispondenti funzioni della religione possono esser chiamate aggiustativa, adattiva e integrativa.

Desideri cognitivi

Credo si possa mostrare che dappertutto l'uomo desidera conoscere, comprendere, trovare significati (5). E sebbene si tratti di un'idea ottocentesca terribilmente fuori moda, suggerisco che le credenze religiose sono sostenute e "interessano" gli attori sociali perché, *in assenza di spiegazioni alternative*, soddisfano questo desiderio. I sistemi di credenze religiose forniscono ai membri della società una serie di significati e spiegazioni per fenomeni che resterebbero altrimenti inesplicabili e privi di senso.

Il termine "significato", naturalmente, è spesso usato in due sensi. Da un lato, in un senso esclusivamente cognitivo, come quando si chiede il significato di un fenomeno naturale, di un evento storico, di un fatto sociologico. Così connotato, il termine vale per "spiegazione", secondo l'uso tipico di questa parola. Ma dall'altro lato "significato" è usato anche in senso semantico-affettivo, come quando si chiede il significato della parzialità del destino, della frustrazione, della morte. I fenomeni cui la religione fornisce un significato, in questo secondo senso, sono stati classificati da Weber sotto la rubrica generale di "sofferenza" (Gerth and Mills 1946; cap. 11). La principale funzione delle maggiori religioni, egli afferma, è di dare significato alla sofferenza (e di offrire mezzi per evitarla o trascenderla).

Le credenze religiose offrono anche un significato - nel primo senso, esplicativo, di "significato" - per un'ampia gamma di fenomeni. Tuttavia molti strutturalisti, reputando evidentemente la curiosità dell'uomo assai limitata, ritengono che le spiegazioni religiose, qua-

lunque sia il loro significato apparente, riguardino quasi esclusivamente i fenomeni della struttura sociale. Vorrei anche qui trarre un esempio da Leach (sebbene l'esempio riguardi credenze magiche più che religiose) perché, con la sua *verve* usuale, egli adotta quella che definirei una posizione estrema.

Nel contesto di una durissima valutazione critica di Frazer, Leach (1961b) accusa questo autore (e Roth insieme a lui) di ingenuità, per il fatto di interpretare le spiegazioni che gli aborigeni australiani danno del concepimento come riferite davvero al concepimento - e dunque come dimostrazione della loro ignoranza della paternità fisiologica. Secondo l'«interpretazione moderna», le loro credenze sul concepimento hanno valore non biologico ma sociologico. Esaminiamo i fatti etnografici, come Leach (Ibid.: 376) li cita da Roth. Tra gli aborigeni del fiume Tully,

una donna genera i figli perché a) si è seduta accanto a un fuoco sul quale ha arrostito una specie particolare di abramide nero, datole dal futuro padre; b) ha deliberatamente cacciato e catturato un certo tipo di rana gigante; c) alcuni uomini possono averle detto che si trova in stato interessante; d) può aver sognato che il bambino è stato messo dentro di lei.

Frazer e Roth concordano - ed io con loro - nel considerare queste affermazioni come effettivamente rivolte al problema cui appaiono rivolte, cioè al problema del concepimento; e concordano che da queste affermazioni si può correttamente dedurre l'ignoranza della paternità fisiologica da parte degli aborigeni, i quali credono piuttosto che il concepimento sia il risultato di quattro tipi di cause "magiche". Leach non accetta niente di tutto questo. Per lui, non si può

legittimamente inferire che questi aborigeni australiani ignorassero la connessione fra copulazione e gravidanza. L'interpretazione moderna dei rituali descritti dovrebbe essere che, in questa società, la relazione fra il bambino della donna e gli uomini del clan del marito della donna deriva dal pubblico riconoscimento dei legami matrimoniali, piuttosto che dal fatto di coabitare, il che è una cosa molto normale (Ibid.).

La logica di questa «interpretazione moderna» non è per me affat-

to evidente. Lasciamo pure da parte il fatto che due delle quattro credenze esplicative non fanno alcun riferimento a un maschio, e sono dunque difficilmente riconducibili alla «spiegazione moderna». Ma per quale prova, o per quale inferenza, si può concludere che le altre due affermazioni hanno il significato che Leach attribuisce loro? È questa l'interpretazione che gli aborigeni danno delle loro credenze? Non vi è certo alcuna prova a sostegno di questa assunzione. Forse, allora, è il significato che essi intendevano esprimere, anche se non l'hanno esplicitato? Ma anche ammesso che, per qualche strana ragione, gli aborigeni preferiscano esprimere le relazioni strutturali attraverso un simbolismo biologico, come facciamo a *sapere* che questa era la loro intenzione? O ancora, forse il simbolismo è inconscio, e il significato strutturale che Leach attribuisce a queste credenze, per quanto intenzionale, è latente? Senza dubbio, quest'ultima interpretazione è congeniale ad altre «interpretazioni moderne»; ancora una volta, tuttavia, si torna al problema delle prove. Da quali dati etnografici, o da quale teoria psicologica dell'inconscio, si può inferire questo significato? Se poi non v'è alcun modo di *dimostrare* che né il contenuto manifesto, né quello latente, di questi simboli si riferisce alle relazioni strutturali tra il bambino nato da una certa donna e il clan del marito, sono costretto a scartare questa interpretazione in quanto non solo è implausibile, ma anche falsa. Insisto invece sul fatto che gli aborigeni ignorano effettivamente la paternità fisiologica, e che le quattro affermazioni, citate da Roth, sono di fatto tentativi di spiegare il concepimento.

Desideri sostantivi

La base più ovvia del comportamento religioso è quella che ogni attore afferma quando glielo chiediamo - e diversamente da certi antropologi, io gli credo. Egli crede in esseri super-umani e compie rituali religiosi al fine di soddisfare quelli che chiamo desideri sostantivi: il desiderio della pioggia, del nirvana, del raccolto, del paradiso, della vittoria in guerra, della guarigione dalla malattia, e numerosissimi altri. Dappertutto i desideri dell'uomo come mammifero (quelli relativi a finalità naturalistiche) devono essere soddisfatti, e *in man-*

canza di tecnologie alternative ragionevolmente affidabili, egli fa ricorso alle tecniche religiose. Di più, quasi dappertutto la consapevolezza che l'uomo ha della cessazione dell'esistenza e/o del suo carattere insoddisfacente, suscita ansia riguardo la persistenza dell'esistenza (che in alcuni casi è desiderata, in altri no); e *in mancanza di finalità alternative che possano alleviare l'ansia*, credere di star perseguendo con successo finalità religiose (come raggiungere il paradiso o il nirvana) serve in effetti ad alleviarla.

Si possono dunque considerare molti di questi desideri sostantivi, se non tutti, come tentativi di superare o trascendere la sofferenza. L'attore religioso vuole superare specifiche sofferenze - economiche, politiche, fisiche, etc.; e vuole trascendere sofferenze più generali indotte da concezioni della vita e del mondo come realtà malvagia, frustante, peccaminosa e così via. Come Weber sottolinea, la religione non solo offre una spiegazione alla sofferenza, ma ne promette la redenzione: una promessa che può compiersi per mezzo delle tecniche religiose - esecuzione del rituale, conformità alla morale, fede, meditazione, etc.

Se dobbiamo credere agli attori stessi, l'aspettativa di realizzare questa promessa è la più importante base motivazionale del comportamento religioso, è la sua funzione deliberata e riconosciuta. Credendo nella realtà delle loro credenze e pratiche religiose, vi si aggrappano tenacemente - per quanto esse possano sembrare irrazionali, e per quanto possano avere conseguenze disfunzionali rispetto ad altre finalità. Dal punto di vista dell'antropologo (ed è questo che a molti funzionalisti classici appare un problema insolubile) queste funzioni sono apparenti, non sono reali. Il rituale non può provocare la pioggia, la preghiera non può curare le malattie organiche, il nirvana è un prodotto dell'immaginazione, etc. È questa irrazionalità della religione, dunque, la natura apparente e non reale delle sue funzioni deliberate, che ha portato a sopravvalutare indebitamente l'importanza delle sue funzioni sociologiche. Così, nonostante l'incisiva analisi di Merton, è assai dubbio che la persistenza delle cerimonie hopi per la pioggia si possa spiegare, come egli fa, riconducendola alla integrazione sociale (la loro funzione reale anche se latente), piut-

tosto che agli eventi meteorologici ai quali le riconducono gli Hopi stessi (la loro funzione manifesta anche se apparente).

La credenza hopi nell'efficacia dei loro riti della pioggia non è irrazionale - sebbene sia certamente falsa: infatti la conclusione, cioè che le cerimonie fanno piovere, segue correttamente da una visione del mondo la cui premessa maggiore asserisce che gli dèi esistono, e la premessa minore che il comportamento degli dèi può essere influenzato dai rituali. Che le premesse siano false non le rende irrazionali - a meno che, o fino a che, siano smentite dai fatti. Ma tutte le "prove" disponibili confermano la loro validità: quando le cerimonie sono eseguite, effettivamente, piove. Perciò, dato il loro "ambiente comportamentale" (Hallowell 1955: 75-110), le credenze hopi non sono irrazionali; e dato il loro ambiente ecologico, la funzione apparente di queste cerimonie è certamente una spiegazione sufficiente della loro persistenza (per ulteriori dettagli su questo punto, v. Spiro 1964).

Ma se anche non fosse sufficiente, un appello alle involontarie funzioni sociologiche non ci darebbe una spiegazione migliore; anzi, come abbiamo visto, non ci darebbe spiegazione alcuna. Come può infatti la funzione della solidarietà sociale spiegare la pratica di questi o di altri rituali? Si badi bene: l'obiezione a questa spiegazione non è che la solidarietà sociale non può essere un oggetto di desiderio - non vi sono ragioni per cui non possa; né che la solidarietà sociale non è prodotta dalla pratica dei rituali - di fatto, spesso lo è. L'obiezione è piuttosto che il raggiungimento di tale scopo *non* è il desiderio che *queste* specifiche pratiche rituali intendono soddisfare. È vero che neppure i sostenitori di questa spiegazione credono che le cerimonie hopi per la pioggia, i sacrifici a Kali, l'esorcismo dei demoni, la celebrazione della Messa etc., siano praticati con l'intenzione consapevole di produrre la solidarietà sociale. Si sostiene allora che si tratta di una intenzione inconscia? Dubito che qualcuno possa sostenerlo, poiché ciò implicherebbe che, pur cessando di credere all'efficacia dei rituali in relazione ai loro scopi deliberati, si continuerebbe a praticarli per la funzione di solidarietà che svolgono. Il che non pare certo sostenibile. Possiamo solo concludere, quindi, che la persistenza di questi

rituali è spiegabile in riferimento a quelle che per gli antropologi sono le loro funzioni apparenti, e non a quelle reali (6).

Anche ammesso che le istituzioni debbano avere funzioni reali piuttosto che apparenti, gli antropologi devono comunque esser consapevoli di quelle funzioni reali che sono riconosciute come tali dagli attori, e che per questo rafforzano la loro pratica.

Per quanto il rituale religioso possa di fatto non essere efficace per eliminare la povertà, per riportare alla salute, per provocare la pioggia etc., la credenza che sia efficace svolge l'importante (e reale) funzione psicologica di ridurre l'ansia e di consentire almeno di sperare in obiettivi altrimenti impossibili.

Desideri espressivi

Un terzo insieme di desideri che a mio parere costituiscono una fonte motivazionale del comportamento religioso è composta da pulsioni (*drives*) dolorose che mirano a ridursi, e da motivazioni (*motives*) dolorose che cercano soddisfazione. Con "pulsioni dolorose" mi riferisco alle paure e alle ansie di cui tanto ci ha parlato la psicoanalisi: paure di distruzione e della propria stessa distruttività, ansia di castrazione, fantasie cataclismatiche, e una schiera di altre paure infantili e primitive che minacciano di sopraffare l'io debole e indifeso del bambino e che, se divengono troppo pressanti, provocano crisi schizofreniche e paranoide. Con "motivazioni dolorose" mi riferisco a quelle motivazioni che, per il fatto di esser culturalmente interdette - forme proibite di aggressione, dipendenza, sessualità (edipica), etc. - suscitano sentimenti di vergogna, inadeguatezza, ansia morale. Queste pulsioni e motivazioni sono troppo dolorose per restare nella coscienza, e di solito divengono inconscie; non per questo, tuttavia, si estinguono, ma continuano a cercare sollievo e soddisfazione.

In assenza di altri e più efficaci mezzi, la religione è un veicolo (in alcune società, forse, il veicolo più importante) tramite cui affrontarle e dar loro espressione simbolica. Quindi, la credenza e il rituale religioso forniscono il contenuto per i meccanismi culturalmente costituiti di proiezione, spostamento e sublimazione, attraverso i quali le paure e le ansie inconscie sono alleviate, e le motivazioni

represe sono soddisfatte; ma dunque, a loro volta, queste pulsioni e motivazioni costituiscono un'importante fonte inconscia del comportamento religioso. Quali pulsioni e motivazioni dolorose trovino espressione nella religione, è questione cui rispondere attraverso la ricerca empirica; dunque, qui posso solo limitarmi a indicare due motivazioni che ritengo universalmente (anche se non esclusivamente) soddisfatte dalla religione. Lo farò brevemente, avendo già affrontato altrove questo problema (Spiro 1961b).

I bisogni repressi di dipendenza cercano inevitabilmente soddisfazione nella religione: infatti l'attore religioso dipende da esseri super-umani per la soddisfazione dei suoi bisogni. Reprimendo il suo desiderio di restare in uno stato di dipendenza infantile verso potenti figure adulte, egli può tuttavia soddisfare simbolicamente questo desiderio con la sua fede in esseri super-umani.

Allo stesso modo, poiché tutte le religioni di cui sono a conoscenza postulano esseri super-umani malvagi, oltre che benevoli, le motivazioni di ostilità repressa possono essere spostate e/o proiettate in credenze e in rituali di protezione riguardanti questi esseri malvagi. Nell'impossibilità di esprimere ostilità verso i propri simili, l'attore religioso può soddisfare simbolicamente il suo desiderio tramite la religione (Spiro 1952).

Questi sono dunque tre insiemi di desideri che spiegano almeno in parte la persistenza della religione. Ma sebbene questa spiegazione debba esser ricercata nella motivazione - una variabile psicologica - le fonti della motivazione a loro volta sono almeno in parte da ricercare nella società. È vero, infatti, che le cause sociologiche (le variabili socio-strutturali) della verità delle credenze religiose raggiungono i loro effetti attraverso la mediazione di processi psicologici (sentimenti, proiezioni, percezioni etc.); allo stesso modo, tuttavia, le cause psicologiche (i desideri) del comportamento religioso sono spiegabili in riferimento alle variabili socio-culturali (e biologiche) da cui sono prodotte. Con poche eccezioni, le pulsioni umane sono acquisite più che apprese; e tutti gli scopi umani, si può assumere per certo, sono acquisiti. Poiché il contesto cruciale per l'apprendimento di pulsioni e scopi è sociale, e poiché la maggior parte delle pulsioni religiose - ma non la maggior parte degli

scopi - sono acquisite nelle esperienze della prima infanzia, è la famiglia, una volta di più, a rappresentare la fondamentale variabile strutturale.

Queste variabili motivazionali sono dunque acquisite all'interno di specifici contesti strutturali, che esibiscono un'ampia gamma di variabilità. Per questo, le differenze nel tipo e/o nell'intensità dei desideri che costituiscono la base motivazionale del comportamento religioso dovrebbero variare sistematicamente con le differenze nei sistemi familiari (compresi i sistemi di socializzazione), così come *dovrebbero variare a seconda dei mezzi alternativi, non-religiosi, impiegati per la loro soddisfazione*. Quest'ultima precisazione è importante. A proposito dei tre insiemi di desideri sopra discussi, ho sottolineato che la religione rappresenta il mezzo per eccellenza per la loro soddisfazione, in assenza di mezzi istituzionali alternativi. Se ad esempio i desideri cognitivi sono soddisfatti dalla scienza; se i desideri sostantivi sono soddisfatti dalla tecnologia; se i desideri espressivi sono soddisfatti dalla politica, dall'arte o dalla magia, la religione può divenire meno importante per la loro soddisfazione. In breve, ci si può aspettare che l'importanza della religione vari in modo inversamente proporzionale all'importanza di altre istituzioni proiettive e realistiche (7).

Se manteniamo costanti le altre istituzioni, dunque, il tipo e l'intensità delle pulsioni soddisfatte dalla religione, i mezzi con cui si crede siano soddisfatte, e il modo di concepire gli esseri super-umani considerati agenti di tale soddisfazione, dovrebbero variare con il variare delle esperienze infantili in cui sono acquisite le pulsioni (e la loro intensità), con i mezzi con cui i bambini influenzano i genitori (o i loro sostituti) per soddisfare i propri desideri, e con la misura in cui i genitori (o i loro sostituti) di fatto li soddisfano (Spiro & D'Andrade 1958).

In breve, una spiegazione motivazionale del comportamento religioso può in linea di principio spiegarne la variabilità, e dunque può esser messa alla prova empiricamente. Molte ricerche nel filone "cultura-e-personalità" - troppe per poterle citare qui - si sono dedicate proprio a questo problema. Del resto, buona parte della ricerca sulle basi strutturali delle cognizioni religiose si è occupata, allo stesso tempo, anche delle basi motivazionali del comportamento religioso. Purtroppo, tuttavia, i desideri cognitivi hanno ricevuto minor atten-

zione di quelli espressivi e sostantivi, probabilmente perché sappiamo relativamente poco su come sono acquisiti.

SPIEGAZIONI CASUALI E FUNZIONALI

Possiamo tornare adesso alla nostra iniziale domanda: l'esistenza della religione va spiegata causalmente o funzionalmente? Ho sostenuto che l'acquisizione delle credenze religiose va spiegata causalmente, e che la pratica di queste credenze va spiegata in termini di motivazioni, il che significa sia causalmente che funzionalmente. La religione persiste perché ha delle funzioni - soddisfa desideri, o si crede che li soddisfi. Ma persiste anche perché ha delle cause - è causata dall'aspettativa del soddisfacimento di quei desideri. Entrambe le condizioni sono necessarie, nessuna è sufficiente, ma insieme sono necessarie e sufficienti. Le cause del comportamento religioso vanno ricercate nei desideri che lo motivano, e le sue funzioni consistono nella soddisfazione di quei desideri.

La teoria funzionalista classica tende a ignorare le motivazioni ed altre variabili psicologiche, che giudica estranee al campo dell'antropologia. Firth (1954: 224), ad esempio, scrive che nello studio del rituale l'antropologo è interessato non tanto «allo stato interno, come tale, dei partecipanti», quanto piuttosto ai «tipi di relazioni sociali che si producono o si mantengono» (8). Se gli «stati interni» fossero irrilevanti per una spiegazione della religione, si potrebbe sostenere che l'antropologia, essendo interessata principalmente alla spiegazione delle istituzioni sociali e culturali, dovrebbe ignorarli. Ma se ignorando gli «stati interni» o altre variabili psicologiche non possiamo adeguatamente spiegare la religione, o, se si preferisce, «i tipi di relazioni sociali» che essa produce, li ignoriamo a nostro rischio e pericolo. Vorrei esaminare uno per uno questi punti, cominciando dal primo.

Spiegare la religione, o qualsiasi altra variabile socio-culturale, consiste nello specificare le condizioni senza le quali essa non esisterebbe. Se la religione è ciò che va spiegato, se cioè è la variabile dipendente, la possiamo spiegare solo nei termini di qualche variabile indipendente, di qualche condizione che la sostiene o ne favorisce la persistenza. Ho affermato che questa variabile indipendente è la motiva-

zione. Che la religione (come altre variabili socioculturali) abbia una sua funzione sociologica (che cioè produca e mantenga certi tipi di "relazioni sociali") è innegabile; e studiare queste funzioni sociologiche è uno dei nostri obiettivi. Può anche trattarsi di funzioni sociologiche cruciali per la persistenza della società. Ad esempio, se la solidarietà sociale è un requisito funzionale della società, e se la religione - come spesso si afferma - è una delle istituzioni che soddisfano tale requisito, ne segue che la religione è necessaria per la persistenza della società (ne è una causa). Si noti tuttavia che se è vero che la religione produce solidarietà sociale, la solidarietà è per noi una spiegazione della società, non della religione. In breve, in questo caso non è la solidarietà sociale che spiega la religione, ma la religione che spiega la solidarietà sociale: quest'ultima è la variabile dipendente, mentre a funzionare da variabile indipendente è la religione. Insomma, se ci interessano i "tipi di relazioni sociali" prodotti dalla religione, ci interessa spiegare la società; e si assume che la religione possa rappresentare una spiegazione totale o parziale.

Ma l'argomento funzionalista assume talvolta una forma diversa. La religione, si sostiene, non solo soddisfa certi requisiti funzionali della società ma è condizione necessaria per il loro soddisfacimento. Poiché la società non può esistere senza tali requisiti, e poiché la religione è condizione necessaria del loro soddisfacimento, i requisiti "causano" l'esistenza della religione. Non è che il desiderio di soddisfare certi requisiti motivi il comportamento religioso (che potrebbe esser correlato a numerosi altri desideri, come ho finora suggerito). Piuttosto, poiché la religione è una condizione necessaria per il soddisfacimento di questi requisiti, il bisogno di soddisfarli può spiegare l'esistenza della religione. Penso che questa argomentazione sia implicita in gran parte delle interpretazioni funzionaliste alla Radcliffe-Brown. Radcliffe-Brown stesso (1948: 324) scrive che le cerimonie religiose «sono i mezzi tramite i quali la società agisce sui suoi membri individuali e tiene vivo nelle loro menti un certo sistema di sentimenti. Senza il cerimoniale, questi sentimenti non esisterebbero, e senza di essi non esisterebbe l'organizzazione sociale nella sua forma attuale».

Prima di esaminare questo tipo di spiegazione, si noti che non si tratta affatto di una spiegazione funzionalista: è una spiegazione causale in cui la causa è un requisito funzionale. Si noti anche che, nonostante il tempo presente dei predicati, si tratta in realtà di una spiegazione dell'origine, non della persistenza, della religione: la pratica della religione, che è il solo mezzo attraverso cui la religione persiste, non è infatti motivata dal desiderio di tener vivi certi sentimenti, sebbene la persistenza di quei sentimenti sia la sua conseguenza. Ma a parte questi problemi la teoria di Radcliffe-Brown, in quanto spiegazione della religione, ha tre diversi tipi di difetti: tecnici, metodologici, teoretici. Tecnicamente, non specifica alcun meccanismo per mezzo del quale il bisogno di solidarietà (dunque il bisogno di religione), origina, o "causa", la religione. Metodologicamente, non può spiegare la variabilità della religione - il modo in cui il bisogno di sostenere sentimenti sociali produce una gamma così straordinariamente ampia di credenze e rituali religiosi. Teoreticamente, è basata su un'ingiustificata assunzione funzionalista, che Merton (1957) ha giustamente chiamato l'assunzione di "indispensabilità". Che cosa significa?

Alcuni requisiti funzionali possono esser soddisfatti da un certo numero di variabili. Quando nessuna di esse è necessaria, sebbene ciascuna possa esser sufficiente, esse sono chiamate "alternative funzionalmente equivalenti". Occorre distinguerle da una variabile che è necessaria o indispensabile per soddisfare un requisito - senza la quale, cioè, il requisito non sarebbe soddisfatto. I dati interculturali suggeriscono con forza che le variabili indispensabili sono rarissime, e che invece per quasi ogni variabile socio-culturale vi sono equivalenti funzionali. Per questo, anche se consideriamo la religione come il mezzo che tiene vivi i sentimenti degli Andamani, non ne segue che essa sia il solo mezzo che risponde a questo scopo, o che in altre società la medesima funzione non possa esser svolta da altre istituzioni (9).

In sintesi, dal fatto che la religione è una condizione sufficiente per la soddisfazione di un requisito, si deduce scorrettamente che è una condizione necessaria. E se non è una condizione necessaria, la sua esistenza non può esser spiegata affermando che senza di essa la società non potrebbe sopravvivere.

Le conseguenze sociologiche della religione spiegano dunque la società, e non la religione. È però anche vero che l'antropologia sociale - in quanto studio comparativo dei sistemi sociali e culturali - è interessata a queste funzioni: e le variabili psicologiche non solo sono necessarie per spiegare la religione, ma senza di esse certe sue funzioni sociologiche non sarebbero riconosciute. (Naturalmente, l'esempio classico è lo studio di Weber (1930) sulla nascita del capitalismo, anche se esso analizza il cambiamento di un sistema sociale, piuttosto che la sua persistenza). Così, la funzione ordinatrice (reale) della religione, soddisfacendo il bisogno di spiegazione, fornisce a una società un "ambiente comportamentale" comune che, come osserva Hallowel (1955), soddisfa un insieme di requisiti minimi per l'esistenza di ogni società: il requisito di un comune orientamento verso gli oggetti, di un comune orientamento spazio-temporale, motivazionale, normativo. Senza un livello minimo di condivisione di questi orientamenti, sarebbe difficile concepire la possibilità stessa dell'integrazione sociale.

La funzione adattiva (apparente) della religione, soddisfacendo il desiderio del raggiungimento di scopi, fornisce una importantissima base per la stabilità sociale - come ha sottolineato il marxismo. Non credere nell'efficacia dei mezzi super-umani per il raggiungimento di finalità mondane diviene una base potenziale per lo scontento sociale e per il mutamento socio-economico. Allo stesso tempo, la religione ha una funzione (reale) nel ridurre l'ansia per il raggiungimento di scopi (specialmente nei casi in cui non siano disponibili capacità tecniche adeguate): fornendo un livello minimo di sicurezza psicologica, essa serve a liberare energie per affrontare i reali problemi della società.

Infine, la funzione integrativa (reale) della religione, consentendo l'espressione mascherata di motivazioni represses, svolge molte funzioni sociologiche. Per il fatto di fornire mezzi culturalmente approvati per la risoluzione di conflitti interiori (tra desideri personali e norme culturali), la religione a) riduce la possibilità di distorsioni psicotiche dei desideri, assicurando così alla società membri psicologicamente sani (10); b) protegge la società dalle conseguenze socialmente dirimpenti della diretta gratificazione di questi desideri proibiti; c) promuove l'integra-

zione sociale fornendo un fine comune (gli esseri super-umani) e un mezzo comune (il rituale) attraverso i quali esaudire i desideri.

CONCLUSIONE

Sembra a questo punto che una spiegazione adeguata della persistenza della religione richieda variabili sia psicologiche che sociologiche. Se le basi cognitive della credenza religiosa hanno le loro radici nelle esperienze dell'infanzia, la loro spiegazione va cercata in variabili concernenti la struttura sociale, e più specificamente quella familiare. Qui la religione è la variabile dipendente, e la struttura familiare è la variabile sociologica indipendente che influenza la credenza religiosa attraverso la mediazione di variabili psicologiche come fantasie, proiezioni, percezioni etc.

Se la religione persiste perché esaudisce desideri, la spiegazione del comportamento religioso va cercata in variabili psicologiche, più specificamente motivazionali. Anche qui la religione è la variabile dipendente, e la motivazione quella indipendente. Tuttavia, la motivazione consiste nell'intenzione di esaudire i desideri, e i desideri sono a loro volta radicati in pulsioni organiche o acquisite; in ultima analisi, possiamo dunque ricercare le radici motivazionali del comportamento religioso in quelle variabili biologiche e socio-strutturali da cui tali pulsioni sono rispettivamente prodotte e/o canalizzate. Ancora, è la famiglia che emerge come variabile sociologica cruciale. La religione dev'esser dunque spiegata in termini di società e personalità.

Tuttavia, molti studi sulla religione si occupano non tanto della spiegazione della religione, ma del ruolo della religione nella spiegazione della società. In questo caso, obiettivo della spiegazione è la scoperta dei contributi che la religione, considerata come variabile indipendente, porta alla integrazione sociale, attraverso la soddisfazione di necessità sociologiche. Si tratta certo di un obiettivo importante, centrale per gli interessi dell'antropologia come scienza dei sistemi sociali. Tuttavia, scambiare una spiegazione della società per una spiegazione della religione è un grave errore, ed equivale in effetti a confondere le funzioni sociologiche della religione con le basi della sua pratica.

In questo saggio, ho trattato quasi esclusivamente quest'ultimo

aspetto della religione. Non ho affrontato, se non incidentalmente, le sue funzioni sociologiche, né (il che è forse ancor più importante) il problema di come misurarle. Di più, non ho affrontato il problema delle origini della religione, perché - nonostante le numerosissime speculazioni avanzate in proposito (e anch'io ho le mie, naturalmente) - esse non sono verificabili. Inoltre, non ho affrontato il problema della variabilità interculturale della religione, salvo suggerire alcune basi motivazionali per la persistenza di tipi diversi di credenza e di rituale. Ma soprattutto, non ho minimamente toccato tutti quei problemi cruciali sollevati dal fondamentale contributo di Max Weber. Ad esempio, se l'interesse centrale della religione è il problema della "sofferenza", dovremmo chiederci perché le sue spiegazioni della sofferenza variano su così ampia scala, dalla violazione di norme etiche, al peccato degli antenati, alla cattiva condotta in una precedente incarnazione, etc. Oppure, se la religione promette la redenzione dalla sofferenza, come si spiegano i diversi tipi di redenzione? E soprattutto, come spiegare i diversi mezzi tramite i quali la redenzione promessa è raggiunta? Questi sono solo alcuni dei problemi, centrali nello studio della religione, che non ho trattato in questo saggio, preferendo la scelta di approfondire un tema più limitato.

NOTE

- ¹ In ogni caso, la sociologia della religione di Durkheim non è interessata al simbolismo strutturale. È interessata alla società come collettività, non come configurazione di unità strutturali; alle rappresentazioni collettive, e non alla struttura sociale.
- ² L'idea che la religione eluda necessariamente la rete delle spiegazioni naturalistiche è già implicita in alcuni recenti scritti antropologici, e sta cominciando a trovare espressione esplicita. Turner (1962: 92), ad esempio, afferma che «si devono considerare i fenomeni religiosi in termini di idee e dottrine religiose, e non solo, o almeno non principalmente, in termini di discipline nate in connessione allo studio di istituzioni e processi secolari [...] La religione non è determinata da altro che se stessa, sebbene trovi espressione in fenomeni sensibili.... Dobbiamo esser pronti ad accogliere i frutti della semplice saggezza con gratitudine, e non cercare di ridurli alle loro costituenti chimiche, distruggendo così la loro qualità

essenziale in quanto frutti, e la loro virtù come cibo». Dire che la religione è determinata dalla religione è privo di significato, come dire che i tavoli sono determinati dai tavoli, o che la struttura sociale è determinata dalla struttura sociale. Ma se anche questa fosse una affermazione ellittica che ne sottintende una significativa, vorrei ribattere che le determinanti della religione vanno stabilite attraverso la ricerca empirica e non attraverso dichiarazioni verbali. E vorrei anche ribattere che «ridurre» la religione alle sue «costituenti chimiche» è precisamente lo scopo dello studioso della cultura. Non vedo motivo di pensare che per un religioso - e l'antropologo, in quanto tale, non è né religioso né anti-religioso - la «riduzione» della religione alle sue costituenti psicologiche e sociali debba distruggere la sua «qualità essenziale»; non più di quanto la riduzione di un concerto brandeburghese alle sue «costituenti» fisiche distrugga la sua qualità essenziale per gli amanti di Bach.

³ Naturalmente, non vi sono prove convincenti dell'esistenza di uno specifico "bisogno religioso". Che la credenza in esseri super-umani corrisponda e soddisfi un "bisogno" di credenza in essi, è un'arbitraria assunzione istintivista. Né vi sono prove per l'assunzione che la base motivazionale dell'azione religiosa, o la partecipazione emotiva che essa suscita, siano uniche. Le scarse prove che ci vengono dalla psicologia religiosa suggeriscono che ogni pulsione o emozione connessa con il comportamento religioso si ritrova anche in attività come la scienza, la guerra, il sesso, l'arte, la politica e altre. Il "fremito religioso" che Lowie (1924) e altri hanno indicato come caratteristica distintiva della religione deve ancora essere documentato. Uno psicologo clinico, commentando dati di altro genere, osserva: «Alcuni dei nostri test sembrano in grado di penetrare facilmente livelli profondi del funzionamento della personalità, e tuttavia incontriamo raramente una risposta chiaramente religiosa al test di Rorschach e ai test di Appercezione Tematica [...] Per la psicologia della religione ciò significa che lo psicologo clinico non sarà in grado di fornire presto nuovi dati» (Pruyser 1960: 122).

⁴ Il fatto che una funzione sia "psicologica" non significa che l'oggetto del desiderio è psicologico: può essere politico, meteorologico, economico, nutrizionale, sessuale - tutti gli altri scopi noti all'uomo. Questi scopi sono perseguiti perché soddisfano qualche pulsione, acquisita o innata. Il loro raggiungimento attenua la pulsione o, in alternativa, soddisfa un desiderio. La soddisfazione del desiderio - o più realisticamente, dell'insieme dei desideri - la cui deliberata (coscientemente o inconsciamente) soddisfazione suscita il comportamento: questa è la sua funzione psicologica.

⁵ La prova più clamorosa di questo "bisogno" di significato, al più semplice livello percettuale, è rappresentata dall'uso interculturale del test di Rorschach. Come ha osservato Hallowell (1956: 476-88), la scoperta più sconcertante nelle ricerche interculturali con il test di Rorschach è che a qualsiasi livello di sviluppo tecnologico e culturale in cui è stato somministrato, i soggetti hanno tentato

di offrire risposte "significative" a quelle che oggettivamente sono macchie d'inchiostro prive di senso. L'insistenza, anche da parte di popoli "primitivi", nel trovare un significato in quello che è per loro un compito esotico - una cosa su cui molti antropologi sono stati scettici - è certamente coerente con l'assunzione di un bisogno universale di significato.

- ⁶ Per esempio, si potrebbe difendere una tesi più debole, vale a dire che se queste pratiche fossero sociologicamente disfunzionali, esse probabilmente scomparirebbero. Tuttavia, anche questa tesi è in qualche modo dubbia quando si applichi alle società multi-religiose, nelle quali la pratica della religione, per quanto produca solidarietà all'interno di ogni singolo gruppo, ha importanti conseguenze disfunzionali per il sistema sociale complessivo. Eppure queste religioni persistono con lo stesso vigore, nonostante queste conseguenze - o proprio in loro virtù, si è tentati di dire.
- ⁷ Ciò non implica, come credevano alcuni pensatori ottocenteschi, che la religione scomparirà quando altre istituzioni assumeranno molte delle sue tradizionali funzioni. Fino ad oggi, perlomeno, non vi sono state serie alternative alla religione nel trovare una soluzione al problema della "sofferenza". Il malessere dell'uomo moderno, da un lato, e dall'altro la persistenza della religione tra molti intellettuali moderni, sembrano suggerire che un'alternativa credibile sia ancora lontana da scoprire.
- ⁸ Mi affretto ad aggiungere che in una recente pubblicazione Firth (1959: 133) ha cambiato il suo punto di vista, sottolineando l'importanza dell'individuo per una spiegazione completa della religione.
- ⁹ Vorrei citare solo due contro-esempi. Il primo è che in Israele vi sono più di 150 kibbutzim atei, nei quali il cerimoniale religioso non esiste. Il secondo esempio riguarda le società in cui importanti sentimenti sociali sono sostenuti da istituzioni secolari piuttosto che religiose. Sarebbe difficile, ad esempio, scoprire un solo sentimento importante per il mantenimento della democrazia capitalistica che sia veicolato dalla Eucarestia, la principale cerimonia cristiana. Al contrario le celebrazioni nazionali, specialmente come le ha interpretate Warner (1959), svolgono in modo eccellente questa funzione.
- ¹⁰ Nadel (1954: 275), riconoscendo la funzione "difensiva" della religione, scrive che essa, mettendo a disposizione rituali per mezzo dei quali pulsioni proibite possono venir espresse, «anticipa e canalizza il lavoro dei meccanismi psicologici, che altrimenti potrebbero operare in modo casuale o al di là del controllo della società, nei "mondi privati" della nevrosi e delle fantasie psicopatiche».