

22 | 2021

di studi religiosi

Annali di studi religiosi

22 / 2021



Fondazione Bruno Kessler
Via Santa Croce 77
I - 38122 Trento

Annali di studi religiosi

Reg. trib.: Trento, n. 5/2014, 20.03.2014

Rivista scientifica di fascia A (ANVUR | area 11 | settore A5 Discipline demoetno-antropologiche)

Direttore

Marco Ventura

Comitato di Redazione

Marco Ventura (direttore responsabile), Paolo Costa, Lucia Galvagni, Debora Tonelli, Chiara Zanoni

Redazione

Maria Ballin, Lorenzo Cortesi

Le proposte di pubblicazione vanno indirizzate a: annali.studireligiosi@fbk.eu

ISSN 2284-3892

© FBK Press, Fondazione Bruno Kessler, Trento, 2021

22, 2021

Indice

	pp.
Editoriale <i>Marco Ventura</i>	5-6
1. Religione e innovazione. Una prospettiva antropologica, a cura di <i>Oswaldo Costantini e Pino Schirripa</i>	
Introduzione <i>Oswaldo Costantini e Pino Schirripa</i>	9-31
Imam multitasking e «all'italiana» <i>Paolo Naso</i>	33-46
Politiche degli spiriti. La possessione tra religione e medicina <i>Giovanni Pizza</i>	47-60
Religione e media in Africa. Dall'oralità al digitale <i>Cecilia Pennacini</i>	61-75
«Chi cura non è il terapeuta»: la dimensione religiosa nella cura attraverso alcuni casi etnografici <i>Alessandro Lupo</i>	77-88
Scacciare demoni e occupare case. Etnografia dei pentecostali eritrei a Roma <i>Oswaldo Costantini</i>	89-109
L'etica protestante e l'economia del dono: note sull'incontro missionario nell'Indonesia orientale <i>Aurora Donzelli</i>	111-135
2. Innovazione socio-culturale e religione: uno sguardo europeo, a cura di <i>Marco Guglielmi</i>	
Presentazione, di Marco Guglielmi	139-141

Responsible Innovation with/for Plural European Societies Interview with <i>René von Schomberg</i>	143-152
L'innovazione culturale nell'era del pluralismo: governare la diversità culturale e religiosa Intervista a <i>Riccardo Pozzo</i>	153-161
3. Genere e orientamento sessuale nel prisma delle reli- gioni, del diritto e delle culture, a cura di <i>Daniele Ferrari</i>	
Omosessualità, genere e religioni <i>Daniele Ferrari</i>	165-185
Una visione ebraica dell'omoaffettività <i>Haim F. Cipriani</i>	187-193
Religione e diversità: l'omosessualità nel dialogo interreli- gioso. Una prospettiva protestante <i>William Jourdan</i>	195-203
4. Cura e spiritualità: spunti di riflessione tra tradizioni e nuove pratiche, a cura di <i>Lucia Galvagni</i>	
Introduzione <i>Lucia Galvagni</i>	207-211
La cura spirituale <i>Luigina Mortari</i>	213-229
Ospitalità come cura <i>Marcello Farina</i>	231-235
Siamo in cura, non in guerra. Per una nuova metafora del nostro oggi <i>Guido Dotti</i>	237-239
La spiritualité, un enjeu pour la santé? D'une bioméde- cine «salutaire» à un <i>Spiritual Care</i> : enjeux éthiques et théologiques <i>Dominique Jacquemin</i>	241-254
Healthcare and Spirituality: A Traditional African Perspective <i>Mbih Jerome Tosam</i>	255-277
Indice degli autori	279-280

Negli ultimi sei anni gli «Annali» hanno accompagnato lo sviluppo del Centro per le Scienze Religiose della Fondazione Bruno Kessler nella realizzazione dei Piani strategici triennali del 2016-2018 e del 2019-2021, rispettivamente preparatorio ed attuativo del Piano strategico della Fondazione Bruno Kessler per gli anni 2018-2027. Nella fase della vita del Centro che si conclude con quest'anno, e per gli «Annali» con questo numero, il dialogo con gli autori e le autrici, con i lettori e le lettrici della rivista è stato una continua fonte di ispirazione e di energia. Tengo a ringraziarli per questo. Tengo anche a ringraziare quanti nella Fondazione hanno reso possibile l'impresa: da un lato la dott.ssa Chiara Zanoni con le sue collaboratrici e i suoi collaboratori, e dall'altro i colleghi del Comitato di Redazione, il dott. Paolo Costa, la dott.ssa Lucia Galvagni e la dott.ssa Debora Tonelli, oltre alla stessa dott.ssa Zanoni.

L'ultimo numero dei sei anni riflette il percorso compiuto. Il dossier che lo apre contiene un'ulteriore declinazione della missione del Centro, consistente nell'analisi e nel miglioramento del rapporto tra religione e innovazione. Questa volta la declinazione ruota intorno alla prospettiva antropologica. In omaggio alla collocazione della rivista in fascia A per le discipline demotnoantropologiche, e a valle del convegno organizzato il 18 ottobre 2019 presso Sapienza Università di Roma dal nostro Centro e dai colleghi romani, Pino Schirripa e Osvaldo Costantini raccolgono vari saggi sullo studio antropologico della religione e sul suo rapporto con l'innovazione, anche alla luce del nostro position paper del febbraio 2019 su *Religion and Innovation: Calibrating Research Approches and Suggesting Strategies for a Fruitful Interaction* (<https://isr.fbk.eu/wp-content/uploads/2019/03/Position-Paper.pdf>). È di particolare significato per il nostro percorso, come notano i curatori nella loro Introduzione, come «nel discorso religioso, visto nella sua autonomia, e nelle pratiche che ad esso sono in vario modo connesse, siano presenti forme di riscatto simbolico, ambiti di riflessione critica sulla realtà sociale e pratiche di mobilitazione». Nella varietà degli approcci e dei temi, gli antropologi ci insegnano, ancora con Costantini e Schirripa, che la religione può essere vista «come un dispositivo di simboli, discorsi, pratiche che orienta l'azione dell'attore sociale e può innescare dinamiche di mutamento».

Sono dedicate esplicitamente alla nostra mission anche le due interviste di Marco Guglielmi a René von Schomberg e a Riccardo Pozzo. I due protagonisti delle politiche europee sulla ricerca e l'innovazione, e in particolare della Responsible Research & Innovation, riflettono sulla necessità di allargare alla religione e alle religioni il lavoro di studio e di azione che va sviluppandosi in Europa sull'innovazione in generale e sull'innovazione sociale e culturale in particolare. Nella sua Presentazione, Marco Guglielmi distilla le due lezioni delle interviste parallele. Da un lato, scrive il nostro sociologo, «le forme di governance pubblica/privata che favoriscono una partecipazione attiva degli attori religiosi, in particolare nelle prime fasi dello sviluppo tecnologico, possono implementare l'impatto sociale dell'innovazione»; dall'altro, sempre per Guglielmi, «le politiche e le pratiche incentrate sul dialogo e sull'educazione interculturale e interreligiosa sembrano giocare un ruolo chiave nell'incremento dell'innovazione culturale».

Contribuiscono alla missione su religione e innovazione in modo meno esplicito, ma non meno sostanziale le altre due sezioni del numero.

Nei saggi raccolti e introdotti da Daniele Ferrari l'ambito del genere e dell'orientamento sessuale appare come un test cruciale per la ricerca da parte delle comunità religiose di un nuovo equilibrio tra tradizione e rinnovamento. In proposito, mentre si sviluppa il lavoro teologico, come qui è ben testimoniato per le comunità ebraica e luterana, è fonte di tensioni e di trasformazioni l'impatto dei diritti e dell'eguaglianza. In questo quadro, come nota Ferrari, è concettualizzata e vissuta in modi diversi e conflittuali, nelle tre dimensioni teologico-pastorale, fenomenologica e giuridica, la transizione «dall'oppressione alla liberazione della sessualità all'interno delle religioni».

Tradizione e rinnovamento sono anche la chiave della sezione curata e introdotta da Lucia Galvagni, nella misura in cui i nuovi percorsi di comprensione e di esperienza della spiritualità e della cura passano tanto dalle tradizioni quanto dalle «nuove pratiche». Non a caso, nella sua Introduzione, la curatrice ci richiama al «bisogno di trovare nuove forme e nuovi codici d'azione e d'interazione». Il tempo della pandemia rende urgente e fondamentale interrogarsi, e al contempo invita a non schiacciarsi sull'attualità, per quanto sconvolgente, e ad adottare piuttosto uno sguardo aperto sul passato, sul presente e sul futuro. Il rapporto tra spiritualità e cura emerge qui in tutta la sua potenza, e potente ci investe l'invito di Guido Dotti a sentirci «in cura, non in guerra».

Marco Ventura

**1. Religione e innovazione.
Una prospettiva antropologica**

a cura di Osvaldo Costantini e Pino Schirripa

Oswaldo Costantini e Pino Schirripa

«Nel 1690, fra i Tewa comparve un *medicine-man* di nome Popè. Diceva di essere tornato dall'estremo nord, dove aveva visitato il mitico lago Shipapu, il luogo di origine dei Tewa, dove ritornavano gli spiriti dei morti. Grazie al suo intervento, si verificarono grandi miracoli. Gli spiriti *kacina*, emersi dall'acqua sacra, si aprirono rapidamente un varco sotto terra e riapparvero nei santuari sotterranei (*kiva*) in forma di fuoco, per proclamare alle genti quanto già si aspettavano di sentire, cioè di ribellarsi agli odiati spagnoli. Corde annodate in fibra di iucca vennero spedite come messaggi a tutti i Pueblos dei dintorni; il capo doveva sciogliere ogni giorno un nodo, fino al momento in cui tutte le tribù Pueblos si sarebbero rivoltate contemporaneamente. Nell'Agosto del 1690 scoppiò improvvisa l'insurrezione ...; in ottobre non c'era più un solo spagnolo vivo in tutto il Nuovo Messico»¹.

Questo numero degli «Annali» nasce dall'intenzione di confrontarsi con un suggerimento proveniente dal Centro per le Scienze Religiose della Fondazione Bruno Kessler di Trento, diretto da Marco Ventura. Il team di ricercatori e ricercatrici (soprattutto filosofi/e, ma anche sociologi/he, giuristi/e e antropologi/he) della struttura lavora infatti da anni sul rapporto tra religione e innovazione, in cui l'analisi generale comprende una decostruzione e una problematicizzazione della genealogia storica dei due poli di tale binomio, soprattutto nel senso comune occidentale, scientifico e non. L'argomento è dipanato sui tre assi definiti come «innovazione nella religione», «religione dell'innovazione» e «religione nell'innovazione», che, come vedremo nel corso di questa introduzione sono i temi con i quali, in modi diversi, si confrontano anche gli autori e le autrici che hanno contribuito a questo lavoro collettivo. Nel senso originario, tale scelta binominale intende avanzare una posizione teorico-metodologica in base alla quale la comprensione dei fenomeni religiosi non può prescindere da una serrata analisi dei mutamenti so-

¹ W. La Barre, *Movimenti religiosi di acculturazione nell'America del nord*, in H.C. Puech (ed), *Storia delle religioni*, XIX: *Colonialismo e neocolonialismo*, 1, Roma - Bari, Laterza, 1978, pp. 3-44.

ciali e culturali in cui essi, da una parte, sono immersi e che, dall'altra, contribuiscono a direzionare².

A conferma della necessità di tale visione è opportuno rimarcare un generale posizionamento disciplinare dell'antropologia ribadito di recente da Dino Palumbo. In un testo sui tanto discussi inchini delle statue ai palazzi dei potentati (mafiosi) meridionali, Palumbo ha ancora una volta, forse definitivamente, avanzato una lettura che consente di disgiungere il vincolo immaginato tra religione e tradizione, cui si oppone più o meno esplicitamente la diade razionalismo scienziata e modernità: chi partecipa ai rituali in questione si colloca appieno nella modernità, anche se il modo di starci è mediato da «accomodamenti» e «resilienze specifiche»³.

È questo il primo punto sul quale l'intera impresa antropologica sembra potersi confrontare con il lavoro del Centro per le Scienze Religiose. Non solo infatti l'antropologia ha mostrato come lo stesso rituale (e, di conseguenza, il mito, nel famoso rapporto tra i due elaborato dall'antropologia italiana) sia in sé un fenomeno sempre nuovo e mai uguale al precedente – dunque intrinsecamente trasformativo⁴ – ma addirittura la casistica etnografica ha posto in risalto il potenziale di protesta, sia simbolica sia reale, che può dispiegarsi dalla coscienza religiosamente impegnata: dal testo di Worsley⁵ e l'esperienza dell'antropologia dinamista francese⁶ al famoso *Movimenti religiosi di libertà e di salvezza dei popoli oppressi* di Vittorio Lanternari⁷, fino ai testi di Jean e John Comaroff, di Peter Geschiere⁸, e di altri, degli anni Novanta e Duemila,

² Cfr. *Position Paper ISR-FBK*, Trento, FBK Press, 2019 disponibile al link <https://isr.fbk.eu/wp-content/uploads/2019/03/Position-Paper.pdf>, ultimo accesso 15 gennaio 2021.

³ B. Palumbo, *Piegare i santi. Inchini rituali e pratiche mafiose*, Bologna, Marietti, 2020, p. 119.

⁴ J. Comaroff - J.L. Comaroff, *Introduction*, in J. Comaroff – J.L. Comaroff (edd), *Modernity and its Malcontents. Ritual and Power in Postcolonial Africa*, Chicago IL, The University of Chicago Press, 1993.

⁵ P. Worsley, *The Trumpet Shall Sound. A Study of 'Cargo' Cults in Melanesia*, London, Mcgibbon and Kee, 1957.

⁶ G. Balandier, *Le società comunicanti*, Bari, Laterza, 1973; dello stesso autore, *Sociologie actuelle de l'Afrique Noir*, Paris, P.U.F., 1955; R. Bastide, *Noi e gli altri*, Milano, Jaca Book, 1990 (ed. orig. 1971).

⁷ V. Lanternari, *I movimenti religiosi di libertà e di salvezza dei popoli oppressi*, Milano, Feltrinelli, 1960.

⁸ J. Comaroff, *Body of Power, Spirit of Resistance. The Culture and History of a South African People*, Chicago IL, University of Chicago Press, 1985; P. Geschiere, *The Modernity of Witchcraft. Politics and the Occult in Postcolonial Africa*, Charlottesville - London, University of Virginia Press, 1997. P. Geschiere, *Globalization and the Power of Indeterminate Meaning: Witchcraft and Spirit Cults in Africa and East Asia*, in «Development and Change», 29, 1998, 4, pp. 811-834.

l'antropologia ha mostrato come nel discorso religioso, visto nella sua autonomia⁹, e nelle pratiche che ad esso sono in vario modo connesse, siano presenti forme di riscatto simbolico, ambiti di riflessione critica sulla realtà sociale e pratiche di mobilitazione. La religione, insomma, può essere vista come un dispositivo di simboli, discorsi, pratiche che orienta l'azione dell'attore sociale e può innescare dinamiche di mutamento.

Nella seconda parte del secolo scorso apparvero i lavori sui «movimenti di innovazione religiosa» di Georges Balandier¹⁰, che proponeva una lettura basata sull'idea che le innovazioni religiose nell'Africa subsahariana fossero, in sintesi, la preistoria del moderno nazionalismo anticoloniale¹¹. Balandier sottolineava in maniera esplicita, ad esempio, come, in vaste zone dell'Africa subsahariana, il rilancio di iniziative di attacco alle dominazioni instaurate dal colonialismo fosse partito dalle armi del sacro, in una situazione dove, invece, non vi era niente al di fuori della resistenza passiva (rifiuto del lavoro e della collaborazione economica, elusione dei controlli)¹². Fenomeni revivalistici, millenarismi e riferimenti all'occulto risultarono sempre più passibili di una analisi più ampia che ne mostrasse il contenuto critico dell'ordine esistente¹³ (una critica all'ordine sociale costituisce un passaggio culturale importante dell'orizzonte del pensabile e, dunque, del fattibile¹⁴) e le possibili ricadute sul piano dell'azione. Tale tema si pone in forte connessione con i posizionamenti proposti dal *Position Paper* del Centro per le Scienze Religiose a proposito dell'innovazione sociale che vedremo poco più avanti.

È interessante e provocatorio, soprattutto per il razionalismo radicale che ha permeato il campo della 'contestazione' per tutto il Novecento, scoprire che alcuni famosi movimenti di ribellione nella storia dei popoli colonizzati fossero in realtà dei movimenti religiosi e che alcuni

⁹ V. Lanternari, *I movimenti religiosi di libertà e di salvezza dei popoli oppressi*.

¹⁰ G. Balandier, *La vie quotidienne au royaume de Kongo du 16. au 18 siècle*, Paris, Hachette, 1965; dello stesso autore, *I movimenti di innovazione religiosa nell'Africa Nera*, in H.C. Puech (ed), *Storia delle religioni, XIX: Colonialismo e neocolonialismo*, tomo 2, Bari, Laterza, 1978, pp. 261-292.

¹¹ T. Ranger, *Religious Movements and Politics in Sub-Saharan Africa*, in «African Studies Review», 29, 1986, 2, pp. 1-69.

¹² G. Balandier, *I movimenti di innovazione religiosa nell'Africa Nera*.

¹³ Decenni dopo, la tesi che interpretavano dei movimenti religiosi come forma di protesta vennero criticate e smorzate (T. Ranger, *Religious Movements and Politics in Sub-Saharan Africa*), pur tuttavia non concludendo definitivamente un dibattito che, talvolta in forme e modi diversi, riaffiora continuamente. Le stesse critiche riassunte da Ranger non riuscirono a mettere in discussione il contenuto anticoloniale dei movimenti religiosi che Lanternari definì «dei popoli oppressi» (1960).

¹⁴ S. Boni, *Culture e poteri. Un approccio antropologico*, Milano, Eleuthera, 2011.

eroi rivoluzionari (Toro Seduto su tutti) fossero anzitutto delle figure religiose. L'antropologia, forse più di tutte, ha mostrato la consapevolezza – o ad essa è stata obbligatoriamente condotta dai dati empirici provenienti dalla oramai immensa tradizione etnografica – dell'erroneità di una visione della religione come fenomeno immobile e ostile al mutamento di qualsiasi tipo. I fenomeni religiosi si inseriscono infatti in una totalità sociale, alla quale l'antropologia è abituata a guardare, che rende impossibile distinguere la religione dalle altre sfere del sociale e tantomeno da quella politica, come invece una mistificazione liberale tende ad affermare¹⁵. Basterebbe prendere in seria considerazione il ruolo delle idee simil-religiose e riferite all'occulto del movimento Qanon¹⁶ nelle mobilitazioni pro-trumpiane che hanno condotto 'all'assalto' al Campidoglio di Washington il 6 Gennaio 2021 – una giornata destinata a diventare storica – per comprendere la veridicità e la necessità di analisi di questo tipo. Ciò che gli antropologi hanno analizzato nei contesti extra-occidentali si è verificato – ribaltando ogni tesi positivista sulla progressiva scomparsa della religione in favore di un razionalismo scienziato sostenuta con forza da una tradizione di studi le cui radici risalgono, tra gli altri, a Weber, Parsons, Elias – nel cuore dell'Occidente in tutta la sua forza che va oltre l'addomesticamento delle modernità e i suoi malcontenti¹⁷, per farne un piano di azione trasformativa¹⁸.

Ciò che intendiamo dire, anche attraverso questo esempio, è che l'antropologia muove dall'idea di un continuo ripensamento del rapporto tra religione e politica, in cui a rendersi necessaria è una problematizzazione del secondo polo del binomio sempre più definibile ben oltre i termini dell'azione esplicitamente ritenuta 'politica'; una politica quindi non riducibile all'angusto ambito in cui essa viene spesso definita nei discorsi e nelle analisi degli studiosi. Allargando la dimensione del politico, fino a rendere evidenti le aree di sovrapposizione e interrelazione con il discorso religioso, si può quindi comprendere come l'azione religiosamente orientata possa essa stessa essere motore di cambiamenti sociali

¹⁵ T. Asad, *Genealogies of Religion. Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, London, John Hopkins University Press, 2006; B. Palumbo, *Piegare i santi*, p. 66.

¹⁶ In molte versioni della teoria Qanon, Trump sarebbe l'antidoto a un esercito di forze sataniche e demoniache che si esprimono mediante pedofilia e pratiche stregonesche con elementi di cannibalismo.

¹⁷ J. Comaroff - J.L. Comaroff, *Teoria dal sud del mondo: ovvero, come l'Euro-America sta evolvendo verso l'Africa*, Torino, Rosenberg, 2019.

¹⁸ Per quanto le azioni del 6 gennaio 2021 e il tipo di pensiero in cui essi trovano linfa e logica, siano senz'altro reazionarie, nondimeno esse non possono non essere viste come un tentativo di trasformazione radicale, per quanto in un senso sicuramente inquietante.

e guida a pratiche di contestazione¹⁹. Una tale prospettiva si ritrova, ad esempio, in molti studi degli anni Ottanta, tra i quali il classico testo di Taussig²⁰ che interpreta alcuni rituali come una forma di metaforizzazione e addomesticamento dell'alienazione del lavoro salariato e il feticismo della merce da parte dei contadini proletarizzati della Colombia e della Bolivia catapultati nella trasformazione della loro forza lavoro in mero valore di scambio²¹.

Sebbene sia difficile pensare a una filiazione diretta, o anche a una continuità di riflessioni, i temi che hanno pervaso una certa antropologia la quale, come si è detto sopra, ragionava sui movimenti di innovazione religiosa, specie in contesti coloniali, vengono ripresi e resi più complessi alla metà degli anni Ottanta con due monografie che Birgit Meyer²² considera come una rottura rispetto agli studi precedenti. Nel 1985 venivano pubblicati *Body of Power, Spirit of Resistance*²³ e *Revival and Rebellion in Colonial Central Africa*²⁴. Questi due studi tentano di focalizzarsi sulla relazione tra «politica» e «religione», senza ridurre l'una all'altra e, quindi, di evitare l'implicita accettazione di una visione durkheimiana della religione come fondamento dell'ordine sociale²⁵. In particolare Fields – esaminando come il governo coloniale percepisse i contenuti di rivolta nelle attività della *Watch Tower*²⁶ – mostrava come il battesimo dello spirito, le profezie e le pratiche di guarigione, nel contesto coloniale del Malawi e dello Zambia, operassero alla stregua di strumenti politici, sebbene in maniera certamente diversa da quella alla

¹⁹ J. Bayart, *le politique par le bas en Afrique Noire*, in J. Bayart - A. Mbembe - C. Toulabor, *Le politique par le bas in Afrique Noire*, Paris, Karthala Éditions, pp. 33-62.

²⁰ M. Taussig, *The Devil and Commodity Fetishism in South America*, Chapel Hill NC, University of North Carolina Press, 1980.

²¹ Michael Taussig scriverà infatti nella prefazione all'edizione italiana del 2017 che quell'opera ha significato «sfidare il riduzionismo economico e fare della cultura e della religione forze a pieno titolo».

²² B. Meyer, *Christianity in Africa. From African Independent to Pentecostal-Charismatic Churches*, in «Annual Review of Anthropology», 2004, 33, pp. 447-474.

²³ J. Comaroff, *Body of Power, Spirit of Resistance*.

²⁴ K. Fields, *Revival and Rebellion in Colonial Central Africa*, Princeton, Princeton University Press, 1985.

²⁵ B. Meyer, *Christianity in Africa*, p. 449.

²⁶ Un movimento affermatosi nel Malawi durante i primi decenni del XIX secolo che diffuse soprattutto temi apocalittici e la condanna di ogni forma di potere cfr. G. Balandier, *I movimenti di innovazione religiosa nell'Africa Nera*. R. Van Dijk, *Time and Transcultural Technologies of the Self in the Ghanaian Pentecostal Diaspora*, in A. Corten, R. Marshall-Fratani (ed), *Between Babel and Pentecost. Transnational Pentecostalism in Africa and Latin America*, Bloomington - Indianapolis IN, Indiana University Press, 2001 pp. 216-234.

quale siamo abituati e in un contesto dove una netta separazione tra il sacro e il profano non poteva essere tracciata. Lo studio di Comaroff introduceva, invece, l'idea di sottoporre a particolare attenzione l'incontro coloniale tra forze occidentali e 'locali' senza una rigida essenzializzazione della dicotomia culturale tra Africa e Occidente²⁷. L'autrice scrive infatti nel secondo capitolo di questo importante testo,

«Le forme di prassi sociale che sono emerse non sono né il prodotto dei determinanti globali né delle strutture culturali indigene; piuttosto, quella pratica è il risultato di un'interazione dinamica dei due nella continua ricerca di un'azione creativa sul mondo»²⁸.

Bennetta Jules-Rosette aveva già sostenuto che, dato il carattere dei simboli sacri e religiosi come rinforzo del potere politico in Africa, le loro trasformazioni erano certamente considerabili come una sfida all'ordine sociale²⁹. La questione era già stata evidenziata da Balandier con molto anticipo, quando l'autore francese partiva dall'assunto che la religione ha sempre una duplice funzione: quella di validare un certo ordine sociale e, allo stesso tempo quella di poterlo mettere in discussione, almeno sul piano dell'immaginario³⁰.

Questi studi riprendono in qualche modo una lettura politica, conferendo un nuovo significato a tale interpretazione a partire soprattutto dal fatto che la 'resistenza' e la politica non vanno pensate esclusivamente nei termini del conflitto armato³¹. Come proprio Jean Comaroff ricorda, nella sua analisi sulle forme Tshidi di resistenza alla penetrazione di un sistema egemonico nelle strutture del mondo 'naturale'³²,

«solo una scienza sociale volgare ed etnocentrica deduce una loro condizione di 'primitività' o di 'pre-politicità dal fatto che gli oppressi sono spesso costretti a levare le proprie voci di protesta in domini apparentemente marginali nel reale esercizio del potere»³³.

Inoltre, tali studi non concepiscono i movimenti religiosi obbligatoriamente nel senso di movimenti proto-nazionalisti, ma ognuno di essi

²⁷ P. Schirripa, *Le chiese cristiane africane e lo spirito del tardo capitalismo*, in A. Lombardozzi - L. Mariotti (edd), *Antropologia e dinamica culturale: studi in onore di Vittorio Lanternari*, Napoli, Liguori, 2008, pp. 113-127.

²⁸ J. Comaroff, *Body of Power, Spirit of Resistance*, p. 39.

²⁹ B. Jules-Rosette, *African Apostles: Ritual and Conversion in the Church of John Maranke*, Ithaca NY, Cornell University Press, 1975.

³⁰ G. Balandier, *I movimenti di innovazione religiosa nell'Africa Nera*.

³¹ T. Ranger, *Religious Movements and Politics in Sub-Saharan Africa*, p. 29.

³² J. Comaroff, *Body of Power, Spirit of Resistance*, p. 261.

³³ *Ibidem*, p. 263.

acquista senso come risposta politica, sociale, culturale e religiosa a una specifica situazione³⁴. Come infatti è emerso nel dibattito più recente, il rapporto tra politica e religione non può essere compreso a priori, poiché esso, nota Ruth Marshall, è eminentemente storico:

«Con alcune eccezioni degne di nota, gli studi di scienze politiche e di sociologia politica hanno fallito nella misura in cui non hanno esaminato, o compreso, la storicità delle relazioni tra il religioso ed il politico in Africa. I movimenti religiosi vengono in questo modo analizzati puramente dal punto di vista dei ruoli da loro giocati all'interno di una varietà di istituzioni e di movimenti politici e sociali. Questi approcci, tuttavia, non solo assumono i tipi di distinzione che dipendono da divisioni istituzionali di tipo formale (uno dei lasciti del governo coloniale), ma anche che l'avventura coloniale creò gli stessi tipi di distribuzione tra il sacro ed il profano della tradizione occidentale. L'evidenza empirica, però, ci dice il contrario: a dispetto dei tentativi coloniali, la sfera del religioso defluisce spesso in altri domini, in particolare nel politico»³⁵.

Il *Position Paper* di FBK propone dunque un ponte interessante per degli studiosi di antropologia attenti alla dimensione religiosa nel mondo contemporaneo. In primo luogo, questo interesse è dovuto alla categoria «religione», che rappresenta uno dei pilastri classici dello studio antropologico, forse al pari soltanto della parentela. In secondo luogo, questo dibattito poteva essere avviato in virtù delle riflessioni del *Position Paper* sulle nozioni di «innovazione», in particolare quella di «innovazione sociale», la cui definizione copre un ampio *range* di fenomeni che però hanno il loro perno nello sviluppo di nuove soluzioni a sfide societali o nuove risposte a bisogni sociali vecchi e nuovi. Nell'evoluzione del discorso il *Position Paper* pone anche un accento sull'innovazione sociale anzitutto come meccanismo di contrasto alla segregazione sociale e alla povertà mediante la trasformazione delle relazioni di potere. Tale secondo punto, sebbene condivisibile sul piano etico, contiene un giudizio di valore³⁶ che suggerisce una serie di ripensamenti: se una innovazione sociale non necessariamente ha bisogno, per essere definita tale, di guardare alla segregazione sociale e alla povertà, può invece esserci una certa condivisione sull'idea che una innovazione sociale produca un cambiamento, piccolo o grande, nella struttura delle relazioni di potere. In questo modo si può costruire sia

³⁴ T. Ranger, *Religious Movements and Politics in Sub-Saharan Africa*, p. 31.

³⁵ R. Marshall, *Political Spiritualities. The Pentecostal Revolution in Nigeria*, Chicago - London, University of Chicago Press, 2009, p. 20 (trad. di O. Costantini).

³⁶ Da un punto di vista antropologico anche il fascismo, il capitalismo o il neoliberalismo sono innovazioni sociali, sebbene non vadano certo nella direzione del contrasto alla povertà e alla trasformazione delle strutture di potere.

su questo punto sia sulla prima definizione, incentrata sulla questione dell'innovazione come risposta a delle sfide. È su questo terreno che l'incontro può offrire dei contributi interessanti, sia per la presenza di una casistica etnografica molto ampia sul ruolo delle religioni nelle fasi di crisi, sia per un ragionamento sul ruolo delle religioni nei momenti di mutamento sociale nei quali invece il protagonista dell'innovazione fosse una forza sociale a sé stante e mossa da un particolare *corpus* di interessi o da una ideologia politica.

Per quanto riguarda il primo caso, l'ampia letteratura sui movimenti religiosi nel periodo coloniale, una parte della quale è stata ricordata più sopra, fornisce diversi esempi che lo spazio a nostra disposizione non ci permette di discutere. Ci limitiamo pertanto a ricordare quanto scritto da Lanternari nel 1973 in una densa riflessione nella quale, attraverso una ricognizione puntuale della letteratura allora esistente, sottolineava come i movimenti di innovazione religiosa fiorissero in special modo nei momenti di frattura sociale e culturale. Quei momenti nei quali i vecchi equilibri di potere si sono rotti e i nuovi si stanno articolando, o in cui forme di dominio esogeno si impongono violentemente:

«Nelle più varie società ed epoche storiche, specie in corrispondenza con momenti di intenso travaglio sociale, economico, culturale, psicologico, prodotto da fattori perturbanti di origine interna o esterna, sorsero pur oggi sorgono movimenti social-religiosi nei quali i rispettivi gruppi sociali o etnici esprimono il loro malessere, la loro insoddisfazione per il presente e l'ansia di miglioramento. In questi movimenti essi proiettano la speranza e l'attesa di una pronta e radicale trasformazione delle condizioni generali di esistenza, sia fisiche che sociali e psicologiche».

Per ciò che riguarda, invece, il secondo caso, l'esempio principale, ma non certo il solo, è quello del pentecostalismo, non a caso al centro della riflessione di diversi dei saggi che qui sono riuniti. Movimento cristiano nato nell'alveo della seconda ondata di rinnovamento religioso che investì gli Stati Uniti nei decenni a cavallo tra il XIX e XX secolo – anche quello un periodo di grande trasformazione economica e sociale –, esso ha conosciuto una crescita continua che è diventata tumultuosa negli ultimi decenni, tanto da farlo diventare il movimento cristiano con il più alto tasso di crescita. La natura fluida e porosa di molte congregazioni pentecostali, in cui gli aderenti a volte passano dall'una all'altra o addirittura transitano nei due sensi tra queste e le denominazioni storiche; i loro continui mutamenti; le scissioni e le repentine creazioni di nuove entità rendono difficile ogni computo. In ogni caso le stime, a livello mondiale, oscillano tra 345 milioni di carismatici, entro cui vengono

contati 115 milioni di pentecostali³⁷ e cifre più imponenti quali quelle riportate da Barrett e Johnson che parlano di 523 milioni di aderenti all'insieme delle Chiese pentecostali e carismatiche³⁸.

Se si guarda infatti all'insieme dei discorsi, delle pratiche e delle immagini prodotte da questi movimenti, si nota come il quadro della loro azione sociale – della loro azione sul mondo si potrebbe dire ricalcando le retoriche discorsive di tali movimenti – si presenti come molto variegato. Discutendo di come essi operino nel continente americano e in quello africano Jean Comaroff scrive:

«Queste fedi rivivificate fanno qualcosa in più che semplicemente mettere in discussione dal basso le basi della conoscenza e della pratica modernista liberale. Esse aspirano, anche, a contrastare gli aggiustamenti istituzionali che hanno incarnato questa ontologia nelle sue varie forme, storicamente fondate. Le organizzazioni canonizzate nello stato-nazione euro-moderno con il suo ambito civile e pubblico putativamente neutrale, chiaramente separato da quello del credo religioso e dell'impegno privato. Cristiani rinnovati, ebrei, musulmani, hindu e i movimenti nativisti hanno tutti aspirato, in forme distinte, a ricostruire l'ordine delle cose, a sfidare l'autorità e la neutralità delle leggi statali e il secolarismo del mercato. Molte fedi tardo moderne lavorano per unificare gli ambiti frammentati e i registri culturali plurali delle società liberali moderne cercando di riconvertire i tratti profani dell'esistenza quotidiana in strumenti utili agli scopi divini. Il commercio, il governo, l'educazione, i media, le arti popolari: niente sembra troppo triviale o degradato per non poter offrire grano al mulino spirituale ... tale impeto ha una speciale salienza nell'età della deregolazione diffusa. Nei tempi in cui, sotto l'onda delle politiche neoliberali, molti Stati hanno ceduto responsabilità significative rispetto all'educazione, la salute e il welfare – in breve alla riproduzione sociale dei propri cittadini –, le organizzazioni religiose hanno fortemente rivendicato un ruolo in questi ambiti. Un ruolo che, in molti luoghi, non avevano mai lasciato completamente alle grandi istituzioni disciplinari del welfare state. La recente espansione di servizi sociali di carattere religioso ha messo in causa la separazione dei poteri che è sottesa agli ideali, se non sempre alle pratiche, della maggior parte delle democrazie liberali. In questi giorni la vita dello spirito si espande, in maniera tangibile, nel reame del profano, andando oltre lo spazio del santuario e il tempo della celebrazione, annunciando una significativa riorganizzazione dell'ordine sociale modernista ... Non è solo il fatto che le iniziative religiosamente fondate si stiano espandendo, che la loro cultura della rivelazione stia avendo un maggiore impatto sulla comprensione ordinaria del sé, dell'identità, della politica e della storia. Questi movimenti stanno assumendo una vasta gamma di responsabilità civiche, specialmente dove la sovranità degli stati, per una ragione o per l'altra, risulta compromessa»³⁹.

³⁷ P. Johnstone - J. Mandrik, *Operation World. 21st Century Edition*, Carlisle, Paternoster Press, 2001.

³⁸ D.B. Barrett - T. M. Johnson, *Global Statistics*, in S.M. Burgess - E.M. van der Maas (edd), *The New International Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*, Grand Rapids MI, Zondervan, 2002, pp. 283-302.

³⁹ J. Comaroff, *The Politics of Conviction. Faith on the Neo-liberal Frontier*, in «Social Analysis», 53, 2009, 1, pp. 17-38, qui p. 20.

Una delle versioni del pentecostalismo che in questi ultimi decenni ha conosciuto un prepotente sviluppo in Africa, così come nell'America meridionale e in altri continenti, è quella detta del «Vangelo della Prosperità». Nato negli Stati Uniti d'America, soprattutto nei circoli del movimento dei Fratelli dell'ultima pioggia, ha velocemente varcato i confini impiantandosi nei vari continenti. Si tratta di una dottrina complessa e sfaccettata i cui elementi basilari consistono nell'idea che la fede possa garantire non solo la salvezza ultraterrena, ma anche una ricompensa materiale immediata durante la vita terrena. L'idea quindi che attraverso la fede ci si possa garantire il successo e il benessere. Per certi versi può essere visto come una versione estrema dell'etica protestante per come illustrata da Weber; vi è però una differenza fondamentale: se nell'etica protestante, basata sulla dottrina della predestinazione, le opere in Terra erano segno della benevolenza divina, e quindi il successo marcava un destino già però scritto, nel Vangelo della prosperità non si ha a che fare con la predestinazione: il destino è in mano al fedele e il successo non è segno della sua elezione, ma ricompensa immediata, nel 'qui e ora' terreno, per la forza e intensità della sua fede e per aver seguito i comandamenti divini. Tutto ciò comporta anche la volontà di esibire pubblicamente i segni materiali del successo, poiché essi sono segno della benevolenza divina e possono anche contribuire all'azione di proselitismo. Oggi i predicatori pentecostali che si incontrano nelle grandi città africane, così come nelle zone rurali, sono ben lontani dall'immagine di essi riferiteci nelle etnografie dei decenni passati. Scrive Birgit Meyer:

«Niente può meglio mostrare quale sia l'attuale posta in gioco del contrasto stridente tra le famigliari immagini dei profeti africani delle chiese Sioniste, Nazarene o di Aladura – vestiti con le loro tuniche bianche, che portano le croci e vanno a pregare nella boscaglia – e gli sgargianti *leaders* delle nuove mega-chiese che vestono all'ultima moda (africana), che guidano mercedes benz o automobili ancora più lussuose, che partecipano del *jetset* del pentacostalismo globalizzato, che diffondono il loro messaggio attraverso le TV o le radio e che predicano il vangelo della prosperità ai loro seguaci, deprivati e tuttora senza speranza, tanto in patria che nella diaspora»⁴⁰.

L'ambiguo rapporto con la ricchezza e le merci che si percepisce nel vangelo della prosperità va connesso, almeno per ciò che riguarda la sua diffusione nel Sud del mondo, con le dinamiche socio-economiche innescate dai piani di aggiustamento strutturale che le grandi agenzie sovranazionali, quali la Banca Mondiale e il Fondo Monetario Internazionale, imposero a diversi paesi del terzo mondo, fortemente indebitati,

⁴⁰ B. Meyer, *Christianity in Africa*, pp. 447-474, qui p. 448.

come condizione per la concessione di nuovi crediti: è infatti in quegli stessi anni che questa dottrina si diffonde e si impone in Africa e in America Latina. L'apertura ai mercati internazionali che si attua in quegli anni porta di fatto a una importazione massiccia, di merci in questi Paesi. Il contemporaneo impoverimento di buona parte della popolazione fa sì che alla disponibilità di merci non corrisponda una adeguata disponibilità di denaro per acquisirle; i beni di consumo sono presenti in maniera massiccia ma sono preclusi a buona parte della popolazione: alimentano un desiderio che non si può soddisfare. Come nota Birgit Meyer, in un saggio dedicato al Ghana⁴¹, l'ambivalenza delle merci, desiderabili ma non ottenibili, si traduce in un doppio discorso: le merci sono prodotti diabolici e chi ha la possibilità di acquisirle ha ottenuto il denaro attraverso un patto con il diavolo, riti satanici o pratiche di stregoneria; al contempo, come nel Vangelo della prosperità, la possibilità di accedere alla merci si ottiene attraverso la benevolenza divina. Benevolenza, legata alla conversione e alla adesione individuale ai dettami della fede cristiana. Si tratta quindi di una benevolenza dovuta alla capacità del singolo di essere forte nella sua fede; la ricchezza, anche nella sua versione pentecostale, è vista come un affare individuale. Solo chi è salvo in Dio può sperare nella sua benevolenza e quindi nei suoi doni in terra. Così come nelle retoriche neo-liberali dell'individualismo imprenditoriale, anche nel pentecostalismo la possibilità della ricchezza è un affare individuale. Il denaro e le merci, dunque, sono al tempo stesso oggetto di desiderio e segno tangibile della nuova realtà sociale ed economica in cui le solidarietà di gruppo lasciano spazio alla impresa individuale e in cui l'economia dello scambio si sovrappone alle economie morali locali.

La stretta connessione tra le pratiche e le retoriche neo-liberiste e la dottrina pentecostale, soprattutto nella versione del Vangelo della prosperità, è stata spesso segnalata nel dibattito antropologico⁴². La casistica proviene sia dalla contemporaneità, dove la continua produzione di innovazioni sociali, dettate dalle logiche neo-liberiste, genera il continuo cambiamento della struttura del tessuto sociale in molti luoghi del mondo, nel senso di un impoverimento generale e di valorizzazione per pochi nella maggior parte dei casi; sia dai momenti in cui l'esplosione di bisogni sociali si configura nella dimensione di una ricostruzione di un

⁴¹ B. Meyer, *Delivered from the Power of Darkness. Confession of Satanic Riches in Christian Ghana*, in «Africa. Journal of the international African institutes», 65, 1995, 2, pp. 236-255.

⁴² Si veda ad esempio J. Comaroff - J.L. Comaroff, *Millennial Capitalism and the Culture of Neoliberalism*, Durham - London, Duke University Press, 2001.

tessuto sociale lacerato dalla violenza, dalla guerra e dalla destituzione di meccanismi più o meno automatici di reciprocità (tra cui la «fiducia scambievole») che fondano il sociale e le sue alleanze, i suoi automatismi. Sono le sfide della Storia – scrive Roberto Beneduce – a innescare risposte simboliche, la cui efficacia è difficilmente eguagliabile, espresse per mezzo del vocabolario mitologico e rituale della possessione⁴³, ovvero in una delle forme fenomenologicamente più eclatanti del vissuto religioso in cui corpi ed entità extramondane entrano in risonanza.

Il pentecostalismo globale è divenuto un argomento molto importante del dibattito scientifico con riviste interamente dedicate all'argomento e l'interesse da parte di autori di rilievo internazionale⁴⁴. Nel dibattito sul pentecostalismo ritorna in maniera marcata il dibattito sulla politicità dell'orizzonte religioso, non solo perché tale movimento è stato inserito in un dibattito, in parte irrisolto, sul legame tra esso e l'ideologia neoliberista, ma perché la sua azione, come quella di altre fedi religiose, trascende sempre più i confini dell'ambito spirituale per porsi su molti piani, tra cui quello dell'offerta di servizi sociali⁴⁵. La sua azione dunque va ben oltre quello che abbiamo definito, un po' semplicisticamente, l'addomesticamento delle modernità e molto oltre l'ambito della guarigione: il linguaggio pentecostale è un agire sul mondo. Il dibattito sul pentecostalismo, e ancor più le pratiche descritte in ormai svariate etnografie, consente di produrre una dinamica di connessione importante con la questione dell'innovazione sociale nell'accezione in cui essa viene posta nel *Position Paper* per due ragioni: la prima è che in maniera evidente il caso del pentecostalismo mostra delle forme scientificamente interessanti di innovazione sociale mediante la costruzione di una comprensione religiosa del mondo. Varie Chiese pentecostali

⁴³ R. Beneduce, *Poteri di morte. Violenza, memoria e tanatopolitiche nelle vicende dei rifugiati e vittime di tortura*, in «Studi Tanatologici», 2006, 2, pp. 179-214.

⁴⁴ B. Meyer, *Translating the Devil. Religion and Modernity Among the Ewe in Ghana*, Trenton NJ, Africa World Press, 1999; A. Anderson, *An Introduction to Pentecostalism. Global Charismatic Christianity*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004; T. Csordas, *La retorica della trasformazione nel rituale di guarigione*, in P. Schirripa (ed), *Terapie religiose. Neoliberalismo, cura, cittadinanza nel pentecostalismo contemporaneo*, Roma, Cisu, 2012 (ed. orig. 2002), pp. 109-190; J. Robbins, *The Globalization of Pentecostal and Charismatic Christianity*, in «Annual Review of Anthropology», 33, 2004, 1, pp. 117-143. per il panorama italiano attuale; P. Schirripa, *Salute e salvezza nei contesti pentecostali e carismatici*, in P. Schirripa (ed), *Terapie religiose*, pp. 11-34; C. Pennacini, *Religione e media in Africa. Dall'oralità al digitale*, in questo stesso volume; O. Costantini, *La nostra identità è Gesù Cristo. Pentecostalismo e nazionalismo tra gli eritrei e gli etiopici a Roma*, Milano, Franco Angeli, 2019.

⁴⁵ J. Comaroff, *The Politics of Conviction. Faith on the Neo-Liberal Frontier*, in «Social Analysis», 53, 2009, 1, pp. 17-38.

elaborano, ad esempio, discorsi sulla ricchezza, ponendo in evidenza l'ambivalenza dell'arricchimento personale tramite le dottrine del «Vangelo della Prosperità»⁴⁶; diversi esempi mostrano una modalità di negoziazione dell'agire nei fenomeni migratori⁴⁷. La seconda ragione è, in realtà, strettamente legata alla prima: il pentecostalismo crea nuove soggettività⁴⁸, come d'altra parte tutti i fenomeni di aggregazione religiosa e non⁴⁹. Questo della produzione di soggettività è un aspetto centrale della questione dell'innovazione sociale affinché possa prodursi un cambiamento, in qualsiasi direzione e di qualsiasi entità, è necessario che i singoli generino, attraverso l'interazione, nuove forme di orientamento al mondo – definite mediante i valori che abbiamo appena elencato – e di «incarnazione di norme, valori e significati storicamente e politicamente definiti»⁵⁰. La riflessione sulle produzioni di nuove soggettività, e le modalità con le quali questo processo si compie, rappresenta a nostro avviso un valore aggiunto che l'antropologia può produrre rispetto alle riflessioni sul rapporto tra religione e innovazione sociale. Il modo in cui un circuito culturale genera le soggettività, con un diverso grado di forza, costituisce un punto centrale della produzione etnografica, ed è al livello delle soggettività che, sul piano sociologico, politico e antropologico, avviene l'incontro tra teoria e prassi, per utilizzare un lessico marxista. Nella tradizione italiana è Gramsci ad aver posto il punto in maniera netta, sottolineando il fatto che l'azione è il risultato di volontà diverse che produrranno, per riflesso, necessariamente una combinazione di punti vista scompaginati ed eterogenei; ma è nei momenti di transizione, secondo il politico e intellettuale sardo, che il problema si pone con maggiore forza:

«Ecco perché il problema della identità di teoria e pratica si pone specialmente in certi momenti storici così detti di transizione, cioè di più rapido movimento trasformativo, quando realmente le forze pratiche scatenate domandano di essere giustificate per essere più efficienti ed espansive, o si moltiplicano i programmi teorici che domandano di essere anch'essi giustificati realisticamente in quanto dimostrano di essere assimilabili dai movimenti pratici che solo così diventano più pratici e reali»⁵¹.

⁴⁶ Si tratta di una posizione teologica che può essere grossolanamente riassunta nella distinzione tra una ricchezza buona che indica il riempimento del fedele da parte dello Spirito Santo e una ricchezza, invece, demoniaca.

⁴⁷ R. Van Dijk, *Dal campo all'inclusione: discorsi di trans-soggettività nella diaspora pentecostale ghanese*, in P. Schirripa (ed), *Terapie religiose*, pp. 191-218.

⁴⁸ P. Schirripa, *Salute e salvezza nei contesti pentecostali e carismatici*, p. 27.

⁴⁹ Anche movimenti politici, religiosi e culturali creano nuove soggettività.

⁵⁰ F. Vacchiano, *Giovani in movimento. Soggettività e aspirazioni globali a Sud del Mediterraneo*, in «Afriche e Orienti», 14, 2012, 3-4, pp. 98-110.

L'orizzonte religioso appare dunque un aspetto non marginale nelle popolazioni studiate dagli antropologi in maniera largamente prioritaria per quasi tutto il Novecento. Purtuttavia, lo spostamento dello sguardo dell'antropologia verso i fenomeni globali e contemporanei – e non solo dunque al «noi» – non comporta una smentita di tale centralità. Sia le cronache dell'attualità sia gli studi scientifici mostrano una importanza, talvolta persino una centralità, dei fenomeni religiosi nelle questioni che riguardano la contemporaneità, con due grandi protagonisti: le migrazioni internazionali – soprattutto quelle verso il «Nord del mondo» – e il pentecostalismo globale, che non a caso sono gli argomenti trattati da tre dei saggi contenuti in questa sezione; due sul pentecostalismo (Pennacini e Costantini, quest'ultimo intreccia i due argomenti) e uno di Paolo Naso sul ruolo dell'imam nella società italiana.

Proprio per questo, un ultimo punto che occorre richiamare, e che è presente in forme differenti in diversi saggi, è quello della mobilità, strettamente connesso alle recenti dinamiche che coinvolgono il globo. Potremmo meglio dire la dimensione della mobilità, di persone ma anche di idee, che sembra essere la cifra dell'epoca attuale. Riprendendo le note posizioni di Appadurai⁵² sulle prospettive attraverso le quali leggere la modernità, potremmo dire che le religioni in movimento rappresentano un esempio di etnorama, perché molto spesso esse seguono il movimento incessante e massiccio delle popolazioni, i migranti ma non solo, attraverso il globo. Di questo è emblematico il continuo radicarsi ed espandersi di movimenti religiosi portati da un continente all'altro da chi si muove.

Su questi temi, efficacemente definiti come la «trascendenza transnazionale», riflette e lavora un volume curato da Thomas Csordas⁵³. Due le suggestioni che crediamo sia importante riportare qui, perché utili a creare la cornice in cui inserire l'insieme dei saggi qui proposti.

La diffusione transnazionale di questi movimenti richiama infatti da vicino le dimensioni economiche e sociali del processo di globalizzazione,

⁵¹ A. Gramsci, *Quaderni dal carcere*, Torino, Einaudi, 1975, p. 1780.

⁵² Appadurai definisce gli etnorami con la seguente formulazione: «... panorama di persone che costituisce il mondo mutevole in cui viviamo: ... individui in movimento [che] costituiscono un tratto essenziale del mondo e sembrano in grado di influenzare la politica delle (e tra le) nazione ad un livello mai raggiunto prima», A. Appadurai, *Modernità in polvere. Dimensioni culturali della globalizzazione*, Roma, Meltemi, 2001 (ed. orig. 1996).

⁵³ T. Csordas, *Introduction. Modalities of Transnational Transcendence*, in T. Csordas (ed), *Transnational Transcendence. Essays on Religion and Globalization*, Berkeley - Los Angeles - London, University of California Press, 2009, pp. 1-30, qui p. 3.

comunque lo si voglia intendere. Per quanto i due processi sembrano correre parallelamente e intrecciarsi, occorre tuttavia utilizzare una serie di cautele, per non appiattire il fenomeno religioso su quello economico, senza cogliere la dimensione dialettica nella quale i due fenomeni dovrebbero essere inseriti. Scrive infatti nel suo saggio introduttivo Csordas:

«... L'attività religiosa globale non è né determinata dalla globalizzazione economica, né descrivibile attraverso il modello delle decisioni economiche. È più produttivo intendere la globalizzazione fin dal principio come un processo multidimensionale, in cui religione, cultura popolare, politica ed economia sono necessariamente coeve e intimamente interconnesse»⁵⁴.

La diffusione globale delle religioni, quindi, per quanto fortemente legata al più ampio processo di circolazione di uomini, idee e merci, deve essere vista non come un sottoprodotto di questo movimento, ma nella sua specificità. Analizzando dunque le precipue dinamiche che la caratterizzano e sottolineando in che modo queste si connettano a processi più ampi. E allora, la migrazione, i nuovi mezzi di comunicazione che permettono una diffusione globale dei messaggi – si pensi ai *networks* televisivi che operano sul satellite e trasmettono in tutto il mondo –, gli scambi e gli interessi economici che comunque si ritrovano dietro questi movimenti, devono diventare non chiavi di lettura del fenomeno, quanto piuttosto tessere di un mosaico che, solo se visto nella sua interezza, può fornire elementi utili alla comprensione.

Occorre dunque tenere nel debito conto quel concetto di irriducibilità del discorso e della dimensione religiosa, caro alla scuola romana di storia delle religioni, che ha permesso, ad esempio, a Vittorio Lanternari di dare una lettura fortemente innovativa e originale, sia pur nel quadro di un dibattito allora imponente e fertile, dei movimenti religiosi nell'ambito delle lotte anticoloniali⁵⁵.

Se vogliamo osservare il fenomeno in questa cornice, occorre chiedersi quali possano essere gli elementi specifici del discorso e della pratica religiosa che intervengono in questa sua diffusione e che diventano aspetti fondamentali per l'analisi. Csordas ne individua, tra gli altri, due che crediamo possano essere particolarmente fertili. Da una parte, l'idea che a viaggiare con facilità, tra gli elementi religiosi, siano innanzitutto le pratiche portatili: i riti, le posture del corpo e le foggie, che possono essere facilmente ottenuti o appresi pur senza avere approfondite co-

⁵⁴ *Ibidem*, p. 3.

⁵⁵ V. Lanternari, *Movimenti religiosi di libertà e di salvezza dei popoli oppressi*.

noscenze esoteriche. Si pensi, ad esempio, allo yoga, al *feng shui*, alle pratiche di varia provenienza connesse alle spiritualità *new age*, ma anche ai riti e alle preghiere dei pentecostali o di altri gruppi religiosi, o anche alle religioni afro-brasiliane. Dall'altra, l'idea che a viaggiare sia il messaggio che queste nuove espressioni religiose trasmettono. Un «messaggio trasportabile», per utilizzare il termine dell'autore, che, in qualche modo, viene trasformato e riordinato nel corso del suo passaggio da un contesto a un altro, senza per questo snaturarsi; scrive efficacemente Csordas:

«Con il termine 'messaggio trasportabile', voglio intendere che l'attrazione contenuta nelle dottrine, nelle premesse o nelle promesse religiose può trovare una sua base in diversi contesti linguistici e culturali. Preferisco la nozione di trasportabilità a quelle di trasmissibilità, trasferibilità o anche traducibilità in parte perché la sua definizione abbraccia queste idee, e in parte perché essa include anche la connotazione di qualcosa che può essere trasformata o riordinata senza essere snaturata, utilizzando una metafora musicale, di essere eseguita con diverse chiavi»⁵⁶.

Il quadro qui tratteggiato spiega in che senso intendiamo riflettere sul nesso tra innovazione e religione. Questa traccia è vicina a questioni che sembra porsi una parte della letteratura dedicata all'analisi dei fenomeni religiosi in rapporto all'innovazione sociale: è nel rapporto con il numinoso, e con la realtà sociale che lo produce, che si genera una capacità di disciplinamento dei corpi e delle condotte⁵⁷ e si rende comprensibile, su diversi livelli, come l'innovazione sociale possa muoversi all'interno dell'orizzonte religioso, e come in esso possa reintegrarsi il piano materiale impossibile, per definizione, da espellere dal momento di formazione della coscienza, anche se essa si esprime in maniera preponderante come una coscienza religiosamente impegnata, per usare una espressione derivata da Lanternari e de Martino. È interessante indagare che cosa produca la nozione pentecostale di «rottura con il passato», come esempio materiale di ciò che stiamo delineando. Tale rottura può proporsi a livello individuale, a livello familiare e a livello storico. In questo processo, la 'rottura' parte dalla costruzione culturale di un «passato» e di un «mondo peccaminoso» rispetto al quale operare la rottura (nel momento del battesimo), che è una selezione di elementi che consentono appunto la produzione di una nuova soggettività in riflesso di una nuova modalità di interpretare il mondo. «Romper»

⁵⁶ T. Csordas, *Introduction*, p. 5.

⁵⁷ J. Tonda, *Économie des Miracles et Dynamiques de 'Subjectivation/Civilisation' en Afrique Centrale*, in «Politique Africaine», 87, 2002, 3, pp. 20-44.

può allora significare smettere di fumare o di bere (piano individuale), ma può anche voler dire sottrarsi a una serie di obblighi di parentela (piano familiare) o addirittura rinnegare una identità nazionale e/o etnico-politica⁵⁸.

Questo ci conduce al secondo punto di riflessione sulla questione del rapporto tra innovazione sociale e reintegrazione culturale, tanto sul piano individuale quanto su quello collettivo: cioè sia nella cura individuale sia nella risoluzione di crisi socio-culturali che hanno frantumato il tessuto sociale di un gruppo, reintegrandolo e sanando le lacerazioni prodotte dal rancore e dal sospetto generalizzato. Alcuni brevi resoconti etnografici ci aiutano nella esplicitazione di tale possibilità.

Marian Tankink, in un saggio pubblicato su «Transcultural Psychiatry» nel 2007⁵⁹, ha esplorato il tentativo di assorbimento del «cattivo passato» o «cattivo vissuto» nel sud-ovest dell'Uganda, in un territorio dilaniato da devastanti esperienze di guerra. L'autrice mette in luce come il riferimento al concetto di «born-again» fornisse alle persone un'altra prospettiva, orientata dalla Bibbia, riguardo al futuro, nel quale anche il passato fosse sottoposto a una diversa interpretazione. Il movimento pentecostale locale era in grado di offrire uno spazio di espressione (in un territorio caratterizzato oltretutto dalla delazione) delle sofferenze legate alla guerra e alla memoria, altrimenti negato sia dalla pesantezza degli eventi sia da fattori 'culturali': nel contesto tradizionale locale, parlare delle proprie esperienze personali era considerato inopportuno, gli eventi negativi dovevano essere dimenticati. Essi ritenevano infatti inutile piangere o persino parlare dei morti, che comunque non sarebbero tornati indietro. L'espressione delle emozioni poteva essere letta come un segno di debolezza o di pazzia, date anche le caratteristiche del contesto economico che richiedeva la massima attenzione ed energia delle persone per garantirsi la sopravvivenza.

Le Chiese *born-again* – bandite durante gli anni Settanta e Ottanta – offrivano un diverso orientamento al mondo, in cui veniva costruita una cornice di senso entro la quale le violenze potevano trovare dei significati soddisfacenti. Il linguaggio religioso forniva loro una visione dicotomica

⁵⁸ O. Costantini, *La nostra identità è Gesù Cristo*; P. Schirripa, *Salute e salvezza nei contesti pentecostali e carismatici*.

⁵⁹ M. Tankink «*The moment I became Born-Again the pain disappeared*». *The Healing of Devastating War Memories in Born-Again Churches in Mbarara District, Southwest Uganda*, in «Transcultural Psychiatry», 44, 2007, 2, pp. 203-231.

in cui essi tendevano a pensare in termini di bene e male: la realtà era cioè causata dal diavolo oppure pianificata da Dio. Senza alternative. In questo movimento, il ponte tra la dimensione individuale e quella collettiva era dunque costituito dalle testimonianze, che consentivano al gruppo di ricostituirsi all'interno di nuovi legami, dagli esorcismi, che permettevano il riaffiorare dei ricordi in un contesto circoscritto e controllato, e dalla nozione di perdono.

Cristofori in Ruanda⁶⁰ invece individua ed analizza una frattura interna alle Chiese pentecostali tra quelle nate prima del genocidio del 1994 e quelle nate dopo nelle quali i rituali delle Chiese pre-1994 erano vietati. Ufficialmente tale divieto era legato alla incapacità di questi rituali di sconfiggere il risentimento, ma l'autrice evidenzia un altro livello di verità, e cioè che il divieto nascondesse una accusa sottile nei confronti delle vecchie Chiese pentecostali: secondo i 'nuovi' *balokole*, infatti, l'imminente arrivo del genocidio fu annunciato da alcuni pentecostali presenti in Ruanda che ne avevano avuto visione in rivelazioni sataniche. In questo modo alcuni pentecostali *hutu* iniziarono a massacrare i *tutsi* – talvolta pentecostali stessi – credendo di agire nel nome di Dio e influenzati invece da Satana. Tali elaborazioni, sostiene giustamente Cristofori, apparivano come utili a spiegare il comportamento dei *balokole* (pentecostali) rispondendo al quesito morale posto dalla circostanza dei *balokole-hutu* che avevano ucciso, e in alcuni casi le vittime erano altri *balokole-tutsi* magari intenti alla preghiera.

Parallelamente alla spiegazione sui comportamenti del passato, si ponevano dei particolari rituali (*imihango*) rivolti a 'debellarlo' «liberando i corpi e le anime dei 'salvati' (*balokole*) dai 'molti pensieri' che ancora li assediano, riportandoli ossessivamente indietro nel tempo»⁶¹. Alcuni pastori incontrati da Cristofori interpretavano infatti la loro missione nei termini di una «restaurazione dei cuori» di coloro che avevano attraversato il genocidio, in modo che tanto le vittime quanto i carnefici fossero chiamati a nuova vita, per diventare dei rinati. I pastori – mediatori del messaggio religioso e sociale del pentecostalismo nonché portatori di un certo distacco dagli eventi in quanto rifugiati all'epoca dei fatti – si pensavano dunque come «attori di una redenzione dal passato» in cui era ancora in parte sospeso il Ruanda nel post-genocidio. Essi si percepivano infatti nella condizione di poter «'restaurare' e rigenerare

⁶⁰ S. Cristofori, *Il movimento pentecostale nel post-genocidio rwandese: i salvati (balokole)*, Torino, l'Harmattan Italia, 2011.

⁶¹ *Ibidem*, p. 203.

spiritualmente coloro che hanno attraversato l'esperienza del '94»⁶². Le anime delle persone, nell'idea dei pastori, andavano 'restaurate' perché erano anime morte in corpi vivi: chi aveva assistito alla violenza, al genocidio, alla guerra, ma anche chi aveva ucciso, commesso violenza – in una parola sia le vittime sia i carnefici – era appunto morto nell'anima.

In questo modo, nota Cristofori, i due attori principali – il perseguitato e il carnefice – venivano collocati al centro della scena pentecostale. Mediante il coinvolgimento delle due figure all'interno del dispositivo pentecostale la salvezza personale rimandava dunque a una salvezza più ampia che è quella della nazione ruandese.

Da ultimo, la monografia di Costantini sui pentecostali eritrei mostra tale processo all'interno degli ambienti pentecostali eritrei ed etiopici a Roma. In essa si mette in luce come la nozione di «rottura con il passato» e l'interpretazione del mondo nel dualismo tra Dio e Satana fossero un fattore chiave per un rigetto della politica nazionalista dei due paesi (soprattutto dell'Eritrea). Gli interventi individuali marciavano in parallelo con la creazione di nuove identità che rendevano possibile, da un lato, per i singoli il venire a patti con un passato doloroso, molesto, difficile da accettare, dall'altro, per il gruppo la possibilità di ricostruire un tessuto sociale connettivo, fatto di reciprocità, fiducia e creazione di nuove forme di solidarietà mediante la quasi parentela fittizia creata nella Chiesa.

L'altro grande protagonista del dibattito è costituito dalle migrazioni internazionali. Se però all'interno del dibattito pubblico generale il tema è posto perlopiù in chiave culturalista, cioè nei termini di una diversità religiosa che rappresenterebbe un problema, all'interno delle scienze sociali esso viene invece posto in termini diversi, vale a dire, da un lato, facendo riferimento all'utilizzo della diversità religiosa nella produzione di determinate gerarchie sociali e razziali, e, dall'altro, focalizzando l'attenzione sulla capacità produttiva della diversità religiosa, del modo in cui i vari linguaggi del numinoso vengono agiti nella quotidianità per elaborate strategie di appaesamento, di negoziazione dell'agire, di produzione di inedite forme di cittadinanza⁶³ e persino di azioni trasformative⁶⁴. Ci concentriamo qui su questo secondo aspetto che definisce un tipo particolare di innovazione sociale e culturale.

⁶² *Ibidem*, p. 264.

Diversi autori hanno sottolineato quanto la religione si ponga spesso al cuore dell'esperienza migratoria, sia per la sua capacità di costruire reti di solidarietà e *networks* di supporto materiale allo spostamento – o reti per il mantenimento di contatti tra la diaspora e la madrepatria⁶⁵ – sia per la sua capacità di intervenire nella costruzione di senso dell'esistenza individuale del migrante⁶⁶ e, talvolta, per la sua abilità a fornire gli strumenti atti a fronteggiare le eventuali esperienze della perdita di stabilità nella società ricevente⁶⁷.

In questo senso è importante sottolineare la possibilità che la migrazione si costituisca come momento privilegiato per la conversione, come evidenziato da Maskens⁶⁸. Soprattutto in casi dove l'inserimento nella società ricevente metta capo a una situazione di marginalità e discriminazione⁶⁹, l'intervento religioso, che permette di identificarsi, ad esempio, come «figli di Dio», diviene un potente fattore di produzione di senso, nel quale la propria vicenda migratoria viene riletta con le lenti della conversione religiosa: il successo della singola esperienza migratoria può essere risignificato successivamente come il risultato del volere divino, incoraggiando il fedele a vedere la propria presenza in terra straniera come un miracolo⁷⁰. In questa operazione, è spesso la narrazione degli eventi che permette al migrante/fedele di sottolineare la propria elezione divina⁷¹. Seguendo Jeffrey Swanson, Maskens sottolinea come l'identità personale divenga una storia da narrare, con gli elementi della nuova conversione⁷². Tali narrazioni, da un lato, (ri)costruiscono gli eventi della migrazione, i suoi spostamenti e le sue motivazioni, dando loro un senso,

⁶³ G. Bibeau, *Le chiese nere di Montréal. Una strada verso la cittadinanza*, in P. Schirripa (ed), *Terapie religiose*, pp. 241-252.

⁶⁴ Si veda il saggio di O. Costantini in questo stesso volume.

⁶⁵ R. Van Dijk, *Time and Transcultural Technologies of the Self in the Ghanaian Pentecostal Diaspora*; P. Levitt, «You Know, Abraham Was Really the First Immigrant». *Religion and Transnational Migration*, in «International Migration Review», 37, 2003, 3, pp. 847-873.

⁶⁶ S. Bava, *Migration-Religion Studies in France: Evolving Toward a Religious Anthropology of Movement*, in «Annual Review of Anthropology», 40, 2011, 1, pp. 493-507, qui p. 501.

⁶⁷ B. Nieswand, *Charismatic Christianity in the Context of Migration: Social Status, the Experience of Migration and the Construction of Selves among Ghanaian Migrants in Berlin*, in A. Adogame - U. Weissköpfl (edd), *Religion in the Context of African Migration*, Bayreuth, P. Thielmann & E. Breitingner, 2005, pp. 243-266.

⁶⁸ M. Maskens, *Mobility among Pentecostal Pastors and Migratory 'miracles'*, in «Canadian Journal of African Studies/La Revue canadienne des études africaines», 46, 2010, 3, pp. 397-409, qui p. 398.

⁶⁹ P. Brodwin, *Pentecostalism in Translation: Religion and the Production of Community in the Haitian Diaspora*, in «American Ethnologist», 30, 2003, 1, pp. 86-101.

⁷⁰ M. Maskens, *Mobility among Pentecostal Pastors and Migratory 'Miracles'*, p. 400.

⁷¹ *Ibidem*, p. 401.

e, dall'altro, permettono al narrante di operare un proprio particolare posizionamento che lo distingue dalle altre categorie di migranti⁷³.

Molti altri autori hanno invece posto la loro attenzione sulle modalità con le quali il vocabolario religioso consente di ripensare e addomesticare l'esperienza complessa del viaggio migratorio⁷⁴.

Sulla base di tale letteratura abbiamo ritenuto confrontarci con il *Position Paper* proposto da FBK e con le riflessioni sul rapporto tra religione e innovazione, in particolare socio-culturale. La casistica etnografica brevemente menzionata ci conduce infatti a sostenere, se non proprio a validare, l'ipotesi di una religiosità intesa non come sfera autonoma dal sociale, ma, al contrario, fortemente partecipe delle dinamiche di un gruppo sul piano delle prassi. Come abbiamo sottolineato, la religione si mostra come un potente fattore di produzione di soggettività, che, intrecciato con una rinnovata e sempre rinnovabile visione del mondo, rende possibile non solo la sacralizzazione delle prassi culturali, ma anche il dischiudersi di possibilità alternative che rappresentano il fuori di ogni spazio culturale⁷⁵.

A confrontarsi con il *Position Paper* e con il tema «religione e innovazione» sono non solo le pagine di questa introduzione, ma anche i saggi contenuti nel testo.

Alessandro Lupo affronta il tema della terapia da un punto di vista che intreccia antropologia medica e antropologia religiosa, dove ancora una volta il tema dell'innovazione viene individuato in una sfera che trascende la mera «consolazione», o addirittura «l'oppio dei popoli». Il saggio esplicita la ben nota distinzione tra «illness», «sickness» e «disease» per evidenziare le forme, i contenuti ed i limiti del riduzionismo biomedico occidentale, che pretende di trattare il malessere solo nella forma della *disease*. Nel momento in cui la dimensione personale e sociale della malattia è negata, spiega Lupo, il processo di guarigione è, sul piano materiale, più difficile, sul piano politico, attivatore di dinamiche di desocializzazione e individualizzazione del male. A differenza di una

⁷² *Ibidem*.

⁷³ *Ibidem*.

⁷⁴ P. Gaibazzi, «*God's Time is the Best*». *Religious Imagination and the Wait for Emigration in the Gambia*, in K. Graw - S. Schielke (edd), *The Global Horizon. Expectations of Migration in Africa and the Middle East*, Leuven, Leuven University Press, 2012, pp. 121-136; R. Van Dijk, *The Soul is the Stranger: Ghanaian Pentecostalism and the Diasporic Contestation of 'Flow' and 'Individuality'*, in «*Culture and Religion: An Interdisciplinary Journal*», 3, 2002, 1, pp. 49-65.

⁷⁵ S. Boni, *Culture e poteri*.

medicina che rende passivo il paziente, il valore aggiunto delle terapie religiose risiederebbe, secondo Lupo, nella «potenza del significato», cioè nella capacità di rendere il 'malato' un co-protagonista del suo evento di cura (a differenza dunque di una biomedicina che tratta i pazienti come oggetti passivi), non solo perché egli può diventare colpevole del proprio male, ma perché facendosi ricercatore attivo della guarigione egli può attivare quei meccanismi in grado di produrla. L'esempio con cui si chiude il saggio è il caso dello sciamano Kuna di Levi-Strauss, interpretato come un chiaro esempio del fatto che la chiave dell'efficacia stia anzitutto nelle aspettative di guarigione (e nelle premesse magico-religiose sulle quali si basano) e, appunto nella compartecipazione al processo 'medico'.

Giovanni Pizza si concentra invece sul tema del rapporto tra innovazione e religione da un punto di vista teorico ricco di spunti, cioè provando a considerare mediante le lenti della possessione fenomeni che non lo sarebbero secondo una definizione ufficiale, ma che avrebbero in comune la questione di una rabbia «gestita personalmente e condivisa collettivamente». Il saggio mostra quindi diversi esempi: da osservazioni sugli atti vandalici – che Pizza in maniera provocatoria associa ai fenomeni di violenza –, alle interpretazioni della vita emozionale di Pandolfi a San Marco dei Cavoti, fino ai risvegli intra-operatori di una ricerca in corso dell'Università di Perugia.

Paolo Naso si dedica al tema dell'innovazione affrontando gli aspetti numerici, politici e sociali del ruolo degli imam. Il saggio affronta una questione tuttavia molto importante: la molteplicità dei ruoli svolti dall'imam: dal mediatore culturale al leader di culto. Egli denuncia inoltre il limite culturale di una operazione che tende ad associare la moschea a una chiesa e l'imam a un sacerdote.

L'analisi dell'«imam *multitasking*» (così è definito nel testo e nel titolo) si intreccia con i meccanismi di riconoscimento delle realtà islamiche, frutto di tavoli istituzionali da cui vengono escluse o incluse alcune realtà sulla base dei posizionamenti delle guide politiche del momento. La conclusione è che si arriva ad una 'soluzione all'italiana':

Cecilia Pennacini si pone invece in comunicazione con un altro aspetto toccato dal *Position Paper* di FBK, ovvero il rapporto tra religione e innovazione scientifico-tecnologica, posto dal Centro per le Scienze Religiose come un campo di riflessione su come una scoperta scientifica o una innovazione tecnologica possa produrre cambiamenti all'interno del campo religioso o in una specifica fede o, ancora nella formazione di

nuovi movimenti religiosi. Il saggio di Pennacini affronta sin da subito la questione dei fenomeni religiosi nati dall'incontro-scontro tra le religioni autoctone e le cosiddette «religioni del libro», a partire da una impostazione teorica di Goody sottolineando l'anti-evoluzionismo del testo che vede le società fondate sull'oralità come portatrici di una maggiore creatività, dinamismo, flessibilità. L'incontro con le religioni del libro in Africa ha dunque sempre dato spazio a configurazioni inusitate, come ad esempio le Chiese indipendenti e le attuali Chiese pentecostali. Nel suo saggio, l'autrice esplora in particolare le forme religiose dell'Uganda contemporaneo dando ampio spazio alle modalità con le quali le Chiese si avvalgono delle tecnologie digitali.

Da ultimo il saggio di Aurora Donzelli mette in luce quanto ogni conversione religiosa implichi un progetto morale che comporta una trasformazione del sé. In particolare l'autrice indaga le implicazioni dell'incontro tra missionari calvinisti e i Toraja dell'altipiano meridionale dell'isola di Sulawesi (Indonesia), soprattutto nella produzione discorsiva in base alla quale vi è una associazione tra l'essere «cristiani» ed essere «moderni». Tale tipo di «innovazione» è studiato a partire dalle modificazioni imposte dai missionari rispetto al sistema locale di sacrificio e distribuzione della carne su base di rango, pretendendo che una parte della carne venisse messa all'asta per finanziare la Chiesa e gli stipendi del clero.

Paolo Naso

Abstract – The essay deals with the figure of the imam, a religious person generally likened to a priest, a rabbi, or a pastor in Italy. This is an improper and forced interpretation determined both by a culture of assimilation of minority faith communities to the morphology of the majority confession and by norms that push faith communities to organize themselves in vertical terms according to a typically episcopal model. Despite this misinterpretation or adaptation to the national context, in a religiously pluralistic and multicultural society such as Italy is becoming, the imam becomes a sort of cultural mediator who is increasingly multitasking, taking on different functions and roles. Despite of the fact that there is no legal recognition of his role, his figure is credited on a social level. Field research shows well-integrated imams, with a medium-high level of education but with weak theological preparation. This is a critical issue that opens up space for «self-made imams» with a challenging and manipulative agenda. Hence the urgency of political action aimed at recognizing this figure as the key to starting constructive processes of interfaith dialogue and intercultural integration.

Questo saggio riprende considerazioni e dati esposti in una ricerca sul ruolo della religione nei processi migratori¹ realizzata grazie al Centro Studi Confronti e svolta con il contributo di studiosi di diverse università e centri di ricerca. Il caso di studio di nostra competenza ha riguardato gli imam, un gruppo che abbiamo stimato composto da circa mille persone: tutti uomini anche se – quasi paradossalmente – è una donna, Nibras Bregheiche, la presidente dell'Associazione islamica italiana degli imam e delle guide spirituali².

La rilevanza del caso di studio è suggerita dal fatto che la notevole crescita numerica della comunità islamica in Italia ha spinto autorità locali, associazioni e comunità di fede a cercare dei musulmani in grado

¹ M. Ambrosini - P. Naso - C. Paravati (edd), *Il Dio dei migranti. Pluralismo, conflitto, integrazione*, Bologna, Il Mulino, 2019. Alla ricerca hanno contribuito, tra gli altri, Carmelo Russo, Luigi Alfieri, Edoardo Barberis.

² C. Giustiani, «Noi musulmane non siamo sottomesse», intervista a Nibras Bregheiche, in «L'Espresso», 20 febbraio 2020.

di rappresentare con autorevolezza e competenza la propria tradizione confessionale nel contesto dello spazio e del dibattito pubblico. Secondo un tipico meccanismo isomorfo che tende a cercare e a trasporre nelle altre tradizioni religiose ciò che è più familiare in quella numericamente prevalente, l'imam è diventato il corrispettivo del sacerdote o addirittura del vescovo cattolico, e cioè la primaria figura di riferimento per stabilire un contatto e in qualche caso avviare un dialogo con le comunità islamiche e, nello specifico locale, con le varie moschee disseminate sul territorio³. In realtà, l'islam postula un rapporto diretto tra il credente sottomesso e l'unico Dio, che non lascia spazio alla mediazione «sacerdotale»: in questo senso l'imam non è un soggetto consacrato per la semplice ragione che, abbracciando l'islam, lo è ogni fedele consacrato a Dio⁴.

La ricerca della quale qui riportiamo ampi stralci ci ha permesso di delineare una figura professionale e di leader spirituale complessa che definiamo l'«imam multitasking»: direttore della preghiera rituale⁵, certamente, ma anche insegnante, esponente pubblico della comunità – spesso a danno della figura istituzionale del presidente che pure ricorre nell'organizzazione delle moschee e dei centri di preghiera – ed ancora mediatore culturale tra istituzioni, servizi sociali e musulmani; ed ancora teologo, esperto di diritto islamico e talora persino di geopolitica del mondo arabo. La responsabilità di questo sovraccarico di funzioni e ruoli non è dei singoli imam né delle associazioni nazionali nelle quali si è organizzata la comunità: va invece attribuita, almeno in parte, a quel grossolano fraintendimento riconducibile a un diffuso analfabetismo religioso⁶, per cui in Italia – ma spesso anche in altri paesi europei – si finisce per considerare l'islam una «chiesa», la moschea una «parrocchia»

³ Le stime più accreditate circa i luoghi di culto islamici in Italia oscillano tra gli 800 e i 1.250. Cfr. M. Bombardieri, *Moschee d'Italia. Il diritto al luogo di culto. Il dibattito sociale e politico*, Bologna, EMI, 2011; dello stesso autore, *Mappatura dell'associazionismo islamico in Italia*, in A. Angelucci - M. Bombardieri - D. Tacchini (edd), *Islam e integrazione in Italia*, Venezia, Marsilio, 2014, pp. 11-34; C. Russo, *Un profilo quantitativo*, in M. Ambrosini - P. Naso - C. Paravato (edd), *Il Dio dei migranti*, pp. 59-67, qui p. 59.

⁴ Tra i detti del Profeta si legge infatti: «Ognuno di voi è come un pastore, responsabile del proprio gregge, l'imam è pastore e responsabile del proprio gregge, come l'uomo in seno alla sua famiglia, la donna nella casa, il servo rispetto ai beni del suo padrone», affermazione riportata anche all'art. 19 della Dichiarazione islamica dei diritti dell'uomo; cfr. A. Cuciniello, *Le figure di riferimento nell'Islām: ruolo e funzione*, in «Quaderni ISMU», gennaio 2018, p. 3.

⁵ Il termine «imām» deriva dal verbo arabo «amama». Stare davanti, significa: «colui che sta davanti», ed è stato poi tradizionalmente interpretato dagli arabi e dai musulmani come «colui che guida la preghiera».

⁶ A. Melloni (ed), *Rapporto sull'analfabetismo religioso in Italia*, Bologna, Il Mulino, 2014.

e l'imam, appunto, il suo sacerdote e pastore. L'idea di una comunità di fede che non si sviluppi sulla linea verticale di una scala gerarchica ma nell'orizzontalità di una rete di congregazioni locali, ciascuna dotata di ampia autonomia e persino di autosufficienza, è sostanzialmente estranea alla comprensione diffusa di ciò che è una confessione religiosa.

A rafforzare il meccanismo isomorfo che ne deriva, interviene anche la legislazione che, come accade nello specifico caso italiano, concede il riconoscimento giuridico a «confessioni» la cui strutturazione interna si intende analoga a quella della religione maggioritaria e, attraverso un procedimento che si svolge nel Ministero dell'Interno, giunge a «nominare» i ministri di culto autorizzati, ad esempio, a celebrare matrimoni religiosi con effetti civili⁷. Assistiamo pertanto a una forzata torsione organizzativa tesa ad avvicinare il più possibile la comunità alla morfologia «ecclesiologica» prevalente.

Un precedente storico importante che conferma questa ipotesi è quello delle Assemblee di Dio, la maggiore espressione del pentecostalismo che negli anni del fascismo subì una messa al bando che, formalmente, venne meno solo nel 1955⁸. Già nel 1944 il movimento pentecostale si spaccò⁹: da una parte si schierò la componente «ortodossa» che difendeva il tradizionale congregazionalismo delle comunità locali – il modello ecclesiologico per il quale ciascuna comunità, richiamandosi ai testi del Nuovo Testamento, operava come «chiesa» – mentre dall'altra, per cercare di aderire meglio alla legge sui «culti ammessi» del 1929, il ramo maggioritario si riorganizzò in una struttura centralizzata e riconosciuta negli USA quali le Assemblee di Dio (ADI). Rigidità nell'identità da una parte e flessibilità del realismo dall'altra.

La torsione «ecclesiologica» operata dalle ADI ha delle analogie con la situazione dell'islam organizzato di oggi: per entrare nel sistema delle norme che regolano i rapporti tra lo Stato e le confessioni religiose, sono spinte ad adattare le forme di organizzazione interna alla legge vigente, a prezzo di qualche isomorfismo di troppo. La ridefinizione del ruolo pubblico degli imam, ormai definiti «ministri di culto islamici» *tout court*, è la conseguenza forse più rilevante di questo processo.

⁷ S. Domianello, *Il pluralismo in materia religiosa nel settore matrimoniale*, in S. Domianello (ed), *Diritto e religione in Italia*, Bologna, Il Mulino, 2012, pp. 118 ss.

⁸ Il riferimento è alla circolare Buffarini Guidi del 9 aprile 1935 n. 600/158 che bandiva il culto pentecostale in quanto «si estrinseca e concreta in pratiche religiose contrarie all'ordine sociale e nocive all'integrità fisica e psichica della razza»; cfr. G. Rinaldi, *Una lunga marcia verso la libertà. Il movimento pentecostale tra il 1933 e il 1955*, Chieti, GBU, 2017.

⁹ P. Naso, *Cristianesimo. Pentecostali*, Bologna, EMI, 2013, p. 113.

Per capire come oggi in Italia gli imam interpretino il loro ruolo e come esso venga percepito all'esterno della comunità islamica, distinguiamo tra due sfere: da una parte quella spirituale che implica la conduzione della preghiera rituale, il pronunciamento del sermone del venerdì, l'insegnamento coranico, le ordinarie attività «pastorali» connesse alla vita di una comunità di fede; dall'altra una funzione sociale che attribuisce loro il ruolo di portavoce e rappresentanti della comunità nello spazio pubblico.

1. I profili

Le tabelle a seguire ci consentono di tracciare alcuni profili degli imam oggetto della ricerca¹⁰. Non sorprende la prevalenza di coloro che provengono dal Marocco, data la rilevanza della comunità immigrata da questo paese. D'altra parte, sappiamo che a questa provenienza corrisponde anche un importante legame transnazionale che si esprime saldamente, ad esempio, nella leadership politico-culturale del Centro islamico culturale d'Italia che gestisce la moschea di Roma.

	Marocco	Tunisia	Egitto	Italia	Palestina	Siria	Giordania	Altri
Nord	21,5%	2,0%	7,8%	2,0%	2,0%	3,9%	0,0%	3,9%
Centro	9,8%	7,8%	2,0%	0,0%	3,9%	2,0%	3,9%	0,0%
Sud	9,8%	5,9%	2,0%	7,8%	0,0%	0,0%	0,0%	2,0%
<i>Italia</i>	<i>41,1%</i>	<i>15,7%</i>	<i>11,8%</i>	<i>9,8%</i>	<i>5,9%</i>	<i>5,9%</i>	<i>3,9%</i>	<i>5,9%</i>

Tab. 1. Nazionalità degli imam.

Il dato anagrafico evidenzia che oltre il 70% degli imam in Italia ha un'età compresa tra i 35 e i 55 anni: un dato del tutto coerente con la composizione della comunità islamica in Italia e con quei particolari segmenti migratori provenienti da paesi a maggioranza islamica. La tab. 3 suggerisce anche altro, e cioè che si tratta di una presenza consolidata e stabilizzata di persone che risiedono in Italia da almeno vent'anni nella misura del 60% circa. E infatti si registra già il caso, destinato a aumentare nel futuro prossimo, di imam nati e formati in Italia. Oltre il 90% degli imam è coniugato e ha almeno due figli: dato di grande interesse perché è misura di una stabilizzazione sociale destinata a velocizzare il processo di radicamento dell'islam o quantomeno della cultura islamica nel contesto nazionale.

¹⁰ La sezione statistica della ricerca è stata curata da Carmelo Russo. Cfr. C. Russo, *Un profilo quantitativo*, p. 59.

	< 35	36-45	46-55	56-65	66 >
Nord	4,2%	15,0%	17,2%	2,1%	0,0%
Centro	4,2%	10,6%	8,5%	6,4%	4,2%
Sud	2,1%	8,5%	12,8%	2,1%	2,1%
<i>Italia</i>	10,5%	34,1%	38,5%	10,6%	6,3%

Tab. 2. *Età.*

	anni '70	anni '80	anni '90	anni 2000	anni 2010
Nord	2,3%	6,9%	11,6%	11,6%	4,6%
Centro	4,6%	11,6%	11,6%	4,6%	4,6%
Sud	2,3%	9,3%	4,6%	2,3%	7,5%
<i>Italia</i>	9,2%	27,8%	27,8%	18,5%	16,7%

Tab. 3. *In Italia da anni.*

	coniugato fino a 2 figli	coniugato 3 figli e oltre	celibe	separato/divorziato
Nord	21,3%	19,2%	2,1%	0,0%
Centro	12,8%	12,8%	2,1%	0,0%
Sud	23,4%	2,1%	2,1%	2,1%
<i>Italia</i>	57,5%	34,1%	6,3%	2,1%

Tab. 4. *Famiglia.*

I dati sulla competenza linguistica (tab. 5), le attività lavorative (tab. 6) e la conoscenza dei fondamenti della Costituzione italiana (tab. 7) ci mostrano delle figure preparate, con un tasso di imam «a tempo pieno» non trascurabile (quasi il 23%) e con una tendenza alla crescita sociale che si esprime, ad esempio, nel fatto che docenti universitari, imprenditori e professionisti ormai raggiungono e superano la quota del 30%.

	ottima	buona	sufficiente	scarsa
Nord	23,4%	10,6%	0,0%	2,1%
Centro	10,6%	12,8%	6,4%	4,2%
Sud	19,1%	8,7%	2,1%	0,0%
<i>Italia</i>	53,1%	32,1%	8,5%	6,3%

Tab. 5. *Competenze sulla lingua italiana.*

	imam	mediatore culturale	docente univ.	libera profess.	titolare di impresa	lavoro subord.	inoccup.
Nord	10,4%	2,1%	4,2%	2,1%	0,0%	12,5%	2,1%
Centro	10,4%	0,0%	0,0%	10,4%	8,3%	8,3%	0,0%
Sud	2,1%	10,4%	4,2%	0,0%	4,2%	6,2%	2,1%
<i>Italia</i>	22,9%	12,5%	8,4%	12,5%	12,5%	27,0%	4,2%

Tab. 6. *Attività lavorative.*

	in buona parte	poco	per niente
Nord	23,4%	10,6%	2,2%
Centro	19,1%	6,4%	6,4%
Sud	25,5%	4,2%	2,2%
<i>Italia</i>	<i>68,0%</i>	<i>21,2%</i>	<i>10,8%</i>

Tab. 7. *Afferma di aver letto la Costituzione italiana.*

La tab 8 è quella che presenta maggiori criticità. Il 66% degli imam che esercitano in Italia, infatti, non dispongono di una preparazione teologica *ad hoc*. Se, come si è visto, questo non sembra essere di per sé un problema in un'accezione tradizionale del ruolo di «direttore» della preghiera rituale, finisce per essere un serio problema quando – e con ottime ragioni sul piano della crescita della cultura del pluralismo religioso – all'imam si chiede un confronto con teologi cristiani o ebrei o la partecipazione a iniziative di alta formazione. Non deve stupire che in questo quadro appaiano «imam fai da te», persone volenterose e anche osservanti ma con una preparazione non sempre adeguata a rappresentare l'islam nello spazio pubblico.

	Formazione teologica			Istruzione			
	sì	no	dottorato	laurea	diploma	lic. media	lic. elem.
Nord	14,9%	19,1%	2,1%	10,6%	13,1%	6,4%	2,1%
Centro	10,6%	23,5%	2,1%	17,0%	8,5%	6,4%	0,0%
Sud	8,4%	23,5%	4,2%	8,3%	12,8%	6,4%	0,0%
<i>Italia</i>	<i>33,9</i>	<i>66,1%</i>	<i>8,4%</i>	<i>35,9%</i>	<i>34,4%</i>	<i>19,2%</i>	<i>2,1%</i>

Tab. 8. *Studi: formazione teologica e grado di istruzione.*

2. Ministro di culto «fuori ruolo»

Visti i profili, ragioniamo ora sulle funzioni riservate agli imam. Iniziando dai bambini che nascono all'interno della comunità islamica, una prima questione che si pone è quella della circoncisione, tema peraltro controverso all'interno della stessa umma al cui interno si confrontano almeno due posizioni: la prima afferma che la circoncisione è opzionale alla nascita ma diventa obbligatoria alla pubertà; la seconda consiglia la circoncisione ma non la stabilisce come obbligatoria¹¹.

¹¹ G. Alahmad - W. Dekkers, *Bodily Integrity and Male Circumcision: An Islamic Perspective*, in «Journal of the Islamic Medical Association of North America», 44, 2012, 1 pp. 1-9, qui p. 9.

In nessun caso all'imam viene affidato un ruolo specifico se non quello di «accompagnare» la famiglia nello svolgimento del rito e di «mediare» tra essa e le istituzioni sanitarie in grado di operare il rito in condizioni di legalità e sicurezza. Casi di circoncisione «fai da te», improvvisata e realizzata in condizioni igienico-sanitarie inadeguate, hanno indotto alcune amministrazioni ad adottare un protocollo che consente la pratica rituale nelle strutture ospedaliere. Drammatici fatti di cronaca come, ad esempio, la morte del piccolo Henry a Torino il 30 maggio 2016 in seguito a un intervento improvvisato e clandestino¹², hanno indotto l'assessore regionale competente a convocare gli imam¹³ per ribadire quanto doveva essere già noto, e cioè che sulla base di una circolare che risale al 2009¹⁴ – che peraltro si pone in continuità con un precedente parere del Comitato Nazionale per la Bioetica¹⁵ – la circoncisione può e deve avvenire in strutture sanitarie pubbliche. La convocazione degli imam e la loro presenza all'incontro ci pare attesti il ruolo che essi rivestono nell'orientare le famiglie anche sotto il profilo di questa specifica pratica. Analoga iniziativa ha avviato la Regione Sicilia attraverso l'istituzione di un «Tavolo Permanente sulle tematiche sanitarie che coinvolgono le comunità islamiche presenti in Sicilia»¹⁶.

Per restare in ambito sanitario, una seconda questione riguarda la certificazione *halal*, relativa ai comportamenti e ai cibi «leciti» secondo l'islam. Si tratta di un'offerta di mercato sempre più vasta e diffusa¹⁷, con un valore commerciale stimato in 13 miliardi di euro¹⁸, che si struttura a due livelli: quello della grande distribuzione certificata dall'Halal Italy Authority, affiliata alla Halal International Authority, supervisionata da esperti islamici da una parte, e quello del piccolo commercio all'interno di negozi «etnici» o, in casi sempre più rari, di centri islamici. Gli imam

¹² *Bambino morto a Torino dopo la circoncisione*, in «la Repubblica», ed. di Torino, 31 maggio 2016.

¹³ *Circoncisioni sicure, la Regione raduna gli imam: «Andate in ospedale, si può»*, in «la Repubblica», ed. di Torino, 22 luglio 2016.

¹⁴ Circolare n. 49 - 12 479 del 2 novembre 2009.

¹⁵ Comitato Nazionale per la Bioetica - Presidenza del Consiglio dei Ministri, *La circoncisione: profili bioetici*, 25 settembre 1998.

¹⁶ La prima convocazione è avvenuta l'8 novembre 2016; <http://www.ucoii.org/wp-content/uploads/2017/03/comunita%CC%80-islamica-tavolo-tecnico.pdf>.

¹⁷ E. Toselli, *Le diversità convergenti. Guida alle certificazioni alimentari kasher, halal e di produzione biologica*, Milano, Franco Angeli, 2015; cfr. anche K. Rhazzali, *Halal «made in Italy»*. *Genèse, acteurs et enjeux*, in F. Bergeaud-Blackler (ed), *Les sens du Halal: le halal comme espace symbolique*, Paris, Editions CNRS alpha, 2014, pp. 207-225.

¹⁸ *Il cibo Halal in Italia vale 13 mld euro*, in «ADN Kronos», 29 luglio 2014.

40 | intervengono soprattutto a questo livello, quello delle macellerie o dei piccoli spacci alimentari.

Una terza funzione dell'imam è quella dell'assistenza spirituale ai musulmani in ospedale, in carcere e, più recentemente, in altri luoghi protetti per gli immigrati e i richiedenti asilo, ad esempio i Centri di Identificazione ed Espulsione (CIE). In linea teorica la legge sui «culti ammessi», che regola i rapporti tra lo Stato e le confessioni religiose prive di intesa, ammette che il «ministro di culto nominato» abbia accesso a questi luoghi «per prestare l'assistenza religiosa ai ricoverati che la domandano» ma ad oggi nessun imam dispone di questo riconoscimento. Se questa mancanza è, almeno in parte, determinata dall'esitazione di molti imam ad avanzare la domanda di «nomina» da parte dell'Interno, determina però seri problemi nell'esercizio di un diritto fondamentale quale la possibilità di offrire o ricevere assistenza spirituale nei luoghi protetti.

Per rimediare pragmaticamente a quella che sarebbe una discriminazione nei confronti dei membri di una numerosa comunità di fede, la strada adottata è stata quella delle «convenzioni»¹⁹ o, nel caso degli istituti di pena, di «circolari» o di «intese» particolari²⁰ che consentono ad alcuni imam – in questo riconosciuti «ministri di culto *de facto*» senza che lo siano *de iure* – di accedere nelle strutture protette. Si colloca in questo quadro degli accordi particolari l'Intesa che il Ministero di Grazia e Giustizia - Dipartimento di Amministrazione Penitenziaria ha sottoscritto con l'Unione delle Comunità e delle Organizzazioni Islamiche in Italia (UCOII) il 5 novembre 2015, relativa alla sperimentazione di un servizio di «cappellania» islamica in otto istituti di pena italiani²¹.

Un terzo tema che coinvolge gli imam è il matrimonio. Premesso che nell'islam si tratta di un contratto e quindi con un profilo eminentemente civile, esso riveste comunque un carattere religioso²².

¹⁹ È il caso del Protocollo di intesa sottoscritto nel 2004 dall'Azienda Ospedaliera Universitaria di Careggi (Firenze) e dalla comunità islamica di Firenze e Toscana il 26 gennaio 2005; o dell'analogo protocollo sottoscritto il 4 giugno 2012 dall'Ospedale San Camillo – Forlanini di Roma con i rappresentanti di varie confessioni religiose, tra cui il Centro culturale islamico della Capitale; o il protocollo tra l'Azienda Ospedaliera-Universitaria di Ferrara e i rappresentanti delle «comunità religiose, non religiose e fedi viventi» sottoscritto il 7 febbraio 2013.

²⁰ Così, ad esempio, la circolare n. 535554 del 6 maggio 1997 della Direzione Generale Detenuti e trattamento che definisce la procedura per l'accesso al carcere dei ministri di culto privi di «nomina ministeriale».

²¹ Si veda http://www.ispcapp.org/AttiMinistero/Protocollo_Intesa_UCOII.htm.

²² E. Giarnieri, *Matrimonio islamico: caratteri e limiti di compatibilità con l'ordinamento italiano*, p. 336, in C. Cardia - G. Dalla Torre, (edd), *Comunità islamiche in Italia. Identità e forme giuridiche*, Torino, Giappichelli, 2015, p. 336.

La già citata legge del 1929 e il regolamento relativo dell'anno successivo²³ secondo cui «le nomine dei ministri dei culti diversi dalla religione dello Stato debbono essere notificate al Ministero dell'Interno per l'approvazione» stabiliscono che nessun effetto civile può essere riconosciuto agli atti del proprio ministero compiuti da tali ministri di culto, se la loro nomina non abbia ottenuto l'approvazione governativa» (art. 3). E così, a fronte di centinaia di ministri di culto «nominati» afferenti a varie confessioni religiose (evangeliche, ortodosse, induiste, buddhiste ...), non figura neanche un musulmano ed è pertanto preclusa la possibilità di «matrimoni islamici con effetti civili».

L'ultima funzione religiosa dell'imam che vogliamo richiamare è quella relativa ai funerali. Se non si registrano problemi particolari relativamente alla conduzione del rito funebre, l'imam si trova spesso a dover gestire la sepoltura che, secondo la tradizione islamica, sarebbe auspicabile avvenisse in un'area riservata. Lo spiega bene una *fatwa* dell'European Council for Fatwa and Research²⁴. La disponibilità di tali aree, pure prevista dalla normativa in vigore dal 1990²⁵, è però soggetta alla deliberazione dei Comuni che gestiscono i cimiteri. Secondo l'UCOII non sono più di venti i grandi comuni italiani che hanno istituito aree riservate ai musulmani²⁶. Molti di più quelli in cui, a dispetto della legge, alcune forze

²³ A. Ferrari, *La libertà religiosa in Italia. Un percorso incompiuto*, Roma, Carocci, 2013.

²⁴ «I musulmani hanno la propria via di sepoltura e preparazione della tomba, così in semplicità, verso la Qibla (lett. 'orientamento' verso la Mecca), evitando l'imitazione dei politeisti. È risaputo che ogni comunità religiosa ha il proprio cimitero, gli ebrei hanno i loro cimiteri così come i cristiani e i pagani; perciò è naturale che i musulmani abbiano anche loro il proprio cimitero. I musulmani vivendo in un paese non musulmano possono trovare, attraverso canali appropriati, il proprio cimitero, qualora sia possibile e questo renderebbe dignitosa la loro presenza e preserverebbe la loro personalità. Se essi non riuscissero ad avere il loro cimitero almeno separato, avrebbero un piccolo posto dentro un cimitero non musulmano in cui seppellire i loro morti. Se entrambe le alternative non sono disponibili e un musulmano muore, egli potrebbe essere sepolto ovunque sia possibile anche in un cimitero non musulmano, Allah non pesa sulle possibilità di una persona. Seppellire un musulmano in questo caso nel cimitero di non musulmani non gli provocherebbe alcun torto, quello di cui beneficerà il musulmano nell'aldilà saranno lo sforzo e le giuste azioni, e non il piccolo posto dove egli è sepolto», *Fatwa n. 21, (Second Collection, III Session) Sulla sepoltura di un musulmano in un cimitero non musulmano. Cfr. J. Pacini, Il diritto islamico vivente: le Fatwa dell'European Council for Fatwa and Research*, in «lura Gentium. Rivista di filosofia del diritto internazionale e della politica globale», 2010 consultabile all'indirizzo http://www.olir.it/areetematiche/85/documents/pacini_jacomo_fatwaecfr.pdf.

²⁵ D.P.R. 10 settembre 1990, n. 285, in particolare l'articolo 100, secondo cui «piani regolatori cimiteriali ... possono prevedere reparti speciali e separati per la sepoltura di cadaveri di persone professanti un culto diverso da quello cattolico».

²⁶ Così il presidente dell'UCOII, I. Elzir, in *Musulmani: la fatica di vivere (e di morire) in Italia*, in «Gli Stati generali» rivista online, 1 novembre 2015, <http://www.glistatigenerali.com/integrazione/musulmani-cimiteri-islamici/>.

politiche utilizzano il tema dei «cimiteri islamici» nelle loro campagne contro l'islam e l'islamizzazione del paese²⁷.

3. Mediatore culturale a tempo pieno

I risultati della ricerca quantitativa che proponiamo di seguito confermano l'ipotesi di partenza secondo cui l'imam «multitasking» sempre più spesso finisce per svolgere attività di mediazione interculturale. Basti pensare al fatto che l'assoluta maggioranza dei centri islamici svolge attività educative per i ragazzi nella doppia direzione – davvero interculturale – di preservare la loro tradizione spirituale e religiosa, ma anche di sostenere i loro processi di integrazione, ad esempio attivando corsi di lingua italiana. Benché molti centri islamici abbiano una figura istituzionale che li dovrebbe rappresentare – generalmente un presidente – è l'imam che finisce per costituire il primo interfaccia nel rapporto tra la comunità dei musulmani e la società civile o le istituzioni italiane. Se un ente pubblico, una prefettura o una diocesi cattolica vogliono avviare un rapporto con l'islam, l'imam è il referente primario che viene assunto come interlocutore e «rappresentante» della comunità. Così come una scuola che intenda presentare l'islam attraverso la testimonianza di un musulmano, si rivolge primariamente all'imam. Anche al di là del suo ruolo istituzionale e delle sue competenze, quindi, l'imam finisce per assumere su di sé una varietà di ruoli per i quali non sempre è pronto e qualificato.

Sul piano istituzionale si è già detto delle varie responsabilità che concorrono a determinare l'impasse del mancato riconoscimento giuridico di questa figura. Ma a queste responsabilità «politiche» si aggiunge il peso storico della difficoltà tutta interna alle varie associazioni islamiche a delineare consensualmente un «profilo standardizzato» dell'imam, così da evitare non solo abusi e improvvisazioni ma anche confusioni e approssimazioni. Le relazioni a dir poco complesse tra le varie associazioni islamiche²⁸ hanno rallentato un processo di convergenza su alcune linee

²⁷ Dichiara ad esempio il consigliere leghista di Bergamo Daniele Belotti: «Il sindaco Giorgio Abdul El Gori e il suo muezzin Giacomo Mustafà Angeloni confermano la loro subalternità e accondiscendenza verso i seguaci di Allah ... Per non irritare i barbuti musulmani, la sinistra buonista ha perfino regalato loro le spese di custodia, assicurazione, manutenzione e pulizia dell'area, oltre che di inumazione che prima erano a carico del Centro culturale islamico», in «L'Eco di Bergamo», 19 ottobre 2016. Accuse respinte al mittente dall'Amministrazione che rivendica di aver semplicemente assunto la gestione dell'area cimiteriale prima in concessione.

²⁸ Come rileva Allievi, le «inevitabili dinamiche di conflitto intramusulmane» hanno diverse ragioni: in parte sono di natura storico dottrinale (sunniti e sciiti, ovviamente ma poi anche sufi ed altre

guida che solo oggi cominciano a farsi strada. È un percorso ancora lungo e complesso ma che – analizzando ad esempio il dato relativo agli imam che già oggi hanno consapevolezza dei principali articoli della Costituzione – sembra procedere su una base dotata di una certa solidità.

Il fatto stesso che nell'ambito di due organizzazioni islamiche assai diverse quali la COREIS e l'UCOII emergano riflessioni di una certa profondità sui requisiti e sulle qualità che si richiedono a un imam²⁹ è prova della coscienza di dover dare una risposta «islamica» a una domanda di «certificazione» degli imam sempre più diffusa, anche a causa dei fenomeni di radicalizzazione che, sia pure in misura assai inferiore rispetto ad altri paesi europei, hanno lambito l'Italia.

In questo quadro ci pare di poter avvalorare la tesi secondo cui, nonostante i ritardi nel riconoscimento istituzionale dell'islam e dei suoi ministri di culto, l'Italia ha beneficiato della sua politica «del dialogo» con le principali associazioni islamiche. Riconoscendo e valorizzando il loro ruolo – sia pure nell'informalità dei «tavoli consultivi» piuttosto che nella formale applicazione delle norme – le istituzioni hanno contribuito a rafforzare il ruolo di indirizzo delle associazioni islamiche che, in qualche caso, sono state le prime a denunciare tendenze radicali e prossime al fondamentalismo violento³⁰.

Questo orientamento ha assunto oggi la forma di una policy che ha prodotto, ad esempio, l'organizzazione da parte del Ministero dell'Interno del primo corso di formazione per ministri di culto di confessioni prive di intesa, tra cui ovviamente un congruo numero di imam³¹, o la stipula di un «Patto nazionale per l'islam italiano» sottoscritto dalle principali associazioni islamiche italiane e dall'ex ministro dell'Interno Marco Minniti³².

correnti), in parte di natura politico-giuridica (si pensi all'impatto della componente wahabita su comunità islamiche o al ruolo degli «islam nazionali arabi» nei riguardi delle diaspore europee, ed infine anche generazionale, M. Allievi, *La Guerra delle moschee. L'Europa e la sfida del pluralismo religioso*, Venezia, Marsilio, 2010, pp. 80-84.

²⁹ UCOII, *Moschee e imam in Italia. Linee guida*. Il testo è stato reso noto il 7 febbraio 2017 ed è disponibile al sito http://www.ucoii.org/wp-content/uploads/2017/02/MOSCHEE-E-IMAM-IN-ITALIA_LINEE-GUIDA_doc-UCOII-3.pdf.

³⁰ Vicenza, espulso imam radicale: «Inneggiava alla guerra santa». Il predicatore è stato denunciato dai suoi fedeli, in «La Stampa», 28 luglio 2016; L'Isis prova a reclutare anche l'imam di Lecco che subito denuncia, Resegoneonline.it, 5 marzo 2017; *In mosche a Napoli: sospetti, poi l'appello a denunciare i radicali*, in «Corriere della sera», 26 marzo 2016.

³¹ *Nasce corso per Imam sulla Costituzione*, in «Ansa», 10 gennaio 2015.

³² Si veda http://www.interno.gov.it/sites/default/files/patto_nazionale_per_un_islam_italiano.pdf.

Si tratta di una tappa importante di un percorso assai lungo e tortuoso, iniziato nel 2005, con un decreto dell'allora ministro dell'Interno Giuseppe Pisanu (Governo Berlusconi) che istituì una Consulta per l'islam italiano: un organismo di carattere consultivo del Ministero dell'Interno formato da personalità ritenute autorevoli rappresentanti dell'islam in Italia. Nel 2006 il nuovo titolare del Viminale del Governo Prodi, Giuliano Amato, confermò tale organismo integrandolo con un gruppo di accademici ed esperti del mondo islamico. Nel tentativo di consolidare una «base comune» di riferimento, la Consulta, il ministro Amato e il gruppo degli esperti coordinato dal giurista Carlo Cardia avviarono un confronto finalizzato alla produzione di un testo condiviso che avrebbe preso il nome di «Carta dei valori»: un documento che esplicitava l'adesione dei rappresentanti dell'islam ai principi fondamentali dell'ordinamento italiano che regolano la vita collettiva, sia dei cittadini che degli immigrati, cercando di focalizzare i principali problemi legati al tema dell'integrazione. La «Carta», che assunse un rilievo istituzionale ancora maggiore in seguito alla pubblicazione sulla Gazzetta Ufficiale del 15 giugno 2007, avrebbe dovuto essere tappa rilevante di un processo teso al riconoscimento dell'islam italiano. In realtà, con la fine anticipata della legislatura quel processo fu bruscamente interrotto e sarebbe ripreso soltanto tre anni dopo, quando il ministro Roberto Maroni (Governo Berlusconi) istituì un nuovo organismo consultivo denominato Comitato per l'Islam italiano. Di questa nuova struttura facevano parte sia i rappresentanti di alcune associazioni islamiche sia esperti e accademici. Particolarmente controversa fu l'esclusione da questo organismo dei rappresentanti dell'Unione delle Comunità Islamiche in Italia, un organismo tra i più rappresentativi e organizzati dell'islam italiano che in precedenza aveva aderito alla «Carta dei valori». Il Comitato fornì al ministro «pareri» su temi rilevanti sia per i musulmani che per le istituzioni quali il «velo» per le donne musulmane, la formazione degli imam, le moschee e le sale di preghiera. Nessuno di quei testi, però, produsse significative conseguenze sul piano giuridico o politico. È del 2015 la riapertura del «dossier Islam» da parte del ministro Angelino Alfano (Governo Renzi) che istituisce la Consulta per l'Islam italiano, includendo tutte le principali associazioni nazionali e affiancandola, un anno dopo, con un Consiglio composto da professori universitari ed esperti. Dopo aver lavorato in parallelo, i due organismi – la Consulta e il Consiglio – si sono dati un'agenda comune e, su richiesta del ministro Marco Minniti che nel frattempo era arrivato al Viminale in sostituzione di Alfano, hanno accelerato il confronto

per la stesura del «Patto nazionale per un islam italiano», sottoscritto, infine, il 1° febbraio 2017³³.

È proprio questo testo a indicare la strada di un «islam italiano» in cui agli imam si affida il ruolo di vettori locali di azioni orientate all'integrazione e al dialogo interculturale e interreligioso. Le associazioni firmatarie si impegnano, infatti, a formare imam e guide religiose che «in considerazione del ruolo specifico e delicato che rivestono nelle comunità di riferimento e delle funzioni che possono essere chiamati a svolgere in luoghi come ospedali, centri di accoglienza, istituti di pena etc., possano anche assumere il ruolo di efficaci mediatori per assicurare la piena attuazione dei principi civili di convivenza, laicità dello Stato, legalità, parità dei diritti tra uomo e donna, in un contesto caratterizzato dal pluralismo confessionale e culturale».

È la strategia della trasparenza e del dialogo con la società italiana, infine, a motivare l'impegno a «operarsi concretamente affinché il sermone del venerdì sia svolto o tradotto o in italiano, ferme restando le forme rituali originarie nella celebrazione del rito, così come le comunicazioni sulla vita della comunità o dell'associazione»³⁴. D'altra parte il livello del riconoscimento degli imam, almeno per ora, si ferma a questo stadio informale che non produce atti amministrativi ufficiali: siamo di fronte, insomma, a una buona intenzione che però non riesce a velocizzare né un procedimento di riconoscimento giuridico degli enti islamici che ancora non ne dispongono, come l'UCOII o la COREIS, né ad avviare una trattativa d'Intesa come potrebbe avvenire già oggi con il Centro Islamico Culturale d'Italia che gestisce la Grande moschea di Roma, che ha già ottenuto il riconoscimento giuridico quale Ente di culto ai sensi della Legge 1159 del 1929 sui «Culti ammessi». In termini assai crudi siamo di fronte a un processo «all'italiana», una via benevola quanto parziale che, se sembra prendere atto della funzione sociale degli imam e dell'anomalia di una comunità numerosa come quella islamica ancora priva di significativi riconoscimenti giuridici, al tempo stesso si ferma in un vicolo cieco ancora distante da quei provvedimenti amministrativi e legislativi che invece sono stati riconosciuti ad altre confessioni religiose e che sarebbero immediatamente applicabili anche alle associazioni dei musulmani italiani.

³³ P. Naso, *Per un islam italiano, Libertà civili*, febbraio 2017.

³⁴ *Ibidem*.

Concludendo, ci pare che il particolare contesto italiano – la società, la cultura, le norme, la religione di maggioranza – contribuisca a plasmare una figura di imam che non può non avere caratteristiche specifiche. La presenza di imam «importati» o «omologati» a tradizioni diverse da quella nazionale rischiano di produrre gravi effetti di rigetto e soprattutto di contrasto alla strategia di costruzione di un islam «italiano» che le stesse associazioni dei musulmani affermano di voler perseguire.

Ovviamente l'esito di questo processo non è scontato e fattori interni – ad esempio il successo di partiti populistici e anti-islamici – o esterni come la pressione e i condizionamenti da parte delle leadership islamiche di alcuni paesi arabi sulla comunità italiana, potrebbero avere effetti esiziali.

Per dirla con Luigi Alfieri³⁵, tirando le fila di quanto emerso dalla ricerca, su questa figura si esercita una duplice pressione, endogena ed esogena. Endogena, perché le diverse comunità musulmane esprimono un crescente bisogno di selezionare una rappresentanza in grado di dialogare con le istituzioni. E in questo quadro la funzione dell'imam tende ad essere quella di portavoce-rappresentante-garante-difensore civico: colui che è delegato alla soluzione o almeno alla gestione dei problemi di relazione con l'esterno. E poi c'è la dimensione esogena, quella che proviene dallo Stato o dalle autorità locali, determinata anche da specifiche norme sui «ministri di culto». Per Alfieri è la «clericalizzazione» degli imam: una definizione che, per quanto provocatoria, ha un suo senso e un alto tasso di aderenza alla realtà. A noi pare che possa essere un capitolo importante di quel processo di radicamento dei musulmani che vivono nel nostro paese che trasforma l'islam in Italia – e con esso gli imam «all'italiana» – in islam italiano.

³⁵ L. Alfieri, *La clericalizzazione degli imam*, in M. Ambrosini - P. Naso - C. Paravati (edd), *Il Dio dei migranti*, pp. 115-127, qui p. 115.

Politiche degli spiriti

47

La possessione tra religione e medicina

Giovanni Pizza

Abstract – Through the narration of two ethnographic vignettes and the examination of a film, the author tries to go beyond the typological meanings of the anthropological concept of religion, observing rather religious praxis. He starts with two important anthropological essays that allow him to go beyond the notion of «spirit possession» to make various human practices more legible. In such a conceptual framework, the religious question appears as a fundamental reference. Living relations of force related to what the article calls «the politics of spirits» emerge in the ethnographic examples described: they concern violence and anger or the ineffectiveness of anaesthesia in the hospitals explored, situated in central and southern Italy. Sub-disciplinary boundaries of anthropology are thus questioned, for example those that still separate medical anthropological study from religious study.

«[P]er quanto l'esserci possa, nella condizione di *trance*, recedere, attenuarsi e restringersi, esso tuttavia deve esserci abbastanza per mantenere la *trance* senza farla precipitare nella possessione incontrollata ...»

Ernesto de Martino, *Il mondo magico*, 1948, p. 114.

Premessa

L'alleanza tra l'istituzione pubblica universitaria e le fondazioni, in questo caso la Fondazione Bruno Kessler, a me pare strategica. Tullio Seppilli (1928-2017), maestro e amico comune di Pino Schirripa, mio e di altri, è stato, negli ultimi venti anni, presidente della Fondazione Angelo Celli per una cultura della salute – ora lo è Cristina Papa – nella città di Perugia. Lo diventò ritirandosi dall'insegnamento che aveva tenuto

Questo scritto è dovuto unicamente alla mia responsabilità. Nondimeno desidero ringraziare diverse persone che lo hanno reso possibile aiutandomi in forme diverse: Andrea Carlino, Osvaldo Costantini, Virginia De Silva, Paola Fabbricini, Berardino Palumbo, Vito Peduto, Marco Renzini, Maria Luisa Sementilli, Pino Schirripa, Vincenzo Terracciano, Marco Ventura, Chiara Zanoni.

a lungo nell'ateneo cittadino. Qui, nel 1992, Seppilli aveva già lanciato l'Antropologia medica (facendo in modo che questa sub-disciplina fosse istituzionalmente inserita a statuto, come usava allora), dopo avere costituito quattro anni prima, nel 1988, la Società Italiana di Antropologia Medica (SIAM) – oggi presieduta da Alessandro Lupo – e fondato, quattro anni dopo, nel 1996, «AM», la rivista della Società, ora diretta da Giovanni Pizza. Dico questo anche perché il mio intervento, dal titolo *Politiche degli spiriti. La possessione tra religione e medicina*, si colloca esattamente sul crinale d'incontro tra l'Antropologia medica e l'Antropologia religiosa, definizioni convenzionali che indicano specializzazioni dell'Antropologia socio-culturale. Questi aggettivi («medica», «religiosa») non sono sempre efficaci dal punto di vista della loro capacità di descrivere cosa gli antropologi e le antropologhe fanno concretamente; non stabiliscono, cioè, dove cominciano e dove finiscono gli sbarramenti (sub) disciplinari¹. Le distinzioni specialistiche dei sottocampi dell'Antropologia generale, infatti, costituiscono vere e proprie «tradizioni» che, in Italia ad esempio², fabbricano la stessa identità accademica della disciplina, quasi a delimitare un ambito che invece non dovrebbe essere circoscritto da recinzioni. In effetti, a mio avviso, superare i presunti confini dei concetti antropologici, renderli fluidi, dovrebbe essere l'obiettivo principale dell'approccio innovativo da perseguire nel nostro campo scientifico.

In rapporto all'idea di cambiamento, non ritengo, almeno per quanto riguarda il mio modo di lavorare come antropologo su terreni compresi tra religione e medicina, che si tratti di produrre innovazioni «esterne», per così dire. Pertanto, non assumerei posizioni definitive sul fatto che il mutamento culturale costituisca una forza «che viene da fuori». Il mutamento è interno ai nostri oggetti. Ne costituisce la qualità intima, vivente, dinamica, processuale. Credo, infatti, che occorra liberare in antropologia una metodologia forte (ri)fondata su una riflessività radicale, talora anche implacabile, che sia in grado di mostrare quanto il nuovo possa emergere a partire dagli avanzamenti critici dell'antropologia stessa, dalla sua capacità di cambiare, di cogliere le complessità indipendentemente, libera anche da un approccio che la obblighi a guardare ora alla profondità storica ora a quella sincronica, insomma al passato

¹ Per uno sviluppo di tali osservazioni sulle partizioni sub-disciplinari dell'antropologia si veda l'Introduzione a G. Pizza, *Antropologia medica. Saperi, pratiche e politiche del corpo*, Roma, Carocci, 2005.

² Sulle «tradizioni» scientifiche dell'antropologia italiana e sulla costruzione della sua identità accademica si veda B. Palumbo, *Lo strabismo della DEA. Antropologia, accademia e società in Italia*, Palermo, Edizioni Museo Pasqualino, 2018.

o al presente. Ho intitolato questo mio intervento *Politiche degli spiriti* proprio perché vorrei contribuire non solo esaminare studi già svolti, ma anche a guardare oltre. Forse il sottotitolo è un po' ambizioso, tuttavia esso allude all'interesse per questa occasione di confronto, al quale spero di concorrere provando a fare il punto sul rapporto tra religione e innovazione per quanto riguarda l'antropologia.

Ma cos'è la «possessione»? La spiegazione offertaci online dall'*Enciclopedia Treccani*³ include, nella categoria di «etnologia», grossomodo la definizione che noi antropologi diamo, considerandola un aspetto convulsivo della *trance*, molto spesso collegato alle forme musicali⁴ incorporate nella danza⁵. Ma per non saltare dalla padella della spiegazione misteriosa alla brace della totale incomprendibilità guardiamo un vocabolario: nel mio dizionario della lingua italiana, il termine «possessione» è definito con due significati molto pertinenti: «[(D)al lat. *possessio*] possedimento vasto di terreni || invasamento di una persona da parte di uno spirito maligno»⁶. Da molto tempo cerco di lavorare sul tema antropologico della possessione e devo dire, come suggerisce Osvaldo Costantini, che anche tenendo conto degli sviluppi che le antropologie medico-religiose hanno avuto sul piano teorico e pratico (quindi etnografico), dal mio punto di vista siamo abbastanza sicuri che verso la metà degli anni Novanta (1994) del secolo scorso, su questo argomento si è raggiunto un obiettivo importante, che poi ha proiettato sul futuro i suoi disvelamenti critici. Ed è un «futuro-passato» di venticinque anni, che, a mio avviso, si estende fino al momento a noi contemporaneo⁷. Anche se questa complessità, talora non è stata presa in conto. Mi riferisco a un paio di saggi che uscirono nel 1994. Credo che essi furono – per noi che ci occupavamo di possessione da versanti diversi del mondo: Europa, Sud Italia, Africa⁸ – occasioni importanti e

³ <https://www.treccani.it/enciclopedia/possessione/> (ultima consultazione 15 ottobre 2019).

⁴ G. Rouget, *Musica e trance. I rapporti fra la musica e i fenomeni di possessione*, Torino, Einaudi, 1986 (ed. orig. 1980).

⁵ S.A. Reed, *The Politics and Poetics of Dance*, in «Annual Review of Anthropology», 27, 1998, pp. 503-532.

⁶ Il vocabolario di italiano qui indicato è: F. Palazzi, *Novissimo Dizionario della Lingua Italiana*, a cura di G. Folena, Milano, Fabbri, 1980. Sulla complessa definizione di «possessione» è molto attuale il saggio di A.M. di Nola, *Possessione e invasamento*, in *Enciclopedia delle Religioni*, Firenze, Vallecchi, 1970-1976, vol. 4, 1972, coll. 1736-1740.

⁷ La relazione dalla quale ha origine il presente contributo si è tenuta il 18 ottobre 2019.

⁸ Per la posizione europeista si veda G. Pizza, *Sulla «possessione europea»*, in «AM. Rivista della Società italiana di antropologia medica», 1996, 1-2, pp. 261-286, ora in G. Pizza, *La vergine e il ragno. Etnografia della possessione europea* (Quaderni), Lanciano, Rivista Abruzzese, 2012, pp. 181-201; per quella africanista, si veda P. Schirripa, *Vivere con gli dei. Note sulla possessione nzema*,

ineludibili di rinnovamento pratico-teorico della ricerca antropologica. Essi sono la rassegna critica apparsa nell'«Annual Review of Anthropology» del 1994, *Spirit Possession Revisited: Beyond Instrumentality*, di Janice Boddy⁹, e l'articolo dello stesso anno di Jean-Pierre Olivier de Sardan¹⁰, pubblicato sulla rivista francese «L'Homme», *Possession affliction et folie: les ruses de la thérapisation*. Entrambi ci spingevano, con modalità che non includono possibilità di ritorno e al tempo stesso anche senza infingimenti, a superare la strumentalizzazione del concetto, a non fermarci all'evidenza terapeutica delle possessioni che andavamo studiando nel quadro delle antropologie mediche nostrane. Mettendoli insieme si poteva provare ad andare *oltre l'evidenza terapeutica*, cioè a partire, sì, da un'antropologia medica che si occupa della possessione come terapia, ma per entrare poi nel campo religioso, poiché se non si riesce a penetrare anche nella sfera mitico-rituale, non si comprendono i significati che sottendono il complesso comportamento che investe il corpo, le entità esterne, il movimento, la memoria, la coscienza e così via. La sovrapposizione fra i diversi ambiti andava esplorata. Un'etnografia dell'*overlapping* può oggi forse continuare a scorgere altri campi possibili, di là da quelli evidenti.

1. Una «vignetta» etnografica

Dopo questa sorta di «prologo», vorrei (ri)partire da una mia «vignetta» etnografica. Nei primi anni Duemila, all'avvio di questo nuovo millennio – quindi oltre quegli anni Novanta di cui parlavo sul piano della ricerca antropologica allora corrente – mi sono trovato, per mia specializzazione di tipo scientifico-accademico, a stare in un pronto-soccorso nella città di Napoli, nell'Ospedale X della ASL Napoli N¹¹. Si tratta di un ospedale situato nel centro storico di questa città, un presidio importante, non

in M. Pavanello (ed), *Prospettive di studi akan. Saggi in memoria di V.L. Grottanelli* (Quaderni de «L'Uomo. Società Tradizione Sviluppo», 1), Roma, Cisu, 1998, pp. 79-95.

⁹ J. Boddy, *Spirit Possession Revisited: Beyond Instrumentality*, in «Annual Review of Anthropology», 23, 1994, pp. 407-434. Attualmente la letteratura etnografica sulla possessione spiritica è molto vasta, si veda a titolo esemplificativo il recente saggio di A. Sharabi, *The Politics of Madness and Spirit Possession in Northern India*, in «Medical Anthropology», pubblicato online il 31 agosto 2020, DOI: 10.1080/01459740.2020.1807540.

¹⁰ J.-P. Olivier de Sardan, *Possession affliction et folie: les ruses de la thérapisation*, in «L'Homme. Revue française d'anthropologie», 34 (3), 1994, 131, pp. 7-27.

¹¹ X ed N sono segni incogniti, che stanno a sostituire i nomi reali dei luoghi e delle istituzioni. La città di Napoli, invece, è proprio quella.

solo per l'Italia, ma anche per il pianeta intero, almeno per il complesso contesto urbano in cui si colloca – una capitale del Sud Europa – e forse anche per l'antropologia stessa¹². Mi trovavo lì per un motivo non solo etnografico, ma anche personale. In verità «noi (antropologi) del Sud» cerchiamo – confesso: cerco – di rendere entrambe le vocazioni (professionale e personale) utili. In breve: un mio parente lavorava in quel pronto-soccorso e quindi mi avevano concesso senza mediazioni di potere essere sempre presente in sua compagnia. Perciò sono stato là. D'altra parte, se non ci sono fondi di ricerca si ottimizza ciò che si ha. Per esempio, accade che spesso emerga alla memoria la biografia nostra, quella dell'infanzia o della prima giovinezza e, come antropologi/ghe, la leggiamo etnograficamente. In quella occasione il membro di un gruppo appartenente alla camorra locale (ma teniamone conto: questa è solo una «vignetta» etnografica), era stato ferito in un conflitto a fuoco – non con le forze dell'ordine, ma tra bande rivali – e fu ricoverato in quel pronto-soccorso ospedaliero del centro. Tuttavia, il ricovero, ancorché immediato, non andò a buon fine e la povera vittima decedette. I «parenti» del morto allora entrarono nel pronto-soccorso con tutta calma (e questo mi colpì da etnografo): tutti i componenti della presunta «famiglia» (voi sapete che il termine «famiglia» ha un senso diverso anche da quello antropologico in questi contesti, diciamo che queste figure sono molto avanti con la disarticolazione nominale della parentela rispetto ai discorsi istituzionali e scientifici ufficiali) cominciarono a devastare gli spazi con lucidità, ad assaltare il mobilio e le stanze di cura, a divellere i macchinari e l'arredamento medicali. Per esempio, nella sala d'attesa furono rovesciati i distributori automatici di caffè (che ora sono di nuova generazione), e distrutte tutte le macchine dispensatrici, cosa che in seguito non hanno osato fare neanche i militanti delle occupazioni nelle università (ma non voglio qui dilungarmi in una digressione su questo aspetto dei significati politici, apparentemente opposti, della violenza¹³). In definitiva, in quella occasione il Pronto Soccorso fu messo a soqquadro. In effetti le devastazioni degli ospedali napoletani con alle spalle le forze della camorra sono frequenti e note

¹² Sulla città di Napoli molto è stato fatto per la ricerca socio-culturale a carattere antropologico: si vedano ad esempio, tra gli altri, i lavori etnografici di T. Belmonte, A. Broccolini, R. De Simone, S. De Matteis, N. Dines, L. Mazzacane, M. Niola, I. Pardo, A. Parsons, J. Pine, G. Ranisio, A. Ruccello, A. Signorelli, U. van Luyen.

¹³ Sul rapporto tra possessione e violenza rimando a V. Igea et al., *The Epidemiology of Spirit Possession in the Aftermath of Mass Political Violence in Mozambique*, in «Social Science & Medicine», 71, 2010, pp. 592-599. Inoltre, in lingua italiana sull'antropologia della violenza si vedano almeno F. Dei (ed), *Antropologia della violenza*, Roma, Meltemi, 2005, e R. Beneduce, *Introduzione. Etnografie della violenza*, in «Annuario di Antropologia», 9-10, 2008 (*Violenza*), pp. 5-47.

agli addetti ai lavori¹⁴. Qui vorrei sottolinearne la valenza antropologica nei termini della rabbia e della violenza: tratti, questi, che alla mia lettura scaturiscono dalla disarticolazione della nozione di possessione, un'apertura del concetto che, come abbiamo visto, fu suggerita da studiosi autorevoli fin dagli anni Novanta del secolo scorso¹⁵. Non voglio indugiare sulla descrizione etnografica di quella devastazione, preferisco soltanto dire che questo episodio, nel dialogo con il mio parente che me lo confermava (eravamo forse entrambi esponenti di una sorta di «familismo amorale» etnografico), aveva alle spalle una genealogia di eventi del tutto analoghi nella storia del suo lavoro medicale di addetto al pronto-soccorso, in contesti anche della provincia napoletana, soprattutto in quelle aree, periurbane e post-rurali, in cui la presenza delle forze camorriste risultava piuttosto organizzata. Dico questo perché il mio interesse mi portò subito a cercare delle fonti scritte, pubblicate, che avessero analizzato sul piano sociale episodi di tale rilevanza, ma questo non fu possibile perché non trovai nulla.

«Non trovare nulla», per noi antropologi/ghe, è – secondo me – un grande risultato: su questo «nulla», infatti, ho costruito un'idea di «indicibilità», mi sono figurato, cioè, una non rappresentabilità pubblica di quell'episodio, che tuttavia pubblico era, eccome¹⁶! Se affrontassi interpretativamente questo aspetto dal punto di vista di una sensibilità napoletana sarebbe diverso, ma non lo voglio fare, non mi permetterei mai. Nel 2001, l'indicibilità o la dicibilità di quell'evento fu fatta «esplore» in un bellissimo film, il cui regista ho invitato più volte a Perugia, ma non mi è stato ancora possibile organizzare una proiezione collettiva (che mi auguro faremo). È un regista sud-italiano, allora nuovo: Vincenzo Terracciano. Quel film fu considerato il suo esordio nel primo anno del nuovo millennio, pur avendo egli diretto altre pellicole prima. Il titolo è *Ribelli per caso*. Una storia che tratta di tutt'altro, non delle devastazioni che la camorra fa quando un suo adepto finisce ricoverato e poi non è curato bene, diciamo. Riguarda, piuttosto, la «capacità di agire» (*agency, agentività*) dei malati che si ribellano ai medici i quali li considerano solo degli strumenti per fare carriera, sia nella clinica sia nell'accademia, come direttori di ospedali e di USL/ASL oppure come «baroni» che detengono

¹⁴ Si veda ad esempio V. Iurillo, *Napoli, 9 arresti per devastazione dell'ospedale Pellegrini di Napoli dopo l'uccisione di un 15enne: «Metodo camorristico»*, in «Il Fatto Quotidiano», 20 aprile 2020.

¹⁵ Si veda *supra*, note 9 e 10.

¹⁶ Sulla questione del «segreto pubblico» si veda M. Taussig, *Defacements. Public Secrecy and the Labor of the Negative*, Stanford CA, Stanford University Press, 1999, e N. Bobbio, *Democrazia e segreto*, a cura di M. Revelli, Torino, Einaudi, 2011.

le loro cattedre universitarie in ambito medico¹⁷. Nel film, questi pazienti, anche contro le indicazioni che i medici danno in termini di salute, si mettono insieme e organizzano una grande festa – il che nella nostra cultura napoletana è effettivamente una pratica molto rinfrancante¹⁸. Intendo dire che dal punto di vista etnografico e antropologico la «festa» è certamente un modo per recuperare un'agentività che rischia di essere espropriata, ma questo «recupero» può portare anche verso la morte, perché se si è malati, per esempio di diabete e nondimeno si mangia senza controllo, si può morire. Eppure, quel rischio, nel film, non è quello di ispirazione ferreriana, cioè non è una morte che allude, ad esempio, alla *Grande Bouffe*: con il film di Marco Ferreri¹⁹; ci troviamo di fronte, per dirla in breve, a una vera e propria «sinfonia funebre». Il film di Terracciano, invece, costituisce in certo senso un «coro di vita», anche se si va verso la morte: perché esso ci dice che questa non c'entra più di tanto nell'ostacolare pratiche di reintegrazione. Inoltre, se qui si parla di morte si parla anche di vita, nonostante il fatto che il destino di quei malati «ribelli per caso» fosse quello di perire. Nella scena finale, quando il loro leader, Adriano, combatte dialogicamente contro il primario, si verifica un momento di resa dei conti, forse un po' retorico, ma che nondimeno costituisce l'elemento narrativo che consente ora di immaginare come la capacità di agire fosse, in qualche misura, effettivamente riconquistata nella prassi ribelle.

Dico questo perché l'emergere di simili «rabbie», nel caso della devastazione come in quello della rivolta nel contesto clinico, pone il problema di come lavorare antropologicamente sulle aperture del concetto di possessione – la rabbia, la violenza, la rivolta e la capacità di agire espropriata e riappropriata – soprattutto dal versante etnografico. Certo, in *Ribelli per caso* si può vedere un'eccessiva polarizzazione tra medici e pazienti, e noi sappiamo che in realtà le cose spesso non stanno così, soprattutto nei casi clinici studiati dall'antropologia medica. Secondo questa disciplina specialistica, infatti, dal punto di vista etnografico, medici e pazienti semplicemente «non esistono», nel senso che ci sono innumerevoli medici, numerosissimi pazienti e infinite evidenze che mettono in discussione il caso di scuola. Perché chi pratica l'antropologia

¹⁷ Il film completo è su Youtube: <https://www.youtube.com/watch?v=JANwokBZVOI>.

¹⁸ Per una metodologia di ricerca antropologica sulla festa in particolare al Sud d'Italia, si vedano P. Apolito, *Il tramonto del totem. Osservazioni per una etnografia delle feste*, Milano, Franco Angeli, 1993, e ora B. Palumbo, *Piegare i santi. Inchini rituali e pratiche mafiose*, Bologna, Marietti, 2020.

¹⁹ Marco Ferreri (1928-1997) è stato il regista di *La grande abbuffata (La Grande Bouffe)*, noto film franco-italiano del 1973 presentato a Cannes al XXVI Festival cinematografico.

medica come quella generale, lavora sulla base di esempi concreti e di persone reali, e allora si possono trovare medici motivati non tanto dalla volontà di espropriare l'*agency*, quanto dalla possibile alleanza con il paziente, così come vi sono invece ammalati che vogliono fare solo i pazienti. Nel senso che la dicotomia salute/malattia non è certo il nostro pane quotidiano, anzi: il nostro cibo giornaliero è provare ad andare oltre queste scissure, esaminandole come processi o, tutt'al più, come dialettiche.

Eppure, resta un momento in qualche misura ineffabile, collegato com'è alla questione della suddetta indicibilità e che riverbera l'effetto di pubblicizzazione dell'evento. Cioè, il punto in cui si verificano fatti – come la produzione del film e quello della scelta «tradizionale» della devastazione camorristica – che rompono questa indicibilità sul piano pubblico, semplicemente mostrandola, svelandone i presupposti. Si tratta di eventi che implicano un'emozione forte e al tempo stesso ritualizzata: la rabbia gestita personalmente e condivisa collettivamente. Questa emergenza ha a che fare con le trasfigurazioni che nella dimensione non canonica, magari non nel senso antropologico «classico», questi rituali possono assumere in una loro tracimazione quotidiana. In definitiva, mi sembra che con questi esempi si possa seguire l'indicazione che Boddy ci suggeriva²⁰ per provare ad andare oltre la possessione classica, a studiare i rituali quotidiani, le dimensioni pratiche ordinarie che, pur prese tra l'indicibile e il dicibile, fioriscono all'ombra delle possessioni spiritiche isolate e perfette, sia come eventi sia come osservazioni etnografiche su di essi²¹.

2. Astuzie della possessione

Fu dalla Francia Jean-Pierre Olivier de Sardan a metterci in guardia nel suo saggio del 1994²²: nel caso della possessione occorre andare oltre il modello medico poiché essa non poteva più essere etichettata subito come pratica terapeutica, pena una sovrainterpretazione antropologica. Come dicevo poc'anzi²³, in quello stesso anno, dagli Stati Uniti, Janice

²⁰ J. Boddy *Wombs and Alien Spirits: Women, Men and the Zar Cult in Northern Sudan*, Madison WI, University of Wisconsin Press, 1989.

²¹ Ho segnalato l'esigenza di un'apertura del concetto di possessione in Europa nell'articolo G. Pizza, *Sulla «possessione europea»*.

²² Si veda *supra*, nota 10.

²³ Si veda *supra*, nota 9.

Boddy passò in rassegna un'ampia letteratura prevalentemente anglofona e africanista, mostrando come il tema, da sempre al centro delle riflessività epistemiche dello sguardo antropologico, fosse da innovare nel senso di una sua maggiore apertura e aderenza alle teorie locali emergenti dalla comparazione tra diverse esperienze etnografiche. Invero, già al primo volgere degli anni Novanta del secolo scorso l'antropologa e psicoanalista italiana Mariella Pandolfi aveva considerato la possessione non una configurazione isolata quanto un idioma sociale collegato alle emozioni delle donne. Il suo lavoro, già apparso in alcuni saggi compresi tra il 1987 e il 1990 e poi rielaborato in una monografia nel 1991, partiva proprio dalla memoria di un rituale pubblico convulsivo – come in un «classico» di Ernesto de Martino²⁴ – osservato dall'antropologa da giovane e messo in scena da una donna nella piazza di un paese del Mezzogiorno italiano alla fine degli anni Sessanta del Novecento. Proprio perché quella memoria tornò alla sua mente nei primi anni Ottanta del Novecento, Pandolfi avviò la propria ricerca etnografica nel Sannio beneventano, nel 1983, verificando subito che in quelle forme rituali la possessione era come scomparsa:

«Dopo alcuni mesi di lavoro mi resi conto che nell'area di San Marco dei Cavoti e dei paesi vicini la crisi di possessione sembrava non esistere più o almeno non appariva più sulla scena sociale per essere condivisa e ritualizzata»²⁵.

Al suo posto era rimasto un memoriale verbalizzato, un tessuto narrativo fatto di metafore. A partire da quella rottura di continuità, cui non fu estraneo il processo di mutamento socio-economico e culturale intercorso, Pandolfi elabora una profonda riflessione sull'antropologia delle pratiche corporee umane e in particolare su quelle specifiche etnografie più attente alla negoziazione che i corpi attuano con la collettività sociale e meno disposte a far rientrare la possessione nella precisa casistica delle classificazioni antropologiche. Così incrocia alcuni punti nodali di quella che sarà poi l'antropologia culturale di fine Novecento. Una scienza sociale molto più complessa e meno paga delle proprie tassonomie, più aperta a dialogare con, anziché a oggettivare le persone, e anzi disposta a esplorare soprattutto se stessa, ovvero i processi di oggettivazione medesimi. Motivata dunque dal declino della possessione, Pandolfi co-

²⁴ Si veda ad esempio E. de Martino, *La terra del rimorso. Contributo a una storia religiosa del Sud*, Milano, Il Saggiatore, 1961. Si veda anche, dello stesso autore, *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*, Torino, Einaudi, 1948.

²⁵ M. Pandolfi, *Itinerari delle emozioni. Corpo, e identità femminile nel Sannio campano*, Milano, Franco Angeli, 1991, p. 11.

mincia a chiedersi dove sia andata a finire la sofferenza femminile che aveva osservato da ragazza molti anni prima nelle convulsioni corporee pubbliche, e da lì parte il suo lavoro sulla dimensione interiorizzata, notturna, emozionale, delle metafore corporee femminili:

«Il corpo raccontato dalle donne del Sannio trova nelle emozioni il proprio punto nodale per esprimere simultaneamente il linguaggio di una soggettività profonda, l'espressione di modificazioni biologiche e un discorso come azione sociale»²⁶.

Ripensando alla sua ricerca in Sannio qualche anno dopo, in un'ottica post-demartiniana, cioè comparando il corpo, il sé e la teoria della presenza, Pandolfi ci parla, a proposito delle donne sannite, di un «corpo muto, fermo, bloccato nella quotidianità e l'evenemenziale»²⁷.

Certamente non risiede unicamente nella questione della scomparsa della possessione, in senso sociologico, nella fine di quelle convulsioni pubbliche, il motivo per ripensare la possessione come un linguaggio, ancorché interiorizzato e nascosto all'elicitazione immediata. Una delle principali conseguenze relative alla consapevolezza dei significati ordinari, quotidiani, non spettacolari, della possessione è nell'uso possibile di questa nozione in un'ottica più aperta, anche nella sincronia di rituali di possessione diretti e apparentemente compiuti nella classificazione antropologica. In fondo anche nelle possessioni africane, quelle da cui parte l'analisi comparata di Boddy²⁸, come ad esempio le possessioni zar in Etiopia²⁹, ci troviamo di fronte a forme espressive idiomatiche che pur reiterando una ritualità, se non addirittura un senso comune, intendono veicolare desideri indicibili. Quando toccai questi temi in Campania cercai di andare oltre la strumentalità del concetto di possessione, per cogliere all'opera i tratti costitutivi della nozione, ispirandomi alle efficaci ricerche di Elsa Guggino (in Sicilia), Giordana Charuty (in Francia e in Europa) e a quella, appunto, di Mariella Pandolfi (nel Sannio campano)³⁰. Lavorai in Irpinia (Campania) sulle figure della corporeità femminile, con donne anziane, detentrici di un sapere specialistico sul

²⁶ *Ibidem*, p. 132.

²⁷ M. Pandolfi, *Le self, le corps et la «crise de la présence»*, in «Anthropologie et Société», 17, 1993, 1-2, pp. 55-77, qui p. 57.

²⁸ Si veda *supra*, nota 9.

²⁹ M. Leiris, *La possessione e i suoi aspetti teatrali tra gli Etiopi di Gondar*, Milano, Ubulibri, 1988 (ed. orig. 1958).

³⁰ Mi riferisco a due lavori apparsi nella seconda metà degli anni Ottanta del Novecento: E. Guggino, *Un pezzo di terra di cielo. L'esperienza magica della malattia in Sicilia*, Palermo, Sellerio, 1986, e G. Charuty, *Le Mal d'amour*, in «L'Homme. Revue française d'anthropologie», 27 (3), 1987, 103, pp. 45-72, nonché al già citato studio di M. Pandolfi, *Itinerari delle emozioni*.

corpo delle donne: le anziane levatrici dei paesi del circondario³¹. Una di esse produsse una metafora dell'utero come ragno, realizzando nel gioco verbale l'analogia tra l'organo femminile responsabile dell'isteria e l'animale agente della «possessione» del tarantismo demartiniano. Per gli anni successivi perseguii queste analogie, finché non me ne distolsi passando a studiare la «messa tra virgolette alte» della cultura nei processi di patrimonializzazione del tarantismo oggi visibili nel Salento post-demartiniano³², a circa sessant'anni dalla stesura della nota monografia che pure resta forse l'ultima testimonianza di un caso di possessione in Europa³³. Ma nel far questo, ho sempre guardato al concetto di possessione, a partire dai suoi tratti che lo fanno e lo disfano nel tempo agli occhi dell'antropologia. E insieme ho provato a cogliere le politiche della teoria alla quale la stessa corporeità implicata tende a sottrarsi, ribellandosi. È per questo che il campo religioso e quello medico stanno stretti alle forme qui osservate: tendo a studiarle nella loro sovrapposizione a campi altri. Anche se ciò a cui guardo in questo scritto – che sia, come abbiamo visto, l'aggressività violenta della rabbia oppure, come stiamo per vedere, la passione dei risvegli – sembra conservare i tratti di un agire sociale sottratto alla volontà esclusiva del corpo proprio e in grado di serbare, in questa sorta di «nocciolo duro», la salienza della definizione antropologica di «possessione».

3. Risvegli

Vorrei avviarmi alla conclusione con un esempio che traggo da una ricerca (nuova) che sto svolgendo all'ospedale di Perugia. Sono contento di potermi confrontare su questo perché è uno studio sperimentale che stiamo avviando nell'ateneo perugino, per ora attraverso contatti informali con colleghi che operano nei diversi Dipartimenti in medicina del dolore o anesthesiologia presso il Corso di Laurea magistrale in Medicina e Chirurgia. Intendiamo lavorare su un caso che mette in gioco il problema di una lettura antropologica della coscienza umana e cioè quello dell'*awareness*, il «risveglio intraoperatorio»³⁴. Allorché è studiato

³¹ G. Pizza. *La vergine e il ragno*.

³² G. Pizza, *Il tarantismo oggi. Antropologia, politica, cultura*, Roma, Carocci, 2015.

³³ E. de Martino, *La terra del rimorso*.

³⁴ Nell'ampia letteratura esistente sull'*awareness* si veda S.A. Forman, *Awareness during General Anesthesia: Concept and Controversies*, in «Seminars in Anesthesia, Perioperative Medicine and Pain», 25, 2006, pp. 211-218.

dall'antropologia e attraverso gli strumenti dell'etnografia, questo caso presenta almeno due prospettive fondamentali.

La prima, consiste in una sorta di fatalità. *Awareness*, vuol dire che l'anestesia non «attecchisce»: i pazienti addormentati dopo si ricordano tutto. Non si potevano muovere, erano paralizzati, ma rammentano bene, e spesso neanche provano dolore – perché nell'anestesia si elimina il movimento, la memoria, il dolore. In genere la sospensione che funziona sempre è quella del movimento, il quale si blocca; a volte resta un po' di percezione di dolore, ma non sempre; ma è la coscienza che talora non si sospende affatto, ed ecco l'*awareness*. C'è una memoria che viene letta poi nei termini del PTSD, il Disturbo da Stress Post-Traumatico, categoria ampiamente studiata dall'antropologia medica, a partire dallo studioso canadese Allan Young che ne ha proposto un'attenta decostruzione³⁵. Inoltre, tali questioni risalgono, storicamente, alla fase ottocentesca in cui i medici inventavano l'anestesia di fatto, in qualche modo mettendo a nudo quello che era un loro senso di colpa storico, perché se il dolore, nel campo medico, non è mai stato affrontato è perché la medicina lo ha inferito per secoli e quindi, quando ha inventato i sedativi, ha avuto, come dire, la conferma di essere quasi «divina»: solo Dio inventa l'analgescico³⁶. C'è quindi l'uso di mezzi che mediano, provocano gli «stati alterati di coscienza». Noi (europei) ne abbiamo bisogno. In molte altre culture (non europee) che conosciamo non c'è necessità di mediazione. La musica è tuttavia un mezzo diffuso atto a produrre la *trance*³⁷. Come esseri umani occidentali, ad esempio, con i Beatles e i Rolling Stones abbiamo vissuto una fase di ascoltatori di musica protesa a un cambiamento straordinario: tutti abbiamo avuto la possibilità di riconoscere nella musica di gruppi nuovi gli strumenti che possono favorire la possessione, grazie agli studi di Alfonso Maria Di Nola, storico delle religioni napoletano e maestro indimenticato, il quale nell'*Enciclopedia delle Religioni* a corredo della voce *Possessione e invasamento* collocò nel 1972 la fotografia della prima fila di un concerto dei Rolling Stones a Roma, dove parte del pubblico gridava e si agitava come in una sorta di delirio di *trance*.

³⁵ A. Young, *The Harmony of Illusions: Inventing Post Traumatic Stress Disorders*, Princeton NJ, Princeton University Press, 1995.

³⁶ Si veda I. Casagrande, *Divinum opus est sedare dolorem*, in «Emergency Care Journal. Organizzazione, Clinica, Ricerca», II, 2006, pp. 5-6, e sul piano storico J.-P. Peter, *De la Douleur. Trois «propos sur la douleur». Observations sur les attitudes de la médecine prémoderne envers la douleur*, Paris, Quai Voltaire-Édima-Cité des Sciences et de l'Industrie, 1993.

³⁷ G. Rouget, *Musica e trance*.

La seconda prospettiva può consentire, inoltre, di elaborare un possibile nesso con i due esempi descritti precedentemente sulla camorra e sul film di Vincenzo Terracciano intorno alla questione della reticenza e dell'indicibilità che circondano il caso del risveglio intraoperatorio. Intervistati dall'etnografo, i medici-anestesisti, nella maggioranza, tendono a eludere il fenomeno, a considerarlo non rilevante, proprio perché, a mio avviso, risulta evidente il fallimento della loro azione. Tutto avviene, quindi, come se i pazienti recuperassero una loro capacità di agire addirittura nella depressione e nel disturbo da stress post-traumatico che viene diagnosticato come tale. È una specie di isteria contemporanea, del tipo di quella studiata da Guggino e Charuty³⁸, anche con profondità storica ottocentesca: la fase storica in cui i medici portavano sulla scena teatrale la possibilità di anestesia, trasformandola in una performance pubblica e spettacolare. Non senza, talora, provocare l'ilarità del pubblico, come avvenne nell'esempio seguente: nella seconda metà dell'Ottocento un medico, mettendo in scena l'anestesia con l'etere, ebbe bisogno di presentare un paziente-cavia in una specie di teatro, ma all'improvviso questi si alzò, e scappò via gridando, producendo effetti inattesi tra gli spettatori, anche se quell'episodio oggi ci suggerisce che il «risveglio», fin dai suoi albori, forse va interpretato anche letteralmente³⁹.

In sostanza volevo suggerire che l'esplorazione di questi contesti a cavallo tra la religione e la medicina coinvolge in primo piano l'antropologia stessa: la possessione è tuttora una delle forme principali attraverso cui lo spirito religioso si incarna. Essa è inoltre anche una modalità primaria atta a garantire la strutturazione di gruppi accademici compresi fra religione, medicina e antropologia. Questo ponte co-disciplinare⁴⁰ credo sia molto importante. Per esempio, ho partecipato, in Danimarca, per anni, a un gruppo di questo tipo che si chiamava Health Man and Society. Ne faceva parte anche un teologo che si interessava di studiare le implicazioni religiose connesse alle narrazioni personali della malattia. Si tratta di una interdisciplinarietà avanzata, ma in realtà, da qualche anno, erosa anche lì in Nord Europa, da scelte economico-finanziarie neolibere-

³⁸ Si vedano le rispettive opere di Guggino e Charuty citate *supra*, nota 30. Inoltre, sull'intreccio fra teatro e medicina nel XIX secolo europeo, si vedano C. Gallini, *La sonnambula meravigliosa. Magnetismo e ipnotismo nell'Ottocento italiano*, Milano, Feltrinelli, 1983, e A. Violi, *Il teatro dei nervi. L'immaginario nevrosico nella cultura dell'Ottocento*, Bergamo, Sestante, 2002.

³⁹ Ci si riferisce a vari episodi relativi agli anni che vanno dal 1845 in poi, rinarrati da S.A. Forman, *Awareness during General Anesthesia*.

⁴⁰ Sulla co-disciplinarietà in antropologia medica si veda S. Fainzang, *Antropologia e medicina: riflessioni epistemologiche sulla co-disciplinarietà nella ricerca*, in «AM. Rivista della Società italiana di antropologia medica», 2006-2008, 21-26, pp. 11-24.

60 | riste: quel gruppo di studiosi di diverse discipline, unite dal medesimo interesse antropologico-medico, non esiste più da cinque anni.

Vero è che persevera tra noi una forma di «abnegazione» antropologica, che nasce da una passione forse eccessiva che si ha per questo lavoro, che si continua a praticare nell'interdisciplinarietà, nell'ancillarità e, sempre più di frequente, nella precarietà della ricerca scientifica. Proprio i gruppi co-disciplinari – come quello che includeva la teologia – mostrano che la dimensione religiosa e quella (bio)medica vanno insieme e che bisogna provare a superare questi confini per tentare etnografie di simili aspetti. Allora, forse, l'innovazione risiede proprio nella capacità di far emergere la novità, in questa possibilità di conoscenza che muove da quello che in definitiva è l'obiettivo e insieme il metodo della procedura critica dell'antropologia: mettere in discussione se stessi.

Religione e media in Africa

Dall'oralità al digitale

Cecilia Pennacini

Abstract – Precolonial religions in the Great Lakes region of Africa relied on an oral and ritual transmission of their doctrines. The impact of Islam and Christianity meant a shift toward reading and writing as the central media of religious communication. But old religious patterns survived to emerge again in the practices of the East African Revival as well as in the myriads of Pentecostal churches sprouting in the region in the last decades. Pentecostals quickly adopted audiovisual and digital tools, using social media widely to spread their message in a more and more globalized community of faithful. The contribution retraces the main passages of the religious history of the region, postulating a nexus between the ancient oral and performative style of communication and the present audiovisual digital shift.

1. Dinamismo e vivacità delle religioni africane

L'attuale scenario religioso dell'Africa sub-sahariana appare estremamente variegato e dinamico: ai culti di origine precoloniale tutt'ora praticati si sono progressivamente aggiunti nel corso dei secoli l'islam e il cristianesimo, oggi diffusi in tutto il continente in forme diverse. Dall'incontro-scontro tra le cosiddette «religioni del Libro» e le religioni autoctone hanno inoltre avuto origine una miriade di movimenti religiosi, la cui capacità di attrarre fedeli è costantemente cresciuta fino a raggiungere negli ultimi decenni numeri di seguaci decisamente rilevanti. Nelle megalopoli africane così come nei villaggi più sperduti non è raro incontrare, a distanza di pochi metri l'uno dall'altro, luoghi di culto di diverso tipo – altari tradizionali, edifici ecclesiastici, moschee, ma anche garages, recinti, teatri o capannoni – dove si raccolgono fedeli delle più svariate denominazioni. La gente attinge liberamente a questa ricca offerta spirituale cambiando con una certa facilità la propria affiliazione. Si può quasi parlare di una «multi-appartenenza» religiosa, che di fatto non richiede vere e proprie conversioni.

Diversamente da quanto si sarebbe potuto pensare, questo scenario fluido e multiforme non sta evolvendo verso una religiosità più stabile e istituzionale. Al contrario, l'«afro-modernità» sembra in generale caratterizzarsi per una creatività molto pronunciata, spesso addirittura un po' caotica. D'altronde si tratta di uno scenario non più confinato unicamente all'Africa, ma che si sta diffondendo nell'intero pianeta grazie ai fenomeni della diaspora e della globalizzazione. Come hanno efficacemente mostrato Jean e John L. Comaroff nel loro volume *Teoria dal Sud del Mondo. Ovvero, come l'Euro-America sta evolvendo verso l'Africa*¹, scenari un tempo tipici del Sud globale stanno in effetti diffondendosi nel mondo occidentale. Studiare la religiosità africana e le sue evoluzioni ci consente dunque di comprendere tendenze che stanno progressivamente investendo l'Occidente.

A dispetto delle vecchie teorie evoluzionistiche, che consideravano l'Africa un mondo primitivo e stagnante, oggi sappiamo al contrario che il continente è – ed è probabilmente sempre stato – una realtà dinamica e innovativa. A questo proposito, il classico volume di Jack Goody, *La logica della scrittura e l'organizzazione della società*² continua a porci riflessioni di grande attualità. In quell'opera, Goody metteva a confronto l'Africa occidentale con il mondo europeo, evidenziando come l'adozione della scrittura avesse di fatto prodotto un irrigidimento e una chiusura dei sistemi culturali e in particolare di quelli religiosi. La centralità della scrittura nelle «religioni del Libro» è evidente ed è testimoniata dal processo di sacralizzazione che ha investito i testi sacri. La fedeltà al testo tende a mantenere immutabili le caratteristiche dei culti, anche quando la comunicazione religiosa avviene a grandi distanze spaziali e temporali. Si creano così processi di irrigidimento e conservatorismo culturali. La fedeltà alla dottrina documentata nelle sacre scritture è inoltre sancita da un rituale specifico – la circoncisione o il battesimo – che comporta la rinuncia a ogni altro sistema di credenze e l'adesione all'unico dio considerato vero. Una scelta esclusiva che richiede il possesso di un'adeguata alfabetizzazione.

Nulla di analogo è previsto nelle religioni che si trasmettono oralmente, cui in generale non è necessario aderire formalmente. La situazione

¹ J. Comaroff - J.L. Comaroff, *Teoria dal Sud del mondo. Ovvero come l'Euro America sta evolvendo verso l'Africa*, Torino, Rosenberg & Sellier, 2019 (ed. orig. *Theory from the South. Or How Euro America is Evolving Toward Africa*, London - New York, Routledge, 2011).

² J. Goody, *La logica della scrittura e l'organizzazione della società*, Torino, Einaudi, 1988 (ed. orig. *The Logic of Writing and the Organization of Society*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986).

religiosa dell’Africa subsahariana era dunque profondamente diversa da quella occidentale nel momento in cui la scrittura vi penetrò, in epoca piuttosto recente. Ancora oggi molta della trasmissione religiosa continua a basarsi sull’oralità e sulle pratiche rituali. La trasmissione orale e rituale del sapere religioso ha consentito una sua ampia e libera circolazione. Facendo riferimento all’Impero degli Ashanti del Ghana, Goody ebbe modo di affermare: «Gli altari circolavano già in epoca pre-coloniale, e dove arrivavano portavano nuove idee, proibizioni e tabù diversi, impedendo così la permanenza dello stesso»³. Quello ashanti era dunque un sistema religioso aperto e cumulativo, nel senso che ammetteva l’arricchimento dei pantheon locali con elementi esterni e, proprio in virtù di questa caratteristica apertura, non richiedeva una conversione.

La tesi di Goody – come quella dei Comaroff – è dichiaratamente anti-evoluzionistica essa capovolge la visione corrente che postula l’arretratezza e l’immobilità delle società senza scrittura e ce ne fa invece apprezzare il dinamismo, la creatività, la resilienza e la straordinaria capacità di adattamento. Proprio per questo diverse grandi religioni africane – come il Vudu in Africa occidentale e il Kubandwa nella regione dei Grandi Laghi⁴ – si diffusero in aree vaste, multiethniche e plurilinguistiche, trasferendosi addirittura oltreoceano attraverso la tratta degli schiavi. L’utilizzo di forme espressive orali e performative rese possibile tale diffusione favorendo la loro integrazione in contesti sociali differenti.

L’arrivo delle religioni del Libro con il relativo portato dottrinale impose cambiamenti possenti, che tuttavia non riuscirono a cancellare i culti pre-coloniali. Per parte loro le religioni africane seppero assimilare le nuove divinità, dando vita a riconfigurazioni inusitate. Si pensi al culto songhai degli Haukà, immortalato in un famoso documentario di Jean Rouch⁵, oppure alle Chiese indipendenti che tentarono di declinare il cristianesimo in forme più vicine alla tradizione africana. In questa prospettiva va inteso anche il successo in Africa del cristianesimo pentecostale e la sua predilezione per forme espressive performative e spettacolari, che sempre più spesso sono oggi veicolate da media digitali.

³ *Ibidem*, p. 10.

⁴ C. Pennacini, *Kubandwa. La possessione spiritica nell’Africa interlacustre*, Torino, Trauben, 2012.

⁵ A tal proposito si veda il film di J. Rouch, *Les maîtres fous*, Ghana 1954.

2. Il caso ugandese

La religione precoloniale praticata in tutta la regione dei Grandi laghi è un culto di possessione chiamato Kubandwa, fondato su un pantheon di figure spirituali che comprende spiriti di antenati familiari, sovrani e capi defunti, divinità, eroi nazionali e altre entità mistiche contenuti in luoghi naturali o in oggetti sacri. La comunicazione tra questo complesso pantheon spirituale e i viventi avviene attraverso medium iniziati posseduti dagli spiriti, che parlano in loro vece in diverse occasioni rituali. I riti si basano su complessi sistemi di rappresentazione pluricodice non privi di un'importante dimensione spettacolare, che emerge in tutte le varianti locali del culto. Le parole pronunciate e reiterate dai medium in *trance*, le musiche, le danze, la gestualità, i costumi, gli oggetti sacri, i profumi, i sapori e la liturgia nel suo insieme veicolano nel tempo e nello spazio i simboli e i significati del discorso religioso.

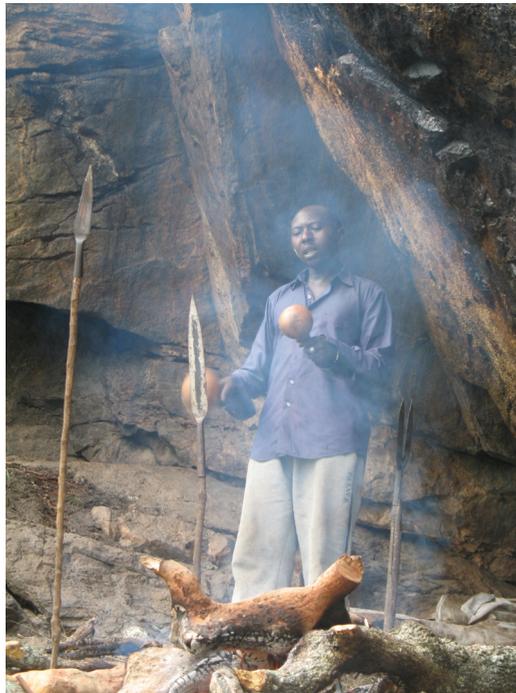


Fig. 1. Un medium in trance nel luogo sacro di Mubende (foto di C. Pennacini).

Caratteristica centrale del culto è la credenza nella possessione spiritica: alcuni individui prescelti sono in grado di svuotarsi temporaneamente della propria identità per ricevere all'interno del proprio corpo quella di uno spirito. Il fenomeno si manifesta inizialmente come una malattia «iniziatica» che presenta sintomi specifici comprendenti delirio, visioni, allucinazioni e sogni. Successivamente il candidato viene sottoposto a un lungo percorso iniziatico che lo trasforma in un medium in grado di controllare la possessione. Egli apprende infatti a indurre la *trance* utilizzando tecniche musicali basate su ritmi realizzati con specifici strumenti percussivi (sonagli e tamburi), grazie ai quali potrà decidere di innescare volontariamente il processo di momentanea trasformazione nello spirito. In questo modo diventerà il tramite con il mondo spirituale, consentendo ai membri della sua comunità di comunicare con esso.

La relazione che, grazie ai medium, i vivi mantenevano con il mondo spirituale mutò radicalmente con l'arrivo delle cosiddette religioni «universali» nel XIX secolo. La regione dei Grandi laghi fece il suo ingresso nel «sistema mondo» nella prima metà dell'Ottocento, quando i mercanti arabizzati provenienti dalla costa swahili iniziarono a penetrare nella regione alla ricerca di avorio e schiavi, che scambiavano con armi da fuoco, tessuti di cotone e altri beni dei quali i membri delle élite locali divennero presto avidi consumatori. Pochi decenni dopo giunsero i primi esploratori europei e successivamente i missionari cattolici e protestanti, seguiti dai colonizzatori. La conversione all'islam e al cristianesimo richiese la progressiva alfabetizzazione delle popolazioni locali. Ovviamente non era possibile convertirsi senza aver imparato a leggere, in modo da poter decodificare le sacre scritture. In questo nuovo contesto comunicativo, le parole delle divinità non potevano più essere ascoltate direttamente dalla voce di un medium in *trance* ma erano contenute nel libro sacro, che richiedeva competenze nuove e complesse. Si trattò di una vera e propria rivoluzione che progressivamente modificò lo scenario mediatico all'interno del quale la popolazione viveva. Cominciarono a circolare libri e documenti scritti in gran parte costituiti da una pubblicistica di tipo religioso, genere che continua tuttora a essere prevalente nel mercato editoriale locale.

Tra le popolazioni dell'area furono probabilmente i Baganda – sudditi del regno del Buganda oggi ricompreso nella Repubblica ugandese – a rendersi conto per primi della centralità della scrittura nelle nuove religioni e nel nuovo mondo che si stava affermando: coloro che si convertirono al cristianesimo furono chiamati *basomi*, i «lettori», dal verbo *kusoma* che in Luganda significa letteralmente «apprendere» e allo stesso tempo

«praticare una religione»⁶. Tuttavia, la scrittura faticò a essere pienamente assimilata alla cultura locale, nonostante la diffusione capillare dell'istituzione scolastica di tipo occidentale abbia progressivamente indotto l'alfabetizzazione della maggioranza della popolazione. L'utilizzo dei libri e dei documenti scritti resta di fatto relegato a specifici ambiti della vita sociale, mentre la trasmissione dei saperi e delle tradizioni locali è tuttora in gran parte affidata alla dimensione orale. L'estraneità della scrittura costituì dunque un ostacolo per la conversione alle religioni del Libro. Questa difficoltà mise in luce l'esigenza di una trasformazione del cristianesimo in forme più facilmente comprensibili agli africani. Questo adattamento avvenne sia all'interno delle confessioni ufficiali sia al loro esterno, con la nascita di Chiese cristiane indipendenti, e incise soprattutto sulle pratiche liturgiche incoraggiandone l'africanizzazione.

Nel frattempo, era stata promulgata la Witchcraft Ordinance (1912), norma che vietava la stregoneria comprendendo in questa categoria tutte le pratiche magico-religiose e le credenze locali, con l'unica eccezione dell'erboristeria. Come conseguenza, anche i culti tradizionali basati sulla possessione spiritica divennero illegali. In diverse occasioni i medium del Kubandwa furono duramente attaccati dall'amministrazione coloniale britannica, che aveva compreso il potere eversivo insito nella religione tradizionale da sempre concepita come una forma di contro-potere in grado di bilanciare le strutture politiche tradizionali⁷. Ma seppur illegali, i culti continuarono a essere praticati di nascosto, nel chiuso delle case e di notte, resistendo così alla violenza della colonia. Con l'Indipendenza la situazione non cambiò molto, anzi probabilmente peggiorò a causa dell'abolizione dei regni tradizionali (avvenuta in Uganda nel 1967 su iniziativa dell'allora primo ministro Milton Obote). I medium, che erano strettamente legati alle strutture del potere monarchico, persero con la sua scomparsa gran parte delle loro funzioni sociali e terapeutiche.

Nel 1993 i regni furono reintrodotti dal presidente Yoweri Museveni, grazie a un emendamento della Costituzione atto a riconoscere la fun-

⁶ J.D. Murphy, *Luganda-English Dictionary*, Washington DC, The Catholic University of America Press, 1972, p. 506.

⁷ Diversi sono gli esempi di medium perseguitati a causa della loro attività di resistenza nei confronti del regime coloniale, come il caso dei medium konzo che guidarono una importante ribellione sul massiccio del Rwenzori e furono per questo impiccati nel 1919 e la famosa vicenda del movimento che si coalizzò intorno allo spirito femminile di Nyabingi, nell'area di confine tra Uganda e Ruanda ai primi decenni del Novecento (cfr. C. Pennacini, *The Rwenzori Ethnic Puzzle*, in C. Pennacini - H. Wittenberg (edd), *Rwenzori. Histories and Cultures of an African Mountain*, Kampala, Fountain Publishers, 2008, pp. 59-97), per diventare più tardi una delle principali figure mitologiche del rastafarianismo.

zione culturale delle autorità tradizionali. Questo passaggio favorì tra le altre cose una riscoperta del sistema religioso e terapeutico tradizionale. Insieme ai regni, i culti ritroveranno così la loro dignità calpestata da decenni di colonialismo e di evangelizzazione, riprendendo a essere praticati liberamente all'aperto durante il giorno. Da quel momento in poi un vasto fenomeno di *revival* sta investendo i luoghi sacri della religione tradizionale, che tornano a essere frequentati da migliaia di fedeli in cerca di un contatto con gli spiriti del passato.

3. Il cristianesimo africano nei nuovi scenari comunicativi

Con tutte le difficoltà e le mutazioni del caso, cristianesimo e islam hanno finito per radicarsi profondamente nel tessuto sociale ugandese. Il cristianesimo in particolare ha però subito un importante processo di «inculturazione» adottando forme liturgiche più vicine alla sensibilità locale. Il disagio che evidentemente i convertiti provavano nei confronti di un sistema di credenze sentito come sostanzialmente estraneo – soprattutto per via della centralità in esso rivestita dalla scrittura – ha dato vita a vari movimenti di riscoperta e di rinascita religiosa. Tra questi, l'East African Revival costituisce probabilmente la matrice delle diverse esperienze di rinnovamento che si avvicenderanno nel corso del tempo.

Iniziato negli anni Trenta del Novecento grazie all'incontro tra alcuni Baganda appartenenti alla Chiesa anglicana e la Rwanda Mission – che era parte della Church Missionary Society⁸ – il movimento pose al centro l'esperienza della salvezza in Cristo vissuta come una sorta di improvvisa illuminazione, in grado di mutare radicalmente la sorte degli individui. I protagonisti di questa esperienza erano denominati i «salvati», *balokole* in Luganda. La salvezza conferiva loro una nuova identità in netto contrasto con la loro vita passata. Tuttavia, l'immagine della discesa improvvisa dello Spirito Santo all'interno del corpo della persona richiama evidentemente l'antica esperienza della possessione spiritica. L'atto di ricevere lo spirito, descritto anche con la metafora dell'«essere fulminati» da esso, era accompagnato infatti dal manifestarsi di «segni fisici drammatici come collassi improvvisi, iperventilazione, tremore, grugniti, urla, scossoni o altri sintomi inesplicabili»⁹, un quadro che riproduce

⁸ K. Ward, *Revival, Mission and Church in Kigezi, Rwanda and Burundi. A Complex Relationship*, in K. Ward - E. Wild-Wood, *The East African Revival. Histories and Legacies*, Kampala, Fountain Publishers, 2010, pp. 12-44.

⁹ C. Hoeler-Fatton, *Possessing Spirits, Powerful Water and Possible Continuities. Examples of Christian and Islamic Fervour in Western Kenya Prior to the East African Revival*, pp. 113-137.

quello dei culti di possessione medianici. In questo modo l'East African Revival reintrodusse nel cristianesimo la dimensione performativa tipica dell'esperienza religiosa locale.

La lettura delle sacre scritture è certamente fondamentale nelle pratiche revivalistiche. Tuttavia, la Bibbia sembra assumere in esse una valenza quasi oggettuale. La materialità stessa del libro sacro diviene infatti oggetto di culto: spesso il libro era utilizzato come una sorta di «feticcio» dalle virtù protettive più che una fonte di ispirazione morale, quasi uno strumento magico capace di allontanare le influenze nefaste degli spiriti demoniaci. Così, un seguace dell'East African Revival racconta in una testimonianza il caso delle innumerevoli copie della Bibbia vendute in Congo unicamente per essere sotterrate nelle fondamenta delle chiese in costruzione¹⁰, per via della credenza nel loro potere protettivo.

Dopo l'East African Movement, altri movimenti carismatici si diffonderanno nell'area per rispondere all'esigenza di africanizzare il cristianesimo e adattare la liturgia cristiana alla sensibilità locale. Furono così reintrodotte pratiche rituali che privilegiavano il corpo, la musica, la danza e più in generale l'esperienza sensoriale proprio come avveniva nei culti tradizionali. Una tendenza, questa, che appare evidente anche nel pentecostalismo, movimento che farà il suo ingresso in Uganda a partire dal 1986 grazie al nuovo regime di pluralismo religioso instaurato dal presidente Museveni. Oggi più del 10% della popolazione ugandese appartiene alle Chiese pentecostali, molte delle quali ubicate nella capitale Kampala ma presenti anche negli insediamenti rurali. Tra i seguaci di queste Chiese sono numerosi i giovani desiderosi di liberarsi del peso delle responsabilità familiari e claniche attraverso quella rottura con il passato che il movimento favorisce in vari modi, per tentare la fortuna nella modernità globale.

Nel frattempo, una nuova rivoluzione mediatica ha investito il paese. Negli ultimi decenni la diffusione dell'audiovisivo prima e la rivoluzione digitale poi hanno profondamente modificato l'ambiente comunicativo, determinando cambiamenti in vari ambiti della vita sociale, compreso quello della comunicazione religiosa. La radio, il cinema, la televisione, l'home-video e la rete sono progressivamente penetrati nella cultura ugandese. In una società in cui la scrittura non sembra essere mai stata completamente assimilata, l'introduzione delle tecnologie multimediali

¹⁰ J.G. Gatu, *Jesus Christ in the 'Truthful Mirror': My Finding Jesus Christ in the Ministry of the East African Revival Movement*, *ibidem*, pp. 47-59, qui p. 48.

consente di veicolare in forme nuove contenuti un tempo trasmessi oralmente.

Il cinema offre un buon esempio di questo processo. Lo sviluppo di questo genere artistico è piuttosto recente in Uganda¹¹ e coincide con la diffusione a partire dagli anni Novanta del Novecento delle tecnologie audiovisive leggere e poco costose. Questa opportunità, unita allo sviluppo di un mercato home video realizzato grazie a supporti diversi (VHS, DVD e oggi anche in streaming), ha favorito la nascita di un mercato cinematografico che riproduce il fortunato modello nigeriano di Nollywood. Le tecnologie audiovisive hanno reso possibile produrre film che riprendono temi tradizionali esprimendoli in un linguaggio nuovo. Così il genere melodrammatico si afferma in una produzione che racconta storie di magia e stregoneria spesso traslate negli scenari urbani del business, della malavita e della prostituzione. Un filone a sé è poi rappresentato dalla produzione di film di argomento religioso o spirituale.

Più in generale la rivoluzione digitale ha creato un terreno fertile per la diffusione a largo spettro di contenuti religiosi attraverso il web e i social network. La rete è divenuta ampiamente accessibile grazie alla diffusione di tecnologie a basso costo basate in primo luogo sugli smartphone spesso associati a piccoli impianti fotovoltaici, che sopperiscono alle lacune nella distribuzione di energia elettrica. Poiché la copertura raggiunge in pratica tutto il paese, è sufficiente essere in possesso di uno smartphone e di un pannello solare per connettersi con il resto del mondo proiettandosi in una dimensione globale. La vasta accessibilità delle nuove tecnologie non si riduce a una loro fruizione passiva: i giovani (numerosissimi per via degli alti tassi di crescita demografica) stanno entrando sulla scena globale, producendo innovazione attraverso una miriade di start-up attive nei più diversi settori. Il digitale sta così trasformando la vita quotidiana in moltissimi settori.

4. Il caso della Watoto Church

A sua volta la sfera religiosa è stata investita da questa rivoluzione che consente la produzione e la diffusione a basso costo di contenuti multimediali. Un esempio interessante è quello offerto dalla Watoto Church, precedentemente nota come Chiesa pentecostale cristiana, una ONG ugandese fondata negli anni Ottanta dai missionari di origine canadese

¹¹ C. Pennacini, *Ekina Uganda. La nascita del cinema ugandese*, in «Voci», 13, 2016, pp. 205-227.

Gary e Marilyn Skinner. Questa organizzazione ha come scopo principale la cura e il sostegno di bambini orfani e di donne vedove, e opera sotto il patrocinio di un'importante associazione pentecostale canadese. Le connessioni internazionali della Watoto Church hanno favorito scelte comunicative innovative, che sfruttano con competenza e professionalità il vasto potenziale del web e dei social network.

Fin dalle sue origini la Watoto Church ha puntato sulla musica per comunicare la sua visione religiosa e per raccogliere fondi e donazioni. La Chiesa ha dato vita a diversi cori di voci bianche che, nel corso degli anni, hanno partecipato a tour internazionali esibendosi con grande successo:

«Ogni team Watoto che va in tour all'estero consiste di circa 20 bambini (tra i 12 e i 15 anni di età) e di nove adulti (tra i 20 e i 30), che includono musicisti, un direttore del coro, una persona responsabile dell'ingegneria del suono durante le performance, un responsabile delle luci e delle presentazioni mediatiche, un responsabile della logistica e una persona che si occupa dell'educazione dei bambini»¹².

Si tratta evidentemente di un sistema professionale che rispetta elevati standard dell'industria dello spettacolo, come si può osservare sulla base dei risultati che oggi vengono abbondantemente veicolati sui social media. Negli ultimi anni, infatti, la comunicazione della Watoto Church si è concentrata sui canali social dove vengono diffusi servizi religiosi in streaming, sermoni e contenuti video di varia natura. Le funzioni religiose trasmesse online sono strutturate secondo il modello dei programmi di intrattenimento televisivo. Una regia semplice e allo stesso tempo efficace mette al centro la musica, il coro dei bambini, le danze, utilizzando il linguaggio dell'intrattenimento musicale televisivo per veicolare contenuti religiosi. Come avveniva nelle pratiche della spiritualità tradizionale, le *performances* sono estremamente accurate sotto il profilo estetico e utilizzano in primo luogo il linguaggio del corpo. Tuttavia, pur privilegiando codici simili a quelli utilizzati nei culti del passato, lo stile di questa comunicazione appare innovativo.

¹² A. Mugishawe, *Music and Notions of Citizenship in the Humanitarian Work of Two NGOs in Uganda*, in «African Music», 4, 2014, 9, pp. 71-90, qui p. 75.



Fig. 2. Annuncio di una funzione religiosa on line diffusa su diversi social network (<https://www.facebook.com/watoto-churchuganda/>).

Il servizio religioso standard comprende sermoni di pastori che si avvicendano sul palco leggendo direttamente dai loro smartphone brani in inglese tratti dai Vangeli, alternati a lunghi intermezzi musicali comprendenti canzoni orecchiabili e ben orchestrate, eseguite da giovani che incitano il pubblico a casa a partecipare cantando e battendo le mani facilitati dai sottotitoli che trasmettono le parole delle canzoni come in un karaoke. Le canzoni riproducono spesso metafore che sembrano richiamare la possessione spiritica, invocando Gesù a «riempire» e addirittura ad «allagare» il corpo degli adepti con la sua presenza spirituale¹³.

La vocazione spettacolare del pentecostalismo era d'altronde evidente da tempo. Molte Chiese occupano vecchie sale teatrali e cinematografiche realizzate dagli inglesi nel periodo coloniale, per utilizzarle come luoghi di culto. In esse le funzioni religiose hanno assunto l'aspetto di spettacoli nei quali i pastori – inseriti in una sorta di *star system* locale – predicano accompagnati da musicisti famosi, cori e orchestre professionali. Prima della pandemia venivano regolarmente organizzati eventi mediatici di massa denominati *crusades*, che avevano luogo negli stadi alla presenza di decine di migliaia di persone raccolte per pregare, ascoltare musica, testimoniare la propria fede e cadere in *trance*. Questi diversi show erano fruibili anche a distanza attraverso la radio, i canali televisivi e i social network. Ispirandosi ai modelli americani sono nati programmi e reti televisive dedicati ai culti. In questo modo la Chiesa investe il carisma dei pastori in prodotti spettacolari che vengono commercializzati, producendo anche importanti flussi transnazionali di denaro.

¹³ Si veda <https://www.facebook.com/watotochurchuganda/>.

Come è avvenuto in ogni settore della vita sociale, la pandemia causata dal COVID-19 ha esteso ed esasperato una tendenza alla comunicazione digitale che nella Watoto Church era in atto già da tempo. Dalla primavera del 2020 la Chiesa ha infatti incrementato la propria presenza online proponendo anche le «kwarantime session» su Facebook o Zoom, dove è possibile partecipare a incontri di piccoli gruppi utilizzando modalità maggiormente interattive, pur nel rispetto del distanziamento sociale imposto dalla pandemia.

Un altro aspetto della strategia digitale della Chiesa riguarda l'autofinanziamento che avviene attraverso donazioni realizzate nella forma del *mobile money*, un sistema di circolazione di denaro digitale che si è diffuso in Africa orientale a partire dal 2007. Qui le principali compagnie telefoniche offrono la possibilità di trasferire denaro sul numero telefonico di un cliente, che poi potrà convertire questa somma in contanti presso una delle numerosissime piccole agenzie diffuse sul territorio. In questo modo è possibile far circolare dei fondi senza ricorrere all'intermediazione bancaria, che per i più risulta troppo costosa. Le Chiese pentecostali ugandesi hanno prontamente adottato questa efficiente modalità di transazione nei processi di autofinanziamento.



Fig. 3. Watoto, «You can give using mobile money» https://www.facebook.com/watch/live/?v=375625033833751&ref=notif¬if_id=160058522254117¬if_t=live_video.

Le Chiese carismatiche, e in particolare il pentecostalismo, sembrano aver abbandonato la centralità del Libro in favore di forme espressive basate sulla dimensione orale e performativa, che richiamano le caratteristiche dei culti tradizionali. Il rito ritrova così la ricchezza della sua espressività tornando a offrire un'esperienza percettiva ed emotiva totalizzante. Tuttavia, il richiamo alla tradizione è declinato in modo innovativo, facendo

uso delle tecnologie digitali. Il messaggio trasmesso direttamente dalle parole pronunciate dai pastori, dai canti, dalla musica e dalla danza è infatti veicolato attraverso i contenuti multimediali immessi sulla rete. La diffusione elettronica dei contenuti religiosi raggiunge così pubblici sempre più vasti, scavalcando frontiere linguistiche e culturali e provocando una sostanziale riconfigurazione delle comunità stesse, che allargano il loro target a scala globale.

5. Globalizzazione e disgiuntura

In *Modernità in polvere*, Arjun Appadurai descrive la tensione tra le forze opposte e complementari della globalizzazione e della disgiuntura, all'interno della quale ogni società appare oggi immersa. Con il concetto di «disgiuntura» si fa riferimento alla persistenza della diversità, che sembra accompagnare la crescente omogeneizzazione culturale:

«Le forze che provengono da diverse metropoli, una volta importate in società diverse, tendono altrettanto rapidamente a essere indigenizzate in un modo o nell'altro ... La nuova economia culturale globale dev'essere vista come un ordine complesso, stratificato e disgiuntivo che non può più essere compreso nei termini dei modelli esistenti centro-periferia»¹⁴.

Come è noto, Appadurai sostituisce al modello centro-periferia una visione complessa dei flussi globali che investono in ogni direzione tutte le società del pianeta. Emergono così panorami svincolati da contesti geografici definiti e più in generale si afferma un diffuso processo di deterritorializzazione culturale. Le culture, sempre più caratterizzate dalla mobilità delle popolazioni e delle informazioni, perdono progressivamente i legami con territori specifici. Appadurai le descrive a questo punto come dei frattali privi di confini, risultato dell'inarrestabile creatività di pratiche sociali che si confrontano costantemente le une con le altre su scala planetaria.

L'utilizzo di tecnologie digitali da parte delle Chiese pentecostali ugandesi è un buon esempio di questo processo. I media elettronici sono stati rapidamente adottati in Uganda (come nel resto dell'Africa subsahariana) grazie alla loro accessibilità e ai costi ridotti. La loro fortuna è connessa alla possibilità di offrire una comunicazione pubblica non

¹⁴ A. Appadurai, *Modernità in polvere*, Milano, Raffaello Cortina, 2012 (ed. orig. *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*, Minneapolis MN, University of Minnesota Press, 1996), p. 45.

scritta, rispondendo in questo modo al disagio che il continente continua a vivere nei confronti di un *medium* imposto dall'esterno in tempi piuttosto recenti. Grazie agli audiovisivi e alla rete, l'Africa sembra dunque essere transitata quasi direttamente dalla trasmissione orale alla comunicazione digitale. L'acquisizione di competenze digitali non significa però diventare passivamente succubi del mercato culturale globale. La creatività sprigionata dalle nuove potenzialità della cultura digitale può assumere forme inusitate e sorprendenti, che attingono anche a saperi e tradizioni locali conferendo loro una nuova vitalità.

In ambito religioso questo processo sembra segnare una «transizione diretta da una condizione pre-moderna ad una post-moderna»¹⁵. Tuttavia, si tratta di una post-modernità ben lontana dalla prospettiva secolarizzata di un weberiano disincanto, segnata piuttosto dall'avvento di sempre più vaste comunità religiose virtuali caratterizzate dalla condivisione elettronica di simboli e significanti. Così il digitale sembra consolidare una delle funzioni fondamentali attribuite da Clifford Geertz ai sistemi religiosi in una definizione divenuta classica:

«Una religione è 1) un sistema di simboli che agisce 2) stabilendo profondi, diffusi e durevoli stati d'animo e motivazioni negli uomini per mezzo della 3) formulazione di concetti di un ordine generale dell'esistenza e del 4) rivestimento di questi concetti con un'aura di concretezza tale che 5) gli stati d'animo e le motivazioni sembrano assolutamente realistici»¹⁶.

Nell'Africa dei Grandi Laghi l'ordine generale dell'esistenza è da sempre fondato sull'armoniosa convivenza di spiriti ed esseri umani. L'immaginazione religiosa ha consentito di edificare tale universo sulla base di rappresentazioni rituali che fondano la propria efficacia sulla qualità estetica delle forme espressive. Si è così formato un universo cosmologico che viene letteralmente percepito come reale e concreto grazie all'efficacia di tali rappresentazioni.

La narrazione disincarnata contenuta nel Libro sacro alle religioni monoteistiche difficilmente avrebbe potuto reggere il confronto con l'esperienza vivida, spaventosa e impressionante di un *medium* in *trance* che parla e si muove in vece dello spirito che ha invaso il suo corpo. Per questo, il cristianesimo africano ha dovuto reintrodurre nella litur-

¹⁵ B. Martin, *From Pre- to Post-Modernity in Latin America: The Case of Pentecostalism*, in P. Heelas (ed), *Religion, Modernity and Post-Modernity*, Oxford, Blackwell, 1998, pp. 102-146, p. 108.

¹⁶ C. Geertz, *Interpretazione di culture*, Bologna, Il Mulino, 1987 (ed. orig. *The Interpretation of Cultures*, New York, Basic Books, 1973), p. 141.

gia la dimensione estetica, corporea ed emozionale. L'ingresso sulla scena religiosa dei media elettronici ha offerto la possibilità di ricreare con le immagini e i suoni l'esperienza fisica della devozione in forme spettacolari ancora più efficaci. Se i media hanno sempre costituito il veicolo di trasmissione di simboli e significati, i media digitali offrono oggi la possibilità di creare nuovi universi cosmologici, utilizzando forme espressive estremamente realistiche e richiamando allo stesso tempo l'antica esperienza della possessione spiritica.

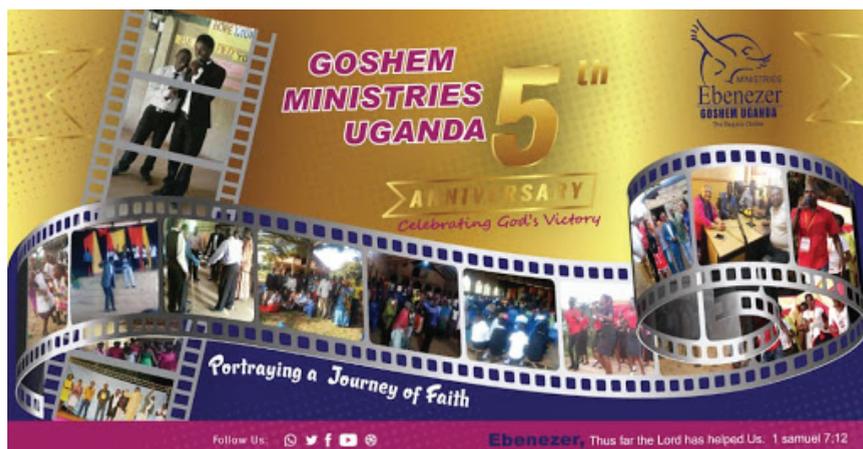


Fig. 4: Manifesto pubblicitario di una chiesa pentecostale (<https://www.facebook.com/GoshemUg/>).

Filmografia

Pennacini Cecilia, *Kampala Babel*, Uganda 2008.
Rouch Jean, *Les maîtres fous*, Ghana 1954.

«Chi cura non è il terapeuta»: la dimensione religiosa nella cura attraverso alcuni casi etnografici

Alessandro Lupo

*In memoria di Esperanza Nochebuena
levatrice, erborista, guaritrice, amica*

Abstract – The article presents a reflection on the role played by the dimension of meaning in health and illness, and therefore also why the latter is often interpreted in religious terms, as punishment, trial, destiny or the result of bad relations with society, the cosmos, or extra-human entities. Starting from a number of «exotic» ethnographic examples and then arriving at others concerning patients admitted to a Roman hospital, the author illustrates how – even in modern and secularized Western society – the tendency to distinguish between the scientific explanation of the pathogenesis and the search for a moral explanation for the illness' origin is still widespread. He also tries to show how the use of biomedical therapies does not exclude the parallel need to make use of ritual practices. Finally, he explains how it is possible that the management of meaning can be not only functional to the management of the disease on a conceptual and emotional level; it can also generate an expectation of recovery in patients that may trigger endogenous processes whose effectiveness can be empirically verified.

Nelle pagine che seguono mi propongo di riflettere su alcuni aspetti delle terapie religiose che gli etnologi e i demologi hanno studiato da molti decenni, sia in regioni periferiche del pianeta, sia in ambienti domestici, e sulla persistenza della loro ragion d'essere, anche entro una cornice contestuale profondamente mutata, nella quale l'approccio razionalista della bio-medicina pretenderebbe di spazzare via tutte le premesse «arcaiche», «irrazionali» e «superstiziose» che presuppone soggiacciano a ogni trattamento rituale dei problemi di salute. Eppure, nel condurre le proprie ricerche nei più diversi contesti, anche endotici, gli antropologi constatano significativamente la persistenza di orizzonti di senso che si possono definire simbolici, quando non esplicitamente religiosi, nella

concettualizzazione, nella definizione e nella gestione della malattia anche da parte di soggetti che non ripudiano affatto il prioritario ricorso ai presidi che la scienza medica mette loro a disposizione. Per spiegare questa persistenza è inevitabile prendere in considerazione alcune caratteristiche del sapere biomedico e di coloro che lo mettono in pratica, le quali, pur essendo una delle principali ragioni del suo successo nel contrastare i problemi di salute che affliggono l'umanità, stanno anche alla base dell'insoddisfazione che molti utenti delle strutture e delle risorse sanitarie provano nei loro confronti, venendo per ciò stesso indotti a cercare altre risposte alle proprie esigenze di senso, che restano inevase.

Nel mio percorso argomentativo partirò da lontano, cioè dall'esame di concezioni e pratiche proprie di popoli e culture che sono stati a lungo considerati «arcaici» e «pre-moderni»; quelli studiati dagli etnologi di fine Ottocento e inizi Novecento, che alcuni fra noi continuano a considerare una imprescindibile fonte di esempi etnografici per pensare criticamente la nostra società e soprattutto le nostre categorie concettuali¹. Dopodiché 'tornerò a casa', prendendo in considerazione alcune evidenze che mostrano come tali concezioni non siano affatto così esotiche e anti-moderne, ma più verosimilmente costituiscano delle risorse culturali cui fanno universalmente ricorso tutti gli esseri umani quando – a seconda delle proprie condizioni esistenziali e istanze concettuali – si trovano a fare i conti con la sofferenza, la menomazione e l'incombenza della morte.

La formula che ho scelto per intitolare il mio intervento («Chi cura non è il terapeuta») scaturisce dalle innumerevoli volte in cui – parlando del loro mestiere con i terapeuti indigeni del Messico, che in spagnolo vengono abitualmente denominati *curanderos* (e in lingue vernacolari come il nahuatl *tapahtiani*, 'coloro che curano la gente') – essi hanno insistito nel precisare che la capacità di curare ed eventualmente guarire i pazienti non è in loro, ma che essi al più fungono da intermediari, da «aiutanti» (nahuatl *tapalehuiani* «coloro che aiutano la gente»), ovvero da veri e propri «delegati» degli autentici e legittimi detentori del potere di guarire dai mali: ovvero le entità extraumane da cui essi hanno ricevuto l'investitura professionale e alle quali va ogni merito del successo eventualmente conseguito².

¹ Cfr. F. Remotti, *Antropologia: un miraggio o un impegno?*, in «L'Uomo. Società Tradizione Sviluppo», NS, 2, 2012, 1-2, pp. 51-73; dello stesso autore, *Per un'antropologia inattuale*, Milano, Elèuthera, 2014.

² I. Signorini - A. Lupo, *I tre cardini della vita. Anime, corpo, infermità tra i Nahua della Sierra di Puebla*, Palermo, Sellerio, 1989; A. Lupo, *Capire è un po' guarire: il rapporto paziente-terapeuta tra*

Benché simili affermazioni risentano indubbiamente dell'influsso di cinque secoli di evangelizzazione cristiana, esse esprimono un pensiero ben radicato anche nelle civiltà «pagane», secondo il quale l'efficacia degli atti di cura non discende soltanto dal *sapere* tecnico dei terapeuti, ma dai *poteri* di cui questi sono investiti e che li rendono qualitativamente, direi quasi ontologicamente diversi dai loro pazienti. Non mi soffermerò, avendolo già fatto estesamente in altra sede³, sulle caratteristiche delle conoscenze specifiche dei guaritori tradizionali e sulla loro relativa differenziazione quantitativa rispetto alle conoscenze dei profani. Mi limito a ricordare che l'acquisizione dello status di terapeuta in moltissimi casi non dipende affatto dal comprovato possesso di un corpus di saperi, ma da un segnale di elezione da parte di entità del mondo extraumano, che non di rado si manifesta in una grave malattia e nel suo superamento, con la conseguente acquisizione di un «dono», che conferisce il *potere* di curare anche a chi non differirebbe sostanzialmente da chi ne è privo⁴.

I tanti resoconti etnografici esistenti che riportano le storie di vita e la ricostruzione dei percorsi professionali dei medici tradizionali di molte parti del globo traboccano di narrazioni in cui i protagonisti giungono alla soglia della morte, per poi ricevere dalla divinità l'investitura e il monito a fare un uso corretto, moralmente ineccepibile e socialmente utile del potere che viene loro delegato⁵. E per quanto la natura palesamente stereotipata di tali narrazioni sia strumentale a legittimare lo status di terapeuta in sintonia con i modelli tradizionali, non v'è dubbio che essi conferiscano al protagonista il consenso della collettività su cui si basa il riconoscimento di tale funzione, nonché parte della stessa efficacia del loro operato. Lo aveva ben compreso Claude Lévi-Strauss, quando – nel suo famoso saggio *Lo stregone e la sua magia* – osservava che «Quesalid

dialogo e azione, in «AM. Rivista della Società italiana di antropologia medica», 7-8, 1999, pp. 53-92; dello stesso autore, *Corpi freddi e ombre perdute. La medicina indigena messicana ieri e oggi*, Roma, CISU, 2012.

³ A. Lupo, *La Tierra nos escucha. La cosmología de los nahuas de la Sierra a través de las súplicas rituales*, México, Instituto Nacional Indigenista - Consejo Nacional Para la Cultura y las Artes, 1995; dello stesso autore, *Capire è un po' guarire*, pp. 53-92.

⁴ Si veda C. Lévi-Strauss, *Lo stregone e la sua magia*, in C. Lévi-Strauss, *Antropologia strutturale*, Milano, Il Saggiatore, 1975 (1949¹), pp. 189-209; M. Eliade, *Lo sciamanismo e le tecniche dell'estasi*, Roma, Ed. Mediterranee, 1988 (1951¹); I. Lewis, *Possessione, stregoneria, sciamanismo. Contesti religiosi nelle società tradizionali*, Napoli, Liguori, 1993 (1986¹), pp. 117-136.

⁵ Si veda in proposito il saggio di E. Godeau, *Il paradosso del medico malato*, in «Etnosistemi» 5, 1998 (numero monografico: *Figure della corporeità in Europa*, a cura di G. Pizza), pp. 9-18, sugli studenti di medicina che alla fine del percorso si sentono quasi immuni dalle malattie, quasi che l'acquisizione del sapere professionale comporti una sorta di intrinseca immunizzazione dagli agenti patogeni.

non è diventato un grande stregone perché guariva i suoi malati, egli guariva i suoi malati perché era diventato un grande stregone»⁶.

Ma torneremo alla fine sui meccanismi dell'efficacia terapeutica. Qui mi preme sottolineare come, se la capacità di guarire di un terapeuta deriva dal dono divino e non da saperi e tecniche appresi e difficilmente scordabili, essa possa essere revocata al venir meno del favore divino in ragione di condotte riprovevoli del terapeuta, quali il suo prestarsi a compiere aggressioni magiche, o un'eccessiva esosità nella richiesta di compensi. Non è un mistero che, tra le molle che spingono molte figure socialmente marginali e di esigue risorse a intraprendere (o, nella versione *emic*, ad accettare) la carriera di terapeuta, vi sia anche la loro speranza di incrementare, assieme al proprio prestigio sociale, anche gli introiti. E tuttavia non è soltanto retorica la ricorrente proclamazione che ci si accontenta delle offerte volontarie dei pazienti-clienti, e che si è disposti a curare anche gratuitamente quanti chiedono un intervento, in quanto si è ben consapevoli che un atteggiamento apertamente interessato alla pecunia farebbe immediatamente circolare un'immagine di avidità e rischierebbe di far scomparire i poteri di cui si è solo temporanei depositari, perdendo così l'ambito status che il favore divino ha concesso.

Un'altra costante delle osservazioni effettuate dagli osservatori occidentali nei confronti delle medicine tradizionali riguarda l'ambito di applicazione di tali conoscenze, che assai spesso stupisce per l'apparente irrilevanza attribuita ai saperi tecnici nella risoluzione delle malattie, mentre la preminenza è data agli interventi di ordine simbolico: non di rado la maggior gravità dei mali va di pari passo con il peso attribuito ad atti e parole rituali e con la scarsa rilevanza di farmaci e interventi diretti sul corpo del malato. Una constatazione in palese contrasto con l'approccio empirista della medicina occidentale (anche quella di stampo ippocratico-galenico, ancorata alle antiche concezioni sui quattro fluidi e sugli influssi astrali sulla salute), che privilegia nettamente il concreto intervento farmacologico, manipolativo o chirurgico sui corpi a quello più astrattamente simbolico che chiama in causa le figure divine e/o l'azione sulle menti e le anime. Basterà qui citare una constatazione del francescano Gerónimo de Mendieta, il quale alla fine del XVI secolo rilevava come, tra gli indigeni della Nuova Spagna (l'attuale Messico), «il medico che era chiamato a curare l'infermo, se la malattia era lieve, gli applicava alcune erbe o cose che usava come rimedi; ma se la malattia era acuta e pericolosa, gli diceva: 'Tu hai commesso qualche peccato'. E lo importunava e assillava tanto

⁶ C. Lévi-Strauss, *Lo stregone e la sua magia*, p. 203.

col ripeterglielo, che gli faceva confessare ciò che molti anni prima gli era capitato di commettere»⁷.

Una testimonianza che rivela assai chiaramente come l'eliminazione delle origini extraumane dei mali venisse considerata prioritaria rispetto all'intervento sull'organismo del paziente, le cui affezioni erano espressione di quelle, e dunque passibili soltanto di essere attenuate o sopite, ma non estirpate, finché non se ne fosse rimossa la causa ultima.

Quanto appena osservato ci porta ad affrontare la questione del senso profondo della malattia, della sua interpretazione come «castigo» e di quella della salute come premio da guadagnarsi con una retta condotta (con la conseguenza che ai malati si accolla anche l'onere della possibile imputazione di una colpa morale che la giustifichi, come fanno tutti coloro che vedono certe malattie come l'ineluttabile conseguenza delle disordinate condotte di chi «se l'è andata a cercare»⁸).

In effetti, ridurre l'individuazione, la classificazione e il trattamento delle diverse patologie che ci affliggono alla sola loro dimensione empirica e organica spesso non soddisfa affatto l'anelito di «spiegazione» (e di intervento) dei malati e dei loro parenti, i quali sono per lo più animati dall'esigenza avvertita da ogni uomo e ogni donna di conferire senso (e dare una spiegazione morale) alle sventure improvvise e gravi, tra cui anche – ma non soltanto – la malattia. Donde la distinzione avanzata per primo da Edward Evans-Pritchard⁹ circa i ragionamenti degli Azande sul *come* e sul *perché* della sventura, nei quali essi manifestavano la consapevolezza del tutto razionale che la caduta di un granaio sulla testa del malcapitato proprietario fosse certo causata dall'azione corrosiva delle termiti sui pali, senza che però questo impedisse di interrogarsi sulle «vere cause» della morte di chi si era casualmente trovato lì sotto al momento sbagliato. Per una simile logica, che Marc Augé chiamerebbe «monista»¹⁰, in cui i fatti del mondo naturale (che oltre alle malattie possono includere anche terremoti, inondazioni e ogni genere di disastri) sono sempre letti nell'ottica delle relazioni umane e del sistema di valori vigenti nelle società, non

⁷ Fr. G. de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, (1596), a cura di J.G. Icazbalceta - A. Rubial García, 2 voll., México, CONACULTA, 2002 (1860¹), p. 441.

⁸ A. Lupo, *Il significato della malattia, la negoziazione intorno al percorso terapeutico e la complessa efficacia degli atti curativi: uno sguardo antropologico*, in M. Caporale - P. Falaschi - G. Familiari (edd), *Prendersi cura: la relazione terapeutica medico-paziente. Manuale di Metodologia clinica e Scienze Umane*, I, Roma, Universitalia, 2012, pp. 219-244, qui pp. 220-223.

⁹ E.E. Evans-Pritchard, *Stregoneria, oracoli e magia tra gli Azande*, Milano, Franco Angeli, 1976 (1937¹).

¹⁰ M. Augé, *Genio del paganesimo*, Torino, Bollati Boringhieri, 2002 (1982¹).

vi è alcuna disgrazia che non abbia un significato (e un responsabile), e pertanto nessuna morte è «naturale»: tutti i decessi, inclusi quelli dei vegliardi più decrepiti, sono ritenuti sempre causati dalla stregoneria o dall'intervento malevolo di qualche entità dotata di consapevolezza e responsabilità (dagli spiriti dei luoghi, agli antenati, agli dèi capricciosi, fino alla divina provvidenza cristiana, i cui disegni – per quanto imperscrutabili agli umani – sono sempre in qualche misura «giusti»).

La constatazione della sostanziale autonomia della dimensione empirica della sfera organica e dei fenomeni naturali da quella del significato, che in buona misura la trascende, ha portato anni fa Gilles Bibeau¹¹ a formulare una schematizzazione dell'«asse eziologico» ricavato dalle concezioni degli Ngbandi dell'Africa centrale, e a proporre la separazione tra il livello dei fatti *empirici* (per la biomedicina: le cause sperimentalmente dimostrabili della malattia, come i geni, i batteri o la degenerazione delle cellule; per le medicine tradizionali, in cui includo quella ippocratico-galenica: gli squilibri «termici» o l'effetto dei «miasmi») e il livello dei fenomeni *psico-sociali*, ove si può immaginare che agiscano le intenzionalità (umane o extraumane) di chi ha il potere di inviare le malattie. Al livello del «come» ci si ammala – riconducibile alle cause patogene che la biomedicina sa così ben determinare e combattere – si sommano così i due piani ulteriori, della *causa agente* (cioè del «chi» sta dietro ai fattori empirici, determinandone l'andamento) e della *causa iniziale* (o «ultima» che dir si voglia, quella del «perché» si sia attivata l'intenzionalità ostile del «chi»; ragionamento che fa entrare in gioco la responsabilità morale dello stesso malato, il quale rischia di vedersi imputare la colpa del male che lo affligge, avendo ad esempio suscitato l'invidia di un vicino o il risentimento degli antenati).

Sulla dimensione del significato, delle relazioni sociali e del valore dell'esperienza di malattia pesano fortemente i modelli culturali della società cui il paziente e i suoi familiari appartengono, sicché si è da tempo capito che non è possibile limitare la patologia alla sua dimensione prettamente organica, legata a malformazioni, lesioni o disfunzioni di tessuti, organi e sistemi corporei (il *disease*, o «infermità», secondo la ben nota tripartizione proposta dalla scuola di Harvard¹²), in quanto della sua re-

¹¹ G. Bibeau, *A Systems Approach to Ngbandi Medicine*, in S.P. Yoder (ed), *African Health and Healing Systems: Proceedings of a Symposium*, Los Angeles, Crossroads, 1982, pp. 43-84.

¹² Si veda L. Eisenberg, *Disease and illness. Distinctions between Professional and Popular Ideas of Sickness*, in «Culture, Medicine and Psychiatry», 1, 1977, 1, pp. 9-23; A. Kleinman - L. Eisenberg - B.J. Good, *Cultura, stato di sofferenza e cure. Lezioni cliniche dalla ricerca antropologica e transcultu-*

altà esperita e vissuta dagli esseri umani fanno parte indissolubilmente anche la dimensione psichica e affettiva del vissuto individuale (*l'illness*, o «malessere») e quella sociale e politica del riconoscimento collettivo (o dell'imposizione) dello status di ammalato e della sua socializzazione (il *sickness*, o «stato di malattia»¹³). Quante volte succede che si «stia male» – e dunque si provi una condizione di profondo malessere – malgrado l'evidenza empirica (visite specialistiche, esami diagnostici, radiografie, ECG, TAC ecc.) non riveli alcuna alterazione della normale condizione di salute? E quanto spesso, anche qualora vi sia una ben individuata e ag-gredibile infermità organica, dopo la sua risoluzione sul piano clinico possono persistere a lungo sensazioni di malessere che i medici si rifiutano di trattare, in quanto non ne individuano le cause organiche e non ne riconoscono la natura? Non di rado può succedere che, dinanzi a dichiarazioni di sofferenza da parte di pazienti privi di conclamate evidenze di patologie organiche, ai bio-medici più schematici (e riduzionisti) capiti di non riconoscere la «realtà» a tali «malattie», come nell'episodio riferito da Lock e Schepers-Hughes:

«[Un]a paziente spiegò, con frasi zoppicanti, di fronte a una affollata classe di studenti di medicina del primo anno, che suo marito era un alcolista che talvolta la picchiava, che era stata letteralmente relegata in casa, negli ultimi anni, per accudire l'anziana e incontinente suocera e che era costantemente preoccupata per suo figlio, adolescente, che stava per essere espulso dalla scuola superiore. Benché la storia della donna avesse riscosso una grande solidarietà da parte degli studenti, alla fine una studentessa interruppe il professore per chiedergli: 'Ma qual è la vera causa dei mal di testa?'.

La studentessa di medicina, come molti dei suoi compagni, interpretò il flusso delle informazioni circa il contesto sociale come irrilevante ai fini della diagnosi biomedica. Voleva invece informazioni sui cambiamenti neurochimici, che riteneva costituissero la vera spiegazione causale. Questo pensiero profondamente materialistico è il prodotto dell'epistemologia occidentale ... ed è alla base della prassi clinica ... Ne risulta che la dimensione *soggettiva del disagio umano viene medicalizzata e individualizzata piuttosto che politicizzata e collettivizzata. La medicalizzazione implica inevitabilmente una mancata identificazione tra i corpi individuale e sociale e una tendenza a trasformare il sociale in biologico*»¹⁴.

È ben evidente come anche nella nostra società – per quanto razionali e secolarizzati siano i suoi membri – moltissimi pazienti, specialmente se

rale, in «Sanità Scienza e Storia», 1, 1989 (1978), pp. 3-26; B.J. Good, *Narrare la malattia. Lo sguardo antropologico sul rapporto medico-paziente*, Torino, Edizioni di Comunità, 1999 (1994¹).

¹³ A. Young, *Antropologie della «illness» e della «sickness»*, in I. Quaranta (ed), *Antropologia medica. I testi fondamentali*, Milano, Raffaello Cortina, 2006 (1982¹), pp. 107-147.

¹⁴ M. Lock - N. Schepers-Hughes, *Un approccio critico-interpretativo in antropologia medica. Rituali e pratiche disciplinari e di protesta*, in I. Quaranta (ed), *Antropologia medica. I testi fondamentali*, Milano, Raffaello Cortina, 2006 (1990¹), pp. 149-194, qui pp. 155-156, corsivo aggiunto.

afflitti da patologie gravi e dolorose, avvertano il bisogno di trovare una spiegazione al «perché» morale e sociale della loro sofferenza:

«Penso che [il mio tumore al polmone] sia casuale, ma soprattutto penso: 'Ma perché proprio a me?' O ho fatto qualche cosa di male, ma proprio male male male per meritarmelo? Chi lo sa? ... Mi sto scervellando, ma io cose grosse non ne ho fatte ... Giuro su Dio – io so' credente – cose volontarie di cattiverie non ne ho mai fatte» (donna di 62 anni)¹⁵.

Questa ricerca del perché della malattia da un lato si presta a proiettare su altri soggetti le responsabilità che oggettivamente il paziente stesso può vedersi imputare per l'insorgenza del male – come nel caso di intemperanze dietetiche o di altri stili di vita a rischio (fumo, alcool, droghe, promiscuità sessuale ecc.) – e così non dovere portare anche il fardello psicologico dell'«essersela andata a cercare». Ma tale ricerca offre strumenti ulteriori d'intervento anche in quelle condizioni che la medicina proclamerebbe «senza speranza», e per cui si limita a prevedere mere cure palliative, nella più totale rassegnazione all'imminente peggioramento e al decesso. In simili casi, che riguardano una fetta sempre più consistente della popolazione anziana, ciò si deve alla banale ragione che l'efficacia stessa della bio-medicina fa vivere le persone assai più a lungo, prevenendo e curando i loro mali acuti, che un tempo le avrebbero fatte morire in condizioni di gioventù e relativa «salute», sicché si diventa sempre più vecchi ed esposti alle patologie metaboliche, degenerative e croniche, per le quali non esistono rimedi efficaci, dovendosi rassegnare alla finitezza e caducità della nostra specie (quello che potremmo chiamare il «complesso di Titone»¹⁶). In simili frangenti è assai difficile, tanto per il malato come spesso anche per i suoi familiari, reggere psicologicamente a una situazione apparentemente «senza sbocchi», dimodoché il

¹⁵ Tutte le citazioni che seguono sono tratte dai materiali raccolti da alcune studentesse e studenti della Laurea specialistica in Discipline etnoantropologiche della Sapienza Università di Roma (Emanuele Bruni, Silvia D'Amico, Serena Di Genova, Arianna Drudi, Sara Fabrizi, Anastasia Martino, Aurora Massa, Giovanna Salome) nel corso del 2006-2007, durante una ricerca etnografica sulle narrazioni di degenza coordinata dal sottoscritto e dalla dott.ssa Giovanna Natalucci, responsabile dell'U.O.C. U.R.P. dell'Azienda Ospedaliera San Camillo Forlanini di Roma. Per alcuni risultati di tale indagine, si vedano C. Astolfi - L. Biscaglia - A. Iuso - A. Lupo - G. Natalucci, *Medico o dottore? Ti racconto la mia malattia*, Roma, Edizioni Panorama della Sanità - Azienda Ospedaliera San Camillo Forlanini, 2008; A. Lupo, *Introduzione. Sessione I. Antropologia medica e Sanità Pubblica nel Lazio*, in M. Pavanello - E. Vasconi (edd), *La promozione della salute e il valore del sangue. Antropologia medica e Sanità Pubblica*, Roma, Bulzoni, 2011, pp. 15-23; E. Bruni - S. Di Genova - A. Massa - G. Salome, «Progetto diari»: le narrazioni di degenza ospedaliera come strumento per migliorare la qualità della cura, in M. Pavanello - E. Vasconi (edd), *La promozione della salute e il valore del sangue. Antropologia medica e Sanità Pubblica*, pp. 37-46, nonché il video *Ti racconto la mia malattia!*, vincitore del 1° premio nazionale del FORMEZ nel 2007.

¹⁶ Titone era il mitico sposo di Eos (l'Aurora), che agli dèi benevoli incautamente chiese l'immortalità, anziché l'eterna giovinezza.

pensare che la propria condizione sia determinata anche da un superiore volere extraumano offre l'opzione di un'ulteriore e postrema risorsa, da sommare alle altre rivelatesi inefficaci. Di qui anche l'attesa dei miracoli e il pellegrinaggio nei luoghi di cura mistica: la statistica di quanti tornano guariti da questi «viaggi della speranza» è impietosamente deficitaria rispetto a quanti ricorrono ai presidi della medicina scientifica: sono assai più numerosi i pazienti guariti dei reparti di oncologia di quelli miracolati a Lourdes¹⁷. Eppure milioni di persone si affidano ogni anno a queste iniziative, non tanto per la concreta guarigione dal *disease* che ne riescono a ottenere, quanto per la speranza che vi ripongono e la rassicurazione psicologica che ne ricavano, che li aiuta a vivere con fiducia e paziente sopportazione il tempo restante, o anche semplicemente a riordinare il proprio atteggiamento verso la sofferenza e la malattia che la condivisione con tante altre persone afflitte può generare.

«Essendo stata sempre bene prima di quel momento [quando mi hanno diagnosticato il tumore], ero molto arrabbiata. All'inizio non riuscivo a parlare del mio male, mi ero chiusa in me stessa, rifiutavo totalmente di affrontare il problema. Poi, durante il ricovero, ho conosciuto un medico che mi ha spinto con la sua attenzione verso di me a esprimere ciò che tenevo dentro. Ho iniziato a riflettere su me stessa e ho capito che fino a quel momento mi ero considerata immortale, mi ero illusa di stare sempre bene, mentre la mia malattia mi ha fatto toccare da vicino la mia condizione reale, quella di essere umano. Ho capito che potevo vivere in modo diverso, privo di rabbia, godendo dei momenti che posso vivere. Bisogna comprendere che la vita non finisce con la malattia, cioè che si deve cercare di vivere al meglio il tempo che rimane, altrimenti si muore prima di morire» (donna di 67 anni con difficoltà respiratorie).

Ma al di là degli aspetti «consolatori» della speranza in una guarigione divina e del sollievo che essa può arrecare sul piano psicologico, non va trascurato il fatto che la dimensione del significato non è priva di connessioni con le risposte che l'organismo stesso può contrapporre alla malattia. Il fatto che gli esseri umani siano soliti attribuire un senso a tutto ciò che li circonda può certamente costituire un *handicap*, che li espone a forme di «somatizzazione» e di sofferenza per le proprie traversie sociali ed esistenziali. Basti pensare ai casi di «morte vodù» su cui da tanto tempo si interrogano neuropsichiatri e antropologi, che porterebbero a morire per la sola suggestione quanti si convincono di essere bersaglio di un'aggressione magica¹⁸. Analoga e di segno opposto a queste conse-

¹⁷ Cfr. C. Gallini, *Il miracolo e la sua prova. Un etnologo a Lourdes*, Napoli, Liguori, 1998.

¹⁸ M. Mauss, *Effetto fisico nell'individuo dell'idea di morte suggerita dalla collettività (Australia, Nuova Zelanda)*, in M. Mauss, *Teoria generale della magia e altri saggi*, Torino, Einaudi, 1965 (1926¹), pp. 327-347; W.B. Cannon, «Voodoo» *Death*, in «American Anthropologist», 44, 1942, 2, pp. 169-181; C. Lévi-Strauss, *Lo stregone e la sua magia*; G. Lewis, *La paura della stregoneria e il problema*

guenze estreme dell'effetto «nocebo» – che l'aspettativa di morte produceva negli aborigeni australiani studiati dagli etnografi britannici di fine XIX secolo, ma che affligge in non piccola misura anche tanti pazienti dei moderni nosocomi e *hospices* –, vi è anche l'aspettativa di guarigione, capace di far concretamente migliorare un cospicuo e ben misurabile numero di quei pazienti cui si somministrano farmaci privi di principi attivi, ovvero dei «placebo»¹⁹.

Quanto appena accennato mi permette di soffermarmi brevemente sulla potenza del significato, la virtù quasi taumaturgica che ogni terapeuta ha nello strappare dalla sua condizione di passività il malato (non a caso detto «paziente», perché «patisce»), ma anche e soprattutto perché è relegato in una condizione di passività non sempre a lui imputabile):

«Ne sopportiamo tante durante il giorno, è per questo che ci chiamano 'pazienti'; ma se loro fossero pazienti con noi, anche noi lo saremmo di più con loro» (donna di 54 anni, affetta da trombosi).

Se la malattia non è fatta di solo *disease* (cioè di riscontrabili manifestazioni organiche), quante volte – di fronte all'impossibilità di risolvere tali problemi – i medici rinunciano per la propria formazione riduzionisticamente organicista a fornire quel sostegno e quell'ascolto che sono di per sé fonte di stimolo per le risorse endogene dei malati, e che potrebbero concretamente farli stare meglio? Si considerino le parole di due pazienti afflitte da malattie croniche assai difficili da estirpare, ma che nondimeno nutrono profonda fiducia nel potere della relazione terapeutica, allorché a instaurarla siano operatori capaci di ascolto ed empatia:

«lo fino a che non ho trovato loro ero diventata una pazza davvero, poi ho trovato loro che mi hanno dato una tranquillità, mi sento davvero in buone mani, infatti quello che mi dicono di fare, faccio sempre ... Qui sono molto umani, e quello è tanto importante. Anche quando ti fanno la visita, ti mettono una mano sulla testa, una mano sulla spalla, una mano su una mano, gli infermieri stessi non ti chiamano mai ... – sai spesso quando vengono la mattina a fare il prelievo, aprono le porte, entrano, ti prendono il braccio ... – loro invece ci svegliano con una mano sulla spalla per nome, neanche per cognome, e ti dicono: 'S. mi dai il braccio, così facciamo il prelievo?' Sono brave persone, probabilmente

della morte per suggestione, in «AM. Rivista della Società italiana di antropologia medica», 3-4, 1997, pp. 281-312; R.A. Hahn - A. Kleinman, *Belief as Pathogen, Belief as Medicine: «Voodoo Death» and the 'Placebo Phenomenon' in Anthropological Perspective*, in «Medical Anthropology Quarterly», 14, 1983, 3, pp. 3, 16-19; R.A. Hahn, *The Nocebo Phenomenon: Concept, Evidence, and Implications for Public Health*, in P.J. Brown (ed), *Understanding and Applying Medical Anthropology*, Mountain View, Mayfield Publishing Company, 1998, pp. 138-143.

¹⁹ D.F. Moerman, *Placebo. Medicina, biologia, significato*, Milano, Vita e Pensiero, 2004 (2002¹).

è proprio il reparto tutto ... sono persone molto, molto umane, ed è importante per questa malattia, perché se non vedi empatia, comprensione, è tutto più difficile» (donna di 35 anni, affetta da morbo di Chron).

«Se una persona è anziana e per di più malata, ha bisogno di conforto, di attenzione oltre che di medicine, di un sorriso, perché deve considerare che in un ospedale si perde ogni tipo di orientamento, si ci sente soli e confusi ... Io sono convinta che trattare i malati con umanità significa non solo farli sentire più compresi, ma vuol dire anche farli guarire prima in modo più dolce e meno faticoso per sé e per gli altri ... Noi siamo composti da corpo, mente e cuore. In ospedale invece si considera solo il fisico, non quello che c'è dietro. Secondo me è un problema di prospettiva più generale, perché i medici sono come addestrati a guardare al corpo sul modello di una macchina e non considerano i sentimenti e le sensazioni che ci fanno agire come esseri umani. Questa per me è la grossa lacuna della preparazione sanitaria. Bisogna capire che io non sono un malato, sono una persona che ha bisogno in questo momento di cure e che perciò già vive la degenza in modo traumatico ... Bisogna fare in modo che il malato sia partecipe della cura, che capisca le proprie condizioni, non agire come se ci si trovasse davanti a un bambino *cretino* a cui bisogna sorridere e scherzare perché non può capire. C'è la tendenza a trattare il malato come un oggetto. Il parlare sulla testa della gente è una vergogna e qui si fa. Se il medico dice qualcosa sulla mia vita, io ho il diritto di sapere. Mentendo non si rende la vita più semplice, ma solo più insicura. Ecco cosa si deve cambiare: queste semplici cose. Non cercare sempre di migliorare le medicine» (donna di 67 anni, con difficoltà respiratorie).

Per concludere, è bene rammentare che la «salute» non consiste solo nella mera assenza di patologie organiche ma, in una prospettiva olistica, anche nel benessere psicologico e relazionale, in una condizione di serenità mentale che paradossalmente può anche coincidere con l'aspettativa di beatitudine celeste di chi vede la malattia e la sofferenza come prove e strumenti per la conquista del regno dei cieli. E parallelamente, allorché chi è investito dell'onere della cura riesce a coinvolgere il malato nel processo terapeutico, gestendo il significato attribuito agli atti di cura in maniera tale da strapparli dalla sua condizione di passività e portarli ad attivare processi di reazione endogeni, non è escluso che possa ottenere concreti miglioramenti nelle sue condizioni di salute complessive, se non addirittura producendo una piena guarigione. Un risanamento che la scienza magari non imputerà alle entità extraumane cui gli attori sociali possono eventualmente attribuirle, ma che gli antropologi ben sanno dipendere proprio dalla capacità che i simboli posseggono di sollecitare la nostra psiche: come efficacemente sostenne già settant'anni fa Claude Lévi-Strauss:

«La cura [sciamanica kuna] consiste ... nel rendere pensabile [in termini simbolici, attraverso l'evocazione di personaggi ed azioni mitici] una situazione che in partenza si presenta in termini affettivi: e nel rendere accettabili alla mente dolori che il corpo si rifiuta di tollerare. Che la mitologia dello sciamano non corrisponda a una realtà oggettiva è

un fatto privo di importanza: l'ammalata ci crede, ed è un membro di una società che ci crede. [...] Malgrado i microbi esistano, mentre i mostri non esistono[,] la relazione fra microbo e malattia è esterna alla mentalità del paziente, è una relazione di causa ed effetto; mentre la relazione tra mostro e malattia è interna a quella stessa mentalità, ne sia essa consapevole o meno: è una relazione tra simbolo e cosa simbolizzata, ... tra significante e significato. Lo sciamano fornisce alla sua ammalata un *linguaggio* nel quale possono esprimersi immediatamente certi stati non formulati, e altrimenti non formulabili»²⁰.

È possibile che nel caso della partoriente kuna i meccanismi di sollecitazione dei processi endogeni di guarigione non vengano innescati esattamente dalle sequenze ipotizzate dall'antropologo francese, come hanno sostenuto sulla base dell'evidenza etnografica diversi studiosi²¹. Ciò che tuttavia resta pienamente convincente della proposta analitica di Lévi-Strauss è l'idea che la chiave dell'efficacia delle terapie rituali (e in una certa misura di tutte le terapie, in ragione del significato che i pazienti sempre attribuiscono ad esse) risieda nella capacità delle loro aspettative di guarigione (e dunque anche delle concezioni magico-religiose che le ispirano) di sollecitare e orientare il pensiero e le emozioni dei malati, strappandoli così alla loro condizione di passività, scuotendoli dalla rassegnazione e dall'inerzia che la malattia impone loro e inducendoli a divenire attivamente co-protagonisti, assieme al terapeuta, della propria cura, co-artefici della propria agognata e non irraggiungibile guarigione²².

²⁰ C. Lévi-Strauss, *L'efficacia simbolica*, in C. Lévi-Strauss, *Antropologia strutturale*, Milano, Il Saggiatore, 1975 (1949¹), pp. 210-230, qui pp. 221-222.

²¹ J. Sherzer, *Curing and Magic: Counseling the Spirits*, in J. Sherzer, *Kuna Ways of Speaking. An Ethnographic Perspective*, Austin, University of Texas Press, 1983, pp. 110-138; M. Squillacciotti, *Il linguaggio dei segni nel canto del 'Muu igala'*, in M. Squillacciotti, *I Cuna di Panamá. Identità di popolo tra storia ed antropologia*, Torino, L'Harmattan Italia, 1998 (1995¹), pp. 123-147; C. Severi, *La memoria rituale. Follia e immagine del Bianco in una tradizione sciamanica amerindiana*, Firenze, La Nuova Italia, 1993; C. Severi, *Il percorso e la voce. Un'antropologia della memoria*, Torino, Einaudi, 2004.

²² Per un approfondimento di questa tematica, su cui la letteratura è vastissima, si vedano almeno: R. Beneduce, *Dall'efficacia simbolica alle politiche del sé*, in R. Beneduce - E. Roudinesco (edd), *Antropologia della cura*, Torino, Bollati Boringhieri, 2005, pp. 7-27; G. Bibeau, *L'attivazione dei meccanismi endogeni di autoguarigione nei trattamenti rituali degli Angbandi*, in V. Lanternari - M.L. Ciminel-li (edd), *Medicina, magia, religione, valori. II. Dall'antropologia all'etnopsichiatria*, Napoli, Liguori, 1998 (1983¹), pp. 131-158; J. Dow, *Universal Aspects of Symbolic Healing. A Theoretical Synthesis*, in «American Anthropologist», 88, 1986, 1, pp. 56-69; A. Lupo, *Capire è un po' guarire*; A. Lupo, *Malattia ed efficacia terapeutica*, in D. Cozzi (ed), *Le parole dell'antropologia medica. Piccolo dizionario*, Perugia, Morlacchi, 2012, pp. 127-155; R. Prince, *Shamans and Endorphins. Hypothesis for a Synthesis*, in «Ethos», 10, 1982, 4, pp. 409-423; T. Seppilli, *La questione dell'efficacia delle terapie sacrali e lo stato della ricerca nelle scienze umane. Dialogo a cura di Pino Schirripa*, in «Religion e Società», 48, 2004, pp. 75-85; C. Severi, *La memoria rituale*, e, dello stesso autore, *Il percorso e la voce*; J.B. Waldram, *The Efficacy of Traditional Medicine: Current Theoretical and Methodological Issues*, in «Medical Anthropology Quarterly», 14, 2000, 4, pp. 603-625.

Scacciare demoni, occupare case. Etnografia dei pentecostali eritrei a Roma

Osvaldo Costantini

Abstract – The article explores the trajectories and the ideas of the members of an Eritrean Pentecostal Church in Rome, with particular focus on the Pentecostal elaboration of living conditions in the migratory context. The intention is to explore the ways in which Pentecostal religious language elaborates these conditions and places them into a spiritual horizon capable of conferring meaning to the experience and actions of individuals. In this sense, the ability of Pentecostalism to deal with the matters of the past – the political history of the Eritrean revolutionary movements of the second half of the twentieth century and their legacies in the present – and those of the present is shown. The conditions of life are elaborated within a complex exorcistic ritual that has a demon at its center forcing people to obsessively think about their material conditions in order to drive people crazy and therefore hinder them on their path to spiritual perfection. However, this issue is addressed in its complexity, evaluating the choice of many faithful of the congregation to resort to housing occupation in large abandoned buildings that are «converted» into living quarters by the Roman movements for the right to housing. In this way, we intend to analyze the relationship between religious thought and action in the world, primarily starting from how Pentecostals declinate the choice to occupy houses.

L'auto-etnografia di Khosravi pubblicata di recente in italiano¹ sottolinea l'esistenza dei confini anzitutto come divisori di classe: disegnati in luoghi geografici specifici (fiumi, montagne, laghi) che ne aumentano la capacità di essere percepiti come «naturali», i confini dividono anzitutto i ricchi dai poveri, i turisti dai vagabondi², chi può accedere a una mobilità – e la traduce in una forma specifica dell'esistenza (l'imprenditore, l'accademico, il turista) – e chi invece non può muoversi perché anzitutto un sistema internazionale di visti e passaporti gli impedisce di fatto l'uscita dal proprio paese o gli rende impossibile l'accesso a

¹ S. Khosravi, *Io sono confine*, Milano, Eleuthera, 2019.

² Z. Bauman, *Dentro la globalizzazione. Le conseguenze sulle persone*, Roma - Bari, Laterza, 1999 (ed orig. *Globalization. The Human Consequences*, Cambridge, Polity Press, 1998).

quei luoghi dove la propria esistenza potrebbe migliorare, dove almeno la propria manodopera può essere venduta ed a un prezzo più alto rispetto al paese di provenienza, o dove ci sono condizioni di sicurezza maggiori³. A queste barriere tra gli Stati nazionali si aggiungono delle forme specifiche di limitazione, dei confini interni, che differenziano ulteriormente l'accesso delle persone al reddito, ai diritti, ai servizi. Traiettorie e percorsi disegnati sui ben noti assi del genere, della razza e, in ultima analisi, della classe sociale⁴. Tale struttura globale basata sulla differenziazione della mobilità umana sembra mostrare un assetto coloniale su scala globale, nella misura in cui tra i pilastri del comando nelle colonie vi è l'asfissiante controllo della mobilità di una parte della popolazione⁵ – emblematico è il caso del colonialismo israeliano – sottoposta a varie forme di inferiorizzazione e disumanizzazione che la rendono maggiormente esposta alle forme contemporanee di necropolitica insieme a una indissolubile e primigenia saldatura tra razzismo e processi di valorizzazione capitalista⁶: di fatto il Mar Mediterraneo è un cimitero di persone morte nel tentativo di superare uno dei confini più famosi e famigerati dell'era contemporanea e, come vedremo, l'istante successivo allo sbarco è l'inizio di forme diverse di emarginazione e sfruttamento.

Come ulteriore elemento di riflesso coloniale nella struttura globale attuale vi è la creazione di una narrazione in base alla quale le persone migranti, sottoposte ad ogni forma di limitazione e violenza, sono anche descritte come il male assoluto. Risuonano sulle scene dei porti di sbarco narrate dai media, e di fronte alle dichiarazioni e alle decisioni politiche, le parole di Franz Fanon: «non basta al colono limitare fisicamente, vale a dire con l'aiuto della polizia e della gendarmeria, lo spazio del colonizzato. Come ad illustrare il carattere totalitario dello sfruttamento coloniale, il colono fa del colonizzato la quintessenza del male»⁷ fino a

³ Le due cose non sono sempre separate.

⁴ P. Farmer, *Sofferenza e violenza strutturale. Diritti sociali ed economici nell'era globale*, in I. Quaranta, *Antropologia medica. I testi fondamentali*, Milano, Raffaello Cortina, 2006, pp. 265-302.

⁵ R. Beneduce, *Rovine postcoloniali e poteri di morte*, in A. Mbembe, *Necropolitica. Con un saggio di Roberto Beneduce*, Verona, Ombre Corte, 2016, pp. 67-107, qui p. 90. Rahola parla dello spostamento, il «movimento elastico», delle forme di governo coloniale all'interno dell'Europa – con particolare riferimento al paradigma del campo – e del suo diffondersi nel complesso quadro postcoloniale. F. Rahola, *La forma campo. Appunti per una genealogia dei luoghi di internamento contemporanei*, in «DEP», 2016, 5-6, pp. 17-32. Pierpaolo Ascari fa risalire questa forma contemporanea di immobilizzazione alla città coloniale descritta da Fanon (P. Ascari, *Corpi e recinti. Estetica ed economia politica del decoro*, Verona, Ombre Corte, 2019, pp. 91 ss.).

⁶ A. Mbembe, *Necropolitica*.

⁷ F. Fanon, *I dannati della terra*, Torino, Einaudi, 2007 (1961¹), p. 8.

vedere nella società colonizzata non già un «mondo senza valori» ma la negazione dei valori⁸.

Beneduce ha di recente avanzato il quesito su quanto le forme di dominio coloniale e post-coloniale su determinate aree della popolazione lascino in termini di rancore, e quanto questo influisca sulle forme di violenza spesso categorizzata frettolosamente con l'etichetta generica ed onnicomprensiva di «terrorismo». Tuttavia, sostiene Beneduce⁹, nelle pieghe dei discorsi contemporanei, gli effetti di queste forme di dominio lasciano le proprie tracce anche nelle modificazioni o nelle creazioni nell'ambito del vocabolario e della pratica magica, religiosa e della stregoneria¹⁰. Seguendo tutto un filone della letteratura che passa soprattutto attraverso i coniugi Comaroff e Peter Geschiere¹¹, è il rituale, così come è inteso nei linguaggi della possessione e della stregoneria, lo spazio in cui si condensano le contraddizioni della modernità, e 'delle modernità', i suoi malcontenti per dirla direttamente con i Comaroff.

Beneduce nota giustamente quanto le retoriche del successo nelle chiese pentecostali – ad esempio quelle legate al cosiddetto «Vangelo della Prosperità»¹² – come celebrazione delle estasi dei nuovi subalterni, sarebbero il «netto controcanto» a scenari di dominazione a cui è soggetta una parte della popolazione e dall'incertezza diffusa anche tra chi vive dal «lato giusto» del mondo¹³.

È su questo aspetto che vorrei soffermarmi: al di là delle espressioni fenomeniche eclatanti, come appare alla coscienza religiosamente impegnata – formula con cui de Martino¹⁴ usava riferirsi ai fedeli – questo

⁸ *Ibidem*.

⁹ R. Beneduce, *Rovine postcoloniali*.

¹⁰ Cfr. anche R. Beneduce, *Corpi e saperi indocili. Guarigione, stregoneria e potere in Camerun*, Torino, Bollati Boringhieri, 2010; dello stesso autore si veda *Poteri di morte. Violenza, memoria e tanatopolitiche nelle vicende dei rifugiati e vittime di tortura*, in «Studi Tanatologici», 2006, 2, pp. 179-214; *Etnopsichiatria. Sofferenza mentale e alterità fra storia, dominio e cultura*, Roma, Carocci, 2007.

¹¹ P. Geschiere, *The Modernity of Witchcraft. Politics and the Occult in Postcolonial Africa*, Charlottesville VA - London, University of Virginia Press, 1997; P. Geschiere, *Globalization and the Power of Indeterminate Meaning: Witchcraft and Spirit Cults in Africa and East Asia*, in «Development and Change», 29, 1998, 4, pp. 811-834; J. Comaroff - J.L. Comaroff, *Introduction*, in J. Comaroff - J.L. Comaroff (edd), *Modernity and its Malcontents. Ritual and Power in Postcolonial Africa*, Chicago MI, The University of Chicago Press, 1993.

¹² S. Coleman, *The Faith Movement. A Global Religious Culture?*, in «Culture and Religion: An Interdisciplinary Journal», 3, 2002, 1, pp. 3-19.

¹³ R. Beneduce, *Rovine postcoloniali*, pp 72-73.

¹⁴ E. de Martino, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, a cura di C. Gallini, Torino, Einaudi, 1977.

assetto globale? E come eventualmente questo interagisce con la possibile azione politica quotidiana? Il corollario di questi quesiti rimanda a una dimensione teorica che concerne il definitivo abbandono di ogni giudizio di inattualità (o di anti-modernità) della questione religiosa¹⁵ e di avvicinamento alle tesi di Talal Asad. Per Asad¹⁶ la rigida separazione tra religione e altre sfere sociali (in particolare quella politica) è un artificio creato dal pensiero liberale occidentale: mi pare piuttosto evidente, sia dalla mia esperienza etnografica sia dalla conoscenza della letteratura specifica, che le persone elaborino le proprie condizioni di esistenza e, va da sé, che se essi sono religiosamente impegnati, il loro modo di elaborazione passerà anche, se non primariamente, entro le categorie e i confini del numinoso.

Per questo motivo vorrei riflettere su alcuni dati etnografici provenienti dalla mia ricerca sul mondo pentecostale eritreo a Roma, in particolare sulle modalità attraverso le quali i fedeli elaborano strategie di sopravvivenza nel quotidiano, quali occupare case o ricorrere a forme di sopravvivenza informale partecipando parimenti a discorsi e rituali volti a trattare mediante l'esorcismo le ossessioni e le contraddizioni del loro regime esistenziale. È possibile, mi chiedo sin da subito, superare la contingenza operando sia nei termini di un riscatto simbolico sia sul piano materiale e politico e indagando come queste due dimensioni risultino intrecciate? Ciò che mi interessa in questa sede, ed in ultima analisi, è comprendere un elemento che superi due visioni: la religione come forza anestetizzante, da un lato, e, dall'altro, come una forza produttrice di linguaggi e palcoscenici dove le forze coloniali sono infinitamente rimpicciolite¹⁷. Si tratta, a mio avviso, di due aspetti della forma religiosa posti tra loro in una relazione dialettica, a cui vorrei aggiungere un altro polo: quello dell'azione trasformativa o quantomeno resistente rispetto all'ordine sociale. Tale azione può anche plasmarsi, ad esempio nel caso qui analizzato, come azione antisistemica, di resistenza o di quelle che Scott definisce la «infrapolitica dei senza potere»¹⁸. Lo vedremo attraverso il caso di una occupante di case eritrea appartenente alla Chiesa pentecostale che ho seguito per la mia ricerca. La premessa necessaria riguarda un aspetto epistemologico e gnoseologico a mio avviso di im-

¹⁵ B. Palumbo, *Piegare i santi. Inchini rituali e pratiche mafiose*, Bologna, Marietti, 2020.

¹⁶ T. Asad, *Genealogies of Religion. Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, London, The John Hopkins University Press, 1993.

¹⁷ F. Fanon, *I dannati della terra*.

¹⁸ J. Scott, *Il dominio e l'arte della resistenza. I «verbali segreti» dietro la storia ufficiale*, Milano, Elèuthera, 2006.

portanza primaria per la disciplina: essa, come sottolinea Herzfeld¹⁹ sulla scia di Ernesto de Martino, è anzitutto una comparazione tra diversi sensi comuni. Chi scrive fonda il proprio pensiero e il proprio agire su un'etica laica, dove l'azione è intesa nel suo senso di responsabilità di singoli e collettività nel fluire storico. Le persone che descrivo in questo testo, al contrario, inseriscono l'interezza della loro esistenza e delle loro scelte entro i confini del numinoso e del volere divino. Ben consapevole dell'enorme differenza culturale, sociale e, in ultima analisi, politica, tra le due visioni, cerco a) di comprendere come l'idea della volontà divina formi un tutt'uno con le scelte materiali, provando a mettere a frutto, in un'ottica di etnocentrismo critico, quell'automatismo che porta a chiedersi quanto la forma religiosa si limiti a meccanismi e dinamiche palliative della miseria materiale in cui si vive; b) di valutare la centralità dell'azione umana, seguendo l'idea che il risultato di una dinamica sociale prodotta da un'azione non soffra molto la differenza tra un'azione compiuta in nome di Dio, in nome di Marx o di qualunque altra filosofia, come concludeva Ernesto de Martino nel suo postumo *La fine del mondo*²⁰.

1. Condizioni di vita e immaginari

Come ho più volte sottolineato²¹, la migrazione eritrea contemporanea, a dispetto di una retorica umanitaria e istituzionale che la descrive come emblema della fuga forzata, mostra caratteri legati all'immaginario sull'Occidente e a un orizzonte di aspettative diffuso a livello globale²². In questo fenomeno migratorio, detto in altre parole, è presente una dimensione di scelta e non può quindi essere risolto nella categoria – legata all'idea umanitaria di «pura vittima»²³ – della fuga dalla dittatura. Il servizio militare obbligatorio, cui il governo eritreo costringe tutti i

¹⁹ D. Herzfeld, *Antropologia. Pratica della teoria nella cultura e nella società*, Firenze, SEID, 2006.

²⁰ E. de Martino, *La fine del mondo*.

²¹ O. Costantini, *Esorcizzare la sospensione. La gestione religiosa della condizione migratoria in una chiesa pentecostale eritrea a Roma*, in «L'uomo. Società tradizione sviluppo», 2018, 2, pp. 7-33; dello stesso autore si veda, *Mobility and its Malcontents. Pentecostali eritrei tra asilo politico, viaggi e (im)mobilità*, in «Studi e Materiali di Storia delle Religioni», 82, 2016, 1, pp. 174-192; *Le radici storico-culturali della diaspora Eritrea (Historical and Cultural Roots of Eritrean Diaspora)*, in «Scienza e Pace», 6, 2015, 3.

²² K. Graw - S. Schielke, *Introduction. Reflections on Migratory Expectations in Africa and Beyond*, in K. Graw - S. Schielke (edd), *The Global Horizon. Expectations of Migration in Africa and Middle East*, Leuven, Leuven University Press, 2013, pp. 7-22.

²³ L. Malkki, *Speechless Emissaries: Refugees, Humanitarianism, and Dehistoricization*, in «Cultural Anthropology», 11, 1996, 3, pp. 377-404.

cittadini dai 18 ai 50 anni (40 nel caso delle donne), non è la causa univoca di questo flusso di persone, senza per questo voler sminuire l'atrocità di una tale imposizione che spesso si trasforma in una sorta di lavori forzati finalizzati alla costruzione di infrastrutture per il paese²⁴, e talvolta per agenti economici esterni: la dittatura eritrea non è uno spazio esterno al modello capitalistico di estrazione di valore a livello globale²⁵. Non vi è qui lo spazio per un approfondimento di come si articolò la scelta eritrea di partire, per il quale si rimanda ad altri lavori²⁶. Per l'economia del discorso prodotto in questa sede basti dire che il fenomeno della migrazione eritrea esprime delle caratteristiche presenti in tutte le migrazioni contemporanee l'immaginario sull'Occidente come forte spinta alla scelta di partire, la pressione familiare per l'aiuto economico²⁷, una rete di contatti transnazionali²⁸ che viaggia sulle reti parentali e su quelle religiose ed istituzionali²⁹. A queste caratteristiche si aggiunge quella che è forse una specificità della migrazione eritrea che consiste nella forte influenza della politica del paese, che storicamente ha strutturato la migrazione eritrea sin dagli anni Sessanta del secolo scorso³⁰.

In questo quadro, delle Chiese pentecostali operano sia come attore transnazionale rilevante, sia come attore politico con il loro rifiuto dell'attività politica: i fedeli della chiesa che ho studiato connotano – come ho cercato di dimostrare in una recente monografia³¹ – la politica eritrea, e in particolare tutto il periodo dell'impegno rivoluzionario eritreo (dagli anni Sessanta a oggi) come una fase di allontanamento dalla via di Gesù. Nel vocabolario quasi manicheo delle Chiese pentecostali, l'allon-

²⁴ G. Kibreab, *Forced Labour in Eritrea*, in «Journal of Modern African Studies», 47, 2009, 1, pp. 41-72.

²⁵ S. Sassen, *Espulsioni. Brutalità e complessità nell'economia globale*, Bologna, Il Mulino, 2018.

²⁶ O. Costantini, *Le radici storiche-culturali della diaspora Eritrea. Flussi, motivazioni e percorsi*, in «Scienza e Pace», 6, 2015, 3, pp. 1-10.

²⁷ H. Vigh, *Wayward Migration. On Imagined Futures and Technological Voids*, in «Ethnos», 74, 2009, 1, pp. 91-109.

²⁸ Per il transnazionalismo si veda O. Costantini - A. Massa - J. Yazdani, *Introduzione*, in O. Costantini - A. Massa - J. Yazdani, *Chi, cosa. Rifugiati, transnazionalismo, frontiere*, Roma, Mincione, 2016, e soprattutto B. Riccio (ed), *Antropologia e migrazione*, Roma, CISU, 2014.

²⁹ Cfr. T.R. Hepner, *Soldiers, Martyrs, Traitors, and Exiles. Political Conflict in Eritrea and the Diaspora*, Philadelphia PA, University of Pennsylvania Press, 2009; dello stesso autore, *Transnational Governance and the Centralization of State Power in Eritrea and Exile*, in «Ethnic and Racial Studies», 31, 2008, 3, pp. 476-502.

³⁰ T.R. Hepner, *Soldiers, Martyrs, Traitors, and Exiles*.

³¹ O. Costantini, *La nostra identità è Gesù Cristo. Pentecostalismo e nazionalismo tra gli eritrei e gli etiopici a Roma*, Milano, Franco Angeli, 2019.

tanamento dalla rettitudine equivale all'avvicinamento al diabolico: per i pentecostali eritrei, infatti, l'impegno politico viene visto alla stregua di un peccato o di un problema spirituale³².

Anche dal punto di vista dei controlli della mobilità globale, i flussi migratori eritrei presentano caratteristiche comuni a tutti gli altri gruppi coinvolti nei movimenti internazionali, così come alcune caratteristiche specifiche: di fatto fino al 2015 anche per questo gruppo nazionale vigeva il regolamento di Dublino che costringeva a restare, e a inviare la propria richiesta di asilo, nel primo paese europeo di arrivo. Dal 2015 in poi invece è stato operativo un particolare regolamento avviato all'interno del cosiddetto «approccio hotspot», con il quale il controllo europeo sui confini e sui paesi costieri è diventato più stringente e regolamentato. Con questo provvedimento si stabiliva un canale preferenziale per alcuni gruppi nazionali, le cui domande di asilo avevano una media di accettazione superiore al 75% (di fatto siriani ed eritrei); essi accedevano dunque a uno speciale programma di *relocation* che dai paesi di approdo (Grecia e Italia) li avrebbe condotti in altri paesi europei. Tali programmi non hanno in realtà mai avuto una efficacia molto alta, sia per la casualità della scelta del paese di destinazione (in molti casi) sia per i tempi di attesa molto lunghi che erano ritenuti inaccettabili dagli eritrei, i quali sceglievano vie autonome e cosiddette «illegali» per giungere negli altri paesi. Il progetto di *relocation* europeo è di fatto chiuso da qualche anno. I dati etnografici che presento in questa sede riguardano in ogni caso persone che non sono rientrate nel regolamento sulla *relocation*: anche se l'etnografia si è di fatto estesa ben oltre il 2015, descrivo situazioni antecedenti a questa data e comunque mi riferisco a persone arrivate in Italia soprattutto nel primo decennio del Duemila, soprattutto tra il 2005 e il 2012. La loro condizione era fortemente condizionata dagli accordi di Dublino: il loro canovaccio migratorio³³ si basa sull'idea di raggiungere i paesi scandinavi, o, in alternativa, almeno quelli dell'Europa centro-settentrionale (Germania, Francia, Svizzera). Entrambe le aree sono caratterizzate da un mercato del lavoro con maggiori opportunità e un inserimento socio-economico veloce e organizzato. In questo sce-

³² *Ibidem*.

³³ Ho usato altrove l'espressione «canovaccio migratorio» usata per risolvere il dibattito intorno all'espressione «progetto migratorio», che da un lato vuole restituire l'agire al soggetto migrante, ma, dall'altro sembra occultare i fattori strutturali in grado di limitare la possibilità di azione al punto che «progetto» darebbe l'impressione di una autonomia rispetto alla struttura che i migranti non hanno. «canovaccio migratorio» mi pare una buona mediazione, per descrivere una condizione in cui si conosce la traccia e la trama, poi però si improvvisa nelle condizioni date. O. Costantini, *Mobility and its Malcontents*.

nario, restare in Italia era considerata una condizione di «blocco»³⁴ in due sensi: essere ostacolati rispetto all'andare altrove ma, al contempo, trattenuti in una condizione sociale svantaggiata. La vita degli eritrei a Roma negli anni della mia ricerca era caratterizzata dalla precarietà e dalla miseria nella maggioranza dei casi, o, sarebbe meglio dire, nella totalità dei casi ad eccezione di una o due situazioni assolutamente straordinarie. I fedeli della Chiesa erano infatti quasi tutti disoccupati, pochi tra gli uomini lavoravano nel facchinaggio per le grandi catene di distribuzione come Bartolini, mentre alcune donne erano impiegate come domestiche presso famiglie italiane. Nella quasi totalità dei casi, le persone, o gli interi nuclei familiari, vivevano nelle occupazioni abitative presenti nella capitale³⁵. Questa scelta si operava nella contingenza, spesso senza un coinvolgimento forte nella lotta politica per il diritto all'abitare³⁶. In alcuni casi gli eritrei e le eritree erano molto attivi nei comitati interni delle occupazioni, quando non proprio i diretti gestori in piena autodeterminazione come i casi di Collatina, Anagnina e Piazza Indipendenza (sgomberata nel 2017), tre occupazioni completamente abitate e autogestite da eritrei ed etiopici. La vita nell'occupazione, sebbene permetta di avere una casa senza dover pagare l'affitto e le bollette e consenta in una certa misura l'attenuazione del ruolo del lavoro salariato nella riproduzione della vita, presenta tuttavia dei problemi. Innanzitutto vi è una condizione precaria, data la costante minaccia di sgombero, sempre più reale con l'avanzata di narrazioni politiche tutte incentrate sull'ordine e la sicurezza e l'occultamento delle questioni sociali³⁷. In secondo luogo, alcune occupazioni (come ad esempio quella di Anagnina conosciuta come «Salam Palace») non presentano condizioni strutturali ottimali, per cui la vita all'interno è precaria sotto molti profili.

Le giornate con i miei interlocutori e con le mie interlocutrici passavano spesso nella noia di una casa occupata ad ascoltare musica tigrina, o alla stazione termini, ad assumere gli zuccheri delle bustine da bar come

³⁴ Uso il virgolettato perché si tratta di un termine impiegato dai miei interlocutori.

³⁵ Fenomeno complesso, quello delle occupazioni, che analizzerà in altri lavori. Si tratta di una specificità della città di Roma: circa 15.000 persone vivono in spazi occupati (solitamente connotati in senso negativo come «abusivi») tra le oltre 100 realtà occupate sul territorio (cfr. G. De Finis - I. Di Noto [edd], *R/Home. Diritto all'abitare dovere capitale*, Roma, Bourdeaux, 2018).

³⁶ Per un testo militante, ma estremamente descrittivo, del movimento per il diritto all'abitare a Roma si veda C. Armati, *La scintilla. Dalla valle alla metropoli, una storia antagonista della lotta per la casa*, Roma, Fandango, 2015. L'autore, oltre a essere un attivista, è un antropologo allievo di Clemente.

³⁷ P. Vereni, *Il diritto alla città (a essere se stessa)*, in G. de Finis - I. Di Noto (edd), *R/home. Diritto all'abitare, dovere capitale*, pp. 34-41.

fonte di sostentamento. La stazione, a differenza delle occupazioni, era anche il luogo dove i fedeli delle chiese erano impegnati in azioni di proselitismo.

2. La Chiesa pentecostale e l'esistenza migratoria

La Chiesa eritrea che ho frequentato per la mia ricerca era composta da circa 70 persone, quasi tutte convertite dopo l'uscita dal paese. Gli uomini erano in numero leggermente superiore alle donne, in linea comunque con la presenza eritrea in Italia. La chiesa pentecostale produce discorsi orientati verso diversi orizzonti: da un lato, come anticipato, prova a costituire uno spazio di rottura dal nazionalismo e dalla politica eritrea³⁸, dall'altro il suo idioma risulta capace di affrontare i drammi e le contraddizioni della condizione migratoria. È su questo secondo aspetto che intendo in questa sede soffermarmi, mediante una spiegazione generale dell'azione pentecostale in questo campo e mediante un più specifico caso etnografico di una fedele molto impegnata spiritualmente, allo stesso tempo occupante di case.

L'elaborazione della Chiesa³⁹ rispetto alle migrazioni e alla condizione di blocco appena descritta è molto complessa e a uno sguardo superficiale mostra alcune contraddizioni. Durante la mia ricerca, ad esempio, la Chiesa condannava formalmente le strategie volte a scavalcare illegalmente i blocchi e i confini soprattutto mediante due pratiche: i «fake marriages» e il trattamento dei propri polpastrelli con l'acido per cancellare le impronte. I matrimoni definiti «fake» nella letteratura sulle migrazioni, e molto spesso dal linguaggio istituzionale⁴⁰, sono in realtà dei veri matrimoni, contratti in tutta regolarità, dietro il pagamento di una cifra da parte del coniuge che vuole raggiungere il paese dove vive l'altro membro della coppia. Ad esempio: Tesfay è in Sudan e Milly è in Italia, attraverso le reti amicali e della parentela le due famiglie si parlano ed organizzano un matrimonio affinché Tesfay possa avere il diritto a giungere in Europa con il ricongiungimento familiare⁴¹. Un

³⁸ O. Costantini, *La nostra identità è Gesù Cristo*.

³⁹ Il resoconto che qui propongo si basa su a) osservazione delle interazioni, b) conversazioni private, c) i sermoni e gli interventi pubblici dei fedeli in chiesa (in realtà elemento centrale).

⁴⁰ I paesi europei si mostrano sempre più ossessionati dalla figura del «falso rifugiato» (O. Costantini - A. Massa - J. Yazdani, *Chi, cosa*) all'interno della quale rientra il cosiddetto «finto matrimonio», per cui alcuni paesi europei arrivano a domande fortemente invadenti della privacy personale per indagare se la richiesta di ricongiungimento familiare si basa su un «vero» matrimonio.

⁴¹ L'esempio è inventato nei nomi, ma rappresenta una situazione tipica.

matrimonio del genere, per continuare con gli esempi, costa tra i 10 e i 15mila euro, solitamente 13mila. Se il contraente si trova in un paese scandinavo, il matrimonio tende a costare un po' di più. Si tratta in sintesi di una modalità, non molto condannata negli ambienti eritrei, di monetizzare e capitalizzare la propria posizione e la rigidità dei confini: le famiglie sono spesso contente di pagare migliaia di euro per consentire ai propri cari un viaggio 'sicuro', che per loro significa anche una futura fonte 'sicura' di reddito da rimesse⁴². L'altra modalità per attraversare i confini era invece bruciare i propri polpastrelli e quindi evitare il riconoscimento delle impronte: dall'inizio del Duemila infatti, all'interno del cosiddetto «sistema Dublino», ai richiedenti asilo venivano prese le impronte digitali nel paese in cui essi approdavano e raccolte in un sistema informatico a disposizione delle polizie europee. In questo modo un richiedente asilo in Francia poteva essere identificato come persona transitata per l'Italia e dunque deportato verso quest'ultimo paese in virtù della regola dell'obbligatorietà della richiesta d'asilo nel primo paese di approdo. Bruciare i polpastrelli era il modo per ingannare, quantomeno temporaneamente, questa struttura. Rispetto a queste pratiche, la Chiesa pentecostale poneva una sorta di veto spirituale: il matrimonio è solo per Dio e il corpo, in quanto altare divino, è immodificabile (per lo stesso motivo ritenevano immorali *piercing* e tatuaggi). Nelle conversazioni quotidiane, tuttavia, i fedeli non solo svelano una insofferenza verso queste restrizioni spirituali, ma altresì confessano di praticare queste strade. Gli stessi pastori, irremovibili dal pulpito, concepiscono questo tipo di azioni «per la vita»⁴³. Di fatto la disciplina della Chiesa, da un lato sembra avvicinarsi ad una retorica legalitaria di tipo neoliberale: depoliticizzare il soggetto (la politica eritrea è demoniaca), colpevolizzare i subalterni, ricorrere al legalismo (anche i lavori legati all'economia informale o illegale sono condannati); dall'altro lato, tuttavia, all'interno dello stesso linguaggio fluiscono anche quelle forme di elaborazione intellettuale fortemente legate all'orizzonte economico, alle condizioni materiali dell'esistenza. Occupare le case rientra in questo discorso, talvolta considerando i leader del movimento romano per il diritto all'abitare guidati dallo Spirito Santo o da Dio.

⁴² Un viaggio non sicuro attraverso il Sudan, la Libia e il Mediterraneo ha comunque un costo molto alto, che può superare i 6.000 dollari e con un rischio molto alto di violenza, stupro, vessazioni e morte.

⁴³ Espressione usata spesso per indicare qualcosa fatto per la sopravvivenza o per un minimo miglioramento delle proprie condizioni materiali di esistenza.

3. Liberati dai demoni, riempiti di Spirito Santo

La condizione di blocco in Italia era trattata all'interno della Chiesa mediante i linguaggi della possessione e della guarigione spirituale, purtuttavia detti linguaggi non ostacolavano l'azione politica, come vedremo tra poco, sebbene essa venga inserita all'interno dell'idioma religioso che ne fornisce l'orizzonte di elaborazione, in un prodotto finale in cui il materiale, il politico e il religioso diventano elementi congiunti e indistinguibili alla coscienza religiosa del soggetto.

Dal punto di vista spirituale occorre mettere in luce il ruolo di un esorcismo collettivo, volto a liberare le persone da un particolare demone: quello che costringerebbe le persone a pensare ossessivamente alla mancanza di lavoro, alla mancanza di abitazione e al parziale fallimento del proprio progetto migratorio legato all'impossibilità di attraversare i confini. Il rituale in questione – che descrivo in maniera minuziosa altrove⁴⁴ – evocava le potenze del negativo, ovvero quelle condizioni materiali che costituiscono un problema per le persone tra le quali ho passato gli anni della mia ricerca. Chi conduceva il culto⁴⁵ elencava queste condizioni che affliggevano le/i fedeli provocando un movimento caotico nella Chiesa, con urla scomposte, movimenti irrelati e, soprattutto, l'impossibilità per molti di raggiungere la condizione descritta come invasione dello Spirito Santo nel fedele e che si manifesta tramite la glossolalia o «parlata in lingue»⁴⁶. Ad un certo punto dell'incontro, la guida spirituale inseriva un elemento risolutivo – di fatto operando quella che de Martino avrebbe chiamato una «destorificazione del negativo» – tramite l'offerta di una interpretazione demonica della situazione data: l'ossessione del pensiero per questo tipo di sofferenza dettata dal regime esistenziale è opera di un demone, il cui scopo è portare le persone alla pazzia. Occorre, in questo passaggio, sottolineare una caratteristica importante: il demone è la causa dell'ossessione del pensiero rispetto alla miseria materiale, non della miseria materiale stessa. Molti movimenti pentecostali, basati sulla dottrina del «Vangelo della prosperità» attribuiscono invece – in

⁴⁴ O. Costantini, *Esorcizzare la sospensione*.

⁴⁵ Nel caso più eclatante, che descrivo nel lavoro del 2018, è una donna con doti di profezia.

⁴⁶ Carattere comune a tutte le Chiese pentecostali nel mondo (P. Schirripa, *Terapie religiose. Neoliberalismo, cura, cittadinanza nel pentecostalismo contemporaneo*, Roma, CISU, 2012), l'idea di parlare in lingue si rifà ad un episodio della Bibbia (*Atti II*), centrale per i pentecostali, in cui gli apostoli il giorno della Pentecoste si riuniscono in preghiera seguendo un suggerimento che il Maestro aveva loro lasciato quando era in vita, cioè di pregare di fronte a uno stato di difficoltà. La Bibbia narra allora che a seguito di questa preghiera dal cielo scesero lingue di fuoco che riempirono gli astanti di Spirito Santo ed essi iniziarono a parlare lingue sconosciute.

maniera molto attinente a una narrazione neoliberista – la stessa povertà alle forze demoniache e colpevolizzano il soggetto in quanto legato alla venerazione di idoli errati, demonici appunto, identificati nelle divinità «tradizionali» autoctone. A mio avviso, la differenza è notevole: le condizioni materiali dell'esistenza non sono mai destoricizzate, esistono, sono presenti e le cause che le determinano sono solo ed unicamente materiali. La costruzione neoliberista⁴⁷ che tende a puntare sulla responsabilità dei soggetti subalterni rispetto alla loro condizione, occultando le cause politiche ed economiche di quelle gerarchie sociali, chiamando in causa le loro scarse capacità di iniziativa o il loro radicamento in «culture sbagliate», non viene in questo caso attivata. L'azione dello spirito si pone infatti su un piano più complesso: esso vuole, dicono, disturbare il cammino spirituale del fedele verso la perfezione. Offerito questo piano simbolico, la situazione è destoricizzata e tutto si traspone sul livello della lotta simbolica tra il bene e il male, tra Gesù e Satana, dove il bene vince perché ha già vinto in *illo tempore*. I fedeli iniziano infatti a urlare e a scacciare il demone invocando il nome di Gesù, e tutto si ristabilizza, la chiesa torna calma, i movimenti irrelati lasciano spazio alla preghiera coordinata, la glossolalia fa la sua comparsa, segno dell'avvenuto adoramento dello Spirito Santo. Finito il culto, tutti tornano alle loro case, come nella fine della rappresentazione degli sciamani artici alle prese con il perdurare della tempesta⁴⁸. Verrebbe da dire che la crisi sorgente dalle condizioni materiali è contenuta all'interno di uno spazio e di un tempo rituali in maniera da non consentirne la fuoriuscita nella vita quotidiana. Ma non è la descrizione della tecnica esorcistica qui ad interessarmi. Piuttosto, vorrei concentrarmi ancora una volta sulle ambivalenze e sulle complessità dell'elaborazione cui l'etnografo, ed il lettore tramite quest'ultimo, si trova di fronte. Il demone in questione viene descritto come una entità mossa dalla volontà di ostacolare il cammino spirituale del fedele, che diventa l'obiettivo primario rispetto alla realizzazione del percorso migratorio. Si opera dunque uno spostamento di orizzonte, le cui declinazioni devono però essere analizzate in relazione alla più complessa cosmologia pentecostale: l'entrata del demone nel soggetto scompone l'ordine corporeo costituito, secondo i pentecostali, da tre elementi. L'anima è il luogo dell'azione, del comportamento, del

⁴⁷ Presente in qualche misura in tutta la narrazione capitalista; cfr E. Capussotti, «Per i posti di lavoro al Nord siano preferiti i settentrionali». *Migrazioni interne, razzismo e inclusione differenziale nel secondo dopoguerra a Torino*, in A. Curcio - M. Mellino (ed), *La razza al lavoro*, Roma, Manifestolibri, 2012, pp. 123-140.

⁴⁸ E. de Martino, *La fine del mondo*, Torino, Einaudi, 1948.

ragionamento. Il corpo è il luogo delle passioni, dei bisogni, del desiderio. Lo spirito, infine, è quell'elemento posto in Adamo da Dio per continuare a dialogare con lui. L'anima, dunque, è contesa tra lo spirito e il corpo, dando luogo a una situazione peccaminosa quando essa è sopraffatta dalle passioni di quest'ultimo o a una condizione spirituale quando invece tende dal lato dello spirito. La sovrapposizione tra anima e spirito è la condizione perfetta alla quale tendono i fedeli. Il demone che condurrebbe le persone alla pazzia⁴⁹ costituirebbe un ostacolo su questo cammino per la connessione, tipica della cosmologia pentecostale, tra malattia ed entrata dei demoni nel fedele. Questo livello è fondamentale per la comprensione del discorso: la pazzia è assunta di fatto come una condizione che rimanda a due livelli. Da un lato, il disagio psicologico che insorge in molti alle prese con le condizioni di vita descritte e, dall'altro, una specifica lettura pentecostale che rimanda alla lotta tra il bene e il male, spostando l'orizzonte di azione delle persone da un livello materiale legato alla migrazione ad uno spirituale. Purtroppo, tale spostamento non implica l'abbandono delle strategie anche politiche all'interno del contesto dato, che è il punto che tento di dimostrare nel prossimo paragrafo con un breve esempio etnografico.

4. Volontà divine e case occupate

Heden aveva trent'anni quando l'ho conosciuta nel 2011. Oltre al tigrino e all'inglese parla perfettamente l'arabo, avendo trascorso in Sudan gran parte della sua infanzia/prima adolescenza dal 1984 al 1991, dove era fuggita con la famiglia appartenente a una organizzazione politica legata al Fronte di Liberazione dell'Eritrea⁵⁰. Membra del coro della Chiesa pentecostale sulla quale ho svolto una lunga ricerca⁵¹, è sempre stata una delle persone più accoglienti nei confronti del ricercatore. Il racconto che ne faccio in questo testo si basa su una conoscenza e una frequentazione ancora oggi attiva, sebbene io non segua più la Chiesa. Heden vive in una occupazione abitativa molto grande: un ex hotel della famiglia Gheddafi, costruito a inizio millennio con i fondi del Giubileo, abbandonato nel 2011 e occupato a fine 2012 da un gruppo di famiglie

⁴⁹ Si tratta qui di un termine emico, *tzellul*, tradotto dalle persone con l'inglese «crazy» e l'italiano «pazzo/pazza».

⁵⁰ Cioè il fronte che proprio negli anni Ottanta fu sconfitto militarmente dal Fronte Popolare di Liberazione dell'Eritrea, il quale assunse il comando del processo rivoluzionario e di liberazione dall'Etiopia.

⁵¹ O. Costantini, *La nostra identità è Gesù Cristo*.

in forte difficoltà abitativa entrate in connessione con il collettivo Blocchi Precari Metropolitani, una delle sigle del movimento romano per il Diritto all'Abitare. In questo spazio, dal 2019, mi occupo della gestione di una biblioteca popolare/spazio giochi per bambini. Heden è da sempre un'occupante, come molti altri fedeli della Chiesa eritrea⁵², e allo stesso tempo è una delle più coinvolte nella dottrina della Chiesa: ritiene il coinvolgimento nella politica eritrea un problema spirituale⁵³ e sostiene la necessità di frequentare la congregazione onde combattere il pericolo di impazzire a causa delle condizioni materiali e della delusione del contesto migratorio. Una sua frase mi costrinse infatti a concentrarmi sul discorso pentecostale relativo alla pazzia e alla prevenzione da essa: «Sai Osvaldo – mi disse – noi viaggiamo attraverso percorsi molto pericolosi con una idea precisa in testa. Quando arriviamo qui, quello che ci troviamo di fronte è una vita senza lavoro, senza niente, viviamo in occupazioni ... se non andassimo in chiesa diventeremmo pazzi». Una affermazione che si comprenderà, in tutta la sua forza, nell'analisi del rituale esorcistico della chiesa.

Durante la prima crisi del COVID-19 dell'inverno-primavera 2020, io e Heden ci siamo visti diverse volte, soprattutto perché aiutavo nella gestione dei pacchi alimentari e della compilazione delle richieste dei buoni spesa all'interno dell'occupazione. Heden adesso ha 39 anni, e un bellissimo bambino avuto con un altro membro della Chiesa, suo convivente (disoccupato), con cui Heden è sposata «per Dio», ovvero il loro legame è riconosciuto dalla comunità pentecostale. Heden, suo marito e il bambino vivono grazie al Reddito di Cittadinanza, introdotto qualche anno fa dal governo italiano, e dei piccoli, quasi irrilevanti, introiti saltuari del marito. Le piacerebbe lavorare, ma le poche occasioni che ha trovato erano pagate al di sotto delle poche centinaia di euro che riceve come Reddito di Cittadinanza e richiedevano un impegno di ore che non le avrebbero consentito di badare all'educazione, all'accudimento e all'istruzione del figlio. In sintesi non ha mai trovato un lavoro che le consentisse di vivere meglio di come vive e di poter accedere a una casa in affitto. La sua soggettività risulta infatti costruita tra le dimensioni dell'essere una buona fedele (pentecostale), una

⁵² La maggioranza dei fedeli vive o ha vissuto in occupazioni abitative.

⁵³ In un caso, che narro altrove, reagisce all'affermazione di un giovane eritreo non pentecostale sulla necessità di impegnarsi per cambiare il governo eritreo in un modo stupefacente: si mise a pregare e ad invocare il nome di Gesù prima di spiegare al nostro interlocutore che si trattava di una affermazione sbagliata: O. Costantini, *La nostra identità è Gesù Cristo*.

buona mamma⁵⁴ e un sostegno, soprattutto economico, per la famiglia di origine, sia per la componente rimasta in Eritrea che per coloro che hanno intrapreso la migrazione verso l'occidente ed hanno bisogno di supporto economico. Come molte e molti suoi connazionali, infatti, Heden ha due sorelle ancora nell'esercito⁵⁵, mentre una sorella è morta nel tentativo di raggiungere l'Europa ormai anni fa. Il resto dei dieci tra fratelli e sorelle, sono sparsi in giro per i continenti: un fratello in Israele, a rischio di essere espulso dai nuovi provvedimenti del paese, uno negli Stati Uniti da poco, essendovi entrato da poco il Messico, e uno in Svezia.

L'occupazione abitativa in cui Heden vive è composta quasi totalmente da immigrati: di fatto i nuclei italiani sono due su quasi 200 famiglie. Non parlerò in questa sede del livello decisionale e dell'autogestione perché non è rilevante. Basti dire, in questo senso, che la gestione degli affari interni dell'occupazione è autonoma quasi completamente anche rispetto al collettivo di militanti veri e propri. Coloro che vivono nella struttura sono considerati occupanti, e, a parte pochi casi di persone con un maggior coinvolgimento in termini di impegno politico, non ci si riferisce loro con il termine «compagni/e», riferito invece appunto ai militanti/attivisti. La maggior parte degli occupanti ricorre all'occupazione per sfuggire ad uno sfratto (o in conseguenza di esso), per un recupero di reddito indiretto, o per sottrarsi alla logica considerata semi-detentiva ed assistenziale dei centri di accoglienza: gran parte delle persone presenti in occupazione non potrebbe cioè permettersi un affitto nella città in cui vive, dove i canoni di locazione elevati caratterizzano anche i quartieri maggiormente periferici della capitale; un'altra parte cospicua della popolazione occupante potrebbe pagarsi un affitto con il reddito familiare, ma senza poter avere altre risorse a disposizione per l'alimentazione, l'educazione dei figli, per affrontare un'emergenza sanitaria o di altro tipo. Con il recupero delle risorse per affitto e bollette⁵⁶, invece, si riescono a realizzare alcuni obiettivi considerati necessari: mangiare, avere un mezzo di trasporto, poter pagare gli studi ai figli, potersi permettere una assistenza sanitaria ormai quasi completamente privatizzata⁵⁷, poter

⁵⁴ Nelle caratteristiche culturali che il suo gruppo attribuisce a questa espressione.

⁵⁵ La leva militare obbligatoria alla quale l'attuale governo eritreo costringe tutti i suoi cittadini.

⁵⁶ Sulla questione delle bollette vi sarebbe un approfondimento qui riassumibile nel seguente modo: sarebbe anche richiesta degli occupanti ottenere gli allacciamenti regolari delle utenze, ma l'articolo 5 del famoso «decreto Lupi» (vedi nota successiva) impedisce di eleggere residenza nelle occupazioni e, dunque, di ottenere regolarmente le utenze.

⁵⁷ Si aggiunga che con l'articolo 5 del decreto Lupi (governo Renzi), non è più possibile ottenere la residenza in spazi occupati. Risulta dunque impossibile iscriversi al Servizio Sanitario Nazionale.

comprare un videogioco ai figli o iscriverli alla pratica di uno sport. In sintesi, poter ottenere quel livello minimo di benessere che chi ha una condizione privilegiata di etnia e classe si può permettere. A questo ragionamento⁵⁸ occorre aggiungere il dato di rapporto con il lavoro salariato, in quanto la pressione del lavoro in questo modo viene almeno smorzata: non si è costretti a condizioni massacranti per poter mantenere i figli, né ad accettare qualunque lavoro a qualunque salario e a qualunque condizione. Per molti e molte degli occupanti, infatti, questa scelta di vita consente lo svolgimento di lavori autonomi (il più diffuso è il venditore ambulante o fisso nei mercati cittadini), in cui la persona è libera da costrizioni su orari di lavoro e scelte. Una ricerca di autonomia e autodeterminazione che prescinde da coordinate politiche e sembra muoversi più su quelle emotivo-caratteriali⁵⁹ e, soprattutto, della contingenza. Heden riesce dunque a sostenere le spese per il figlio e a partecipare in parte alla vita economica della sua famiglia trans-nazionale grazie a piccoli lavoretti, e ora al reddito di cittadinanza, in una condizione in cui abbate le spese legate all'affitto e alle bollette. In sintesi, è l'occupazione che le permette, da un lato, di soddisfare in parte ciò che viene chiesto a un migrante dalla propria famiglia, e, dall'altro, di non subire in maniera pressante la delusione e la condizione del contesto migratorio, mediante l'ottenimento di qualcosa che di fatto le è negato dalla struttura economica: una casa valutata come dignitosa.

In un pomeriggio soleggiato di maggio, Heden mi prepara un caffè mentre analizzo la sua situazione: ha ottenuto pochissimi soldi di buona spesa (100 €) durante la fase COVID e cerchiamo di capire se questo è normale. A un certo punto la conversazione cade sul collettivo che ha portato all'occupazione dello stabile in cui stiamo parlando. Heden mi interrompe per parlarmi di loro: mi dice varie volte, nominandomi diverse persone, ritenendole mosse dal volere divino. La loro azione, nelle parole di Heden, è direttamente ispirata da Dio tramite lo Spirito Santo. Dice di essersi confrontata con una sua connazionale e di averle detto: «Sai molte persone [degli attivisti] non conoscono la Bibbia, non conoscono Dio, ma Dio agisce tramite loro», giustificando l'affermazione con l'idea che queste persone non sono pagate da nessuno per fare

⁵⁸ Sto qui sintetizzando posizioni e discorsi molto diversi, che affronterò in altra sede in maggiore dettaglio.

⁵⁹ In breve: questi atteggiamenti non sono dettati da una adesione a principi anarchici o dei movimenti rivoluzionari degli anni Settanta, cioè quei movimenti hanno fatto della sottrazione al lavoro salariato un pilastro. La maggior parte degli stranieri che ho conosciuto non saprebbe neppure definire questi termini e queste strutture di pensiero. Purtroppo essi esprimono talvolta delle concettualizzazioni basate sul netto rifiuto dello sfruttamento e del dominio dell'uomo sull'uomo.

quello che fanno. Devo ammettere che l'affermazione mi provocò più un sorriso che una riflessione. Con un atteggiamento etnocentrico la assunsi come una metafora del tipo «Dio lo benedica» riferito a qualcuno che riteniamo meritevole. Scherzai la sera stessa al telefono con alcuni attivisti, sul fatto che fossero mossi da Dio⁶⁰. Con il passare dei giorni ci ripensai molte volte e mi resi conto invece dell'importanza della sua affermazione, anzitutto del fatto che, da quel punto di vista, non era una metafora: Heden ritiene quelle persone realmente ispirate dallo Spirito Santo.

Conclusioni

Ad uno sguardo superficiale questa narrazione mostrerebbe una serie di cortocircuiti logici: il lettore obietterà con quesiti come «ma Heden è contraria all'impegno politico, come è che fa politica occupando case o ritenendo chi occupa case come mosso direttamente da Dio?» o anche «ma la chiesa opera il rituale di esorcismo collettivo rispetto alle condizioni di vita? Ma è quello a funzionare o le occupazioni? Ma quel rituale, in termini politici, è un anestetico delle coscienze che blocca l'azione?» o infine: «che rapporto c'è tra la coscienza religiosa e la coscienza politica?».

Il rituale menzionato⁶¹ mostra chiaramente ciò che la letteratura citata in introduzione suggerisce come pista: i linguaggi del mistico, del magico e del religioso, sono capaci di contenere, e in una certa misura di esprimere, le contraddizioni della modernità e della globalizzazione. Le contraddizioni in questo caso sono diverse e rispecchiano differenti livelli dell'esperienza della soggettività analizzata: vi è una contraddizione tra immaginato e vissuto, che riguarda l'esperienza migratoria pensata come salvezza e miglioramento delle proprie condizioni di vita e invece esperita in una miseria esistenziale quotidiana e onnipervasiva. Vi è una contraddizione tra la famiglia come rete e la famiglia come ulteriore fonte di pressione, per le rimesse richieste. Vi è la contraddizione tra desiderio delle merci e la mancanza di mezzi per l'accesso ad esse⁶².

⁶⁰ Chi nella vita ha avuto a che fare con persone provenienti dai gruppi extraparlamentari di sinistra, dell'autonomia o di formazioni proletarie attive ed auto-organizzate, si renderà conto di quanto una affermazione del genere possa provocare l'immediata ilarità e sarebbe chiaramente inaccettabile su un piano pubblico.

⁶¹ Altrove trattato più nel dettaglio: O. Costantini, *Esorcizzare la sospensione*.

⁶² *Ibidem*.

Infine vi è la contraddizione, legata all'ultima menzionata, della vita nello spazio urbano contemporaneo, dove, secondo Saskia Sassen, la trasformazione urbana legata ai meccanismi di produzione di valore, finanziarizzazione e privatizzazione delle eccedenze rappresentano una vera e propria forma di accumulazione primitiva che estrae risorse dall'ambiente urbano per orientarle verso gli operatori di mercato e sulla finanza speculativa⁶³. Una trasformazione urbana intrecciata, a Roma, con una strutturale carenza di case popolari, che finiscono per favorire il mercato privato non incidendo come calmieri dei prezzi dal lato dell'offerta. Strutture che rendono la vita di Heden, come quella di molti altri fedeli, difficile e a tratti misera. Rispetto a questa miseria va letta la sua affermazione sulla Chiesa come modo per non diventare pazzi e l'intero rituale che trasforma l'ossessione per le condizioni di miseria in un demone da scacciare: senza il contenimento del lato emotivo della condizione di miseria entro uno spazio regolato dal rituale, non sarebbe probabilmente possibile l'agire quotidiano in cui è compreso il riscatto materiale di prendersi una casa. Un atto che va valutato sia rispetto alla struttura neoliberale della città – basata su privatizzazione-valorizzazione economica degli spazi urbani e sulla conseguente espulsione di una parte della popolazione⁶⁴ – sia per ciò che concerne la costruzione del soggetto neoliberale. Riguardo al primo aspetto, l'atto di sottrazione al mercato rappresentato dalla decisione di occupare una casa risulta una rottura importante – anche dal punto di vista dell'orizzonte del possibile⁶⁵ – che consente un cambiamento immediato della propria esistenza e l'uscita da uno spazio di deprivazione in cui qualunque emergenza può diventare un problema insormontabile, o, peggio, da una vita in strada.

Per quanto riguarda invece la questione della costruzione della soggettività – ma in realtà potremmo dire anche della visione del mondo di questo specifico settore di subalternità (quella dei migranti eritrei e pentecostali) – sia l'elaborazione della Chiesa sulla povertà sia la lettura della scelta di occupare rompono con la colpevolizzazione del soggetto

⁶³ S. Sassen, «*When Local Housing Becomes an Electronic Instrument: The Global Circulation of Mortgages – A Research Note*», in «*International Journal of Urban and Regional Research*», 33, 2009, 2, pp. 411-426.

⁶⁴ Cfr. S. Gainsforth, *Airbnb città merce. Storie di resistenza alla gentrificazione digitale*, Roma, DeriveApprodi, 2019.

⁶⁵ Risulta superfluo sottolineare che la decisione di occupare comporta, oltre a quanto sottolineato nel testo, una rottura con la sacralità della proprietà privata, un cambiamento dell'idea di politico dalla delega all'azione diretta e la maturazione di una consapevolezza rispetto ai meccanismi che regolano l'economia urbana contemporanea.

subalterno prodotta all'interno del discorso neoliberale⁶⁶ e con l'idea del successo come risultato dell'imprenditorialità personale. Le condizioni di povertà non sono attribuite alla venerazione di idoli sbagliati, cultura delle persone o alla mancanza di iniziativa: la maggioranza dei fedeli della Chiesa elabora la propria condizione come il risultato di rapporti storici e di strutture razziste degli Stati occidentali⁶⁷. L'ossessione per quelle condizioni, e non dunque la condizione stessa, è destoricata, ed è rappresentata da un demone che vuole condurli alla pazzia. In questa configurazione la Chiesa svolge un'azione salvifica parallela alla scelta di «prendersi casa». La scelta di occupare, che ha coinvolto una buona parte dei fedeli delle Chiese che ho seguito, non viene da loro rappresentata come un volere divino. In un caso simile, ad esempio, Rafael Sanchez ha studiato un movimento pentecostale venezuelano i cui membri consideravano le case occupate come un dono divino⁶⁸. Heden, come altri suoi connazionali, invece la ritiene una sua scelta materiale dettata dal fatto che altrimenti non avrebbe una casa, vivrebbe in strada e non potrebbe accudire suo figlio e aiutare la sua famiglia. L'intervento divino è posto a un altro livello: i militanti dei movimenti per il diritto all'abitare sono agiti dalla divinità anche se non sono dei leader religiosi pentecostali – come invece è nel caso studiato da Sanchez in Venezuela. Il suo atto di occupare non è inserito in una prospettiva politica del tipo «la casa è un diritto, l'affitto non si paga»⁶⁹, ma è il risultato delle costrizioni materiali e del suo processo di produzione del soggetto, che trascende in parte sia la costruzione neoliberista sia quella pentecostale. Il suo compito, mi ripete spesso, è quello di far crescere bene il figlio e dargli una buona vita, ringraziando Dio per ogni giorno vissuto. Il suo atto, tradotto in termini intellettuali, è l'atto, parafrasando Mbembe⁷⁰ «di chi si trova con le spalle al muro»⁷¹; un atto che consente il recupero di un agire rispetto ad un orizzonte di valori e ha poco o nulla di

⁶⁶ Il neoliberismo è un fenomeno complesso e multifaccettato: in questa sede – per ragioni di spazio – ci si riferisce solo ad alcuni pilastri di questo pensiero.

⁶⁷ Accompagnai un fedele nelle pratiche burocratiche per il riconoscimento del suo titolo di studio in Eritrea; mi disse senza mezzi termini che non riconosce quei titoli (una laurea nella fattispecie) fosse un atto di razzismo, così che loro avrebbero fatto sempre i lavori più umili e malpagati.

⁶⁸ Utilizzo soltanto il dato, tralasciando le interpretazioni di Sanchez che ritengo errate.

⁶⁹ Si tratta di uno slogan dei movimenti rivoluzionari italiani degli anni Settanta.

⁷⁰ A. Mbembe, *Critica della ragione negra*, Como, Ibis, 2019.

⁷¹ Sto parafrasando, in questo senso, un'affermazione di Mbembe, per il quale, seguendo Fanon, la violenza del colonizzato non è una violenza ideologica (mentre quella del colonizzatore lo è profondamente), ma appunto una violenza di reazione, «la violenza epilettica dell'uomo con le spalle al muro». Ho scelto di rimanere sul termine «atto» perché occupare case non rientra nell'alveo fenomenologico della violenza.

adesione a un posizionamento politico movimentista: l'essere mamma responsabile per il figlio, sorella/figlia che aiuta la famiglia nel paese di origine, fedele della Chiesa ed infine soggetto che accede a delle forme minime di benessere al fine di migliorare la propria esistenza individuale. Il ruolo attribuito all'azione spirituale si declina su un livello diverso: sono le persone, i militanti del movimento, che consentono l'accesso a questa forma di esistenza, talvolta di sopravvivenza, ad essere guidate dallo Spirito di Dio. La casa non è direttamente un dono divino, come nel caso di Sanchez, ma una scelta, mentre l'azione politica dei militanti, sebbene riconosciuta materialmente («fanno questo senza che nessuno li paghi», mi dice) viene inserita nel dualismo manicheo pentecostale: sono loro ad essere guidati dalla divinità, anche se non lo sanno.

Come si vede, questa interpretazione non contrasta l'agire politico in senso trasformativo – o, oserei dire «antisistemico». Sottrarsi dal debito individuale, e dal mercato, mediante una azione diretta di «riappropriazione, è infatti sicuramente un atto che mette in discussione il sistema basato sulla produttività individuale dell'«onesto lavoratore» inserito nella società o della colpevolizzazione di se stessi in quanto poveri – lasciando spazio a una serie di domande aperte, la prima delle quali concernerebbe la necessità di un ragionamento che, seguendo Asad, distingue l'attore/agente dal soggetto, dove il primo è legato al principio dell'efficacia, mentre il secondo alla questione della coscienza, due elementi appartenenti a due diversi universi teoretici⁷². La seconda, conseguente, è uno scarto completo rispetto alla centralità della coscienza – una operazione intellettuale che Mezzadra attribuisce a Fanon⁷³ – ed al suo ruolo nel dominio e nella repressione: Heden esperisce la propria condizione, elaborandola solo fino a un certo punto sul piano della consapevolezza, dell'intenzione e dell'attribuzione di significato all'esperienza, ma occupa resistendo alla sua condizione strutturale in un quadro di tipo coloniale o post-coloniale di gerarchizzazione dei gruppi sociali. Tuttavia, chi glielo rende possibile è letto, dalla sua coscienza religiosa (che è quella che attribuisce il significato alla sua esperienza), come un soggetto mosso dalla volontà divina. Tale livello di interpretazione mostra una sovrapposizione: Heden sa benissimo che i militanti non si considerano tali e che agiscono sulla base di una organizzazione politica tipica della sinistra in qualche modo antisistemica, anche perché ha vissuto in una famiglia legata alla lotta di liberazione eritrea,

⁷² T. Asad, *Genealogies of Religion*.

⁷³ P. Ascarì, *Corpi e recinti*.

connotata in molti aspetti dal marxismo-leninismo, e ha un grado di istruzione elevato. Infatti dice che essi sono da ringraziare perché nessuno li paga per fare ciò. Su questo livello, tuttavia, inserisce l'idea che essi siano agiti o aiutati dalla divinità. Con questa affermazione riporta in parte ovviamente il suo atto all'interno del suo percorso religioso, ma, potremmo dire a un maggiore livello di profondità, che nella sua lettura del mondo la divinità agisce in favore della scelta prodotta nella materialità ovvero che la distinzione tra le due sfere nella coscienza religiosamente impegnata risulti di fatto inesistente. Una sovrapposizione che si intreccia con un altro importante elemento da sottolineare e che riguarda il contenuto del termine «politico», in cui la mia interlocutrice comprende il coinvolgimento con organizzazioni eritree e l'intera storia eritrea contemporanea, ma la partecipazione ai movimenti per il diritto all'abitare e l'occupazione di immobili abbandonati, considerate una pratica necessaria alla sopravvivenza e per evitare una vita in strada, non vengono inserite all'interno della stessa sfera del politico.

Insomma un significato elaborato a partire dalla propria esistenza letta con le lenti del pentecostalismo.

L'etica protestante e l'economia del dono: note sull'incontro missionario nell'Indonesia orientale

111

Aurora Donzelli

Abstract – This paper describes the early twentieth-century encounter between a Dutch Calvinist Mission and the Toraja highlanders of Sulawesi, in Indonesia. This encounter entailed a complex mixture of cultural adaptation to and rejection of the indigenous gift system, which was based on the sacrifice of large amounts of buffaloes and pigs and the subsequent distribution of their meat according to distinctions of rank. The missionaries' evangelizing work focused on an economic reform of indigenous ritual practices, which – from a Calvinist standpoint – appeared irrational and anti-economic. To remedy these economic flaws, the missionaries inaugurated the practice of setting aside a number of pigs and buffaloes, which instead of being ritually slaughtered were deployed in fundraising auctions to support local parishes. While discussing fundraising auctions as a cultural compromise between the Calvinists' protestant ethics and the Toraja gift-system, the analysis opens a reflection on how religious conversion always entails a moral project for the transformation of the self.

1. Introduzione

Per i toraja¹ – una popolazione che abita gli altipiani meridionali di Sulawesi, un'isola del più grande paese islamico del mondo (l'Indonesia) –

Il materiale storico ed etnografico su cui si basa questo saggio è stato raccolto durante diversi periodi di ricerca che ho condotto nell'Archivio storico Toraja di Makassar e negli altipiani toraja tra il 2000 e il 2018.

¹ I toraja si rappresentano e vengono rappresentati come uno dei quattro principali gruppi etnici (*suku*) che abitano la provincia di Sulawesi meridionale. A volte gli antropologi per riferirsi alle popolazioni che abitano in questa regione montuosa utilizzano il termine «toraja sa'dan», un'etichetta coloniale coniata dal missionario ed etnografo olandese Albert C. Kruyt per distinguere gli abitanti della valle del fiume Sa'dan dagli altri gruppi confinanti. Il termine è però molto problematico e non è mai diventato di uso corrente a livello locale. Gli stessi toraja lo trovano infatti poco chiaro poichè Sa'dan è il nome di un villaggio e di un sotto-distretto e risulta quindi restrittivo e inaccurato. Io preferisco non conformarmi alla terminologia coloniale: invece di «toraja

essere moderni significa essere cristiani, o meglio protestanti. Questo saggio analizza come l'associazione tra «cristiano» e «moderno» – o, per dirla in indonesiano, tra *kristen* e *moderen* – si sia prodotta nella coscienza storica toraja attraverso l'incontro con i missionari calvinisti olandesi della Gereformeerde Zendingsbond² (nota a Toraja semplicemente come Zending) che all'inizio del XX secolo giunsero a Sulawesi per convertire gli abitanti dei remoti altipiani meridionali e centrali dell'isola. L'analisi si concentrerà su di un aspetto apparentemente marginale di questa vicenda, ovvero l'introduzione, all'interno del complesso sistema indigeno di scambio di doni, di aste di raccolta fondi. Una parte considerevole del lavoro di evangelizzazione dei missionari fu, infatti, finalizzato a incoraggiare i toraja a modificare parzialmente le loro pratiche rituali basate sul sacrificio e la distribuzione di ingenti quantità di bestiame. I missionari si adoperarono per introdurre, in qualsiasi cerimonia locale, delle aste di beneficenza in cui parte della carne dei bufali e dei maiali veniva sottratta al circuito redistributivo tradizionale per essere venduta al migliore offerente. Il denaro così raccolto veniva poi convogliato in un fondo gestito dalla Chiesa per promuovere lo sviluppo economico e spirituale della comunità, finanziando la costruzione di infrastrutture (strade, scuole, chiese) e gli stipendi del clero.

Oltre a documentare un particolare incontro culturale e religioso, la mia indagine etnostorica vuole fornire lo spunto per una riflessione più ampia su come la relazione tra religione e modernità si articoli all'interno del progetto morale di trasformazione del sé, sotteso ad ogni forma di conversione religiosa. Come vedremo, i calvinisti si dedicarono al tentativo di modernizzare le coscienze dei loro proseliti attraverso una trasformazione in senso capitalista dell'economia rituale indigena. La riforma calvinista del sistema indigeno di prestazioni e controprestazioni rituali puntava a realizzare un'ottimizzazione dell'economia che avrebbe, al tempo stesso, prodotto emancipazione dalla disuguaglianza sociale e dalle false credenze «pagane», progresso materiale e fede cristiana.

L'asta rappresentava quindi un dispositivo per convertire le anime attraverso una riforma economica di pratiche considerate irrazionali e

sa'dan» utilizzo solo il termine «toraja», in accordo con le preferenze dei miei soggetti etnografici che si definiscono semplicemente «toraja».

² La denominazione Gereformeerde Zendingsbond (Alleanza Riformata Olandese, a volte abbreviata in GZB), «Alleanza Riformata Olandese», identificava un istituto missionario che si basava su principi di impostazione rigidamente calvinista e operava in maniera autonoma dalla Chiesa ufficiale delle Indie orientali olandesi (la Chiesa protestante delle Indie).

inutilmente dispendiose. Ricostruendo il contesto storico e ideologico dell'intervento della Zending in Indonesia, si vuole qui offrire un contributo alla comprensione della relazione tra progresso e religione che, oltre a caratterizzare l'incontro missionario in un contesto etnografico specifico come Toraja, costituisce uno degli aspetti più significativi della nostra esperienza di modernità. È infatti alla Riforma protestante che, come spiega Charles Taylor tra gli altri, dobbiamo almeno in parte la nostra nozione di modernità, intesa come avvento di un momento di rottura radicale³. Come sottolinea Debora Spini, la Riforma protestante si fonda (seppur in modo ambiguo e complesso) sulle nozioni di *novum* e *novitas*, presupponendo una concezione prospettiva e teleologica dello scorrere del tempo storico, in cui il progresso viene immaginato «come una qualche forma di 'miglioramento' da raggiungersi nel 'futuro'»⁴. Ripercorrendo alcune delle vicende relative all'incontro tra i missionari calvinisti olandesi e gli abitanti degli altipiani toraja agli albori del secolo scorso, non raggiungeremo solo una migliore comprensione delle trasformazioni in cui è incorsa una società che popola una piccola regione montuosa di una (dal nostro punto di vista) remota isola indonesiana, ma, come ha suggerito Webb Keane⁵, potremo anche acquisire una nuova prospettiva da cui riflettere sul nesso tra capitalismo e calvinismo e problematizzare alcune concezioni semplicistiche della relazione tra modernità e religione, innovazione e religiosità⁶.

Sia nel discorso scientifico che nel senso comune la modernità viene spesso associata con un processo di secolarizzazione che porta a relegare la religione nella sfera privata. Il «disincanto del mondo», per rievocare una celebre categoria weberiana, è stato spesso interpretato come una preconditione della rivoluzione scientifica e industriale e della separazione tra istituzioni religiose e secolari⁷. In ambito islamico, Goenawan

³ C. Taylor, *A Secular Age*, Cambridge MA, Harvard University Press, 2007. A questo proposito, si veda anche la fondamentale riflessione di Talal Asad sulla costruzione storica e sociale della distinzione tra secolare e religioso, T. Asad, *Genealogies of Religion. Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, Baltimore MD, The Johns Hopkins University Press, 1993.

⁴ D. Spini, «Reformatio» and Renovation: A Relation between Sources and Future, in «Annali di studi religiosi», 19, 2018, pp. 95-111, qui p. 95.

⁵ W. Keane, *Christian Moderns. Freedom and Fetish in the Mission Encounter*, Berkley CA, University of California Press, 2007 e T. Asad, *Genealogies of Religion*.

⁶ Per un importante contributo in tal senso si vedano, per esempio, le riflessioni contenute nel recente (2019) *Position Paper* del Centro per le Scienze Religiose della Fondazione Bruno Kessler: *Religion and Innovation. Calibrating Research Approaches and Suggesting Strategies for a Fruitful Interaction*.

⁷ Cfr. W. Keane, *Christian Moderns*, pp. 46-47.

Mohamad, uno dei più originali intellettuali indonesiani contemporanei, ha contribuito a questa riflessione criticando la frequente caratterizzazione del fondamentalismo islamico (che lui preferisce chiamare «revivalismo») come un intento antisecolare di resuscitare un mondo pre-moderno, arcaico e irrazionale. Contrariamente a questa rappresentazione semplicistica, diffusa dai media americani ed europei, Goenawan Mohamad sottolinea come secolarismo e revivalismo, lungi dall'essere l'uno la diretta antitesi dell'altro, si imitino a vicenda:

«[Se da un lato], nel recente passato, erano i secolaristi, rappresentati dai marxisti e poi dai maoisti, a mimare la macro-narrazione della religione ... Oggi, non dovrebbe sorprendere che siano i credenti a sviluppare, spesso in modo involontario e tuttavia coerente, i modi e i metodi propri dei secolaristi»⁸.

Goenawan Mohamad, mostra così come il tipo di soggetto presupposto dal revivalismo islamico sia paradossalmente un soggetto profondamente moderno, caratterizzato da libertà, volontà e creatività. Egli sottolinea, infatti, come il pensiero di diversi intellettuali islamici revivalisti sia contrassegnato da un'assenza della «mistica del destino» o del mistero dell'esperienza religiosa e rivendichi invece «la capacità umana di pianificare il futuro, mobilitare le forze e raggiungere un obiettivo»⁹. L'analisi di Goenawan Mohamad problematizza, dunque, una serie di luoghi comuni relativi a quello che significa essere moderni e secolari e mette in luce come la linea di demarcazione tra le attitudini secolari e religiose verso il mondo sia meno netta di quanto pensiamo. Questa riflessione rievoca la tesi formulata da Karl Löwit secondo cui l'idea secolare di progresso e le moderne rappresentazioni della storia sono intrise di elementi di quel pensiero idealista e teologico che apparentemente si proponevano di criticare¹⁰. Goenawan Mohamad estende la tesi di Löwit e mostra come non sia solo il secolare a imitare il religioso, ma come anche il religioso sia spesso impegnato in una mimesi del secolare.

Il presente contributo prenderà in considerazione un'altra forma di mimetismo e mostrerà come, attraverso l'introduzione, nel sistema rituale toraja, di una pratica secolare come quella delle aste di raccolta fondi, i missionari calvinisti puntassero a riformare la soggettività dei loro interlocutori e a iscrivere nelle loro anime una razionalità morale ed

⁸ G. Mohamad, *Secularism, 'Revivalism', Mimicry*, Paper for The Yale University Seminar on The Future of Secularism, March 26, 2004, p. 7.

⁹ *Ibidem*, pp. 14-15.

¹⁰ K. Löwit, *Meaning in History: The Theological Implications of the Philosophy of History*, Chicago IL, University of Chicago Press, 1949.

economica atta a favorire sia la conversione al cristianesimo che all'etica capitalista. In questo senso, le aste calviniste, introdotte all'inizio del XX secolo e ancora diffusamente praticate, emulano e al contempo sovvertono il sistema locale di scambio rituale di doni. Come vedremo, più che concentrarsi sul piano dottrinale, l'opera di proselitismo dei missionari coincide con un tentativo di modificare le pratiche quotidiane e rituali dei toraja attraverso complesse strategie mimetiche, tese ad inserirsi nei circuiti locali di circolazione e di scambio, imitandoli e al tempo stesso sovvertendoli. Il materiale storico ed etnografico che presenterò nelle prossime pagine punta, infatti, a mettere in luce come i missionari calvinisti abbiano tentato di imitare «i costumi pagani», proponendone una rivisitazione in chiave capitalista.

2. I toraja di Sulawesi e i missionari della Gereformeerde Zendingbond

Arrivati all'inizio del 1900 negli altipiani di Sulawesi meridionale per convertire al cristianesimo le popolazioni locali dedite a una religione autoctona basata sul culto degli antenati (*aluk to dolo*)¹¹, i missionari calvinisti olandesi della Gereformeerde Zendingbond (GZB) si trovarono a confrontarsi con un complesso sistema di prestazioni rituali, basato sullo scambio e sul sacrificio di ingenti quantità di bufali e maiali (figg. 1, 2, 3). Nonostante la loro posizione di relativa marginalità geografica e politica, i toraja sono noti, infatti, nella letteratura etnografica per i loro elaborati rituali, per le loro pratiche mortuarie che prevedono un esteso periodo di coabitazione con il cadavere prima della sepoltura, e per il loro sistema di scambio di doni, di cui troviamo menzione persino nel classico e celeberrimo studio di Marcel Mauss¹².

¹¹ Il termine *aluk to dolo* (letteralmente «la via degli antenati») è di conio relativamente recente. Paradossalmente, nonostante la sfumatura semantica chiaramente retrospettiva, il termine cominciò a circolare negli altipiani solo a partire dagli anni Cinquanta per designare il sistema di credenze e pratiche religiose indigene. Si veda T.W. Bigalke, *Tana Toraja: A Social History of an Indonesian People*, Singapore, National University of Singapore Press, 2005.

¹² M. Mauss, *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche*, Torino, Einaudi, 2002 (ed. orig. in «Annales sociologiques» 1923-1924). Mauss aveva una conoscenza indiretta delle pratiche rituali di scambio dei toraja acquisita attraverso la lettura dei lavori dell'etnografo missionario Albert Kruyt che si era occupato principalmente dei toraja occidentali stanziati nell'area del lago di Poso, oggi conosciuti come to pamona.



Fig. 1. L'offerta di alcuni maiali durante un funerale nel villaggio di Bo'kin negli altipiani di Sulawesi (foto di A. Donzelli).



Fig. 2. Processione di portatori di doni suini durante un funerale nel villaggio di Bo'kin (foto di A. Donzelli).



Fig. 3. Preparazione della carne dei maiali sacrificati per la distribuzione (foto A. Donzelli).

Dalla lettura delle testimonianze olandesi¹³ emerge come, nonostante il notevole coefficiente di esotismo che contraddistingueva i toraja agli occhi dei missionari, fu principalmente l'apparente irrazionalità economica delle loro pratiche rituali a destare riserve e perplessità. In una lettera dal campo, datata 26 giugno 1917, Hendrik van der Veen – un linguista inviato a Toraja dalla Società Biblica Olandese (Nederlands Bijbelgenootschap) che lavorò per quasi quarant'anni (1916-1955) in stretta collaborazione con la GZB – descrive così gli effetti dei rituali funebri:

«Tali cerimonie devono essere eseguite nel modo più fastoso possibile e bufali e maiali devono essere macellati in gran quantità. In tal modo viene dilapidata una gran parte di bestiame e quando una persona non possiede bestiame allora si ipotecano le risaie. Quindi di questo passo una gran parte dei piccoli proprietari terrieri diventano nullatenenti mentre la proprietà della terra si concentra nelle mani di poche persone e il latifondo aumenta in modo preoccupante»¹⁴.

¹³ Oltre alla consultazione diretta dei documenti dell'Archivio Regionale della Provincia di Sulawesi Meridionale di Makassar e alle interviste da me effettuate a Toraja, le fonti storiche qui utilizzate comprendono lettere e relazioni scritte da missionari ed amministratori coloniali durante la prima metà del XX secolo. Ho potuto accedere a questi documenti che sono custoditi nell'Archivio della Gereformeerde Zendingsbond e nell'Archivio della Missione della Chiesa Riformata Olandese di Oegsteest, attraverso la raccolta curata da Th. van den End, *Sumber-Sumber Zending tentang Sejarah Gereja Toraja 1901-1961*, Jakarta, PT BPK Gunung Mulia, 1994.

¹⁴ *Ibidem*, p. 119.

In un altro rapporto scritto solo pochi mesi più tardi, van der Veen sollecita il governo a imporre restrizioni ai sacrifici effettuati in occasione di funerali affinché si possa: «migliorare l'economia, poiché le feste in cui si effettuano sacrifici sembrano essere di ostacolo per l'economia»¹⁵.

Se le critiche di van der Veen si concentravano sul fatto che i rituali locali producessero la distruzione di bestiame e aumentassero il predominio del grande latifondo, inasprendo così le disuguaglianze economiche tra le classi sociali, altre testimonianze sottolineano il carattere irrazionale dei costumi locali. In una lettera del 1920 il missionario padre Zijlstra descrive i funerali toraja come «folli ossessioni d'onore».

«E come sono fastose le feste per i morti! Vengono accompagnate da cerimonie di tutti i tipi! Veramente c'è da stupirsi quando si osserva la grandezza di queste feste organizzate per soddisfare l'orgoglio, l'esibizionismo e il senso di superiorità dei ricchi. Poiché all'interno di questi rituali, la follia dell'onore gioca un ruolo così importante che queste abitudini tradizionali saranno assai difficili da eliminare»¹⁶.

Come emerge da questi frammenti, ciò che rendeva deprecabili i riti funebri toraja era il fatto che, secondo i missionari, questi costituissero inutili ostentazioni di ricchezza, motivate esclusivamente da una vana competizione per acquisire maggior prestigio e status. Agli occhi dei missionari i rituali toraja apparivano, infatti, come pratiche anacronistiche e irrazionali governate da una logica antieconomica, basate su un modello feudale e funzionali all'incremento della disuguaglianza sociale.

I toraja costituiscono una società di piccola scala e relativamente periferica all'interno del vasto arcipelago indonesiano. Nonostante l'esistenza di una rete autostradale completata negli anni Novanta, è tuttora necessario affrontare una strada tortuosa di circa trecento chilometri e un viaggio di circa dieci ore di autobus per raggiungere dalla città costiera di Makassar la regione dei toraja, situata negli altipiani interni della provincia di Sulawesi meridionale. Sebbene oggi giorno la maggioranza della popolazione – un totale di circa seicentomila persone stanziate nei distretti di Tana Toraja e Nord Toraja¹⁷ – sia cristiana a prevalenza

¹⁵ *Ibidem*, pp. 130-131.

¹⁶ *Ibidem*, pp. 158-159.

¹⁷ La stima è basata su dati raccolti recentemente dagli istituti demografici locali, *Kabupaten Toraja Utara dalam angka*, Rantepao, Badan Pusat Statistik, 2017 e *Kabupaten Tana Toraja dalam Angka*, Makale, Badan Pusat Statistik, 2017.

protestante, le pratiche del tradizionale culto degli antenati continuano a far parte della liturgia locale¹⁸.

La vita rituale toraja ha una struttura dualistica, divisa tra i riti funebri (*aluk rambu solo'*) e quelli per promuovere la fertilità (*aluk rambu tuka'*). L'influenza della Chiesa e del governo coloniale durante la prima parte del XX secolo ha alterato l'equilibrio tra le due sfere del sistema rituale, causando un'ipertrofia dei rituali funebri e un parallelo declino di quelli della fertilità¹⁹. Nonostante queste trasformazioni, una caratteristica importante presente in ogni evento rituale consiste nello scambio e nel sacrificio di bufali e maiali, che vengono poi suddivisi e distribuiti in base alle distinzioni di rango e alle relazioni di reciprocità all'interno e all'esterno del gruppo familiare. Lungi dall'essere folle o irrazionale, il sistema di prestazioni e controprestazioni che regola l'attività rituale toraja segue regole molto complesse e precise e rappresenta un dispositivo fondamentale per la riproduzione del tessuto sociale e l'acquisizione di capitale materiale e simbolico.

Tra i vari avvenimenti rituali, i funerali costituiscono il contesto in cui vengono attivate le reti di reciprocità più estese ed è quindi in queste circostanze che si può osservare un'attività consistente di circolazione, scambio e sacrificio di bestiame. In occasione dell'organizzazione di un funerale è necessario tenere una lunga serie di incontri – vere e proprie assemblee preliminari – in cui il gruppo familiare che intende sponsorizzare l'evento si riunisce per deliberare, sotto la supervisione dei capi villaggio, la quantità di animali da sacrificare e le modalità con cui distribuirne la carne agli invitati. All'interno di questo complesso sistema di prestazioni bisogna distinguere tra gli animali che vengono donati dai membri del gruppo familiare che presiede all'organizzazione della cerimonia, costituito dai parenti più prossimi del defunto (in genere consanguinei in linea diretta) e quelli che, invece, vengono offerti a questo gruppo di discendenti diretti del defunto dai parenti più distanti

¹⁸ I pentecostali e gli avventisti rappresentano un caso a parte perché, a differenza dei protestanti che si riconoscono nella Gereja Toraja (la Chiesa Toraja, erede diretta della Missione e costituitasi in forma indipendente nel 1947) e dei cattolici, rivendicano una drastica rottura con la religione «tradizionale», e un totale rifiuto della pratica di sacrificare e scambiare animali durante i rituali. La rottura netta con il passato è tipica delle congregazioni pentecostali, si veda, per esempio, nel contesto africano, B. Meyer, *'Make a Complete Break with the Past'. Memory and Post-Colonial Modernity in Ghanaian Pentecostalist Discourse*, in «Journal of religion in Africa», 28, 1998, 3, pp. 316-349.

¹⁹ Cfr. R. Waterson, *Taking the Place of Sorrow: The Dynamics of Mortuary Rites Among the Sa'dan Toraja*, in «Southeast Asian Journal of Social Science», 21, 1993, pp. 73-97, qui p. 75.

(ovvero dai consanguinei in linea collaterale, dagli affini²⁰ e da quelli che potremmo chiamare gli amici in senso lato). Quando muore un individuo, i suoi discendenti diretti (in genere il gruppo composto dai suoi figli e nipoti adulti) sono tenuti a sacrificare un bufalo a testa²¹. Oltre a questo nucleo interno (a cui i locali si riferiscono a volte con i termini toraja *to ma'rapu* o *rara buku*, a volte con i termini indonesiani *sefamilie* o *sekeluarga*), vi sono i consanguinei in linea collaterale (fratelli, nipoti, cugini) i cui contributi (per lo più bufali o maiali) vengono chiamati *petuaran* (versamento): questi doni vengono fatti al gruppo dei *to ma'rapu* (i consanguinei stretti) nella sua totalità. Infine vi sono i doni offerti da coloro che non fanno strettamente parte né del primo cerchio del gruppo familiare (parenti consanguinei in linea diretta), né del secondo (parenti consanguinei in linea collaterale): si tratta dei doni offerti sia dagli amici²² che da coloro che corrispondono grosso modo a quelli che noi chiameremmo «i parenti acquisiti». Mentre i *petuaran* sono doni offerti all'intero gruppo dei discendenti diretti del defunto e non possono assolutamente essere rifiutati, i doni portati da individui che non fanno parte del gruppo dei consanguinei vengono offerti a un individuo specifico tra i membri della famiglia del defunto, il quale può decidere quindi se accettarli o rifiutarli. A differenza dei *petuaran*, questo secondo tipo di doni (variamente chiamati *pamulle*, *pangrenden*, *ulu bale*) viene considerato alla stregua di un debito (*indan*): l'accettarli implicherà per il ricevente una responsabilità individuale di ricambiare il dono²³.

A questo giro di scambio di animali interi che avviene nel medio o lungo termine, si aggiunge un sistema di ripartizione più immediato, quello dei tagli di carne (*taa*) ricavati dalla macellazione del bestiame offerto (*dibaa*) nei diversi eventi rituali. Una parte considerevole di ogni rituale toraja comporta, infatti, il sacrificio e la macellazione dei bufali e dei maiali

²⁰ Con il termine «affini» si identificano le persone legate tra loro attraverso il matrimonio. È da notare che a causa della discendenza bilaterale, il sistema di parentela toraja è estremamente fluido e ciò rende spesso difficile tracciare chiare linee di demarcazione tra i parenti consanguinei e affini.

²¹ In genere non ci si aspetta che i figli e i nipoti molto giovani o non ancora sposati siano in grado di contribuire con bufalo.

²² Per amici, vanno intesi i consociati con cui non sussistono legami di affinità o consanguineità e che per tanto non hanno l'obbligo di contribuire doni.

²³ Per una trattazione specifica di come queste regole generali possano venire modificate e manipolate dagli attori sociali, si veda: A. Donzelli, *Methods of Desire: Language, Morality, and Affect in Neoliberal Indonesia*, Honolulu, University of Hawaii Press, 2019, pp. 127-147 e, della stessa autrice, *One or Two Words: Language and Politics in the Toraja Highlands of Indonesia*, Singapore, National University of Singapore Press, 2020, pp. 100-141.

donati che vengono immediatamente redistribuiti secondo procedure specifiche, di volta in volta rinsaldando (o minando) i rapporti di alleanza e di clientelismo tra i diversi gruppi sociali. A chi porta un bufalo viene generalmente restituita una gamba, mentre chi porta un maiale riceve indietro la metà dell'animale. Questi pezzi di carne vengono cucinati e consumati sul posto dal donatore e dal seguito di persone che lo hanno accompagnato. Il resto della carne viene amministrato dal gruppo che ha organizzato il funerale e ripartito (*mantaa*) tra i partecipanti secondo accurate distinzioni tra gli ospiti d'onore (i rappresentanti del governo locale, i notabili locali e i capi tradizionali), i compaesani e i vicini di casa, e i diversi gruppi di persone – in genere di basso rango – che hanno lavorato all'organizzazione dell'evento, costruendo le strutture in legno dove vengono accolti gli ospiti, lavorando nelle cucine e partecipando ai canti funebri (*ma'badong*) nelle notti di veglia precedenti al funerale.

Questi scambi rituali di animali e la successiva distribuzione della carne contengono un elemento competitivo che ha spinto alcuni etnologi a paragonare questi eventi rituali al classico caso del *potlatch* dei kwakiutl²⁴. Senza dubbio, il *sa'buran*, ovvero l'essere nominati (*disa'bu*) durante la distribuzione della carne, riveste una grande importanza. Il prestigio e l'autorità degli individui dipendono dalla quantità e dalla qualità della carne assegnata a loro e alla loro casa ancestrale (*tongkonan*), oltre che dalla capacità personale di contribuire con offerte di animali a un ampio numero di cerimonie (fig. 4).

La ricerca del prestigio e dell'onore (*siri'*) si intrecciano con considerazioni più strettamente pratiche. Nell'economia morale toraja il donare un bufalo al funerale di un parente o di un amico comporta sempre la certezza che tale dono verrà in futuro ricambiato, in occasione del funerale per la morte propria o per quella di un membro del proprio gruppo familiare. Ma per comprendere come i missionari calvinisti, arrivati a Toraja all'inizio del XX secolo, reagirono e tentarono di contrastare queste pratiche basate sull'ostentazione individuale e sulla reciprocità sociale, è opportuno ricostruire brevemente il contesto storico in cui si iscrisse l'opera evangelizzatrice della Zending.

Il tentativo intrapreso dai missionari calvinisti di convertire le popolazioni (da loro ritenute pagane) di Sulawesi va collocato all'interno dell'ultima

²⁴ Cfr. R. Waterson, *Taking the Place of Sorrow*, p. 83; H. Nooy-Palm, *The Sa'dan-Toraja: A Study of Their Social Life and Religion*, I: *Organisation, Symbols and Beliefs*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1979, p. 28. *Potlatch* è un termine chinook che significa «dare via» e che si applica ad una serie di sistemi di scambio di doni praticato nella costa nord-occidentale del Pacifico.



Fig. 4. Esempio di casa ancestrale nel distretto di Sangalla' (foto A. Donzelli).

fase di espansione coloniale olandese. Sebbene l'Olanda avesse inaugurato la sua presenza nell'odierno arcipelago indonesiano già dall'inizio del XVII secolo, fu solo tra la fine del XIX e l'inizio del XX secolo che il governo coloniale estese il suo controllo nelle zone interne dell'isola di Sulawesi. Questa fase di espansione nella parte orientale dell'arcipelago coincise con l'adozione, nel 1901, della Politica Etica che si contraddistingueva per una nuova linea di intervento nelle colonie, un rinnovato interesse per il benessere delle popolazioni indigene e una maggior ingerenza nell'amministrazione locale. Uno dei principi cardine delle politiche coloniali olandesi di inizio Novecento era, infatti, che l'Olanda avesse contratto un debito di onore nei confronti delle colonie e che dovesse quindi ripagarle per i benefici tratti durante quasi tre secoli di sfruttamento²⁵.

²⁵ Cfr. W. Keane, *Christian Moderns*, pp. 103-104. Il controllo coloniale olandese nelle Indie Orientali venne mantenuto per due secoli (1602-1800) da una compagnia commerciale privata, la VOC (Vereenigde Oostindische Compagnie), la Compagnia delle Indie Orientali Unite che nel 1800 dichiarò bancarotta e venne dissolta. Fu solo allora che il controllo dei territori dell'arcipelago indonesiano fu assunto direttamente dallo Stato olandese. Tuttavia, fino alla fine del XIX secolo né la Compagnia, né lo Stato intervennero in maniera significativa nella vita sociale e politica delle Indie Orientali.

Fu durante questo periodo che si assistette anche ad un rinnovato sforzo di evangelizzare i territori non ancora islamizzati. Il governo coloniale incoraggiò l'intervento di vari istituti missionari nelle zone dell'arcipelago che erano rimaste fino ad allora relativamente estranee alla penetrazione olandese. È in questa particolare fase che va inquadrata l'opera dei missionari calvinisti dell'Alleanza Riformata Olandese (GZB) che, nel 1913 poco dopo l'instaurazione dell'amministrazione coloniale avvenuta nel 1906, vennero inviati a Toraja con l'incarico di convertire le popolazioni «pagane» degli altipiani per creare una zona cuscinetto in grado di contrastare l'espansione dell'islam dalle regioni costiere abitate dai bugis²⁶.

La GZB era un istituto missionario collegato al gruppo delle Chiese Riformate (Gereformeerde Kerken) – un movimento di gruppi calvinisti neo-ortodossi che, sulla scorta di una critica alla gerarchia ecclesiastica centralizzata a favore di piccole congregazioni autonome, si erano separati dalla Chiesa ufficiale olandese, la Hervormde Kerk (Chiesa Riformata). Non sorprende che il cristianesimo calvinista propugnato dalla GZB considerasse i sacrifici rituali di animali e le divisioni della carne ai funerali come dispendiose stravaganze. In linea con i principi etico-economici del calvinismo, l'opera della GZB era, infatti, improntata all'imperativo di ottimizzare lo sfruttamento delle risorse economiche, al fine di accrescere la produttività in termini di utilità sociale. Nell'ottica calvinista,

«l'oggetto del dovere religioso non è il profitto, ma la migliore – più efficiente – amministrazione per la gloria di Dio delle risorse che ci ha affidato ... Il profitto è l'esito indesiderato di quello sfruttamento sempre più intensivo delle proprie risorse economiche che costituisce il vero dovere religioso»²⁷.

Fu sulla scorta di queste considerazioni di natura economica e morale che i missionari della Zending inaugurarono la pratica di destinare parte della carne degli animali sacrificati durante i rituali a delle aste per la raccolta di fondi da destinare allo sviluppo sociale. L'asta costituiva un potente dispositivo per riformare quello che, agli occhi degli olandesi, era uno spreco e al contempo per raccogliere fondi da destinare all'educazione, allo sviluppo di infrastrutture e al sostentamento dei missionari. La pratica delle aste per la raccolta fondi fu avviata fin dagli esordi dell'intervento missionario (figg. 5, 6). Alcuni riferimenti contenuti

²⁶ Cfr. T.W. Bigalke, *Tana Toraja*.

²⁷ D. D'Andrea, *Protestantesimo ascetico, spirito del capitalismo, armonia degli interessi. Secolarizzazioni e immagini del mondo in Max Weber*, in «Società Mutamento Politica», 9, 2014, 5, pp. 67-99, qui p. 80.

in un rapporto del 1917 relativo all'assassinio del missionario van der Loosdrecht indicano, infatti, come le aste fossero già diffuse allora, dopo solo quattro anni dall'arrivo della Missione a Toraja²⁸.



Fig. 5. Un'asta della carne tenuta durante una festa per il raccolto a Nanggala' (foto A. Donzelli).

La necessità di supportare la Missione con la raccolta volontaria di fondi derivava da un preciso progetto di sensibilizzazione delle coscienze dei neoconvertiti. Nonostante i generosi contributi provenienti dalla madrepatria, fin dall'inizio gli olandesi avevano cercato di coinvolgere i fedeli nel finanziamento delle attività della Missione. In una lettera del 1923, il missionario Belksma spiega come gli stipendi degli insegnanti e dei parroci avrebbero dovuto essere pagati con il denaro raccolto dalle donazioni dei residenti e dalle tasse che vennero istituite proprio

²⁸ Cfr. Th. van den End, *Sumber-sumber*, p. 124.



Fig. 6. Mentre il battitore d'asta presenta al pubblico il taglio di carne su cui si accettano offerte, un altro incaricato prende nota della somma e del compratore che si è aggiudicato ciascun pezzo di carne (foto A. Donzelli).

dall'amministrazione coloniale²⁹. In effetti, fin dal 1928 il comitato esecutivo della GZB aveva deciso che la costruzione delle chiese e delle case dei missionari avrebbe dovuto essere a carico dei nuovi convertiti³⁰. Queste posizioni rimasero invariate anche nei decenni successivi, come testimonia una direttiva del 1940³¹, in cui si dichiara che ogni parrocchia avrebbe dovuto provvedere almeno in parte al salario del suo pastore.

L'approccio della GZB non era motivato da una mancanza di risorse, ma derivava dall'idea che i fedeli dovessero impegnarsi a provvedere anche economicamente al mantenimento della loro parrocchia, mobilitandosi attivamente per la ricerca di finanziamenti. Dal punto di vista dei missionari, l'asta della carne istituiva una riconversione (in senso che potremmo definire capitalistico) dello sperpero prodotto dai rituali «pagani», promettendo di facilitare la conversione delle anime delle popolazioni locali attraverso la diffusione di una nuova logica economica

²⁹ *Ibidem*, p. 185.

³⁰ *Ibidem*, pp. 23-26.

³¹ *Ibidem*, p. 478.

e morale, che mantenesse, però, alcuni aspetti formali delle pratiche tradizionali. A differenza dei consueti modelli di distribuzione della carne di stampo competitivo che riproducevano le distinzioni di status e i rapporti di reciprocità tra i partecipanti ai rituali, l'istituzione dell'asta si proponeva di stimolare nei soggetti un senso di responsabilità individuale verso il mantenimento della Chiesa, mettendo così in atto uno dei principi fondamentali della *volkskerk* (chiesa del popolo): l'attivo coinvolgimento dei fedeli nell'amministrazione ecclesiastica. La riforma calvinista dell'economia rituale toraja presupponeva e al tempo stesso costruiva un ideale di soggetto moderno in cui venivano accentuati il volontarismo, il libero arbitrio, la riflessività e la capacità di migliorare se stessi e il mondo circostante³².

3. Teleologia calvinista e riformismo mimetico dei tornei di valore indigeni

L'introduzione delle aste nei rituali toraja tradizionali non va pensata come il frutto di una pura invenzione olandese, quanto piuttosto come un'istituzione ibrida prodotta dai tentativi dei missionari di manipolare le pratiche e i significati locali mantenendone alcuni aspetti formali. Più che all'invenzione di una nuova tradizione³³, l'asta assomiglia, infatti, a un'imitazione innovativa (e parzialmente sovversiva) delle pratiche tradizionali.

Il sistema di scambio e distribuzione rituale toraja costituisce un esempio della tipologia di fatti sociali che Arjun Appadurai chiama «tornei di valore», ossia eventi saltuari ma ricorrenti che non fanno parte della routine della vita economica ma la influenzano³⁴. Pur trattandosi di un

³² Cfr. W. Keane, *Christian Moderns*, p. 55.

³³ E.J. Hobsbawm - T. Ranger (edd), *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983. Come è stato spesso evidenziato, la nozione di «invenzione della tradizione» sviluppata dai due storici britannici rischia, se utilizzata in modo semplicistico, di produrre una dicotomia rigida tra autentici rituali precoloniali e variazioni indotte dal colonialismo, risultando quindi inadeguata a rendere conto dell'interpenetrazione di tali forme. Cfr. le critiche di N. Dirks, *History as a Sign of the Modern*, in «Public Culture», 2, 1990, 2, pp. 25-32 e di G.M. Lindstrom - L. Lindstrom (edd), *Chiefs Today: Traditional Pacific Leadership and the Postcolonial State*, Stanford CA, Stanford University Press, 1997, p. 11.

³⁴ A. Appadurai, *Introduction: Commodities and the Politics of Value*, in A. Appadurai (ed), *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986, pp. 3-63, qui p. 21. I funerali toraja sono stati, infatti, definiti «feste di merito» o «feste di onore», cfr. R. Waterson, *Taking the Place of Sorrow*, e T.A. Volkman, *Feasts of Honor. Ritual and Change in the Toraja Highlands*, Urbana - Chicago IL, University of Illinois Press, 1985.

evento straordinario rispetto alla vita economica quotidiana, la distribuzione della carne ai funerali costituisce un meccanismo cruciale della riproduzione sociale: essa non solo gioca una funzione fondamentale nel mantenere le relazioni clientelari, ma riveste anche un ruolo strategico nella conservazione e promozione dello status sociale che, come ha evidenziato Waterson: «dipende dalla dimensione e dalla quantità di tagli di carne ricevuti»³⁵.

Apparentemente più prosaiche rispetto allo scambio cerimoniale tradizionale, le aste di raccolta fondi rappresentano un tipo di interazione competitiva altrettanto centrale per la produzione di relazioni sociali e di valore materiale e simbolico. Praticate tutt'oggi a Toraja come immane conclusione di qualsiasi evento rituale, le aste rappresentano un tentativo di rimpiazzare una forma pre-capitalista di scambio competitivo con un nuovo tipo di torneo di valore di stampo monetario e prettamente capitalista³⁶. La negoziazione agonistica messa in atto dalle aste si basa su una forma inedita di distribuzione della carne. Mentre nella distribuzione tradizionale sono il rango e la storia contributiva precedente a determinare a chi si debbano assegnare i tagli di carne, nelle aste la carne viene data in cambio di una certa somma di denaro: chiunque desideri un pezzo di carne e sia in grado di offrire una somma tale da battere gli altri concorrenti, si aggiudica il taglio che preferisce. In confronto alle forme di scambio precedenti che non si basavano su transazioni monetarie, le aste avallano la preminenza del potere economico, del desiderio e dell'iniziativa privata, contribuendo così a plasmare un nuovo ideale di soggetto dotato di volontà e di libero arbitrio – un soggetto che si sottrae agli imperativi dei circuiti tradizionali di reciprocità e di gerarchia sociale. Il modello di interazione economica e sociale messo in atto dall'asta è, infatti, emblematico dell'approccio antitradizionalista attraverso cui i calvinisti miravano «a sottrarre l'agire economico ai vincoli religiosi di fratellanza in direzione di ... una massimizzazione della produttività»³⁷.

³⁵ R. Waterson, *Taking the Place of Sorrow*, p. 78.

³⁶ Va sottolineato come, con l'elaborazione del concetto di torneo di valore, Appadurai mirava a problematizzare la distinzione netta tra doni e merci e a sviluppare uno studio comparativo di forme di scambio agonistico che potesse comprendere sia le tipologie moderne di produzione di valore e status, come il mercato contemporaneo delle opere d'arte, sia quelle più tradizionali, come gli esempi classici dell'economia del dono descritti da Malinowski e Mauss. M. Mauss, *Saggio sul dono*; B. Malinowski, *Argonauts of the Western Pacific: An Account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea*, New York, E.P. Dutton & Co, 1922.

³⁷ D. D'Andrea, *Protestantesimo ascetico*, p. 80.

Con l'istituzione delle aste di raccolta fondi destinati a una vasta gamma di bisogni sociali (quali la scolarizzazione della popolazione locale, la costruzione di ospedali e strade ecc.), i missionari non solo si posizionarono come i principali agenti di sviluppo e modernizzazione, ma si inserirono anche al centro del circuito locale di circolazione del bestiame e della carne e del sistema di prestigio ad esso connesso, diventando esperti conoscitori dei «regimi di valore» sottesi a tali scambi³⁸. Con sorprendente zelo, i missionari si documentarono su tutte le sottili distinzioni di valore e di significato tra i diversi tagli di carne distribuiti durante le cerimonie, in modo da destinare all'asta solo i tagli di prima qualità che storicamente venivano assegnati ai capi e alle case ancestrali (*tongkonan*) più prestigiose. Inserendosi nei circuiti di scambio indigeni, la Missione e, in epoca postcoloniale, la Chiesa Toraja (divenuta ufficialmente autonoma nel 1947), sono però spesso entrate in aperta competizione con forme tradizionali di autorità³⁹. Una volta, per esempio, durante una riunione che si tenne alla vigilia della cerimonia di distribuzione della carne, un aristocratico del distretto di Mengkendek si lamentò di come le richieste dei pastori rendessero sempre più complicata l'assegnazione della carne:

«Vogliono sempre che la testa di bufalo migliore venga utilizzata per l'asta, ma questo è il taglio (*taa*) tradizionalmente destinato al *tongkonan layuk* (la casa ancestrale più antica del villaggio), non possiamo metterlo in vendita all'asta!»

La riconversione capitalista dell'economia indigena toraja auspicata dai missionari non costituisce, però, un processo univoco e definitivo. Come mi è spesso capitato di osservare durante le diverse fasi della ricerca sul campo a Toraja, le aste non sempre vengono usate dagli attori sociali per fare donazioni alla Chiesa. Spesso i donatori rivelano atteggiamenti ostentatori. Essi, infatti, a volte decuplicano o centuplicano la base d'asta stabilita dal battitore e offrono cifre esorbitanti per tagli di carne di poco valore; dopo esserseli aggiudicati, con un atteggiamento in cui si mescolano orgoglio e generosità, rinunciano a ritirare il pezzo di carne pagato con una somma spropositata, perpetuando così l'atteggiamento ostentatorio che l'asta, con la sua retorica contro lo spreco di ricchezze

³⁸ A. Appadurai, *Introduction*, p. 4.

³⁹ Per un'analisi di modalità simili e al tempo stesso diverse adottate dai missionari dell'Esercito della Salvezza per inserirsi nei circuiti di scambio dei beni dei tabaku di Sulawesi centrale, si veda L. Aragon, *Twisting the Gift: Translating Precolonial into Colonial Exchange in Central Sulawesi, Indonesia*, in «American Ethnologist», 23, 1996, 1, pp. 43-60. È interessante notare come mentre i missionari dell'Esercito della Salvezza assunsero la posizione di elargitori di doni, la Chiesa missionaria a Toraja si configurò piuttosto come la destinataria di pezzi di carne che tradizionalmente spettavano ai capi locali o alle case ancestrali (*tongkonan*).

e risorse, intendeva sradicare. Tali atti esibizionistici mostrano come l'attività di raccolta fondi possa divenire un contesto performativo di ostentazione del proprio status sociale. Quindi, se da un lato le aste, nel progetto missionario, si configuravano come dispositivo attraverso cui correggere gli sprechi di risorse, dall'altro il loro utilizzo contemporaneo mostra come a questa finalità originaria se ne sovrappongano altre.

Avendo compreso l'importanza della distribuzione della carne nell'evento rituale, i missionari si adoperarono per elaborarne una versione, dal loro punto di vista, economicamente virtuosa. Introducendo questo nuovo sistema di distribuzione, i missionari puntavano quindi a trasformare le prodighe cerimonie funebri toraja in mezzi per promuovere sviluppo sociale, limitando quello che, nella prospettiva calvinista, appariva come uno spreco di risorse che avrebbero potuto essere meglio utilizzate per scopi più costruttivi.

Questa forma di riformismo mimetico si conforma al più generale approccio missiologico della Zending. Tra i principi fondamentali che informavano le attività di proselitismo intraprese dai missionari olandesi vi era, infatti, l'idea che la conversione dovesse avvenire attraverso un processo di inculturazione (*toeigennig*) del cristianesimo che prevedeva di preservare alcuni elementi fondamentali dell'ethos locale al fine di spingere gli individui a una conversione sincera e profonda, senza «inculcare una fede superficiale»⁴⁰. Oltre che da preoccupazioni teologiche e spirituali, l'idea che il processo di evangelizzazione dovesse assomigliare al «versare nuovo vino in vecchi otri»⁴¹ derivava dalla convinzione che fossero stati proprio alcuni elementi della cultura toraja – come la preferenza per la carne di maiale, il vino di palma e il gioco d'azzardo – ad avere impedito che la popolazione degli altipiani si convertisse all'islam⁴².

Certo è che questa commistione di motivi spirituali e pratici spinse i missionari nell'impresa di stabilire, nel contesto delle pratiche e credenze toraja, una distinzione tra quello che era pertinente all'ambito della cultura tradizionale e della legge consuetudinaria (*l'adat*) e quello che invece riguardava la sfera della religione ancestrale (*l'aluk*)⁴³. A tal

⁴⁰ W. Keane, *Christian Moderns*, p. 102.

⁴¹ T.W. Bigalke, *Tana Toraja*, p. 81.

⁴² Si vedano le testimonianze di Belksma del 1916 e del 1928 in Th. van den End, *Sumber-Sumber*, pp. 100 e 262.

⁴³ Per una descrizione di simili processi in altri contesti, si veda J. Peel, 'For Who Hath Despised the Day of Small Things?' *Missionaries' Narratives and Historical Anthropology*, in «Comparative Studies in Society and History», 37, 1995, 3, pp. 581-607. Per una trattazione di come i tentativi

fine, a partire dal 1923 i missionari istituirono la Commissione dell'*adat* che avrebbe dovuto stabilire una distinzione tra ciò che rientrava nella categoria della legge consuetudinaria (*l'adat*) e che poteva quindi essere mantenuto e ciò che invece costituiva *l'aluk* (la religione pagana) e doveva quindi essere eliminato. Questa operazione tesa a stabilire una discriminazione pratico-dottrinale tra il lecito e l'illecito andava al di là di un semplice tentativo di imposizione dall'alto di un sistema di norme e di divieti. L'impresa missionaria era caratterizzata da strategie più sofisticate per la produzione di nuovi soggetti che non vanno confuse con un rozzo tentativo di repressione e controllo.

In primo luogo va notato, infatti, lo sforzo dei missionari di coinvolgere i membri dell'élite locale e i primi convertiti nelle discussioni e nelle decisioni della Commissione. Come emerge dai relativi documenti⁴⁴, la Commissione fu organizzata sulla base di incontri periodici in cui insegnanti, capi villaggio e missionari si riunivano per discutere e per fissare le regole a cui i convertiti al cristianesimo dovevano attenersi, anche se una certa enfasi veniva posta sul fatto che le regole non dovessero mai essere definitive e potessero venire sempre ridiscusse e modificate⁴⁵.

In secondo luogo, è importante sottolineare come l'attività regolatrice della Commissione non fosse finalizzata solo a proibire usanze appartenenti alla sfera dell'*aluk*, ma si contraddistinguesse anche per l'intento di liberalizzare le pratiche locali epurandole da proibizioni considerate infondate e inutili. I miei interlocutori più anziani hanno spesso motivato la scelta di convertirsi con il fatto che il cristianesimo fosse «più pratico», ossia meno restrittivo rispetto ai tabù alimentari dell'*aluk to dolo*. Il tentativo da parte dei missionari di presentare il cristianesimo come un sistema di norme di condotta più semplice e liberale implicava una contestazione implicita di alcuni *pemali* (divieti) tradizionali, come per esempio quelli relativi alla proibizione per la famiglia del defunto di mangiare riso per un certo periodo di tempo⁴⁶. Un anziano toraja, per esempio, mi raccontò dello stupore suscitato in uno dei suoi fratelli maggiori dalla visita di un missionario olandese. Esortato a convertirsi, il fratello del mio interlocutore chiese al missionario cosa significasse

da parte dei missionari olandesi di applicare una distinzione tra «cultura» e «religione» in contesti in cui queste categorie concettuali non erano presenti, cfr. W. Keane, *Christian Moderns*.

⁴⁴ Th. van den End, *Sumber-sumber*, pp. 185-192, 193-195, 230-256 e 264-273.

⁴⁵ Gli incontri tenutesi a Barana' e Sangalla' nel 1923 furono seguiti da parecchi altri: nel 1925 a Angin-Angin, nel 1928 a Barana' e seguiti da altri nel 1929, 1932, 1933.

⁴⁶ Th. van den End, *Sumber-sumber*, pp. 124 e 244.

il cristianesimo. L'olandese rispose prontamente: «significa che non ci sono più divieti». Il tentativo dei missionari di liberare la popolazione locale dal complesso sistema di proibizioni e prescrizioni che regolavano sia la vita rituale che quella quotidiana, per sostituirlo con un sistema più liberale ed egualitario, si accordava perfettamente con il progetto di riforma morale delle coscienze individuali.

Paradossalmente il lavoro di evangelizzazione intrapreso dai missionari era quindi animato non solo da un progetto spirituale, ma anche da un ideale secolare di progresso, incentrato sulla narrazione morale di modernità. L'opera dei missionari della GZB partiva dall'idea che i loro sforzi fossero tesi a liberare le popolazioni degli altipiani dalle false credenze e feticismi che ostacolano il cammino verso l'emancipazione collettiva e individuale. Rappresentando i nativi come ancorati ad un passato feudale, i missionari immaginavano il loro operare come un movimento verso un futuro in cui la modernità sarebbe sorta grazie al consolidamento di una coscienza morale in grado di emanciparsi dalle prescrizioni della religione indigena e degli obblighi di reciprocità sociale, «attraverso la dissipazione di certe credenze religiose e metafisiche»⁴⁷.

Come osserva J.D.Y. Peel a proposito dell'evangelizzazione degli yoruba⁴⁸, i missionari anglicani rappresentavano «la rigenerazione spirituale dell'Africa come se dovesse essere collegata e sostenuta da un processo secolare di sviluppo». In modo simile, i missionari della Zending concepivano la conversione al cristianesimo come una riorganizzazione della coscienza storica dei toraja. Nelle loro lettere ritroviamo molte allusioni ad uno schema temporale in cui il cristianesimo viene associato all'inizio di una nuova era, mentre la religione locale viene rappresentata come un'anacronistica manifestazione di un'epoca passata. Questo schema temporale emerge chiaramente dalla lettura dei documenti missionari in cui il sistema di pratiche e credenze toraja viene, come direbbe Johannes Fabian⁴⁹, «allocronicamente» etichettato come «antico pensiero pagano»⁵⁰ o «religione antica»⁵¹, in opposizione alla «nuova religione» degli olandesi⁵².

⁴⁷ C. Taylor, *Two Theories of Modernity*, in «Public Culture», 11, 1999, 1, pp. 153-174, qui p. 161.

⁴⁸ J. Peel, *'For Who Hath Despised the Day of Small Things?'*, p. 602.

⁴⁹ J. Fabian, *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object*, New York, Columbia University Press, 1983.

⁵⁰ Belksma citato in Th. van den End, *Sumber-sumber*, p. 144.

⁵¹ *Ibidem*, p. 261.

⁵² Van der Veen citato *ibidem*, p. 132.

In epoca postcoloniale, questo schema temporale penetrò gradualmente all'interno della dirigenza politica e intellettuale indigena che era in larga parte stata scolarizzata dagli olandesi. Per esempio, il Governo di Emergenza capitanato, agli inizi degli anni Cinquanta, da C. Rongre⁵³, un maestro discendente da una famiglia di ex-schiavi, pose una grande enfasi sulla democratizzazione del sistema politico e sociale locale⁵⁴. Nei verbali delle riunioni dei rappresentanti del governo dell'epoca troviamo molti riferimenti che testimoniano come lo schema temporale proposto dai missionari fosse penetrato nell'ideologia della nuova generazione di amministratori locali. In un rapporto del settembre 1950, Rongre esprime, per esempio, la sua soddisfazione nel constatare il cambiamento di mentalità in buona parte della società locale che ha eliminato le pratiche antieconomiche diffuse nell'antica tradizione locale, notando come:

«Vi sia stato un diffuso cambiamento di mentalità nella popolazione a proposito delle antiche tradizioni che [erano] antieconomiche e inadeguate alla situazione attuale. Una gran parte della popolazione desidera una rivoluzione radicale [in grado di] eliminare le antiche tradizioni antieconomiche, tra cui [quella di] macellare gli animali durante i funerali»⁵⁵.

L'idea che fosse necessario imporre un argine alla macellazione di bestiame durante i funerali era largamente condivisa dalla nuova classe politica locale. Come emerge dai documenti relativi al tardo periodo coloniale e ai primi anni successivi all'indipendenza, i diversi livelli dell'amministrazione locale si impegnarono in un tentativo di controllo e monitoraggio del numero di animali da sacrificare ai funerali. Diversi faldoni da me consultati nell'Archivio storico di Makassar⁵⁶ contengono numerose richieste, risalenti ai primi anni Cinquanta, in cui i parenti di un defunto sottoponevano all'amministrazione locale la richiesta di sacrificare un certo numero di animali per il funerale del congiunto. I richiedenti in genere fornivano una stima accurata delle ricchezze lasciate dal defunto includendo la quantità di riso prodotta dai suoi terreni, la quantità di bufali e maiali in suo possesso e la quantità di animali che ci si aspettava di ottenere dai crediti (*piutang*) contratti dal defunto

⁵³ Rongre fu uno dei personaggi politici di orientamento progressista più in vista dei primi anni Cinquanta. Fu a capo del Governo di Emergenza costituito nel maggio del 1950 e segretario generale della sezione locale del partito socialista, cfr. Archivio storico Toraja di Makassar, faldone n. 558.

⁵⁴ Si vedano, a questo proposito, i faldoni nn. 243, 248, 413, 558, 592 custoditi nell'Archivio storico Toraja di Makassar.

⁵⁵ Archivio storico Toraja di Makassar, faldone n. 558.

⁵⁶ Archivio storico Toraja di Makassar, faldoni nn. 1724, 1180, 956, 106.

durante precedenti cerimonie. Queste richieste dovevano prima essere sottoposte al vaglio del capo distretto e poi a quello dell'amministrazione regionale che, in base alla ricchezza complessiva del defunto, decideva se, per la celebrazione del suo funerale, la famiglia si potesse permettere di sacrificare il numero di animali richiesto.

I documenti rivelano che le autorità spesso autorizzavano i richiedenti a sacrificare solo una parte dei capi di bestiame richiesti: il numero di animali veniva, infatti, prima decurtato dal capo distretto e poi ulteriormente ridotto dal capo del governo regionale. In genere si autorizzava a sacrificare solo i due terzi o la metà del numero di animali proposto e si richiedeva di destinarne una parte alla Yayasan Kita, una fondazione locale costituita nel 1951 con lo scopo di provvedere alla previdenza sociale e al *welfare* della popolazione locale⁵⁷.

4. Conclusioni

La conversione religiosa comporta sempre un progetto morale per la trasformazione del sé⁵⁸. L'opera di proselitismo dei calvinisti olandesi della GZB, dunque, non si proponeva solamente di convertire i toraja al cristianesimo, ma mirava anche a sviluppare nuovi comportamenti morali ed economici, instillando nei neoconvertiti prudenza e lungimiranza finanziaria, desiderio di migliorare e senso di responsabilità verso il progresso individuale e sociale⁵⁹. L'introduzione delle aste e dell'abitudine a tenere la contabilità dei debiti e dei crediti rituali costituì un importante strumento attraverso cui i missionari cercarono di dare un significato diverso ai «rituali pagani» dei toraja, producendo dei soggetti caratterizzati da nuovi atteggiamenti verso la religione e da nuovi valori morali ed economici. La peculiarità dell'asta sta nel fatto che essa non fosse solo finalizzata a trasformare (e nell'ottica dei missionari a migliorare) i singoli individui, ma mirasse anche a riformarne l'economia e a

⁵⁷ Archivio storico Toraja di Makassar, faldoni n. 274.

⁵⁸ Si vedano, tra gli altri, W. Keane, *Christian Moderns*; O. Elisha, *Moral Ambition: Mobilization and Social Outreach in Evangelical Megachurches*, Berkeley CA, University of California Press, 2011; J. Robbins, *Becoming Sinners: Christianity and Moral Torment in a Papua New Guinea Society*, Berkeley CA, University of California Press, 2004); B. Schieffelin, *Christianizing Language and the Dis-placement of Culture in Bosavi, Papua New Guinea*, in «Current Anthropology», 10, 2014, pp. 226-237.

⁵⁹ In questo senso l'impresa dei missionari rispecchia una delle caratteristiche distintive del calvinismo, ovvero l'idea che la riforma della religione debba comportare la riforma della società e delle pratiche quotidiane, cfr. W. Keane, *Christian Moderns*, p. 57.

trasformare la coscienza storica dei toraja, orientandola verso la concezione secolare di modernità, di derivazione giudaico-cristiana, che in larga parte caratterizza la visione euroamericana della storia. Il presente resoconto storico ed etnografico di una vicenda solo apparentemente marginale all'interno dell'incontro tra i missionari calvinisti e gli abitanti degli altipiani di Sulawesi meridionale vorrebbe infatti offrire un contributo per comprendere i modi in cui «gli euroamericani si sono definiti moderni e come hanno costruito la modernità altrui»⁶⁰.

La ricostruzione delle vicende relative all'introduzione delle aste all'interno del sistema di scambio e di circolazione di beni nell'economia rituale toraja costituisce un ambito importante per cogliere alcune significative dinamiche simboliche e materiali inerenti al processo di missionarizzazione di una società tuttora prevalentemente estranea all'economia monetaria. Questo specifico caso etnografico offre un punto di osservazione privilegiato per ricostruire come i missionari abbiano cercato di diffondere la loro religione presso le popolazioni degli altipiani, tentando di razionalizzare in senso capitalista il sistemi di scambio tradizionale e appellandosi (a volte in modo tacito, a volte in modo più esplicito) a un'ideologia secolare di modernità intesa come un processo di progressiva emancipazione del soggetto da false credenze e pratiche economiche irrazionali. Paradossalmente questa impresa ha imposto ai missionari di prendere parte ai rapporti locali di scambio e di circolazione del bestiame e di diventare esperti conoscitori dei regimi di valori e dei sistemi semiotici sottesi a tali scambi. Il tentativo dei missionari di incoraggiare i toraja a diventare artefici diretti della loro stessa conversione e di inculcare nei nuovi convertiti un senso di responsabilità a provvedere personalmente e materialmente al sostentamento della Chiesa, non ha trasformato solamente i toraja e i loro rituali, ma ha anche modificato la posizione della Chiesa, spingendola a reclamare la sua porzione di carne e di animali, alla stregua di una casa ancestrale (*tongkonan*).

Oltre ad illuminare alcune significative modalità pratiche attraverso cui l'etica capitalista dei missionari si articolò nell'incontro con una diversa economia morale⁶¹, la presente analisi ha esplorato un importante

⁶⁰ *Ibidem*, p. 6.

⁶¹ Coniato, nei primi anni Settanta, da Thompson che lo intendeva come «insieme di atteggiamenti e norme di giustizia che sono in gioco all'interno di un gruppo sociale», il concetto di economia morale fu sviluppato nel contesto delle società agrarie del Sud-est asiatico da James Scott. Cfr. E.P. Thompson, *Customs in Common: Studies in Traditional Popular Culture*, New York, The New Press, 1980, qui p. 188, J.C. Scott, *The Moral Economy of the Peasant: Subsistence and Rebellion in Southeast Asia*, New Haven CT, Yale University Press, 1976.

contesto in cui vennero elaborate – nell’incontro e nella mimesi reciproca – nuove forme di soggettività e di coscienza storica marcate da una nozione di modernità che viene concettualizzata in opposizione a (e in dipendenza da) quella di tradizione. Come evidenzia l’antropologo americano Nicholas Dirks, i due termini «... hanno preso significato in relazione reciproca. Il moderno non ha solo inventato la tradizione, ma ne è dipendente. Il moderno ci ha liberati dalla tradizione e costantemente concepisce se stesso in relazione ad essa»⁶².

⁶² N. Dirks, *History as a Sign of the Modern*, in «Public Culture», 2, 1990, 2, pp. 25-32, qui pp. 27-28.

2. Innovazione socio-culturale e religione: uno sguardo europeo

a cura di Marco Guglielmi

Marco Guglielmi

Negli ultimi quarant'anni, il concetto di innovazione ha assunto progressivamente dei tratti diffusi e inclusivi, alimentando dibattiti che hanno coinvolto quasi tutti i campi di indagine e i settori disciplinari. A partire dagli anni Settanta, i Science and Technology Studies (STS) hanno per primi esplorato i fattori sociali e culturali che influenzano la ricerca scientifica e tecnologica, elaborando indagini multidisciplinari focalizzate sui processi innovativi. Oggigiorno, la nozione di innovazione sembra rappresentare un modello analitico di natura interdisciplinare, adeguato a esaminare non solo gli sviluppi scientifici e tecnologici, oppure i settori economici e di mercato, ma anche le arene politiche e i contesti socio-culturali. Questo paradigma dell'innovazione, aperto e policentrico, può essere descritto come l'impiego di flussi e deflussi di conoscenza allo scopo di accelerare l'innovazione e di espandere i mercati¹.

Perseguendo la sua missione, incentrata sul rapporto tra religione e innovazione, il nostro Centro ha cercato di intraprendere un percorso d'indagine pressoché inedito, ma in armonia con alcuni orientamenti consolidati nel mondo della ricerca e della formazione². Tra i molteplici punti affrontati nel nostro *Position Paper*, abbiamo esaminato il possibile contributo delle tradizioni religiose alla dimensione sociale e culturale dell'innovazione, nonché i legami tra la sfera religiosa e le suddette dimensioni innovative³. In questa sezione, intendiamo approfondire tale tema di ricerca, focalizzandoci soprattutto sul contesto europeo. In effetti, l'innovazione è ormai un carattere distintivo delle politiche,

¹ H. Chesbrough, *Open Innovation. A New Paradigm for Understanding Industrial Innovation*, in H. Chesbrough - W. Vanhaverbeke - J. West (edd), *Open Innovation: Researching a New Paradigm*, Oxford, Oxford University Press, 2006, p. 1.

² B. Raehme, *Religion and Innovation. Charting the Territory*, in B. Godin - G. Gaglio - D. Vinck (edd), *Handbook of Alternative Theories of Innovation*, in corso di stampa.

³ FBK - Center for Religious Studies, *Religion and Innovation: Calibrating Research Approaches and Suggesting Strategies for a Fruitful Interaction*, Trento, FBK Press, 2019, pp. 18-25.

dei programmi e delle strategie dell'Unione Europea (UE). Essa è un impegno programmatico che coinvolge tutte le istituzioni comunitarie, così come le azioni della Commissione Europea. Inoltre, negli ultimi due decenni l'UE è stata attraversata da una crescente diversità sociale, culturale e religiosa. I territori europei hanno dovuto affrontare un inedito pluralismo sociale e governare un incremento delle interazioni multiculturali e multireligiose.

Il primo contributo in questa sezione è un'intervista a René von Schomberg, membro dell'ufficio sulle politiche della ricerca e dell'innovazione della Commissione Europea. Egli presenta l'approccio della Responsible Research and Innovation (RRI) sviluppato all'interno del quadro dell'Unione Europea, esplorando la dimensione sociale dei processi tecnologici e innovativi e il ruolo degli attori sociali nelle dinamiche d'innovazione. Il secondo contributo è un'intervista a Riccardo Pozzo, studioso e dirigente in diversi istituti del mondo della ricerca. Egli presenta un approccio della co-creazione, fondato sulle visioni delle istituzioni europee, per esaminare la dimensione culturale dell'innovazione. Tale approccio mira a incrementare la crescita e l'inclusione mediante «esperienze condivise», ad esempio nella risoluzione di problematiche sociali. Attraverso le prospettive di questi due autori, cerchiamo pertanto di sondare il rapporto tra religione e innovazione. In primo luogo, ci soffermiamo sul ruolo degli attori religiosi come *stakeholders* all'interno dei processi innovativi, esaminando la loro *agency* nelle dinamiche sociali e culturali dell'innovazione. In secondo luogo, rivolgiamo la nostra attenzione alle tradizioni religiose intese come «riserve di valori», le quali possono persino confliggere con esperienze d'innovazione. Il recente pluralismo ha spinto molti paesi europei a ripensare le forme di partecipazione delle minoranze sociali e religiose, incontrando così l'esigenza di far dialogare orientamenti e visioni del mondo tra loro molto differenti.

Questa sezione tenta di consolidare i due suddetti approcci di ricerca sulla dimensione sociale e culturale dell'innovazione, sottolineando alcuni loro aspetti meno considerati e concentrandosi su una comprensione sociologica della religione. Tale studio propone un lavoro esplorativo e preliminare, che mira a gettare le basi per ulteriori riflessioni più approfondite e ordinate sull'argomento. A tal riguardo, anticipiamo due punti chiave emersi nelle interviste e inerenti al rapporto tra religione e dimensione sociale/culturale dell'innovazione: i) le forme di *governance* pubblica/privata che favoriscono una partecipazione attiva degli attori religiosi, in particolare nelle prime fasi dello sviluppo tecnologico, possono implementare l'impatto sociale dell'innovazione; ii) le politiche

e le pratiche incentrate sul dialogo e sull'educazione interculturale e interreligiosa sembrano giocare un ruolo chiave nell'incremento dell'innovazione culturale. Alla luce di questi elementi, sembrano apparire come prioritarie le politiche in grado di favorire o potenziare la cosiddetta «democratizzazione dell'innovazione», grazie alla quale aziende, organizzazioni e individui sono sempre più in grado di creare autonomamente processi o prodotti innovativi⁴. In questo contesto, quanto più i protagonisti degli sviluppi tecnologici e dell'innovazione sapranno coinvolgere e responsabilizzare i leader e le comunità religiose, tanto più potremo aspettarci un'Europa sicura e inclusiva. Viceversa, quanto più i leader e le comunità religiose sapranno individuare nel mondo tecnologico degli interlocutori credibili, tanto più il continente europeo saprà generare flussi e deflussi di conoscenza che riconoscono nella diversità una risorsa vitale per l'innovazione.

⁴ E. von Hippel, *Democratizing Innovation*, Cambridge MA, The MIT Press.

Responsible Innovation with/for Plural European Societies

143

Interview with René von Schomberg

René von Schomberg (1959) is a scholar in Science and Technology Studies and a philosopher working for the European Commission on research and innovation policy. He holds PhDs from the University of Twente, in the Netherlands (Science the Technology Studies) and the J.W. Goethe University in Frankfurt am Main (Philosophy). He was a European Union Fellow at the George Mason University (Virginia USA) in 2007 and he has been part of the European Commission since 1998, where he is now the leader of a team. He is also guest professor at the Technische Universität Darmstadt in Germany, where he is currently chairing seminars on scientific controversies in social contexts.

René von Schomberg was at the origin of the current concept of Responsible Research and Innovation (from now on RRI). He is author and (co)editor of 14 books, most recently: *International Handbook on Responsible Innovation. A Global Resource* (co-edited with Jonathan Hankins), 2019; *Towards Responsible Research and Innovation in the Information and Communication Technologies, and Security Technologies Fields*, 2011; *Understanding Public Debate on Nanotechnologies*, 2010; *Implementing the Precautionary Principle. Perspectives and Prospects* (co-edited with Elisabeth Fisher), 2006, and *Discourse and Democracy. Essays on Habermas' Between Facts and Norms* (co-edited with Kenneth Baynes, 2002).

The interview published in this contribution is the result of the confrontation between the two authors occurred in November and December 2020.

René von Schomberg spoke here in private capacity. The views expressed are those of the author and may not in any way be regarded as stating an official position of the European Commission. Interview edited by Marco Guglielmi.

Could you please illustrate the definition of Responsible Research and Innovation (RRI)? Additionally, could you share the genesis of this framework, i.e. how it was developed from the disciplinary perspective?

Responsible Research and Innovation has become an increasingly important phrase within policy narratives, especially in Europe, where it became a cross-cutting issue under the EU Framework Programme for Research and Innovation «Horizon Europe». Subsequently, it became an operational objective of the strategic plan for «Horizon Europe», the new EU Framework Programme for Research and Innovation (2021-2027). In EU member states, there are also various initiatives supporting RRI, notably under schemes of national research councils (the United Kingdom, Norway, and the Netherlands, among the others). The concept also resonated internationally, notably in the United States, and in China it became part of the national five - year plan for Science, Technology and Innovation. However, there is a variety of approaches as for how it should be implemented.

This naturally entails as a consequence that scholars provide a variety of perspectives and different assessments of what needs to be addressed by responsible innovations. However, all scholars generally share the notion that RRI requires a form of governance that will direct or re-direct innovation towards societally desirable outcomes. This initial definition that I provided in 2013 captures the commonalities of the field:

«Responsible Research and Innovation is a transparent, interactive process by which societal actors and innovators become mutually responsive to each other with a view to the (ethical) acceptability, sustainability and societal desirability of the innovation process and its marketable products (in order to allow a proper embedding of scientific and technological advances in our society)»¹.

This definition was not proposed as an end-result but as a starting point for an ever-growing field of research and innovation actions. The definition was put forward, first of all, to highlight that dominant public policies only negatively select science and technology-related options, through means of the management of their risk, quality, and efficacy. According to this ideology, all innovation will contribute to common prosperity, regardless of its nature. The notion of responsible innovation makes a radical break with such ideology. Furthermore, this ideology tells us that innovations cannot be managed or given a particular direction.

¹ R. von Schomberg, *A Vision of Responsible Innovation*, in R. Owen - M. Heintz - J. Bessant (eds.), *Responsible Innovation. Managing the Responsible Emergence of Science and Innovation in Society*, London, John Wiley, 2013, pp. 51-74, here p. 63.

Also on this front, the notion of responsible innovation breaks with this ideology and puts the power for a societally desirable change through innovations into the hands of stakeholders. However, these stakeholders have to become, or be incentivized or even enforced to become, mutually responsive to each other in terms of social commitments to such change. The current «green deal» can be seen as (maybe the soft version of) such a social commitment and makes directional innovation possible. This also implies the institutionalization of a form of collective co-responsibility, going beyond the traditional evaluative forms of ethics, which have concentrated on the negative constraints of new technologies rather than engage with a constructive form of technology development.

Considering the broad perspective on RRI, and its multiple interpretations, could you please introduce the key notions of this framework? What are the conceptual foundations able to underpin the RRI, especially in European societies?

A recent body of work has been dedicated to the further conceptualization of notions underpinning RRI, as (among others) amply illustrated in the diverse contributions to the «Journal of Responsible Innovation», launched in 2013². As indicated in the previous definition, RRI is drawn from a conception of an ethics of co-responsibility, which is articulated by the demand to be «mutually responsive» or obtain commitments to societally desirable goals from stakeholders within the innovation process. However, this perspective is not unanimous in the field. Some have argued for an ethics of care, others ground the notion of responsibility in a social understanding of «freedom».

A further body of work has been devoted to addressing the governance of innovation processes. A commonly occurring theme is the importance of stakeholder involvement and the participation of a broad range of actors. For example, this is articulated by notions such as democratic engagement with the innovation process, better integration of assessment mechanisms relevant for innovation, or even experimentation by societies. In this respect, an important field of investigation aims to specify and clarify some general reflections on socio-economic gover-

² The «Journal of Responsible Innovation» can be viewed online at <https://www.tandfonline.com/action/showAxaArticles?journalCode=tjri20>, 20.11.2020. Moreover, see R. von Schomberg - J. Hankins (eds.), *International Handbook on Responsible Innovation*, Cheltenham - Northampton, Edward Elgar, 2019; R. von Schomberg (ed.), *Towards Responsible Research and Innovation in the Information and Communication Technologies and Security Technologies Fields*, Brussel, European Commission, 2011.

nance, concerning the relatively overlooked and yet vitally important analysis of the socio-economic governance of organizations and their relationship to society.

Finally, many authors have emphasized the importance of reflexivity in the innovation process by either calling for reflexivity of the innovation process as such or within the specific boundaries between scientific disciplines and society. In this respect, it is also possible to introduce an element of reflexivity within ethics by calling for an «ethics-of ethics»³. In short, foremost we can recognize these three main conceptual paths.

From a historical perspective, is it possible to identify some deficits that have compromised the development of the RRI framework in Europe? In particular, I am thinking about the multiple influences and pressures exerted by actors and sectors belonging to society, market, politics, and university.

I have provided an overview of six deficits in the global research and innovations system that constitute obstacles for innovations delivering on societally desirable objectives⁴. The first deficit concerns the exclusive focus on risk and safety issues concerning new technologies under governmental regulations. Although the progress in policy frameworks and mechanisms for risk management and governance may look impressive, it actually came along with an unchanged scope of the responsibility of democratic states for emerging technologies. The so-called «market hurdles» for product authorizations define state responsibilities in terms of safety, quality, or efficacy of products. The second deficit concerns the market deficits in delivering on societally desirable innovations. Innovations often overwhelm people, and virtually no new transformative technological innovations have been predicted in advance. Even at the early stage of technology development, such as in the case of nanotechnology, the first marketed products were not of the kind that experts initially predicted.

The third deficit concerns aligning innovation with broadly shared public values and expectations. Under the European Framework Programme

³ V. Özdemir, *Towards an Ethics-of-ethics for Responsible Innovation*, in R. von Schomberg - J. Hankins (eds.), *International Handbook on Responsible Innovation*, pp. 70-82.

⁴ For an in-depth view, see R. von Schomberg, *Why Responsible Innovation*, in R. von Schomberg - J. Hankins (eds.), *International Handbook on Responsible Innovation*, pp. 12-32.

⁵ Lund Declaration at the Conference *New Worlds - New Solutions. Research and Innovation as a Basis for Developing Europe in a Global Context*, Lund, Sweden, 7-8 July 2009.

for Research and Innovation «Horizon 2020», a number of «grand societal challenges» have been defined, which followed the call enshrined in the Lund Declaration for a Europe that «must focus on the grand societal challenges of our time»⁵. The fourth deficit regards a focus on the responsible development of technology and technological potentials rather than on responsible innovation. The institutional and societal learning processes brought on by the introduction of new technologies since World War II have culminated in specific large-scale initiatives to promote the «responsible development» of new technologies under public policy. Nanoscience and nanotechnologies constituted the first historic case in which a technology, in its infancy, is being addressed on such a large scale on both sides of the Atlantic.

The fifth deficit concerns a lack of open research and open scholarship as a necessary but not sufficient condition for responsible innovation. Currently, research and innovation are based on a too closed and too competitive research and innovation system, leading among other things to a productivity crisis in research and innovation due to the fact that the ever-increasing investments in research and innovation are not matched with societally desirable outcomes. For example, over the last twenty years, we have not seen the marketing of urgently needed new generation-antibiotics or remedies for the diseases affecting most people on Earth such as malaria. In this respect, COVID-19 was a gift. We realized immediately that only a radically open science, in which researchers collaborate, rather than compete internationally, along with public investments and less restrictions on property rights, could help us to get a vaccine in a short time. However, this rationale should not be an exception but a norm for all publically funded research on the quest for public goods such as vaccines.

Finally, the sixth deficit concerns the lack of foresight and anticipative governance for the alternative shaping of innovation in sectors. Although open research and scholarship provide for responsiveness towards societal demands and broadens the scope for actually addressing societally desirable options, it does not yet provide the sufficient conditions to steer research and innovations or to complete a mission-oriented research towards these goals⁶. I expressed the call for the establishment of

⁶ R. von Schomberg, *Prospects for Technology Assessment in a Framework of Responsible Research and Innovation*, in M. Dusseldorp - R. Beecroft (eds.), *Technikfolgen abschätzen lehren. Bildungspotenziale transdisziplinärer Methoden*, Wiesbaden, Springer VS, 2012, pp. 39-61.

professional bodies and of governance mechanisms that would look into the type of outcomes that we want to draw out of innovation research.

How can these deficits be addressed today? Is it possible to develop a common strategy towards them? In this respect, I urge you to focus on the fifth deficit, the lack of open research systems and open scholarship, as I think it can play a key role in tackling the other deficits.

Regarding this issue, Michael Nielsen advocated open science as «the idea that scientific knowledge of all kinds should be openly shared as early as is practical in the discovery process»⁷. Thus, open scholarship is predominantly the result of a bottom-up process driven by a growing number of researchers, who increasingly employ social media and a variety of digital means for their research to initiate globally coordinated research projects and share results at an early stage in the research process.

Open scholarship strongly contrasts with mainstream science, which has become too competitive in nature and often mandated by major industries. From this point of view, it is not surprising that research data that are published or produced in the context of clinical trials are not reliable. The reproducibility crisis comes together with a 'productivity' crisis equally linked to an increasingly competitive closed science. Research efforts have increased exponentially during decades, whereas research productivity has dropped dramatically. For instance, some scholars found out that since the 1930s research effort has risen by a factor of 23 – with an average growth rate of 4.3% per year, but research productivity has fallen by a factor of 41 – with an average growth rate of -5.1% per year⁸.

Considering this situation, it is clear that the current reputation and evaluation system has to adapt to the new dynamics of open scholarship and acknowledge, and incentivize engagement with open research activities. The rationale has to shift from publishing as fast as possible to sharing knowledge as early as possible. Researchers have growing expectations that their work, including intermediate products such as research data, will be better rewarded or considered in their career de-

⁷ M. Nielsen, *Reinventing Discovery. The New Era of Networked Science*, Princeton NJ, Princeton University Press, 2014.

⁸ N. Bloom - J. Charles - J.V. Reenen - M. Web, *Are Ideas Getting Harder to Find?*, in «American Economic Review», 110, 2020, 4, pp. 1104-1144.

velopment. In the light of an ever more data-intensive science whereby scientific progress is dependent on effective data sharing for the completion of scientific missions, the primary focus on publishing articles seems antiquated. Excellent science is also rarely a matter of individual intellectual superiority rewarded by competitive funding systems, but increasingly more a matter of excellent collaboration among a great number of scientists. For instance, the article in which empirical evidence was revealed for the existence of gravitational waves conjectured 100 years ago by Einstein was written by 1000 authors.

The European Union articulated a call to direct research and innovation towards the above-mentioned grand societal challenges of our times (such as climate change, food security, ageing populations). In your opinion, how is it possible to direct the crucial innovation sectors towards societal innovation? What kind of governance can encourage a re-orientation of key research and innovation actors towards a broad social responsibility?

The macro-economic justification of investment in research and innovation emphasizes that innovation is the «only answer» to tackle societal challenges. According to the European Commission, «returning to growth and higher levels of employment, combating climate change and moving towards a low carbon society»⁹. This approach implicitly assumes that access to and availability of finance for research and innovation will automatically lead to the creation of jobs and generate economic growth, thereby taking on the societal challenges along the way. The more innovation there is, the better. The faster it becomes available, the better. In this macro-economic model, innovation is assumed to be less steered but inherently good as it produces prosperity and jobs while meeting societal challenges addressed through market demand.

I intend to contrast this macro-economic justification with a more responsive, adaptive, and integrated management of the innovation process. A multidisciplinary approach to the involvement of stakeholders and other interested parties should lead to an inclusive innovation process whereby technical innovators become responsive to societal needs and societal actors become co-responsible for the innovation process by

⁹ European Commission, *From Challenges to Opportunities. Towards a Common Strategic Framework for EU Research and Innovation Funding*, Green Paper, 48, Brussels, 2011, p. 3.

providing a constructive input in terms of defining societally desirable products. In this regard, the product and process dimensions are naturally interrelated. An instrument for directing research and innovation to societally desirable outcomes is the implementation of mission-oriented research. In such missions, stakeholders and citizens collaborate on open research and innovation agendas with a social commitment to a societally desirable outcome. The key words here are co-creation and co-design of research and innovation trajectories.

How is it possible to establish and elaborate the RRI framework within European societies and business sectors that are characterized by social inequalities, unfair labor market, and social violence? Moreover, how could RRI have constructive and positive impacts on these issues?

Here, the challenge is clearly to address market-deficits. We need not only public investments but also public engagement with research and innovation objectives. As mentioned above, COVID-19 was a gift for open science and I hope that it will have a lasting impact on research and innovation policy beyond emerging public health issues. In a certain way, we did not yet handle COVID-19 radically enough with open science/and RRI¹⁰. In Europe, we ensured public investments in research, fostered open collaboration among researchers, and public acquisitions of vaccines in order to make them public goods, which means accessible and affordable for all. Yet, they remained public 'national' goods, and cooperation among industrial partners was still limited. A clear, transparent review and comparison of the data underlying the clinical trials of the various vaccines under development were not carried out and the employment of intellectual property rights may still have been too restrictive. It remains to be seen whether we will make it a true planetary public good, to make it available and affordable for all countries on Earth. Ultimately, RRI should foster outcomes in the form of national, and preferably planetary, public goods, and they will not become available if we let global markets rule innovation (for example, this can be observed with regard to artificial intelligence, which unfortunately seems to be determined by the competition between a handful of globally operating multinationals, as it happens in the case of pharmaceuticals).

¹⁰ R. von Schomberg - V. Özdemir, *Full Throttle: COVID-19 Open Science to Build Planetary Public Goods*, in «OMICS. A Journal of Integrative Biology», 24, 2020, 9, pp. 1-3.

Could religious institutions play a role as a stakeholder within the RRI? In this respect, I refer to the growing multicultural and multireligious characters of the EU, and I consider their incremental impacts in different sectors of the European market and society.

RRI is about value-driven innovation. I believe that the guiding elements should be values which are shared by a large and, whenever possible, global community. Hence, the work on the «sustainable development goals» are legitimate. The implementation of any innovation may lead to conflicts among various values of a single community or to different ways of implementation among various communities. It is important to articulate these values and I believe religious institutions can contribute to such a discussion on values. These are not theoretical discussions, as they have to guide or motivate the implementation of innovations at the local (or community) level.

Focusing on the crucial aspect of different worldviews, what are the impacts of religions, understood as historical traditions holding a set of cultural values, on EU's policies concerning research and innovation? Have there been paths related to clash of values, such as the ones that concerned religions and technological developments with regard to bioethical issues?

It is very clear that religious values have put a constraint on particular technological developments, and rightly so: for example, they contributed to the fact that we do not allow interventions in the genetic make-up of human embryos, that we forbid human cloning etc. At the same time, I believe that the values underlying these constraints can also be articulated in a secular way. Nonetheless, religious traditions do provide a wealth of values, which should be mobilized for an articulation in the discussions on societally desirable innovation outcomes. Also at this point, the discussion within religious communities should go further than what we do not want to allow (which implies only an ethics of constraints), but also include a discussion on which direction we should give innovation. Only then we can foster a value-driven innovation.

What proposal could be outlined to include religious actors in the RRI? Are there or how is it possible to plan some governance mechanisms that are able to involve religious leaders in the early stages of the innovation processes?

The key to RRI is the mutual responsiveness among stakeholders: they are the 'powers' behind the shaping and implementation of innovations. Religious actors or even religious communities can operate in the same way as any other stakeholder does. However, we have to acknowledge that to ensure a proper governance as well as equitable access and participation of all stakeholders, public authorities have to take the lead. The lack of proper governance is therefore still a deficit. Only public authorities can provide the means to enable any relevant stakeholder to become part of the process. The mission-oriented research schemes to which I have referred represent one particular way of enabling this participation early on. Obviously, religious actors can also take initiatives themselves and engage with the subject matter, for example, in direct contact with industrial organizations or contribute to discussions on codes for conduct or other debates on regulatory oversight of particular technological fields.

L'innovazione culturale nell'era del pluralismo: governare la diversità culturale e religiosa

Intervista a Riccardo Pozzo

Riccardo Pozzo (1959) è uno storico della filosofia. Le sue principali ricerche si sono concentrate sull'aristotelismo, la storia della logica, la storia delle idee e la storia delle università. Si è laureato in Filosofia presso l'Università Statale di Milano nel 1983 e ha conseguito il dottorato nel 1988 presso la Universität des Saarlandes. Dopo un periodo di ricerca presso la Universität Trier, nel 1996 ha ottenuto l'insegnamento di Filosofia presso la Catholic University of America a Washington. Nel 2003 è tornato in Italia, ed è diventato professore ordinario presso l'Università di Verona. Dal 2009 al 2012 ha diretto l'Istituto per il Lessico Intellettuale Europeo e la Storia delle Idee presso il Consiglio Nazionale delle Ricerche (CNR), mentre dal 2012 al 2017 ha diretto il Dipartimento di Scienze Umane e Sociali e del Patrimonio Culturale presso la stessa istituzione (CNR). Nel 2019 è stato chiamato alla cattedra di Storia della filosofia presso l'Università di Roma Tor Vergata.

Recentemente, Pozzo ha sviluppato una linea di ricerca incentrata sull'introduzione della nozione di innovazione culturale. Tale progetto mira a favorire un ripensamento di questo concetto attraverso la valorizzazione delle esperienze e dei processi di co-creazione. In dialogo con studiosi appartenenti ad altre discipline, Pozzo ha esplorato l'aspetto culturale dell'innovazione come una dimensione in grado di completare l'innovazione tecnologia e quella sociale. Partendo dalle nozioni di società riflessiva e di inclusione sociale, ha interpretato gli spazi di condivisione tra i cittadini come luoghi capaci di generare processi e prodotti dell'innovazione culturale orientati verso i cosiddetti «beni comuni».

L'intervista pubblicata nel presente contributo è frutto del confronto tra i due autori avvenuto nei mesi di marzo e aprile 2020.

Intervista a cura di Marco Guglielmi

Nel Suo percorso di ricerca sui processi innovativi Lei si sofferma inizialmente sulla nozione di innovazione sociale, e solo successivamente su quella di innovazione culturale. Pertanto, potrebbe descrivere innanzitutto le dimensioni sociali dell'innovazione?

Nella nostra ricerca ci soffermiamo prima sull'innovazione sociale perché è stata codificata già da tempo, mentre solo adesso iniziamo a capire che non possiamo più permetterci di dare per scontata l'innovazione culturale e che è invece urgente comprenderne le dimensioni, i processi e i prodotti¹. A tal proposito, abbiamo adottato la definizione di «innovazione sociale» fornita dalla Commissione Europea:

«Social innovations aim to directly address unmet social needs in new ways by developing or enhancing new products and services through the direct engagement of the people who need and use them, typically through a bottom-up process»².

Possiamo individuare un'innovazione sociale nella situazione in cui un nuovo prodotto o un nuovo servizio risponde positivamente a queste tre domande: 1) risolve il problema? 2) ha un costo equo? 3) è universalmente accettato³? Ad esempio, la tessera sanitaria regionale sviluppata dalla regione Lombardia in Italia rappresenta indubbiamente un'innovazione sociale. Introdotta nel 1999 come un'iniziativa pionieristica, essa 1) ha risolto il problema di fornire un accesso diretto ai dati sanitari; 2) la sua implementazione non solo è costata poco, ma ha permesso notevoli risparmi; 3) e infine è stata accettata senza grandi opposizioni da tutti i cittadini della Lombardia.

Lo sviluppo di questa ricerca permette dunque di esplorare una nuova forma di innovazione, nonché di elaborare altre categorie più specifiche. Pensiamo ad esempio all'innovazione religiosa, che è stata posta al centro della mission del Centro per le Scienze Religiose di FBK⁴. Potrebbe ora introdurre la definizione di innovazione culturale adottata nella ricerca?

¹ R. Pozzo - A. Filippetti - M. Paolucci - V. Virgili, *What Does Cultural Innovation Stand for? Dimensions, Processes, and Outcomes of a New Innovation Category*, in «Science and Public Policy», 47, 2020, 3.

² European Commission, *Expert Advisory Group Recommendations on 2018–2020 Work Programme Horizon 2020: «Societal Challenge 6, Europe in a Changing World: Inclusive, Innovative and Reflective Societies»*, Brussels, Directorate-General Research and Innovation, 2016, p. 6.

³ European Commission, *Guide to Social Innovation*, Brussels, Directorate-General Regional and Urban Policy and Directorate-General for Employment, Social Affairs and Inclusion, 2013, pp. 17-18.

⁴ Center for Religious Studies - Fondazione Bruno Kessler, *Religion and Innovation: Calibrating Research Approaches and Suggesting Strategies for a Fruitful Interaction*, Trento, FBK Press, 2019.

Sebbene possa apparire come un ossimoro, l'innovazione culturale si ricarica e si rinvigorisce attraverso le esperienze di innovazione sociale e i percorsi di innovazione tecnologica. Per individuare indicatori utili a misurare l'innovazione culturale all'interno di questo insieme complesso di processi, l'approccio più interessante è certamente quello che riprende la nozione di co-creazione – introdotta da Coimbatore Krishnarao Prahalad e Venkatram Ramaswamy vent'anni fa⁵ – e analizza per l'appunto le tracce che lasciamo alle nostre spalle quando viviamo un'esperienza condivisa. Riferendoci sempre ai documenti della Commissione Europea, «there is no audience in intercultural dialogue – intercultural work means a process of co-creation»⁶. L'approccio europeo fa leva sulla co-creazione per aumentare sia la crescita sia l'inclusione:

«Engaging citizens, users, academia, social partners, public authorities, businesses including SMEs, creative sectors and social entrepreneurs in processes that span from identifying problems to delivering solutions. Access, participation, and co-creation are preconditions for achieving intercultural dialogue in practice»⁷.

È evidente che per approfondire ulteriormente la dimensione culturale dell'innovazione non possiamo trascurare gli effetti economici della co-creazione in quanto «joint creation of value by the company and the customer; allowing the customer to co-construct the service experience to suit their context»⁸. La co-creazione, dunque, ha dirette ricadute sulla co-progettazione, la co-costruzione, la valutazione congiunta e il co-finanziamento.

Questa definizione di innovazione culturale fondata sul concetto di co-creazione permette di delineare un quadro teorico entro cui analizzare nuovi prodotti, servizi e processi. Tuttavia, da un punto di vista empirico, attraverso quali forme specifiche si può manifestare questo tipo di innovazione?

Come ho spiegato sopra, nell'esplorare la dimensione culturale dell'innovazione ci soffermiamo sulle tracce che ci lasciamo alle spalle quan-

⁵ C. K. Prahalad - R. Venkatram, Co-opting Customer Competence, in «Harvard Business Review», 78, 2000, 1, pp. 79-87.

⁶ European Commission, *Report on the Role of Public Arts and Cultural Institutions in the Promotion of Cultural Diversity and Intercultural Dialogue*, Brussels, Directorate-General Education and Culture, 2014, p. 42.

⁷ *Ibidem*, p. 91.

⁸ C. K. Prahalad - R. Venkatram, *Co-opting Customer Competence*, in «Harvard Business Review», 78, 2000, 1, pp. 79-87.

do abbiamo un'esperienza condivisa di beni comuni culturali (ovvero un'esperienza di co-creazione). Noi ci focalizziamo dunque su 1) *shared experiences* che dal punto di vista culturale riguardano 2) *common goods* quali quelli conservati in musei, biblioteche e archivi, che a loro volta diventano rilevanti in quanto 3) *spaces for exchange*⁹.

Rispetto all'analisi di questi tre nuclei, oggi possiamo fare molto di più di quanto non fossimo in grado di fare due decenni fa. Ogni giorno facciamo affidamento su ipertesti in grado di fornire fonti, traduzioni, bibliografie, indici ed enciclopedie. Il gruppo delle infrastrutture europee di ricerca per l'innovazione sociale e culturale (CESSDA, CLARIN, DARIAH, EHRI, ERIHS, ESS, OPERAS, REIRES, SHARE)¹⁰, così come alcuni settori impegnati nella divulgazione, rappresentano spazi di scambio della massima importanza che consentono agli utenti di impegnarsi in accesso, partecipazione e co-creazione. Sono infrastrutture di ricerca che danno accesso ai dati, producono ricerche congiunte e attivano reti, agendo pertanto come *hubs*. A questo livello, l'innovazione sociale diventa riflessiva e genera ulteriori fonti di dati analizzabili.

Come si articola l'innovazione culturale nelle società contemporanee ridisegnate da un'inedita accelerazione dei flussi migratori e da una progressiva presenza delle minoranze nella sfera pubblica? In altre parole, come si possono sviluppare esperienze e percorsi di co-creazione in società contrassegnate da una diversità culturale e religiosa che sembra non avere precedenti storici?

La migrazione è diventata un punto di riferimento del processo decisionale politico e un segmento decisivo dello sviluppo economico, ambientale, etico, sanitario e culturale delle nostre società. L'attuale crisi dei migranti e dei rifugiati rappresenta una sfida paragonabile alla crisi ecologica che si è manifestata nell'ultimo quarto del XX secolo. Mentre la crisi ecologica è stata in parte superata per mezzo di uno sforzo cruciale nella ricerca che ha portato a una riconversione industriale e a un cambiamento nella mentalità dei cittadini, oggi le migrazioni continuano a richiedere uno sforzo enorme per una ricerca interdisciplinare, che coinvolge i settori delle scienze sociali, umanistiche e del patrimonio culturale insieme a matematica, fisica, chimica, scienze della vita e

⁹ R. Pozzo - V. Virgili, *Governing Cultural Diversity*, in «Economia della cultura», 26, 2016, 1, pp. 41-47.

¹⁰ European Strategy Forum Research Infrastructures, *Roadmap 2018: Strategy Report on Research Infrastructures*, Milano, ESFRI, 2018, pp. 106-115.

medicina, scienze ambientali, logistica, agroalimentare e Information and Communication Technology (ICT).

D'altra parte, le migrazioni non devono essere ridotte a un fenomeno recente o solamente ai processi contemporanei di emigrazione o immigrazione di popolazioni o gruppi etnici. La portata del fenomeno migratorio accompagna l'intera storia delle civiltà, coinvolgendo relazioni e scambi continui tra le culture, contesti linguistici, economici, politici e culturali. Del resto, la Commissione Europea si è espressa chiaramente a favore dell'adozione di misure per il governo della diversità culturale e religiosa a livello nazionale, regionale e locale: «Democratic citizenship and participation should be strengthened, intercultural skills should be taught and learned, spaces for intercultural dialogue should be created»¹¹.

Il governo della diversità culturale e religiosa favorita dalla migrazione richiede un cambiamento di paradigma che coinvolge tutte le discipline e punta verso «the idea of multiculturalism as a social and political project»¹². Ancora secondo la Commissione Europea, *intercultural* significa «questioning the content of what one transmits; it means questioning what one calls art, heritage and self-expression»¹³. Secondo questa visione, riprendendo Ram Adar Mall, «the term interculturality stands for an attitude, for the conviction that no culture is the culture for the whole of humankind ... The spirit of interculturalism approves of pluralism as a value without undermining a personal commitment to one's own position. It is not monolithic and discriminatory, although it is preferential and discriminating»¹⁴.

Qual è l'apporto che le tradizioni e i gruppi religiosi potrebbero dare nella promozione di un nuovo paradigma multiculturale adeguato allo sviluppo della co-creazione? Allo stesso modo, quali sono le possibili 'insidie' che potrebbero scoraggiare il dialogo tra le religioni e in generale la promozione di un paradigma multireligioso nella società?

Fondamentalmente, la filosofia della religione – mi permetta qui di parlare della mia materia – opera allo stesso modo della filosofia del diritto. In effetti, così come il diritto naturale costituisce la condizione

¹¹ European Commission, *Report on the Role of Public Arts*, p. 9.

¹² G. Baumann - S. Vertovec (edd), *Multiculturalism: Critical Concepts in Sociology*, London - New York, Routledge, 2011, p. 1.

¹³ European Commission, *Report on the Role of Public Art*, p. 10.

¹⁴ R.A. Mall, *Intercultural Philosophy*, Lanham MD, Rowman & Littlefield, 2000, p. 9.

di possibilità di tutti gli ordini legali, il concetto di Dio offre alla teologia speculativa la condizione di possibilità di tutti gli scritti sacri, cosa che risulta immediatamente chiara nel monoteismo abramitico, per il quale il concetto di un solo Dio è il fondamento delle rivelazioni di ebrei, cristiani e musulmani. Il punto è, tuttavia, che i filosofi non sono né giuristi né teologi. Se i filosofi pensassero come i giuristi, considererebbero la libertà religiosa come un diritto all'interno di una società multireligiosa e multiculturale, per la quale il potere legislativo si è impegnato a partire da un determinato momento nella storia. Se pensassero come i teologi, valuterebbero gli insegnamenti religiosi nella misura in cui sono conformi ai libri canonici che le fondano. Questo non è il problema, però. Quando la filosofia considera la questione di Dio, lo fa in una dimensione meta-teorica, il che significa innanzitutto guardare al dialogo interreligioso. Un dialogo del quale ha la responsabilità e al quale non può rinunciare. La filosofia non è neutrale, ma è la condizione per il dialogo. I filosofi hanno il compito di mettere in discussione i testi religiosi da una prospettiva interreligiosa e interculturale.

Come si possono misurare le esperienze e i casi di innovazione culturale in contesti differenti?

Come abbiamo detto, noi misuriamo l'innovazione culturale in termini di co-creazione, che a sua volta comprende una serie complessa di processi. Vi sono alcune aree che costituiscono punti di attenzione che producono una base estesa per valutare i risultati dell'innovazione culturale, presentando tuttavia sovrapposizioni e rimanendo comunque difficili da calcolare. La prima area riguarda l'accesso: misurare il numero di utenti delle conoscenze prodotte all'interno delle discipline umanistiche da ciascuna di esse può apparire come un concetto oscuro, soprattutto dal punto di vista interdisciplinare, ma la ricerca su questo aspetto sta diventando sempre più diffusa.

La seconda area concerne la partecipazione: la Dichiarazione di Roma per la ricerca e l'innovazione responsabile in Europa afferma chiaramente che la partecipazione rappresenta una questione prioritaria¹⁵. Tale visione risulta conveniente per la nostra tesi, dato che l'innovazione culturale si basa sulla co-creazione, o piuttosto sulla partecipazione dei gruppi della società civile che prendono parte alla co-creazione dei processi. La terza area è connessa all'uso: anche se potrebbero esserci

¹⁵ European Commission, *Rome Declaration on Responsible Research and Innovation in Europe*, Brussels, Directorate General Research and Innovation, 2014.

delle sovrapposizioni tra l'accesso ai dati e il loro utilizzo, la differenza tra queste due parti diviene notevole nei casi di condivisione dei dati da parte degli utenti. Tali pratiche hanno un impatto sostanziale sulle politiche pubbliche: i legislatori hanno capito che stanno emergendo nuovi usi, nuovi attori, nonché modelli di *business*, le cui evoluzioni richiedono un monitoraggio costante.

La quarta area riguarda la riflessività, ovvero la capacità dell'individuo di distinguere nella massa indiscriminata intesa come flusso di contenuti mobili, isolando determinati elementi e concentrando l'attenzione su di loro. In altre parole, il termine riflessione descrive un processo che si basa su individui che riflettono adeguatamente la cultura, e diventano così produttori di nuove conoscenze¹⁶. La quinta area riguarda infine l'inclusione. Essa significa garantire l'accesso ai processi di condivisione della propria riflessione all'interno della co-creazione partecipativa. A livello sociale, i luoghi in cui si svolge la co-creazione assumono i tratti di spazi di scambio, nei quali i cittadini si impegnano nel condividere le loro esperienze mentre si appropriano dei contenuti dei beni comuni.

Quali sono i risultati dell'innovazione culturale individuabili nella società? O meglio, quali effetti empirici di questi processi innovativi possono essere esplorati dagli studiosi?

I risultati sono prodotti, processi o metodi innovativi che implicano cambiamenti nelle vite dei beneficiari. Potremmo dire che l'innovazione culturale favorisce comportamenti orientati al cambiamento e rinnova la cultura nell'accezione antropologica del termine. In questo senso, ad esempio, l'innovazione culturale avviene quando possiamo sostenere che il Museo dell'Olocausto a Berlino sia riuscito a trasformare negli ultimi decenni gli orientamenti del popolo tedesco rispetto alla storia e alla memoria del XX secolo. Il *focus* nella misurazione dei risultati è posto sia sull'organizzazione culturale sia sulle persone potenzialmente soggette al cambiamento, così come nei politici, gli investitori e i donatori¹⁷.

Per questo motivo, definiamo i risultati dell'innovazione culturale all'interno delle seguenti cinque caratteristiche: 1) promuovere l'innovazione aperta: l'innovazione culturale stessa è necessariamente aperta perché

¹⁶ P. Grim - N. Rescher, *Reflexivity: From Paradox to Consciousness*, Heusenstamm, Ontos, 2012.

¹⁷ National Endowment for the Arts, *Measuring Cultural Engagement: A Quest for New Terms, Tools, and Techniques*, Washington DC, NEA, 2014; M. Ratti, *Outcome Indicators for the Cultural Sector*, in «Economia della cultura», 25, 2015, 1, pp. 23-46.

la cultura è intesa come condivisa nella società. Inoltre, l'innovazione culturale dovrebbe contribuire al carattere di apertura in altre forme di innovazioni, come ad esempio l'innovazione tecnologica o quella nella pubblica amministrazione; 2) migliorare il benessere: questa caratteristica dell'innovazione culturale è condivisa con l'innovazione sociale, vale a dire il miglioramento del benessere delle persone o delle comunità; 3) trasmettere il patrimonio e il contenuto della cultura, dal patrimonio mondiale dell'UNESCO ai siti e a tutti i tipi di collezioni locali; 4) promuovere la creatività: le industrie culturali e creative necessitano di questa caratteristica. Inoltre, la creatività stessa può essere intesa come un processo di creazione di nuove esperienze a partire da materiali esistenti, che in questo caso sono i beni comuni; 5) avere esperienza della bellezza, un valore, o meglio la condizione di possibilità per definire un'esperienza estetica, che a sua volta richiede una sorta di politica della bellezza¹⁸.

Quali possono essere le intersezioni tra le religioni e queste caratteristiche/effetti dell'innovazione culturale? Inoltre, in linea con questa visione, quali possono essere le principali opportunità e le maggiori criticità nell'engagement delle religioni con questi processi innovativi?

Le faccio un esempio che parte dalla Cina. Zhao Ting Yang ha sostenuto che il confucianesimo politico sarebbe superiore ai tre approcci occidentali che più gli assomigliano: 1) l'ideale dell'Impero romano, basato sulla conquista militare; 2) l'universalismo cristiano, che ha risolto i problemi politici attraverso la religione; e 3) la «pace perpetua» di Immanuel Kant, che ha dato origine alle Nazioni Unite¹⁹. In effetti, oggi la Cina contribuisce a un ordine mondiale sostenibile nella misura in cui prevede un sistema globale caratterizzato da armonia e cooperazione senza egemonia. Seguendo tale visione, l'innovazione culturale, la riflessione e l'inclusione sono le condizioni per nuove politiche occupazionali (per tutti i livelli di istruzione) attraverso l'intera catena dell'innovazione, dalla scuola al mercato del lavoro e alla società civile.

Nei prossimi anni, è auspicabile che nel mondo intero si affermi una civiltà dialogica che guardi al futuro. La più grande minaccia risiede tuttavia nell'analfabetismo religioso²⁰. Realizzare tale proposito costituisce un'impresa di dimensioni enormi. L'innovazione culturale interagirà con

¹⁸ R. Pozzo - A. Filippetti - M. Paolucci - V. Virgili, *What Does Cultural Innovation Stand for?*

¹⁹ T.Y. Zhao, *Redefining a Philosophy for World Governance*, Berlin, Springer, 2019.

²⁰ A. Melloni (ed), *Rapporto sull'analfabetismo religioso in Italia*, Bologna, Il Mulino, 2014.

la ricerca di base (in scienze ambientali, pedagogia, psicologia, sociologia, scienze sociali e comportamentali, scienze religiose, storia, economia e studi regionali), e con la ricerca applicata (in studi di genere, ricerca sulla coesione sociale, studi culturali, disuguaglianze economiche e innovazione imprenditoriale per l'equità occupazionale, capitale umano e talenti, sviluppo dell'organizzazione del lavoro). La civiltà non può essere che dialogica, mutevole, adattabile. La riflessione e l'inclusione si costruiscono ogni volta che veniamo a contatto con altri esseri umani, indipendentemente da dove provengano. Questo dobbiamo imparare.

3. Genere e orientamento sessuale nel prisma delle religioni, del diritto e delle culture

a cura di Daniele Ferrari

Daniele Ferrari

Abstract – The goal of this article is to investigate the intersection between gender, sexual orientation, and religion. This will be done by exploring three different trajectories (theological, phenomenological, and legal). Drawing the attention to the historical clash between religion and homosexuality, this paper highlights evolutionary developments on sexuality and religion from the second half of the twentieth century to the present day. In particular, by combining legal analysis and sociological thought, this study takes an interdisciplinary approach that considers the transformation of religion over time and across space, as well as its role in the construction of gender identity. By way of example, this paper shows how human rights in the twentieth century offered an alternative normative framework to the «monopoly powers» of Abrahamic religions over sexual choices and morality. In this vein, human rights come with the innovative potential not only to free homosexuality from the prejudices of religious orthodoxy, but also to make religious freedom itself a more elastic concept. In conclusion, by bringing the liberal approach of human rights into focus, it will be maintained that the higher the degree of religious diversity, the greater the «competition» between religion and LGBT people on the grounds of non-discrimination.

1. Religioni e sessualità

Il rapporto tra religione e omosessualità ha rappresentato l'oggetto di molte ricerche negli ultimi anni¹. Questo tema evoca una tradizione

Questo contributo è stato elaborato nel contesto del progetto di ricerca dell'Università di Siena riguardante la diversità religiosa in Europa. Il progetto è finanziato dal Ministero dell'Università e della ricerca (PRIN 2017).

¹ Si veda, *ex multis*, D. Laycock - A.R. Picarello - R.W. Fretwell, *Same-Sex Marriage and Religious Liberty: Emerging Conflicts*, Plymouth, Rowman & Littlefield, 2008; L.K. Klein, *Rights Clash: How Conflicts Between Gay Rights and Religious Freedoms Challenge the Legal System*, in «GEO L. J.», 98, 2010, 505, pp. 505-533; P. Johnson - R. M. Vanderbeck, *Law, Religion and Homosexuality*, London - New York, Routledge, 2014; P. Johnson - R.M. Vanderbeck, *Law, Religion and Homosexuality*, London - New York, Routledge, 2014; *Omosessualità e matrimonio nei diritti delle religioni e degli Stati*, in «Quaderni di diritto e politica ecclesiastica. Numero speciale», 2015; P.S. Cheng, *Radical Love. An Introduction to Queer Theology*, New York, Seabury Books, 2011; S. Hunt (ed), *Religion and LGBTQ Sexualities: Critical Essays*, London - New York, Routledge, 2015; L.M. Zahed, *LGBT musulmanes. Du placard aux lumières*, Paris, CreateSpace Independent Publishing Platform, 2015; T.F. Farr - J. Friedman - T. S. Shah (edd), *Religious Freedom and Gay Rights. Emerging Conflicts in*

millenaria lungo la quale le religioni abramitiche hanno rappresentato il parametro normativo di costruzione della sessualità, di definizione dei ruoli di genere, di creazione delle regole per l'unione tra i sessi, di separazione tra riproduzione e fornicazione, di immedesimazione tra mascolinità, paternità e patriarcato². La sessualità è esperienza del sacro e contemporaneamente dissacrazione, quando le dinamiche tra i sessi non ubbidiscono al volere di Dio³. In questo contesto, il maschile e il femminile, quali modelli univoci per significare le identità sessuali create da Dio costituisce il codice binario di costruzione teologica dell'idea di umanità e del dovere di procreazione, quale unica dinamica moralmente accettabile di unione tra i corpi. La procreazione è allo stesso tempo forma di obbedienza alla volontà del creatore, fedeltà al disegno di salvezza o ordinato godimento di quanto Dio ha concesso alle sue creature e modello normativo di relazione tra i generi. Il binomio verità ed errore delle tre religioni del libro si declina sulla creazione divina dell'uomo e della donna: Dio crea l'uomo e la donna perché siano fecondi e si moltiplichino⁴.

Nella tradizione cristiana l'espressione della volontà del creatore plasma le relazioni intime tra i creati e si cristallizza nel sacramento del matrimonio. Il matrimonio distingue i comportamenti leciti da quelli illeciti, articola le relazioni tra i sessi nel contesto della famiglia, contrappone la fedeltà all'infedeltà nel legame monogamico tra i coniugi, fissa i rapporti nati dalla procreazione nella dialettica tra paternità e maternità e lega la verità sessuale all'amore coniugale⁵. Nella tradizione giuridica occidentale, tali elementi riemergono, nel corso del XIX secolo, nella transizione del matrimonio dal diritto canonico al diritto secolare: il matrimonio civile «nasce sui ginocchi della Chiesa»⁶. Il diritto secolare recepisce nel matrimonio la separazione tra sessualità riproduttive e sessualità non riproduttive, affida alla Chiesa il giudizio sull'uso corretto

North America and Europe, Oxford, Oxford University Press, 2016; F. Rochefort - M.E. Sanna (edd), *Normes religieuses et genre: Mutations, résistances et reconfiguration (XIXe-XXIe siècle)*, Paris, Armand Colin, 2016; R. Bethmont - M. Gross (edd), *Homosexualité et traditions monothéistes. Vers la fin d'un antagonisme?*, Genève, Labor et Fides, 2017.

² Sul punto, mi sia permesso rinviare al mio D. Ferrari, *L'omosessualità nel dialogo interreligioso*, in «Il diritto ecclesiastico», 129, 2018, 1-2, pp. 316-331.

³ G. Ménard, *Religion et sexualité à travers les âges*, Laval, Presses de l'Université Laval, 2018.

⁴ P. Portier, *Préface*, in R. Bethmont - M. Gross (edd), *Homosexualité et traditions monothéistes*, p. 7.

⁵ M. Foucault, *Storia della follia nell'età classica*, Milano, Rizzoli, 2011, p. 42.

⁶ Così O. Giacchi, *Riforma del matrimonio civile e diritto canonico*, in «Jus», 1974, 1-2, pp. 21-43, qui p. 21.

del matrimonio, controlla la sessualità e reprime una fenomenologia deviante dei corpi non finalizzata al dovere di procreare⁷.

Rispetto alla separazione tra maschile-femminile e al matrimonio quale regola di unione tra i sessi, l'omosessualità è stata per secoli considerata un comportamento disordinato, non procreativo e pertanto estraneo al disegno di Dio. Il tradizionale conflitto tra religioni e omosessualità sembra, tuttavia, essersi trasformato, a partire dalla seconda metà del XX secolo, all'interno di esegesi, riflessioni, regole e fenomeni che, dentro e fuori le Chiese, hanno messo in dubbio e depotenziato l'antagonismo tra fedi e omosessualità. In questi termini, un'introduzione al tema del rapporto tra religione, genere e omosessualità può essere condotta con riferimento a tre principali dimensioni, all'interno delle quali si può delineare, con intensità diverse a seconda delle dottrine prese in considerazione, il descritto mutamento dall'oppressione alla liberazione della sessualità all'interno delle religioni. Tali dimensioni coincidono con il piano teologico-pastorale, fenomenologico e giuridico.

2. La dimensione teologico-pastorale: dall'oppressione del genere alla fluidità non binaria dei corpi

L'esegesi dell'episodio biblico della Città di Sodoma⁸, le lettere di San Paolo⁹, la pubblicazione del *Liber gomorrhianus* nel 1049¹⁰, la condanna

⁷ Come osserva, infatti, Giuseppe Caputo: «... come lo Stato porge l'ausilio del proprio braccio secolare alla Chiesa per la realizzazione dei suoi fini, la Chiesa porge allo Stato l'ausilio del proprio braccio spirituale, della propria dottrina, che favorisce un'adesione spontanea ai modelli omologati della sessualità. In materia matrimoniale il fenomeno è evidente: e l'osmosi tra le due società diviene ad un certo punto così intima che la dottrina della Chiesa giunge a calarsi negli stampi della dottrina giuridica laica di derivazione romanistica: della dottrina del diritto comune prima, della scienza pandettistica poi»; così, G. Caputo, *Introduzione allo studio del diritto canonico moderno. Il matrimonio e le sessualità diverse: tra istituzione e trasgressione*, II, Padova, CEDAM, 1984, pp. 83-84.

⁸ Sul significato della distruzione di Sodoma si veda, in senso critico, M. Jordan, *The Invention of Sodomy in Christian Theology*, Chicago IL, University of Chicago Press, 1997. Per una lettura, invece, che conferma il significato dell'episodio biblico come condanna dell'omosessualità, cfr. J. Ratzinger, *Lettera ai vescovi della Chiesa cattolica sulla cura pastorale delle persone omosessuali*, 1986, par. 6, disponibile in http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19861001_homosexual-persons_it.html.

⁹ Si veda NT, *Rm*, 1,24-27: «24 Per questo Dio li ha abbandonati all'impurità, secondo i desideri dei loro cuori, in modo da disonorare fra di loro i loro corpi; 25 essi, che hanno mutato la verità di Dio in menzogna e hanno adorato e servito la creatura invece del Creatore, che è benedetto in eterno. Amen; 26 Perciò Dio li ha abbandonati a passioni infami: infatti le loro donne hanno cambiato l'uso naturale in quello che è contro natura; 27 Similmente anche gli uomini, lasciando il rapporto naturale con la donna, si sono infiammati nella loro libidine gli uni per gli altri commettendo uomini con uomini atti infami, ricevendo in loro stessi la meritata ricompensa del proprio trattamento».

¹⁰ Il *Liber Gomorrhianus* è stato scritto da san Pier Damiani nel 1051 ed è un trattato di morale sessuale destinato al clero. Il libro, che si inserisce nel più generale disegno di rinnovamento della

di San Tommaso nella *Summa Theologica*¹¹, la condanna dei sodomiti per eresia da parte di Gregorio IX nel 1332¹², il peccato di sodomia e la sua punizione con il rogo¹³, l'azione dei missionari nel Nuovo Mondo¹⁴, la condanna di Pio V del vizio contro natura nel 1566¹⁵, l'esclusione degli omosessuali dal disegno di Dio, la costruzione di un'etica sessuale incentrata sulla riproduzione o sul celibato¹⁶ avevano scandito una teologia repressiva nel cristianesimo a proposito degli atti sessuali tra persone dello stesso genere e una pastorale fondata sull'esclusione di questi soggetti dal popolo di Dio. Tali orientamenti sarebbero riemersi anche nel corso del XX secolo. Se, infatti, dopo la separazione tra Stati e religioni tra XVIII e XIX secolo, gli omosessuali erano stati destinatari di nuovi dispositivi di controllo e repressione da parte prima della medicina, che aveva trasformato il peccato della sodomia in malattia mentale¹⁷, poi delle ideologie totalitarie che, ad esempio in Germania, avevano condannato gli omosessuali alla deportazione e allo sterminio, la Chiesa cattolica, anche dopo la Seconda guerra mondiale, continua a giudicare l'omosessualità un peccato.

Chiesa nel corso dell'XI secolo, esprime una forte condanna delle pratiche sodomitiche all'interno della Chiesa e allo stesso tempo tenta di delineare un riordino della legislazione penitenziale in materia di omosessualità ecclesiastica. Si veda P. Damiani, *Liber Gomorrhianus. Omosessualità ecclesiastica e riforma della Chiesa*, Alessandria, Edizioni dell'orso, 2001.

¹¹ Come osserva, infatti, Mario Mieli: «Secondo San Tommaso d'Aquino, poi, l'omosessualità è un peccato vergognoso con cui si disonora il proprio stesso sesso e che è inferiore soltanto alla bestialitas, vizio ancora più tremendo, nel quale «non servatur debita species» (*Summa Theologica*, II, 2, q. 154, art. 12, ad 4)», si veda M. Mieli, *Elementi di critica omosessuale*, Milano, Feltrinelli, 2002, p. 32.

¹² Si veda E.A. Marie, *L'amore omosessuale*, Roma, Casa Editrice Mediterranea, 1952, p. 72.

¹³ Cfr. G. Dall'Orto, *Tutta un'altra storia. L'omosessualità dall'antichità al secondo dopoguerra*, Milano, Il Saggiatore, 2015, pp. 175 ss.

¹⁴ Come osserva, infatti, Dall'Orto: «La civiltà occidentale nella sua espansione aggressiva giunse in contatto con visioni del comportamento omosessuale non solo diverse da quella tradizionale cristiana, ma spesso decisamente contrastanti. Ovviamente, visto che «per definizione» l'aggressione avveniva perché Dio voleva che gli occidentali cristianizzassero il resto del mondo, questa conoscenza non implicò un ripensamento della visione occidentale del fenomeno. Al contrario la diffusione della sodomia fra le popolazioni non europee divenne uno fra gli argomenti (specie riguardo al Sudamerica) per spiegare come la conquista europea fosse stata necessaria per strappare gli indigeni a Satana, nonché il motivo per cui si fosse rivelata piuttosto facile, e quindi palesemente benedetta da Dio», si veda *ibidem*, pp. 298-299.

¹⁵ San Pio V, Costituzione *Cum primum*, del 1° aprile 1566, in *Bullarium Romanum*, t. IV, c. II, pp. 284-286.

¹⁶ Si veda G. Caputo, *Introduzione allo studio del diritto canonico moderno*, pp. 73 ss.

¹⁷ Tra i manuali diagnostici dell'epoca, si veda, ad esempio, S. Venturi, *Le degenerazioni psico-sessuali*, Torino, Bocca, 1892; P. Penta, *I perversimenti sessuali nell'uomo*, Napoli, Pièrro, 1893; L. Mongeri, *Patologia speciale delle malattie mentali*, Milano, Hoepli, 1907, pp. 24-25.

Tale giudizio emerge in due principali documenti magisteriali che, tra il 1975¹⁸ e il 1986¹⁹, difendono il sacramento del matrimonio e l'ordine morale dalla minaccia omosessuale. Non è un caso che la difesa del matrimonio cattolico contro le unioni omosessuali emerga nel 1975, quando la Chiesa, perduta la battaglia referendaria contro il divorzio, inizia a vedere sgretolarsi il proprio monopolio sulla sessualità sotto la spinta dell'inizio del processo di secolarizzazione del diritto di famiglia in Italia. Nel dicembre del 1975, la Congregazione per la dottrina della fede evidenziava che

«contro l'insegnamento costante del magistero e il senso morale del popolo cristiano, alcuni, fondandosi su osservazioni di ordine psicologico, hanno cominciato a giudicare con indulgenza, anzi a scusare del tutto, le relazioni omosessuali presso certi soggetti».

Rispetto a questo fenomeno, la Congregazione distingueva tra un'omosessualità transitoria e curabile derivante da «falsa educazione, da mancanza di evoluzione sessuale normale, da abitudine contratta, da cattivi esempi o da altre cause analoghe», da un'omosessualità irreversibile tipica di coloro che «sono definitivamente tali per una specie di istinto innato o di costituzione patologica, giudicata incurabile». Gli «omosessuali incurabili», si precisa nel documento, non possono essere approvati sul piano teologico e morale dal Magistero, in quanto le relazioni omosessuali «sono condannate nella sacra Scrittura come gravi depravazioni e presentate, anzi, come la funesta conseguenza di un rifiuto di Dio». Tuttavia, da un punto di vista pastorale, gli omosessuali «devono essere accolti con comprensione e sostenuti nella speranza di superare le loro difficoltà personali e il loro disadattamento sociale»²⁰. Nel 1986, la Congregazione sosteneva, a partire dalle fonti scritturali contenute nell'Antico e nel Nuovo Testamento, l'esclusione degli omosessuali dal popolo di Dio. Le persone omosessuali, infatti, manifestano «un'ideologia materialistica, che nega la natura trascendente della persona umana, così come la vocazione soprannaturale di ogni individuo»²¹.

¹⁸ Congregazione per la dottrina della fede, *Persona humana. Alcune questioni di etica sessuale*, 29 dicembre 1975, disponibile all'indirizzo https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19751229_personahumana_it.html.

¹⁹ J. Ratzinger, *Lettera ai vescovi della Chiesa cattolica sulla cura pastorale delle persone omosessuali*.

²⁰ Per tutte le citazioni, si veda Congregazione per la dottrina della fede, *Persona humana. Alcune questioni di etica sessuale*, par. 8.

²¹ Si veda Congregazione per la dottrina della fede, *Lettera ai vescovi della Chiesa cattolica sulla cura pastorale delle persone omosessuali*, par. 8.

Da una lettura coordinata dei due documenti, non appaiono del tutto definite, tanto sul piano teologico quanto su quello pastorale, le condizioni necessarie affinché una persona omosessuale possa essere accolta dalla Chiesa, senza che questa inclusione appaia come un'implicita accettazione dell'omosessualità. Una risposta all'interrogativo sembra potersi trarre da un altro documento riguardante il catechismo della Chiesa cattolica. Per quest'ultimo, infatti, la comunione con Cristo può essere mantenuta solo da parte di omosessuali che si astengano dall'atto sessuale²² e, in questo senso, il confine tra astinenza e pratica sembra definire anche il discrimine tra inclusione ed esclusione dalla comunità dei fedeli.

A partire dalla descritta impostazione, nella dimensione teologico-pastorale si sono sviluppate posizioni plurali rispetto alla questione dell'omosessualità all'interno dei diversi cristianesimi.

Per quanto riguarda la Chiesa cattolica, a far data dagli anni Settanta del secolo scorso, sulla scia della teologia della liberazione, teorizzata da Gustavo Gutierrez in Perù nel 1968²³, nascono le teologie LGBT²⁴ e, più tardi, negli anni Novanta le teologie *queer*²⁵. Attraverso tale processo, la teologia, da strumento di potere del magistero, diventa dimensione di liberazione per le persone omosessuali che, dentro e fuori dalla gerarchia ecclesiastica, si liberano dall'oppressione, riappropriandosi delle categorie teologiche legate al genere e alla sessualità²⁶. Identità di genere e orientamento sessuale diventano paradigmi fluidi e porosi alla storia e all'esistenza delle persone omosessuali ed è proprio in quell'esperienza, in quell'amore, in quella sofferenza, in quella resistenza che l'omosessuale, in quanto individuo, decostruisce sempre più «la tradizione eterosessuale» come modello teologico governato

²² Catechismo della Chiesa cattolica, Parte III. La vita in Cristo, Sezione II. I dieci comandamenti, Capitolo II «Amerai il prossimo tuo come te stesso», Art. 6. Il sesto comandamento, Castità e omosessualità: parr. 2357-2358-2359, consultabile all'indirizzo http://www.vatican.va/archive/catechism_it/p3s2c2a6_it.htm.

²³ Si veda G. Gutiérrez, *A Theology of Liberation: History, Politics, and Salvation*, New York, Orbis Books, 1988².

²⁴ Si veda, *ex multis*, R. Cleaver, *Know my Name. A Gay Liberation Theology*, Louisville, Westminster John Knox Press, 1995; E. Stuart, *Gay and Lesbian Theologies: Repetitions with Critical Difference*, Aldershot, Ashgate, 2003.

²⁵ Sul concetto di teologia *queer* e sulla storia di questa corrente teologica si veda S. Cornwall, *Prospettive di teologia costruttiva: che cos'è la teologia queer?*, in «Concilium. Rivista internazionale di Teologia», 55, 2019, 5, pp. 36-49. In senso specifico, sul legame tra teologie della liberazione e pensiero *queer* si veda M.M. Althaus-Reid, *Indecent Theology*, London - New York, Routledge, 2001, pp. 168 ss.

²⁶ Si veda R. Shore-Goss - T. Bohache - P.S. Cheng - M. West (edd), *Queering Christianity. Finding a Place at the Table for LGBTQI Christians*, Santa Barbara CA, Praeger, 2013.

dalla religione. Le persone con sessualità non normative si liberano dalle rappresentazioni «sessualizzate» sottese al binarismo di genere, cercando l'unione con Dio attraverso una contro-narrazione, che critica l'eterosessualità, quale sola condizione di grazia²⁷. Le comunità LGBT²⁸ riuniscono nella loro esperienza e sui loro corpi nord e sud geografici ed epistemologici²⁹ e la loro lotta per la dignità diviene *locus theologicus*, cammino escatologico di redenzione, messaggio messianico e ricongiunzione con il corpo del Cristo³⁰.

Le sfide poste dalle teologie LGBT e *Queer*, peraltro, non sembrano estranee al magistero di papa Francesco. Primo pontefice a dichiarare di non avere l'autorità per giudicare le persone omosessuali che, con buona volontà, cercano Dio³¹, il papa con l'esortazione apostolica post-sinodale *Amoris Laetitia* ha aperto il dibattito su una pastorale capace di accogliere i fedeli gay, nel rispetto della loro dignità, «affinché coloro che manifestano la tendenza omosessuale possano avere gli aiuti necessari per comprendere e realizzare pienamente la volontà di Dio nella loro vita»³². Accogliere, secondo il cardinale Matteo Maria Zuppi, non significa mettere in campo una pastorale specifica per i credenti omosessuali, ma guardare, al di là di specifiche caratteristiche, alla persona «come figlia di Dio, nel pieno diritto, cioè, di ricevere, sentire, e vivere l'amore di Dio come ciascuno altro figlio di Dio». Se, infatti, chiarisce il cardinale, «la dottrina della Chiesa distingue tra orientamento e atti» e l'orientamento sessuale non è una scelta, mentre la pratica sessuale senza dubbio lo è, il fatto che una persona commetta peccato non è una ragione per non accoglierla³³.

²⁷ S. Cornwall, *Prospettive di teologia costruttiva*, p. 45.

²⁸ Nella letteratura scientifica nazionale ed internazionale e nelle fonti del diritto l'acronimo «LGBT» indica soggetti che si identificano o sono definiti come lesbiche, gay, bisessuali, *transgender* o transessuali.

²⁹ P.P. Gomes Pereira, *Reflecting on Decolonial Queer*, in «GLQ. A Journal of Lesbian and Gay Studies», 25 2019, 3, pp. 403-429.

³⁰ C. Sánchez de León, *I molteplici corpi di Gesù*, in «Concilium. Rivista internazionale di Teologia», 55, 2019, 5, pp. 77-87.

³¹ Il papa così si è espresso nel corso di un'intervista rilasciata alla stampa il 30 luglio 2013 durante il viaggio in aereo di rientro dal Brasile.

³² Si veda *Esortazione apostolica post-sinodale «Amoris Laetitia» del Santo Padre Francesco ai vescovi e ai presbiteri e ai diaconi, alle persone consacrate, agli sposi cristiani e a tutti i fedeli laici sull'amore nella famiglia*, 19 marzo 2016, par. 250.

³³ Prefazione-intervista al cardinale Matteo Maria Zuppi, *Omosessuali: non relativizzare la legge, ma renderla relativa alla persona*, in L. Moia, *Chiesa e omosessualità. Un'inchiesta alla luce del magistero di papa Francesco*, Milano, San Paolo, 2020, pp. 10 ss.

Allargando la prospettiva all'orizzonte protestante, nel 1976 veniva pubblicato in Italia il volume *Omosessualità e coscienza cristiana*³⁴. Il volume, tradotto dall'olandese, si compone di tre saggi, scritti rispettivamente da un sociologo, uno psicologo e un teologo che, nel 1960, avevano istituito a Venlo, in Olanda, un consultorio per accogliere le persone omosessuali. Il consultorio si inseriva nell'azione pastorale della Federazione cattolico-protestante per la salute spirituale del popolo. In questo volume, il teologo J.B.F. Gottschalk, in particolare, prende le mosse dall'osservazione che:

«Dando uno sguardo retrospettivo agli ultimi dieci anni si coglie chiaramente il mutamento di pensiero avvenuto nella pastorale degli omofili, nella quale, dopo essere partiti inizialmente da una valutazione più strettamente causale-analitica, si è pervenuti ad una concezione più nettamente personalistica»³⁵.

In questa luce, non rilevano le cause dell'omofilia, bensì la relazione che sull'omofilia ciascuna persona può costruire con gli altri e, se credente, con Dio. È a partire dalla relazione con Dio e attraverso di essa che, sul piano teologico, si può articolare una riflessione, a parere dell'autore, sul rapporto tra cristianesimo e omosessualità. In questa prospettiva tanto l'argomento procreativo, quanto il matrimonio, sarebbero insufficienti a giustificare la condanna dell'omosessualità. Infatti, se la relazione eterosessuale ha perso il suo carattere originario di «istituzione della riproduzione», in quanto il valore della sessualità non si fonda sul dato biologico ma sul criterio personalistico della relazione, anche il matrimonio non può divenire l'unico riferimento teologico per significare «l'alleanza di grazie di Dio con il suo popolo»³⁶. La teologia della salvezza nella Bibbia non si riduce, infatti, alle relazioni nel matrimonio, ma riguarda tutte le persone. Tali premesse sostanzierebbero, ad avviso del teologo, le ragioni di una strategia pastorale che, attraverso una mediazione del pastore, favorisca l'integrazione familiare e sociale delle persone omofile.

Il ruolo delle chiese cristiane nella difesa delle persone omosessuali attraverso la promozione di un modello inclusivo di comunità, ecclesiale e sociale, è riemerso, in tempi più recenti, nelle posizioni espresse e nei documenti elaborati dall'Unione delle Chiese valdesi e metodiste in Italia. Oltre a specifiche schede esegetiche riguardanti una reinterpretazione inclusiva dei passi biblici che, in senso tradizionale, hanno giustificato

³⁴ V. *Omosessualità e coscienza cristiana. Prefazione di Paolo Ricca*, Torino, Claudiana, 1976.

³⁵ *Ibidem*, J.B.F. Gottschalk, *Chiesa e Omosessualità*, p. 90.

³⁶ *Ibidem*, p. 96.

la condanna dell'omosessualità³⁷, queste Chiese hanno costruito una vera e propria liturgia per la giornata internazionale contro l'omofobia e la transfobia³⁸. La Commissione fede ed omosessualità, chiamata a riflettere dal 2010, sulla benedizione da accordarsi alle coppie dello stesso genere, ha redatto, inoltre, diversi documenti sul tema. Da una lettura complessiva degli stessi, la benedizione, la proclamazione di salvezza e quindi la manifestazione della grazia di Dio per i componenti l'unione, rappresenta un momento centrale dell'inclusione delle persone omosessuali tra i membri della Chiesa³⁹. Come si legge, infatti, nell'atto del Sinodo del 2010 sulla benedizione delle coppie dello stesso sesso,

«le parole e la prassi di Gesù, così come esse ci sono testimoniate negli Evangelii, non possono che chiamarci all'accoglienza di ogni esperienza e di ogni scelta improntate all'amore quale dono di Dio, liberamente e consapevolmente vissuto e scelto»⁴⁰.

Accanto a teologie e pastorali, più o meno, inclusive delle istanze LGBT, esponenti della Chiesa cattolica, alcune Chiese cristiane, tra le quali in particolare la Chiesa ortodossa russa e quella ucraina, hanno mantenuto posizioni di forte condanna. Tali giudizi sono emersi anche di recente nelle particolari contingenze legate al COVID-19. Il virus, infatti, come le fiamme che avevano arso Sodoma, epifania dell'ira di Dio e catarsi del peccato, è stato interpretato da alcuni leader religiosi come un castigo divino contro le persone LGBT. Nel pieno dell'emergenza sanitaria, ad esempio, Filaret Denysenko, patriarca della Chiesa ortodossa di Kiev, ha annunciato che la pandemia è una punizione di Dio contro i peccati dell'umanità, primo fra tutti l'unione tra persone dello stesso sesso⁴¹. Nella stessa direzione, esponenti cristiani negli USA, molti con ruoli di spicco nell'amministrazione Trump, hanno giudicato la pandemia come una punizione del peccato omosessuale. Il pastore Ralph Drollinger, leader del Gruppo di studio biblico della Casa Bianca, ha affermato che la pandemia è la conseguenza dell'ira di Dio contro l'omosessualità e la

³⁷ Si veda, ad esempio, D. Garrone, *Scheda esegetica sull'omosessualità nell'Antico Testamento*, disponibile all'indirizzo https://www.chiesavaldeese.org/documents/sch_omos_d-garrone.pdf.

³⁸ *Liturgia per la giornata contro l'omofobia e la transfobia*, 17 maggio 2020, a cura della Commissione Fede e omosessualità delle Chiese battiste, metodiste e valdesi e della REFO, disponibile all'indirizzo https://www.chiesavaldeese.org/documents/liturgia_veglia_contro_omofobia2020.pdf.

³⁹ E. Ribet, *Benedizione, benedizioni: tra fede, teologia e liturgia*, disponibile all'indirizzo https://www.chiesavaldeese.org/documents/benediz_ribet-e.pdf.

⁴⁰ *Atto del sinodo 2010 sulle benedizioni delle coppie dello stesso sesso* 83/SI/2010, disponibile all'indirizzo https://www.chiesavaldeese.org/documents/atto_83si2010.pdf.

⁴¹ Il video dell'intervista è disponibile all'indirizzo <https://4channel.com.ua/takyj-tomos-nam-ne-potriben-mene-oshukaly-patriarkh-filaret/>.

celebrazione di matrimoni tra persone dello stesso sesso⁴². L'arcivescovo Carlo Maria Viganò, nel corso di un'intervista rilasciata al giornale cattolico «The Remnant», ha affermato che il virus è espressione dello «sdegno di Dio» rispetto ad alcuni gravi peccati, tra cui «l'orrore del cosiddetto matrimonio omosessuale, la celebrazione della sodomia e delle peggiori perversioni»⁴³.

3. Omosessualità e religioni: la prospettiva fenomenologica

Sul piano fenomenologico le intersezioni tra omosessualità e religioni si sono articolate su due diversi livelli all'interno e all'esterno delle comunità religiose. Questi due livelli sono utili a ricostruire una nuova dimensione di manifestazione delle ortoprassi e dell'idea di comunità, il significato dell'esistenza delle persone omosessuali nelle gerarchie religiose e le posizioni che gli attori LGBT hanno manifestato rispetto al giudizio delle Chiese.

Dal primo punto di vista, sul piano delle ortoprassi, interrogarsi sul ruolo delle persone LGBT nelle comunità di fede appare particolarmente significativo, con riferimento a quelle religioni nelle quali l'annuncio di Dio non tende, come nel cristianesimo, alla salvezza ultraterrena, bensì al rispetto della legge divina, le cui regole delineano uno specifico modello di società mondiale e, oltre al rapporto con Dio, disciplinano anche le relazioni interpersonali⁴⁴. In questa luce, il fenomeno della sessualità non etero-normativa sembra acquisire particolare importanza nell'islam e nell'ebraismo. Se, infatti, tanto il Corano⁴⁵ quanto la Torah⁴⁶ contengono un'esplicita condanna dei rapporti sessuali tra persone dello stesso genere, all'interno di entrambe le religioni abramitiche si sono costituite comunità che difendono e includono le persone LGBT nel modello sociale voluto sulla terra da Dio.

⁴² R. Drollinger, *Is God Judging America Today?*, all'indirizzo <https://capmin.org/is-god-judging-america-today/>, 21 march 2020.

⁴³ Il testo dell'intervista è disponibile all'indirizzo <https://www.corrispondenzaromana.it/il-coronavirus-e-la-mano-di-dio-intervista-allarcivescovo-carlo-maria-vigano/>.

⁴⁴ Sul punto, si veda S. Ferlito, *Sulla conversione. Convertire chi? Convertire cosa?* in «Quaderni di diritto e politica ecclesiastica», 24, 2016, 4, numero speciale, pp. 146-170, in particolare pp. 158 ss.

⁴⁵ S. Habib (ed), *Islam and Homosexuality*, I, ABC-CLIO, Oxford, Oxford University Press, 2010.

⁴⁶ Cfr. Rabbi C. Rapoport, *Judaism and Homosexuality: An Authentic Orthodox View*, Elstree, Vallentine Mitchell, 2003.

Per quanto riguarda l'ebraismo, il movimento dell'ebraismo riformato ha rifiutato un'esegesi delle leggi del Libro del Levitico come fondamento della condanna dell'omosessualità⁴⁷, ritenendole norme riguardanti la prostituzione⁴⁸. Questa interpretazione innovativa non solo ha aperto le comunità alle persone LGBT, ma ha anche ammesso all'ordinazione, come rabbini o cantori, persone dichiaratamente omosessuali o bisessuali. In questa luce, *rabbi* Victor S. Appell, del Movimento per l'Ebraismo Riformato in America, rispondeva in questi termini alla domanda sulla conciliabilità tra il testo del Levitico e l'accoglienza delle persone LGBT nelle comunità ebraiche:

«La Torah non concepiva l'omosessualità come identità, ma come atto. Inoltre, l'omosessualità nella Bibbia è spesso associata alla prostituzione, al culto o allo stupro. Consideriamo le persone create come immagine divina e crediamo che l'attrazione fra persone dello stesso sesso sia tanto normale quanto quella fra persone di sesso opposto. Le relazioni fra persone gay sono degne della benedizione di Dio tanto quanto le relazioni fra persone etero»⁴⁹.

Passando all'islam, in Francia e Germania, sono state aperte alcune moschee inclusive, i cui leader religiosi sono dichiaratamente omosessuali. Con specifico riguardo all'esperienza francese, Ludovic Mohamed Zahed, *imam*, omosessuale, militante per i diritti LGBT e fondatore di una moschea inclusiva a Parigi, ha sostenuto, riguardo all'esegesi del testo coranico, che:

«Il faut rappeler, avant tout propos à ce sujet, que nulle part la tradition islamique ne cite le terme 'homosexualité', qui n'est donc jamais condamnée clairement, en tant que telle, par aucun texte islamique. C'est l'interprétation que certains font de la tradition arabo-islamique, notamment en ce qui concerne les versets qui ont attiré au peuple de Loth, qui les conduit à détourner sémantiquement les textes religieux afin de confirmer leurs préjugés en la matière»⁵⁰.

⁴⁷ Per un esempio di posizioni che sostengono tale interpretazione, nell'ebraismo tradizionalista o ortodosso, si veda Rabbi C. Rapoport, *Judaism and Homosexuality*; M. Stein, *Rethinking Gay and Lesbian Movement*, London - New York, Routledge, 2012, p. 136.

⁴⁸ In questa dinamica, la *midrash*, vale a dire l'interpretazione creativa del testo della Bibbia, rappresenta un importante strumento di trasformazione delle pratiche nell'ebraismo. Sul punto, cfr. E. Sarah, *Judaism and Lesbianism. A Tale of Life on the Margins of the Text*, in J. Magonet (ed), *Jewish Explorations of Sexuality*, Oxford, Providence, 1995, pp. 95-102.

⁴⁹ S. Ramacci, *Tu lo amerai come te stesso. L'omosessualità e l'ebraismo riformato*, pubblicato sul sito Web «Tassocrazia», 7 luglio 2012.

⁵⁰ L.M. Zahed, *Je suis gay, marié et musulman: l'islam n'a pas à contrôler ma sexualité*, consultabile all'indirizzo <http://leplus.nouvelobs.com/contribution/758620-je-suis-gay-marie-et-musulman-je-veux-que-la-france-le-reconnaisse-enfin.html>.

Per quanto riguarda l'omosessualità nelle gerarchie religiose, questo fenomeno è stato indagato nel 2019 in un saggio di un sociologo svizzero dal titolo *Sodoma*⁵¹. Il volume raccoglie i risultati di un'indagine condotta per quattro anni dall'autore, attraverso interviste a cardinali, vescovi, nunzi apostolici, ambasciatori, sacerdoti e seminaristi, sul tema dell'omosessualità nelle gerarchie ecclesiastiche. Complessivamente nel volume si sostiene che molti siano i cardinali e i vescovi omosessuali e che spesso i porporati più omofobi nascondano essi stessi un orientamento omofilo, a seconda dei casi, represso o praticato. Per Martel c'è una relazione stretta tra omosessualità e celibato:

«Per molto tempo ... i giovani italiani che scoprivano di essere omosessuali, o avevano dubbi sul loro orientamento sessuale, sceglievano il sacerdozio. Così, questi emarginati diventavano degli iniziati e una loro debolezza diventava un punto di forza»⁵².

Nel saggio forte è la tesi che la Chiesa abbia accolto nel passato molti omosessuali, sottraendoli dall'imbarazzo di non volersi sposare attraverso il celibato ecclesiastico. Il celibato, al contempo, rendeva invisibili le pratiche omoerotiche e attribuiva uno *status* all'omosessuale che, per la sua omofilia, non avrebbe incarnato nella società civile il ruolo di marito e di padre. In questa prospettiva, l'ordine sacro rappresenta il contraltare al matrimonio, in quanto *status* riservato a uomini non sposati e, quindi, deroga al dovere di procreare.

Dal secondo punto di vista, l'esame delle posizioni espresse dagli attori LGBT rispetto al religioso saranno prese in esame a partire dal secondo dopoguerra nel contesto europeo. Tali posizioni emergono in una prima fase all'interno di riviste periodiche specificamente dedicate alle persone LGBT, poi nel costituirsi di associazioni di credenti LGBT.

In prospettiva diacronica, nel 1954 in Francia nasce la rivista «Arcadie». Il periodico venne fondato da André Baudry con la collaborazione di Roger Peyrefitte e di Jean Cocteau. La rivista, vietata ai minori dall'anno della sua uscita e successivamente censurata, ospitò diverse rubriche dedicate alla condizione delle persone omosessuali in Europa. La rivista «Arcadie» fu il primo periodico ad occuparsi in modo esplicito della tematica omosessuale. Nel 1979 i membri della redazione di «Arcadie» organizzavano a Parigi, al Palais des Congrès, un congresso internazionale dedicato alla percezione dell'omosessualità in diverse dinamiche,

⁵¹ F. Martel, *Sodoma*, Milano, Feltrinelli, 2019.

⁵² *Ibidem*, p. 12.

da quella delle istituzioni dello Stato, a quella giudiziaria, passando per la famiglia e l'università⁵³. Durante i lavori, in particolare, si tenne una tavola rotonda sul tema degli omosessuali credenti. L'incontro prendeva le mosse dall'esigenza di favorire una riflessione sulla sofferenza di molte persone rispetto all'inconciliabilità tra il loro orientamento omofilo e la fede professata. Negli atti del congresso, veniva pubblicato un contributo dal titolo *L'homophilie sous le regard des religions*⁵⁴. L'autore del saggio, Jacques Urbain, descrive il rapporto tra omosessualità e religione come un conflitto in corso da secoli, comune a tutti i monoteismi, in quanto «de tout temps les religions ont sacralisé les peurs ancestrales devant les manifestations surprenantes de la sexualité»⁵⁵. La condanna dell'omosessualità, tuttavia, se ancora presente nel cattolicesimo, come dimostra il documento sulla sessualità del 1976, appare, ad avviso dell'autore, in parte attenuata nell'orizzonte della Chiesa riformata di Francia. Questa Chiesa nelle sue posizioni più progressiste si interroga sulla possibilità di associare l'amore all'esperienza di coppie dello stesso sesso e in senso più critico qualifica l'omosessualità come una incompletezza della persona subita e non scelta, incompletezza che rappresenta, comunque, un interrogativo anche per l'eterosessualità.

A partire dagli anni Settanta, i primi movimenti di liberazione omosessuale iniziano a discutere del rapporto tra fede e omosessualità. Nel 1976 venne fondata a Torino «Lambda», primo periodico del movimento di liberazione gay italiano. «Lambda» rappresentò uno spazio per affrontare alcuni grandi temi riguardanti la liberazione delle persone omosessuali dai quei meccanismi pervasivi di conformismo sociale e repressione, che fino a quel momento li avevano oppressi. In particolare, nel 1979 veniva pubblicato un articolo dal titolo *La Chiesa e l'omosessualità* con l'obiettivo di «coinvolgere direttamente anche i militanti del movimento gay nella riflessione su omosessualità e fede religiosa»⁵⁶. L'articolo rappresenta una fotografia delle posizioni espresse da alcune Chiese cristiane in Italia sull'omosessualità negli anni Settanta. Se, in ambito evangelico, il centro ecumenico Agape aveva organizzato nell'agosto del 1979, in collaborazione con la Federazione mondiale studenti cristiani, un campo teologico, affrontando anche il tema dell'omosessualità, la Chiesa cattolica aveva continuato a condannare le relazioni omosessuali.

⁵³ Si veda *Le Regard des autres. Actes du congrés international «Arcadie» (Paris 24-27 Mai 1979)*, Paris 1979.

⁵⁴ J. Urbain, *L'homophilie sous le regard des religions*, *ibidem*, pp. 173-176.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 173.

⁵⁶ Si veda F. Castellano, *La Chiesa e l'omosessualità*, in «Lambda», 4, 1979, 23.

Come ricorda Ferruccio Castellano, autore dell'articolo, infatti, «il padre della teologia morale dell'epoca del Concilio Vaticano II, Bernhard Häring, nel 1973 si rivolgeva agli omosessuali chiamandoli 'cani'»⁵⁷. Rispetto a queste opposte polarizzazioni, si evidenzia nell'articolo, le posizioni espresse dai cristiani sull'omosessualità erano variegata e dipendevano dalla circostanza se i diversi attori religiosi avessero o meno potere all'interno delle rispettive Chiese. L'idea del potere, come dinamica di manifestazione del religioso e di imposizione di modelli sessuali e affettivi, riemergeva nella proposta avanzata dall'autore per superare la distanza tra cristianesimi e comunità omosessuale:

«Il problema principale non è la gerarchia, ma quello della comunione fraterna fra eterosessuali e omosessuali. Se le chiese cristiane a proposito della sessualità non hanno niente da dire (a parte i loro elenchi di proibizioni) il messaggio evangelico – paradossalmente – ha molto da dire all'uomo di ieri come oggi così bisognoso d'amore e d'affetto. Che camminare insieme sia difficile e richieda uno sforzo di conversione personale e comune è vero, ma la condivisione ed il rispetto profondo delle realtà individuali non sono affatto realtà inconciliabili»⁵⁸.

Il tema in questione sarebbe stato nuovamente affrontata nel numero successivo della rivista nel 1979. In una rubrica dal titolo «La Chiesa e l'omosessualità», Ferruccio Castellano proseguiva il dibattito sull'omosessualità e la fede richiamando incontri pubblici e pubblicazioni dedicati alla questione⁵⁹ e sviluppando riflessioni personali all'interno di un articolo intitolato *La crociata di Wojtyla*⁶⁰. Al di là della pubblicazione delle dichiarazioni sull'omosessualità da parte di Giovanni Paolo II nel discorso rivolto ai vescovi americani⁶¹, l'autore evidenziava la contraddizione insita nella separazione, sostenuta dalla gerarchia ecclesiastica, tra inclinazione omosessuale e atto:

«È chiaro a questo punto che la distinzione fra comportamento omosessuale e orientamento sessuale è l'unica scappatoia per la Chiesa. Infatti, la Chiesa, sull'esempio di Cristo, non può condannare nessuno»⁶².

⁵⁷ *Ibidem*.

⁵⁸ *Ibidem*.

⁵⁹ Quanto agli eventi, ad esempio, si segnala l'organizzazione da parte di Agape di un incontro internazionale dal titolo «Fede cristiana e omosessualità». L'incontro si sarebbe tenuto tra il maggio ed il giugno del 1980 a Prali, in provincia di Torino. Venendo alle pubblicazioni, si segnala la recensione del volume del gesuita J. McNeill, *La Chiesa e l'omosessualità*, Milano, Mondadori, 1979.

⁶⁰ Si veda F. Castellano, *La crociata di Wojtyla*, in «Lambda», 1979, 4, p. 24.

⁶¹ In particolare, il pontefice sottolineava, allineandosi con le posizioni espresse dall'episcopato americano, che «il comportamento omosessuale è moralmente disonesto».

⁶² *Ibidem*.

In questa luce, concludeva Castellano, la distinzione tra condizione e comportamento permetta una condanna degli atti omosessuali «come se fosse possibile concretamente odiare il peccato e amare il peccatore»⁶³.

In tempi più recenti, omosessualità e fede hanno rappresentato non solo un tema di riflessione come nel passato, ma una dimensione di aggregazione per le persone LGBT in molte parti del mondo. L'eredità dei movimenti di liberazione sessuale degli anni Sessanta e Settanta del secolo XX si può leggere anche in una liberazione della fede che, da argomento tabù sulle persone omosessuali e per le persone omosessuali, diventa terreno di incontro e aggregazione per i credenti omosessuali. Cristianesimo, islam ed ebraismo, sganciati dall'approvazione delle gerarchie religiose, si sviluppano in queste nuove comunità, che vivono il religioso al di là dei tradizionali modelli *mainstream*. Limitando l'esame all'ambito europeo, l'associazione Gay Christian Europe ha favorito una riflessione sull'identità dei credenti omosessuali e sul loro ruolo nelle rispettive Chiese. La missione dell'associazione coincide, infatti, con l'obiettivo di

«support each person in their own personal journey, whatever their denomination and whether they feel called to celibacy or believe that God Blesses same sex relationships, and to welcome those who are drawn to Christianity»⁶⁴.

4. Orientamento sessuale e libertà religiosa: dal modello etero-normativo ai diritti LGBT

Il legame tra omosessualità e religione da un punto di vista giuridico si inserisce nel processo, internazionale ed europeo, di sviluppo e implementazione dei diritti umani. Questa dinamica si articola in quattro principali fasi e in particolare: riaffermazione del modello etero-normativo; evoluzione del principio di non discriminazione; genesi e sviluppo dei diritti LGBT; approccio olistico ai diritti umani.

A partire dal 1948, la codificazione dei diritti umani reitera, come nel passato, il riferimento all'unione eterosessuale, quale ambito esclusivo di significazione dei diritti espressione della famiglia e del matrimonio. In questi termini, la Dichiarazione Universale dei diritti dell'uomo, all'art. 16, proclama il diritto al matrimonio per uomini e donne, che «in età adatta hanno il diritto di sposarsi e di fondare una famiglia, senza alcuna

⁶³ *Ibidem*.

⁶⁴ Si veda <https://www.gaychristian-europe.com/>.

limitazione di razza, cittadinanza o religione». Negli stessi termini, l'art. 12 della Convenzione europea dei diritti dell'uomo afferma:

«A partire dall'età minima per contrarre matrimonio, l'uomo e la donna hanno il diritto di sposarsi e di fondare una famiglia secondo le leggi nazionali che regolano l'esercizio di tale diritto».

Dal testo delle due disposizioni, che trovano, peraltro, specifiche corrispondenze anche nelle costituzioni nazionali approvate dopo la fine della Seconda guerra mondiale, emerge chiaramente come l'idea di dignità dell'essere umano, nuovo fondamento della pace mondiale e dell'idea di diritti universali, in realtà rappresentasse un portato culturale, prima che giuridico, non inclusivo di tutte le sessualità⁶⁵. Il dato della procreazione, quale discrimine tra sessualità permesse e sessualità represses, si espande dal diritto della Chiesa e degli Stati alla nuova categoria universale di dignità umana e riemerge nei diritti al matrimonio e alla famiglia. Questo processo dalle Nazioni Unite circola nel Consiglio d'Europa, si avvale dell'art. 16 della Dichiarazione Universale come modello di codificazione per scrivere l'art. 12 della CEDU. Nel frattempo, l'omosessualità era ancora punita come reato in molti Stati europei, tra i quali l'Inghilterra, e là dove non sanzionata penalmente, veniva «curata» con l'internamento in manicomio o attraverso trattamenti medici riparativi, come *l'elettroshock*.

L'attitudine ancora repressiva dei diritti umani nei confronti delle sessualità non normative inizia a trasformarsi attraverso la nuova esegesi del principio di non discriminazione fondato sul sesso⁶⁶. Nel 1994, il Comitato delle Nazioni Unite, nel caso *Toonen v. Australia*, afferma per la prima volta che, ai sensi dell'articolo 2, par. 1, e 26 del Patto sui diritti civili e politici, il sesso, quale caratteristica protetta dal principio di non discriminazione, «is to be taken as including sexual orientation»⁶⁷. A partire da questa innovazione nell'esegesi del principio di non discriminazione, si inizia ad affermare una nuova libertà di orientamento sessuale grazie al riconoscimento dell'orientamento sessuale come qualità protetta, che non può dar luogo a differenze irragionevoli nell'esercizio dei diritti umani.

⁶⁵ Sul punto, mi sia permesso rinviare al mio D. Ferrari, *Status giuridico e orientamento sessuale. La condizione giuridica dell'omosessualità dalla sanzione, alla liberazione, alla dignità*, Padova, Primiceri Editore, 2016², pp. 15 ss.

⁶⁶ C. Danisi, *Tutela dei diritti umani, non discriminazione e orientamento sessuale*, Napoli, Edizioni Scientifiche, 2015.

⁶⁷ Comitato delle Nazioni Unite per i diritti umani, Communication No. 488/1992, *Toonen v. Australia*, 1994, par. 8.7.

Gli esiti di questo nuovo processo possono essere letti tanto nel diritto dell'Unione Europea e del Consiglio d'Europa, quanto in nuove forme di specializzazione istituzionale promosse dall'ONU. Guardando all'Unione Europea, a partire dal 1997, il fenomeno della discriminazione sulla base dell'orientamento sessuale diviene un ambito nel quale le istituzioni europee possono prendere i provvedimenti necessari a combattere tali violazioni dei diritti delle persone gay e lesbiche. Infatti, ai sensi dell'articolo 13 del Trattato di Amsterdam:

«Fatte salve le altre disposizioni del presente trattato e nell'ambito delle competenze da esso conferite alla Comunità, il Consiglio, deliberando all'unanimità su proposta della commissione e previa consultazione del Parlamento europeo, può prendere i provvedimenti opportuni per combattere le discriminazioni fondate sul sesso, la razza o l'origine etnica, la religione o le convinzioni personali, gli handicap, l'età o le tendenze sessuali».

La formula linguistica «tendenze sessuali» ricompare, nel 2000, nel testo della Carta dei diritti fondamentali dell'Unione Europea. L'articolo 21 include, infatti, le «tendenze sessuali» nell'oggetto del divieto di discriminazioni (art. 21) e tale principio trova applicazione diretta nella direttiva 2000/78/CE riguardante il divieto di discriminazioni fondate su disabilità, età, orientamento sessuale e religione in ambito lavorativo. Il passaggio dalla formula «tendenze sessuali» alla nuova espressione «orientamento sessuale» avviene con il Trattato di Lisbona nel 2009: l'articolo 10 del Trattato sul funzionamento dell'Unione Europea chiarisce, in particolare, che:

«Nella definizione e nell'attuazione delle sue politiche e azioni, l'Unione mira a combattere le discriminazioni fondate sul sesso, la razza o l'origine etnica, la religione o le convinzioni personali, la disabilità, l'età o l'orientamento sessuale».

Accanto agli atti delle istituzioni europee, si inseriscono anche azioni di garanzia e promozione dei diritti LGBT da parte di istituzioni specializzate, come ad esempio, l'Agenzia per i diritti fondamentali dell'Unione Europea di Vienna che ha redatto rapporti periodici sulla promozione dell'eguaglianza per le persone LGBT e sul livello di garanzia dei diritti LGBT negli Stati membri dell'Unione⁶⁸.

Il Consiglio d'Europa ha assunto posizioni favorevoli alla protezione della libertà di orientamento sessuale⁶⁹ e, come vedremo, la Corte eu-

⁶⁸ Ad esempio si veda, da ultimo, European Union Agency for Fundamental Rights, *A Long Way To Go for LGBTI Equality*, Luxembourg, Publications Office of the European Union, 2020.

⁶⁹ Si veda, ad esempio, per quanto riguarda gli Atti dell'Assemblea parlamentare del Consiglio d'Europa: Recommendation 924 (1981), *Discrimination against Homosexuals*; Recommendation 1474

ropea dei diritti dell'uomo ha consolidato, gradualmente, nella propria giurisprudenza un'esegesi dei diritti garantiti dalla Convenzione sempre più conforme al principio di non discriminazione sulla base dell'orientamento sessuale⁷⁰.

Per quanto riguarda le Nazioni Unite, è interessante osservare come l'ONU abbia istituito, a partire dal 2016 e per un periodo di tre anni, un esperto indipendente sulla protezione contro le violenze e la discriminazione in ragione dell'orientamento sessuale e dell'identità di genere. Il mandato dell'esperto delinea i tratti delle politiche delle Nazioni Unite sui diritti LGBT, dall'elaborazione di nuovi strumenti internazionali, alla sensibilizzazione dell'opinione pubblica sul problema dell'omofobia e della discriminazione, al dialogo con tutti gli attori coinvolti nella tutela delle persone LGBT, nel quadro di una complessiva cooperazione con gli Stati per favorire l'adozione di meccanismi di tutela di questi diritti.

La terza fase coincide con l'affermazione dei diritti LGBT nel più generale contesto dei diritti umani. Il neologismo «diritti LGBT», entrato a far parte del linguaggio istituzionale delle Nazioni Unite, del Consiglio d'Europa e delle Nazioni Unite, riassume le diverse sfere di libertà garantite alle persone lesbiche, gay, bisessuali e transessuali. L'acronimo si è, successivamente arricchito delle lettere Q e I, per indicare la protezione anche delle persone *queer* e intersessuali. In questi termini, il nuovo acronimo LGBTQI, talvolta arricchito da un segno più per indicarne il significato di categoria aperta e inclusiva delle varie manifestazioni legate al genere e all'orientamento sessuale, si riferisce a due dimensioni fondamentali dell'identità umana tra loro fortemente interconnesse e cioè il genere e l'orientamento sessuale⁷¹. Se, infatti, i diritti umani, interpretati alla

(2000), *Situations of Lesbians and Gays in Council of Europe Member States*; Recommendation 1798 (2007), *Respect for the Principle of Gender Equality in Civil Law*; Recommendation 1915 (2010), *Discrimination on the Basis of Sexual Orientation and Gender Identity*; Resolution 1728 (2010), *Discrimination on the basis of sexual orientation and gender identity*; Recommendation 2021 (2013), *Tackling Discrimination on the Grounds of Sexual Orientation and Gender Identity*; Recommendation 2116 (2017), *Promoting the Human Rights of and Eliminating Discrimination against Intersex People*.

⁷⁰ Tale evoluzione si esprime nell'esegesi dell'art. 8 della CEDU, che tutela la libertà nel contesto della vita privata, della vita familiare, del domicilio e della corrispondenza. Con specifico riguardo alla nozione di vita familiare, il giudice di Strasburgo, attraverso un'evoluzione nella propria giurisprudenza, ha esteso tale garanzia dalle relazioni giuridicamente istituzionalizzate (famiglia legittima) o fondate sul dato biologico (famiglia naturale), alle coppie di fatto composte da persone dello stesso genere. Sulla nozione di vita familiare e vita privata, si veda, per tutti, S. Bartole - P. De Sena - V. Zagrebelsky, *Commentario breve alla Convenzione europea dei diritti dell'uomo*, Padova, CEDAM, 2012, pp. 297 ss.

⁷¹ Con tale espressione vengono identificati nel linguaggio delle istituzioni internazionali ed europee e in dottrina i diritti riconosciuti alle persone lesbiche, gay, bisessuali, transessuali o *transgender*, *queer* e intersessuali.

luce di un paradigma etero-normativo, declinano il genere in senso binario nelle identità del maschile e del femminile e fondano su questa distinzione, come unica forma di orientamento sessuale, l'eterosessualità, i diritti LGBTQI superano questo modello e lo aprono alla tutela della libertà di genere e di orientamento sessuale. Tale processo, peraltro, segue traiettorie diverse con riguardo sia ai destinatari dei diritti (ad esempio persone omosessuali o persone transessuali) sia ai contesti, nazionali, sovranazionali o internazionali, nei quali si realizza il riconoscimento dei diritti in questione. Così, se per le persone transessuali, il diritto di realizzare un'identità di genere non coincidente con l'identità anagrafica, si identifica prima con il riconoscimento in diversi paesi del diritto alla transizione da un genere all'altro, poi con la possibilità di non ricorrere all'intervento di rettifica dei caratteri sessuali per ottenere il cambio del nome, per le persone omosessuali tale processo interessa, in misura principale, i diritti delle coppie dello stesso genere. Con specifico riferimento alla seconda linea di sviluppo dei diritti LGBT, senza poter in questa sede ricostruire tutti i modelli di garanzia dei diritti delle coppie *same-sex* negli Stati europei⁷², appare utile rievocare, seppure in sintesi, le evoluzioni emerse nella giurisprudenza della Corte europea dei diritti dell'uomo. In particolare, il giudice di Strasburgo, rispetto a una prima fase nella quale non riconosceva il diritto alla vita familiare come applicabile anche alle coppie *same sex*⁷³, alle quali garantiva solo il diritto alla vita privata, a partire dalla sentenza *Schalk e Kopf contro Austria*⁷⁴ del 2010 ha sostenuto che la relazione tra persone dello stesso sesso rientra nella nozione di vita familiare. Tale orientamento è stato ripreso e sviluppato nel caso *Oliari contro Italia*⁷⁵. La Corte ha sostenuto, infatti, che la tutela del diritto alla vita familiare per le coppie *same sex* richiede un intervento del legislatore a garanzia dei diritti dell'unione e in assenza di un tale intervento si produce una violazione dell'art. 8 della CEDU.

In relazione all'ultima fase, nel contesto dei diritti umani si realizza un'inedita relazione tra diritto e religione nella dialettica tra libertà religiosa e diritti LGBT. Il rapporto tra questi diritti è stato scandito da divergenze e convergenze. In certi casi, il diritto alla libertà religiosa è stato invocato

⁷² Mi sia permesso rinviare al mio D. Ferrari, *Status giuridico e orientamento sessuale*, pp. 37 ss.

⁷³ C.edu, dec., *S c. Regno Unito*, 14 maggio 1986; C.edu, dec., *Mata Estevez c. Spagna*, 10 maggio 2001.

⁷⁴ C.edu, dec., *Schalk e Kopf c. Austria*, 24 giugno 2010.

⁷⁵ C.edu, dec., *Oliari c. Italia*, 21 luglio 2015.

per legittimare discriminazioni contro le persone LGBT, ad esempio quando il ricorso alle corti nazionali o europee è stato motivato dal conflitto tra la coscienza del pubblico funzionario e la celebrazione di un'unione *same sex*⁷⁶. Se con riguardo a questa fattispecie, la Corte di Strasburgo ha negato la possibilità di un esercizio della libertà religiosa contro il godimento dei diritti al matrimonio e alla vita familiare per le coppie omolesuali, le Nazioni Unite hanno intrapreso un processo istituzionale teso a ricomporre il rapporto tra omosessualità e religione nel prisma dei diritti umani. Nei diritti umani, infatti, si possono dissolvere gli antichi conflitti tra religioni, convinzioni e identità sessuali o di genere, grazie a un nuovo approccio al tema, che esclude le gerarchie tra libertà e afferma l'eguaglianza e l'osmosi tra diritti. In un'esegesi olistica ai diritti umani⁷⁷, significati nella loro reciproca indivisibilità⁷⁸, la libertà religiosa diviene parte dei diritti LGBT⁷⁹ ed è in questa compenetrazione che si sgretola il parametro del giudizio di conformità dei comportamenti sessuali e affettivi alla dimensione religiosa. Tale relazione si trasforma dal rispetto della religione al rispetto da parte delle religioni della libertà di orientamento sessuale. Come evidenziato durante una conferenza organizzata dallo Special Rapporteur in materia di libertà religiosa dell'ONU, il rispetto della libertà di orientamento sessuale può rappresentare un *test* per verificare il livello di integrazione delle comunità musulmane nei paesi occidentali⁸⁰.

⁷⁶ C.edu, dec., *Eweida and others v. The United Kingdom*, 27 maggio 2013.

⁷⁷ G. MacNaughton, *Decent Work for All: A Holistic Human Rights Approach*, in «American University International Law Review», 26, 2011, 2, pp. 441-483.

⁷⁸ L'approccio olistico sviluppa il principio, affermato dalle Nazioni Unite, secondo il quale «all human rights are universal, indivisible and interrelated and interdependent»; si veda *Vienna Declaration and Programme of Action* (A/CONF.157/24), part I, chapter III, section I, paragraph 5.

⁷⁹ S. Sonneveld, *Conference Summary: Freedom of Religion and Belief and Sexuality*, Genève, United Nations, 2016.

⁸⁰ Infatti: «In exploring experiences of discrimination at the intersection of religion or belief and sexuality, personal reflections on the intersection of Islamophobia and homophobia and on the meaning of true equality for LGBT people were shared. In regards to the intersection of homophobia and Islamophobia, it was asserted that there is a triangulation between Western civilizations, gay rights, and Muslim populations, shedding light on how acceptance of gay rights is used as an integration test within countries of the West and how attitudes within Muslim communities on sexual diversity and gender identity are less progressive. It was stressed that to challenge the triangulation of the issues at stake, it is also important to make visible the existence of various queer Muslims ...», *ibidem*, p. 9.

5. Conclusioni

Dalla dialettica tra le tre dimensioni (teologico-pastorale, fenomenologica e giuridica), fino ad ora illustrate, emergono le trasformazioni intervenute nel tempo per quanto riguarda i rapporti tra sessualità, genere e religioni.

In prospettiva diacronica, teologie, società e dispositivi giuridici si intrecciano, in Occidente essenzialmente nella forma della difesa del matrimonio da parte delle istituzioni ecclesiastiche e secolari, e creano una vera e propria «religione della sessualità».

Nel corso del XX secolo tale osmosi si dissolve progressivamente. Il tramonto del «matrimonio millenario» tra diritto e religioni si articola su più orizzonti e in fasi temporali distinte. Da un lato, i movimenti di liberazione sessuale si liberano dal peccato dell'omosessualità, contestando il giudizio delle gerarchie religiose. Dall'altro, seppure in fasi diverse, le religioni abramitiche sono sempre più confrontate con il tema dell'omosessualità sia sul piano teologico e pastorale sia da parte di quegli attori che si identificano nell'intersezione tra fede e omosessualità.

La ricomposizione tra sessualità non normative e religioni, nel segno di una nuova alleanza, viene catalizzato dal processo di sviluppo dei diritti umani. I diritti umani si emancipano, gradualmente, dal modello eteronormativo e, attraverso uno sviluppo sempre più inclusivo del concetto di dignità, affermano, nei diritti LGBTQI, sessualità e genere come sfere di libertà. Queste nuove libertà hanno lo stesso valore di quelle antiche e, quindi, anche della libertà religiosa, ed è in questa eguaglianza che si sostanzia una nuova soglia di integrazione tra religioni e sessualità. Questo innovativo processo, pur non traducendosi in termini omogenei in tutti gli ordinamenti nazionali a livello globale⁸¹, ha trasformato non solo il concetto di libertà religiosa, ma attraverso questa libertà pare stia performando anche le religioni. Per gli attori religiosi, infatti, non corrispondere al modello non discriminatorio affermato dalle istituzioni internazionali ed europee può avere l'effetto di ridurne la credibilità come interlocutori istituzionali e allo stesso tempo dottrine religiose, dichiaratamente, omofobe potrebbero non essere considerate una manifestazione della libertà religiosa.

⁸¹ In questo senso, come emerge dalle linee guida sulle persecuzioni fondate sull'orientamento sessuale redatte dall'Alto Commissariato per i rifugiati delle Nazioni Unite, le persone LGBTQI sono ancora oggetto di gravi violazioni dei loro diritti in molte parti del mondo. Si veda UNHCR, *Linee guida in materia di protezione internazionale n. 9: Domande di riconoscimento dello status di rifugiato fondate sull'orientamento sessuale e/o l'identità di genere nell'ambito dell'articolo 1A(2) della Convenzione del 1951 e/o del suo Protocollo del 1967 relativi allo status dei rifugiati*, 2012.

Rabbino Haim Fabrizio Cipriani

Abstract – The article analyzes biblical sources on homosexuality, showing their criticalities and linguistic ambiguity. Noting that very often these sources have been used to justify attitudes of exclusion, with painful consequences for the victims of such attitudes, this article shows how the ambiguity of these texts leaves room for different readings, that are perhaps more appropriate to a world where the perception of affectivity and sexuality has deeply changed.

1. Una proibizione assoluta?

Come è noto, l'omosessualità è sempre stata condannata in modo aspro dalle religioni monoteiste, sulla base di due versetti della *Torah*.

Lv 18,22

«E con un maschio non giacerai giacimenti di donna, è un'inappropriatezza»

Lv 20,13

«E l'uomo che giacerà con uomo giacimenti di donna, entrambi hanno commesso un'inappropriatezza; morire moriranno, i loro sanguini in loro»

Molte traduzioni di Lv 18,22 sono orientate nel senso di una proibizione assoluta, e questo costituisce un filtro attraverso il quale ogni altro riferimento all'argomento viene generalmente letto. Ma la realtà è che perfino una comprensione letterale di quel versetto è molto ardua.

Per esempio, cosa si intende per un «giacimento di donna»? Una comprensione assolutamente letterale potrebbe essere quella di proibire il giacere con un uomo faccia a faccia, che è considerata la posizione classica del rapporto eterosessuale. Oppure si potrebbe trattare della proibizione di penetrazione, che però non escluderebbe nessun altro tipo di affettività o di espressione sessuale fra uomini. Questa lettura mi pare

coerente con il fatto che la *Torah* non parla di omosessualità femminile, probabilmente perché solo l'atto penetrativo fra uomini era visto come problematico. O ancora, sarebbe possibile tradurre letteralmente la parola *mishcav*, giacimento, come «giaciglio» (tale termine è usato regolarmente nella *Torah* con questo significato), con il risultato di leggere «con un maschio non giacerai [su] giacigli di donna», nel senso che un uomo non dovrebbe unirsi con un altro uomo sullo stesso giaciglio ove giace con la sua compagna, perché sarebbe sconveniente. Queste possibilità di lettura sono tutte basate su un'interpretazione letterale del passo biblico, che è piuttosto ambiguo nella sua formulazione. Tradizionalmente, però, si è preferito leggere il passo come una proibizione assoluta. Ma qualsiasi lettura, anche letterale, deve prendere in considerazione anche il contesto. Lv 18 si apre con un divieto generale di riprodurre gli usi pagani egiziani e cananei: «Non farete quello che si fa nel paese d'Egitto dove avete abitato, né quello che si fa nel paese di Canaan dove io vi conduco, e non seguirete i loro costumi.» [Lv 18,3]. Poiché relazioni omosessuali di tipo cultuale erano presenti in tali culture, è possibile pensare che il divieto si riferisca solo alla sfera rituale, in quanto espressione tipicamente pagana. Questa contestualizzazione acquisisce ancora più senso quando si noti che il verso precedente a quello sul rapporto omosessuale [Lv 18,21] proibisce il sacrificio di bambini alla divinità cananea Moloch. Il contesto del passo è quindi orientato verso la sfera rituale e questo è un dettaglio importante.

Il rabbino americano Jacob Milgrom, eminente ricercatore in ambito biblico e grande specialista del Levitico, ha inoltre relativizzato la proibizione biblica usando due argomenti principali¹.

In primo luogo, egli sostiene che il divieto biblico riflette le preoccupazioni di una nazione nascente, dove la procreazione è un aspetto fondamentale e l'angoscia della diminuzione quantitativa è profonda. In tale quadro le relazioni omosessuali rischierebbero di ostacolare la riproduzione e sono viste come un ostacolo al futuro del gruppo. Per usare le parole di Guy Hocquenghem, importante teorico francese dei diritti *queer*,

«L'omosessualità è concepita come una nevrosi regressiva, interamente rivolta verso il passato, incapace di guardare in faccia l'avvenire da adulto e da padre tracciato per ogni individuo di sesso maschile»².

¹ J. Milgrom, *Leviticus: A Book of Ritual and Ethics; A Continental Commentary*, Minneapolis MN, Fortress, 2004, pp. 196-197, e 256.

² G. Hocquenghem, *Le désir homosexuel*, Paris, Fayard, 1972, p. 114.

Milgrom ritiene che oggi, in un mondo sovrappopolato, tale idea non sarebbe concepibile.

Egli suggerisce anche che il divieto potrebbe essere legato alle relazioni eterosessuali di tipo incestuoso menzionate dal testo biblico nella sezione immediatamente precedente [Lv 18, 6-21]. Secondo questa lettura, quindi, la proibizione sarebbe da intendere nel senso che proprio come un uomo non può avere rapporti sessuali con consanguinei e altre persone della famiglia anche acquisita, ad esempio con la moglie di suo zio, così non dovrà avere relazioni con la controparte maschile di lei, cioè suo zio. Secondo tale lettura, relazioni omosessuali con un uomo esterno alla famiglia sarebbero quindi consentite.

Le due argomentazioni sono peraltro legate, giacché secondo Milgrom le diverse relazioni proibite hanno in comune il fatto di poter generare solo figli problematici. Si tratterebbe infatti di figli illeciti attraverso l'incesto e l'adulterio, o ancora di figli destinati a morire perché sacrificati alla divinità cananea Moloch, oppure di nessun figlio attraverso le relazioni omosessuali o bestiali. Questo implicherebbe che, in una situazione che permetta agli omosessuali di procreare e di avere delle famiglie, il divieto diverrebbe obsoleto.

Fra le altre letture possibili della proibizione, il rabbino David Greenstein suggerisce che la frase «E l'uomo che giacerà con uomo giacimenti di donna» potrebbe riferirsi non a due uomini che abbiano relazioni insieme, ma a due uomini che giacciono contemporaneamente con una donna, lettura accettabile anche dal punto di vista grammaticale. In quel caso, Lv 20,13 assumerebbe un significato importante, sottolineando che, se i due uomini sono condannati, la donna non lo è perché ritenuta vittima di violenza³.

2. L'abominio

Un altro aspetto importante dei passi citati è l'utilizzo della parola *toevah*, spesso tradotta come «abominio», un termine moralmente schiacciante di cui nella letteratura religiosa è stato fatto ampio uso. Ma il lemma *toevah* richiede approfondimento.

³ Cfr. D. Greenstein, *A Great Voice Never Ending. Reading the Torà in Light of the New Status of Gays and Lesbians in the Jewish Community*, in R. Lisa - J. Grushcow (edd), *The Sacred Encounter. Jewish Perspectives on Sexuality*, New York, CCAR Press, 2014, pp. 43-56.

Questa parola è usata più di cento volte nella *Torah*, quasi sempre descrivendo pratiche religiose straniere, ma il termine «abominio», spesso usato nelle traduzioni, ha una connotazione di gravità morale a nostro avviso assente nella parola originale, che sembrerebbe esprimere piuttosto l'idea di un tabù, un atto estraneo a una cultura data e quindi inappropriato. Da qui la mia scelta di tradurre come «inappropriatezza», nel senso di un comportamento non adatto a un certo contesto, soprattutto sociale. Fra gli esempi possibili degli usi del termine, eccone alcuni. La *Torah* classifica come *toevah* i seguenti comportamenti: l'idolatria [Ez 8, 1-18], il fatto di sposarsi, divorziare e risposarsi con la stessa persona [Dt 24, 4], mangiare con stranieri per un egiziano [Gn 43,32], ma anche per uno sciocco il fatto di allontanarsi dal male [Prv 13,19].

In alcuni di questi esempi la natura relativa del termine è chiara. Appare evidente che non vi è nulla di abominevole in assoluto nel mangiare con gli stranieri, ma questa pratica è vista come inappropriata per gli egiziani, così come l'allontanarsi dal male non può certo essere visto come un qualcosa di sbagliato in assoluto, ma semplicemente è inconcepibile per lo stolto che non ne comprende il valore.

In linea generale, quindi, il concetto che mi pare più calzante è quello che vede *toevah* come una norma comportamentale estranea a quella ebraica, anche solo per il fatto che era probabilmente identificata come straniera. Questo era senza dubbio il caso dell'omosessualità, in quanto presente nella sfera culturale della prostituzione sacra cananea.

Inoltre, in un passo talmudico (Talmud Bavli [d'ora in poi TB] Nedarim 51a) l'espressione *toevah*, viene letta come contrazione di *toeh attah va*, «Tu erri in essa». Alcuni commentatori ritengono che si tratti dell'erranza di uomini eterosessuali che tralasciano le loro mogli per cercare rapporti omosessuali. Basandosi su questo, vi sarebbe ragione di pensare che il divieto valga esclusivamente per uomini eterosessuali che scelgano di avere relazioni con altri uomini. Secondo tale lettura, la proibizione non sarebbe relativa a un certo tipo di sessualità in quanto tale, ma semplicemente riferita al pericolo che essa potrebbe rappresentare per la stabilità familiare. Peraltro questa lettura contiene in filigrana un elemento a mio avviso importante. La constatazione che uomini sposati possano essere attratti da altri uomini è un riconoscimento implicito di una certa «fluidità» dell'identità sessuale, che chiaramente viene guardata con sospetto perché, per quanto scomoda e inquietante per alcuni essa sia, è un dato di fatto.

3. Omoaffettività femminile

La *Torah* è assolutamente silenziosa riguardo a questo tipo di relazioni. Troviamo una prima allusione al contatto sessuale tra donne in un *mi-drash* postbiblico⁴ che commenta il libro del Levitico. Riferendosi agli usi egiziani e cananei che agli israeliti è proibito seguire in Lv 18,3, il testo cita come esempio che in quei luoghi «un uomo sposava un uomo e una donna una donna». Più tardi il *Talmud*⁵ farà riferimento a eventuali contatti sessuali fra donne, ma senza dar loro molta importanza, e in epoca più tarda Maimonide, sul cui codice normativo furono poi basati tutti quelli posteriori, qualifica questo comportamento come un'infrazione minore senza conseguenze reali, ancorché inappropriata⁶.

Questa mancanza di attenzione mostra senza dubbio come la problematica maggiore delle relazioni omoaffettive fosse quella della penetrazione. Ma a mio avviso tradisce anche un certo disinteresse per il genere femminile, che spesso constatiamo nelle fonti antiche.

Conclusioni

Immaginare che l'affettività delle persone LGBT sia qualcosa di innaturale che andrebbe soppresso o comunque non espresso pienamente è estremamente problematico per una teologia ebraica. Per citare il rabbino Elliot Dorff:

«Io, per esempio, non posso credere che il Dio che ci ha creati tutti abbia creato il dieci per cento di noi con impulsi sessuali che non possono essere espressi legalmente in nessuna circostanza. Questo è semplicemente sbalorditivo e, francamente, non ebraico. Le fonti ebraiche considerano gli esseri umani come dotati di impulsi conflittuali che possono essere controllati e diretti dall'obbedienza alle sagge leggi della Torà; vedere gli esseri umani come dotati di impulsi che dovrebbero idealmente essere soppressi per sempre è cristiano. Questo fa di Dio un regista crudele in questo dramma che chiamiamo vita, e la nostra tradizione sa essere migliore di così. Ha chiamato Dio non solo misericordioso, ma anche buono. La legge di Dio, quindi, deve essere sicuramente interpretata per tenere conto di queste credenze di base della nostra tradizione»⁷.

⁴ Sifra Acharè Mot 9,8 (datato intorno al IV/V secolo e.v.).

⁵ TB Shabbat 65a/b. TB Yevamot 76a.

⁶ Mishneh Torah, Hilchot Issureh Biah 218.

⁷ E. Dorff, *Matters of Life and Death. A Jewish Approach to Modern Medical Ethics*, Philadelphia PA, The Jewish Publication Society, 2003, p. 145 (trad. mia).

La *Torah* non chiede di stare immobili nelle vie di YHVH, ma di procedere in esse: «Camminerai nelle vie di YHVH» è infatti un'espressione più volte ripresa nella *Torah*, che ci ricorda come le vie di YHVH prevedono un divieto di sosta costante. In esse si scorre, non si sta fermi. Per rimanervi è dunque necessaria una certa capacità di movimento e una velocità minima.

In conformità a quest'ultimo principio, quando alcune leggi bibliche sono state considerate inaccettabili, esse sono state reinterpretate dai rabbini. Per fare qualche brevissimo esempio, i rabbini del *Talmud* formulano l'idea, piuttosto creativa, che alcune leggi della *Torah*, ritenute impraticabili o inaccettabili, siano state espresse solo a fini simbolici o pedagogici, ma non siano mai state pensate per un'applicazione pratica [TB Sanhedrin 71a]. Fra queste leggi troviamo la condanna a morte per un figlio che si ribelli all'autorità genitoriale [Dt 21, 18-21] e l'obbligo di radere al suolo una città i cui abitanti si siano dati all'idolatria [Dt 13, 13-18].

In altri casi, alcune leggi la cui natura rischiava di essere sovvertita, furono modificate e riviste in modo creativo attraverso la messa in pratica di diversi dispositivi. Per esempio, la *Torah* spiega [Dt 15] che l'anno sabbatico annulla tutti i debiti, ma i rabbini constatarono che le persone, temendo di perdere il credito, non prestavano più soldi all'avvicinarsi dell'anno sabbatico. Quindi il saggio Hillel ideò il *Prosbul*, documento che trasferisce al rabinato la possibilità di riscuotere i debiti che il privato cittadino non poteva recuperare secondo la *Torah* [Shevuot 10,4, TB Ghittin 36a]. Esempi di questo genere sono numerosi. Come afferma la scrittrice femminista ortodossa Blu Greemberg «Quando vi è una volontà rabbinica, c'è una via normativa».

Nel mondo antico l'omosessualità era spesso vista come una forma di promiscuità spesso praticata da eterosessuali che usavano altri uomini come sostituti della donna abusando di una posizione di superiorità. Un classico esempio era la pederastia nel mondo greco-romano, vera e propria istituzione culturale che vedeva l'adulto approfittare della propria posizione sociale dominante per richiedere favori sessuali a giovani di *status* sociale inferiore. Tale visione ha impregnato tutta la società moderna, ma questo tipo di relazione in realtà ha poco a che vedere con quella che noi oggi chiamiamo omosessualità, ossia la volontà di due persone adulte di condividere una vita comune costruendo un futuro insieme. Oggigiorno, grazie a un'apertura sociale che permette alle persone omosessuali una maggiore libertà di scelte, conosciamo

un tipo di omoaffettività che, andando ben oltre la semplice sfera sessuale, anela a stabilità, fedeltà e costruzione di un futuro comune. Il cuore del problema è quindi quello di capire se, con una visione diversa dell'omosessualità, in cui essa viene definitivamente sostituita dall'idea di omoaffettività, non sia il caso di leggere i passi biblici succitati come in alcuni esempi che abbiamo visto, in modo tale da allontanarsi definitivamente dall'omofobia che ha caratterizzato e ancora caratterizza la nostra cultura. Precisando che quando si parla di omoaffettività, mi riferisco a una relazione che comprenda necessariamente un'espressione sessuale, giacché nel pensiero ebraico questa dimensione è essenziale nella vita di qualsiasi coppia. che I Maestri hanno insegnato che, al di là delle leggi, vi sono i principi fondanti verso i quali le leggi devono tendere, e uno dei più tradizionali è «E farai quel che è retto e che è efficace agli occhi di YHWH» [Dt 6,18], solitamente letto [cfr. commento di Rashi *ad loc.*] come un'esigenza meta-legale di rigore etico che va al di là delle singole leggi, il cui spirito può facilmente essere aggirato e pervertito pur osservandole tecnicamente, come il commentatore spagnolo Nachmanide fa notare. Oggigiorno «quello che è retto» è il fatto di riparare i secoli di soprusi che le società, solitamente impregnate di pregiudizi derivanti dalle élite religiose, hanno imposto agli omosessuali, e ispirare uno sguardo nuovo su di essi.

In conclusione, aggiungerei che la ragione per cui il popolo ebraico nasce schiavo e straniero in Egitto è quella di conoscere da vicino l'abuso e il sopruso, in modo tale da evitare di perpetrarlo, e al fine di essere dalla parte di coloro che rischiano di subirne. Gli omosessuali, uomini e donne, ne hanno sofferto abbondantemente e continuano a soffrirne regolarmente ovunque, pagando un prezzo altissimo. Ritengo sia un dovere religioso contribuire alla riparazione di questo fatto gravissimo, e operare realmente attraverso l'azione sociale, politica ed educativa, per orientare la nostra società verso una comprensione diversa degli individui e delle loro relazioni. Questa secondo me è una vera e propria *mitsvah*, una responsabilità religiosa obbligatoria.

Religione e diversità: l'omosessualità nel dialogo interreligioso

Una prospettiva protestante

William Jourdan

Abstract – The essay offers a brief survey on some New Testament passages (i.e. I Corinthians 6, I Timothy 1, Judas 6-7 and Romans 1) which deal with the issue of homosexuality. Trying to frame the debate within the perspective of an Italian Protestant Church, but underlining, at the same time, the plurality of standpoints on this specific issue, the Author tries to show that it is difficult – perhaps impossible – to use New Testament quotations to condemn homosexuality as we understand it today: as a dimension of the human being, rather than a choice of the individual. Only if single words taken from New Testament passages are misused – without understanding them in their context – can this lead to the condemnation of homosexuals and their exclusion from the life of the Church. The experience of many Protestant Churches shows that a new understanding of biblical texts can avoid this perspective, without renouncing the authority of Scripture in the Church.

1. Introduzione

Desidero anteporre alla mia esposizione due premesse. In primo luogo, la mia trattazione non ha la pretesa di essere esaustiva, anzi, sarà parziale, nel senso più letterale del termine: si riferisce, cioè, a una parte del protestantesimo. E, a tal proposito, mi sia concessa una considerazione; nel confronto odierno emerge una dimensione molto chiara ed evidente, ovvero che anche le cosiddette religioni monoteistiche vivono struttu-

Questo contributo nasce come esposizione orale nel corso del Convegno organizzato presso Palazzo Ducale, il 13 gennaio 2019, dalle associazioni Arcigay Genova e Algebar, in collaborazione con la Chiesa valdese di Genova, sul tema dell'omosessualità nel confronto tra differenti espressioni religiose. Molti temi necessiterebbero di un ulteriore e più puntuale approfondimento: mi scuso fin da ora con i lettori per il carattere sommario di alcune considerazioni. Una parola di ringraziamento particolare va alla dottoressa Ilaria Schizzi, che ha accompagnato, con passione e costanza, la realizzazione di questa giornata di studio.

ralmente in una dimensione di pluralità. L'osservazione può apparire banale, ma spesso, se si pensa alle presentazioni «giornalistiche» del cristianesimo, dell'ebraismo e dell'islam, si nota l'intento di far apparire tali realtà come sistemi monolitici e compatti. Eppure, non appena ci si avvicina un po', ci si rende conto che la realtà è molto più differenziata di quanto non appaia: lo è tra – per come ci si esprime nel quadro di riferimento cristiano – confessioni differenti (cattolici romani, ortodossi e protestanti) e lo è all'interno delle stesse confessioni. Questo per sottolineare che quanto segue, rappresenta la posizione di una parte del protestantesimo, in tutta sincerità di una minoranza del mondo evangelico. In secondo luogo, per onestà intellettuale nei confronti dei lettori, mi sento in dovere di dire che, personalmente, vivo con un certo imbarazzo le modalità con cui all'interno delle chiese cristiane protestanti è stato condotto – e, a tratti, tuttora viene condotto – il dibattito sull'omosessualità. Si rende necessaria una sottolineatura. Il mio imbarazzo non è legato al soggetto in questione (anche perché il soggetto pertiene direttamente all'esistenza concreta delle persone e ciò libera, o dovrebbe liberare, il campo da qualsivoglia imbarazzo!), bensì alle modalità del dibattito. Il tema dell'omosessualità viene vissuto come una delle questioni – se non addirittura, in alcuni casi, come la questione – sulla base della quale si decide chi sia un buon credente o chi non lo sia, chi comprenda correttamente la Bibbia o chi non la comprenda, chi stia dal lato giusto o sbagliato della difesa dei valori cristiani. Insomma, intorno a questo tema, tutto si regge o cade; personalmente considero questo atteggiamento segnato da una fondamentale immaturità e anche da forme più o meno velate di integrismo, che investono entrambe le parti di tale confronto. Tale affermazione è innanzitutto suffragata dal confronto testuale con la Scrittura: i passi biblici che affrontano il tema dei rapporti sessuali tra persone dello stesso sesso¹ si riducono a sei o sette in tutta la Bibbia. E in alcuni casi, sebbene l'opinione corrente sia diversa, è evidente che tali testi biblici non si riferiscono a rapporti tra persone dello stesso sesso che si potrebbero definire di tipo omosessuale². Nel Nuovo Testamento, il confronto testuale si riduce a quattro

¹ Utilizzo questa formulazione perché ritengo parzialmente scorretto parlare di omosessualità nel contesto di riferimento biblico; le differenti definizioni che si possono incontrare del concetto di omosessualità utilizzano spesso categorie che non sarebbero state impiegate prima del XIX secolo. Nel corso della trattazione, tuttavia, farò uso, con maggiore libertà, anche in riferimento alla Scrittura, del termine «omosessualità».

² Mi riferisco, per essere chiaro al di là di ogni dubbio, in particolare al testo di Gn 19, che narra la distruzione delle città di Sodoma e Gomorra. Per lungo tempo (e, spesso, ancora oggi) il brano è stato inteso come un esempio di condanna da parte di Dio dell'omosessualità, che porterebbe, appunto, alla distruzione delle città. In realtà, gli stessi riferimenti intrabiblici consentono di con-

passi (alcuni studiosi riducono ulteriormente questa stima, riferendosi a soli tre passi). Insomma, se questi numeri non dicono tutto, segnalano indubbiamente che il tema dell'omosessualità non può essere assunto come l'elemento che qualifica o squalifica la fedeltà all'evangelo di Gesù Cristo, in quanto, molto semplicemente, non è centrale nella trattazione. Il teologo evangelico Jürgen Moltmann, nel corso di una conversazione teologica risalente al 2009, ha espresso questo concetto con una formulazione breve e pregnante: «... the church is about the Gospel and not about sex»³.

Fatte tali premesse – e senza avere la pretesa di sottrarmi a tale orizzonte critico, che è anche, e innanzitutto, autocritico – vorrei condividere alcune brevi considerazioni su quei testi biblici neotestamentari (che, con una bella espressione inglese sono stati definiti *cllobber verses*, ovvero «versetti che divengono come una clava») che affrontano il tema dei rapporti tra persone dello stesso sesso ed esplicitare in che modo la rinnovata comprensione di questi testi abbia influenzato il vissuto della Chiesa Evangelica Valdese – Unione delle chiese metodiste e valdesi in Italia.

Mi pare opportuno anteporre alla trattazione dei testi un'ultima annotazione preliminare. Se, come già ho cercato di esplicitare, è evidente che quanto vado ad esprimere non sarebbe condiviso da altri protestanti, è altrettanto importante sottolineare che anche per il protestantesimo che condivide questa interpretazione del testo biblico, tale comprensione del testo è una «nuova scoperta», cioè un modo nuovo di comprendere il testo che, nella sua materialità, non è cambiato. Esso viene affrontato con una consapevolezza nuova, alla luce del confronto con la comunità omosessuale e del modo di intendere l'omosessualità. Pur non essendo in grado di offrire una carrellata di puntuali affermazioni della teologia protestante «attraverso i secoli» su questo tema, mi limito a ricordare, con un esempio, quella che era una posizione condivisa, fino a pochi decenni orsono: Karl Barth, sicuramente la voce più importante della teologia cristiana protestante del XX secolo, affronta il tema nella sua *Dogmatica ecclesiale*, definendo l'omosessualità una «malattia fisica,

futare questa tesi, considerandola errata. Il peccato di Sodoma e Gomorra non è l'omosessualità, bensì l'atteggiamento di intrinseca ingiustizia che si esprime nella violenza, anche di tipo sessuale (cfr. Ger 23,14 e Ez 16,49-50). Lo stupro di guerra, anche perpetrato a danno di persone dello stesso sesso, è un'arma che l'umanità non ha ancora imparato a mettere al bando.

³ Il testo della conversazione è disponibile in formato audio e in trascrizione all'indirizzo internet: <http://moltmanniac.com/jurgen-moltmann-on-homosexuality/> (ultimo accesso 12 gennaio 2019).

psicologica e sociale»⁴. In che modo, la nuova comprensione del testo biblico ci aiuta a superare questa unilaterale e perentoria affermazione?

2. Confrontarsi con i testi

I Corinzi 6,9-11⁵:

«⁹ Non sapete che gli ingiusti non erediteranno il regno di Dio? Non v'illudete; né fornicatori, né idolatri, né adúlteri, né effeminati, né sodomiti, ¹⁰ né ladri, né avari, né ubriachi, né oltraggiatori, né rapinatori erediteranno il regno di Dio. ¹¹ E tali eravate alcuni di voi; ma siete stati lavati, siete stati santificati, siete stati giustificati nel nome del Signore Gesù Cristo e mediante lo Spirito del nostro Dio».

Dal punto di vista dell'analisi della forma letteraria, il testo si presenta come un catalogo, ovvero una lista di vizi (ma, in altri casi, possono anche essere virtù) che intendono orientare il comportamento e il vissuto dei credenti⁶. Le singole parole non devono, tuttavia, essere isolate, come se fossero prive di un quadro di riferimento. A tal proposito, la prima considerazione importante per la comprensione di questo testo è che esso è inserito in un contesto in cui Paolo condanna l'ingiustizia, che si esprime, nel quadro di questo sesto capitolo della lettera ai Corinzi, attraverso il ricorso ai tribunali, come strumento di autoaffermazione contro il fratello di chiesa. Il tribunale – che nella prospettiva di Paolo era tribunale presieduto da autorità pagane – diviene uno strumento di iniquità e non più di giustizia. Il catalogo non presenta un elenco di vizi che hanno quindi valore assoluto e generalizzabile, bensì una sorta di illustrazione che deve essere riferita al contesto particolare di cui Paolo parla⁷.

La seconda considerazione riguarda i termini utilizzati nel testo e resi con «effeminati» e «sodomiti». I termini greci *malakoi* (effeminati) e *arsenokoítai* (sodomiti) presentano delle singolari difficoltà di traduzione: in effetti, il loro significato è tutt'altro che chiaro. Alcuni esegeti ritengono

⁴ K. Barth, *Die Kirchliche Dogmatik*, III/4, Zürich, TVZ, 1945, p. 184. A onor del vero, le ricerche più recenti mostrano che, nell'ultima parte della sua vita, il teologo non avrebbe più condiviso tali affermazioni. Tuttavia, la pesantezza del giudizio e delle parole rimane a testimoniare un orizzonte condiviso, negli anni in cui tali affermazioni vennero pronunciate, anche dal protestantesimo.

⁵ I testi biblici sono citati secondo la traduzione *Nuova Riveduta* (1994).

⁶ Per un'introduzione più generale alla tematica, cfr. B. Corsani, *Introduzione al Nuovo Testamento. Epistole e apocalisse*, Torino, Claudiana, 1998, p. 33.

⁷ Per un'analisi esegetica più approfondita, rimando a R.B. Hays, *I Corinzi*, Torino, Claudiana, 2013, pp. 117-122.

che non c'entrino nulla con l'omosessualità, altri che descriverebbero il partner passivo e quello attivo in un rapporto di pederastia; la scarsa attestazione dei termini nel contesto biblico – *arsenokoítai* è presente solamente una seconda volta nel Nuovo Testamento e, in questo secondo caso, senza *malakoì* – rende la questione ancora più complessa, non avendo a disposizione una base testuale sufficientemente ampia per un confronto⁸.

In buona sostanza, anche alla luce di tali incertezze lessicali, far derivare dalle parole di Paolo in I Corinzi una sorta di generale condanna dell'omosessualità, è scorretto. La critica alla dimensione di ingiustizia – sicuramente espressa in questi versetti dall'apostolo Paolo – che si manifesta anche nella dimensione di un rapporto sessuale mercificato, non può essere interpretata come critica ai rapporti tra persone dello stesso sesso *tout court*.

I Timoteo 1,10:

«⁵ Lo scopo di questo incarico è l'amore che viene da un cuore puro, da una buona coscienza e da una fede sincera. ⁶ Alcuni hanno deviato da queste cose e si sono abbandonati a discorsi senza senso. ⁷ Vogliono essere dottori della legge ma in realtà non sanno né quello che dicono né quello che affermano con certezza. ⁸ Noi sappiamo che la legge è buona, se uno ne fa un uso legittimo; ⁹ sappiamo anche che la legge è fatta non per il giusto ma per gl'iniqui e i ribelli, per gli empi e i peccatori, per i sacrileghi e gl'irreligiosi, per coloro che uccidono padre e madre, per gli omicidi, ¹⁰ per i fornicatori, per i sodomiti, per i mercanti di schiavi, per i bugiardi, per gli spergiuri e per ogni altra cosa contraria alla sana dottrina, ¹¹ secondo il vangelo della gloria del beato Dio, che egli mi ha affidato».

Anche in questo secondo testo, ci troviamo di fronte ad un catalogo di vizi. Qui compare per la seconda volta il termine *arsenokoítai*, in questo caso non accompagnato dalla parola *malakoì*. Il sostantivo è inserito tra due parole che sono tradotte con i termini «fornicatori» e «mercanti di schiavi». Di che cosa si occupassero i mercanti di schiavi, è piuttosto chiaro; per quanto riguarda l'espressione «fornicatori», invece, bisogna essere più cauti. Il termine può avere differenti significati, ma sicuramente può essere riferito anche a chi ricorre alle prestazioni sessuali di chi si prostituisce. Insomma, *arsenokoítai* è interposto tra una parola che descrive quanti, probabilmente, comprano il corpo di qualcuno per trarne piacere sessuale e quanti utilizzano i corpi come

⁸ Per un dibattito più ampio sulla questione, cfr. W. Countryman, *Sesso e morale nella Bibbia*, Torino, Claudiana, 1998, pp. 122-125.

oggetti da compravendita. In questo quadro, oggetto della critica non sembra essere l'omosessualità come essa è oggi normalmente intesa, bensì, nuovamente, la mercificazione del corpo altrui per scopi commerciali o sessuali.

Giuda 6-7:

«⁵ Ora voglio ricordare a voi che avete da tempo conosciuto tutto questo, che il Signore, dopo aver tratto in salvo il popolo dal paese d'Egitto, fece in seguito perire quelli che non crederono. ⁶ Egli ha pure custodito nelle tenebre e in catene eterne, per il gran giorno del giudizio, gli angeli che non conservarono la loro dignità e abbandonarono la loro dimora. ⁷ Allo stesso modo Sodoma e Gomorra e le città vicine, che si abbandonarono, come loro, alla fornicazione e ai vizi contro natura, sono date come esempio, portando la pena di un fuoco eterno».

In molti casi, il testo della lettera di Giuda, a differenza dei testi già citati, non è utilizzato per avvalorare una condanna biblica all'omosessualità; tuttavia, conviene affrontare questi pochi versetti, che costituiscono l'unico esempio biblico, in cui il peccato di Sodoma e Gomorra viene collegato all'immoralità sessuale. Quando nel v. 6 si parla di «angeli che non conservarono la loro dignità», la maggior parte degli studiosi pensa che il riferimento sia all'episodio narrato nel libro della Genesi, al capitolo 6, dove si afferma che i figli di Dio (angeli) si unirono alle figlie degli uomini (Gn 6,4); parimenti, nel capitolo 19 del libro della Genesi, in cui si narra la distruzione di Sodoma, gli ospiti di Lot sono anche definiti «angeli» (Gn 19,1). La lettera di Giuda istituirebbe quindi un parallelo tra l'atteggiamento 'contro natura' dei figli di Dio, che desiderarono possedere carnalmente le figlie degli uomini, e l'atteggiamento degli uomini di Sodoma, che volevano avere un rapporto sessuale con gli angeli ospiti di Lot. Dal momento che Dio avrebbe custodito «in catene eterne, per il gran giorno del giudizio, gli angeli che non conservarono la loro dignità e abbandonarono la loro dimora» (Gd 6), allo stesso modo avrebbe destinato al fuoco eterno gli uomini di Sodoma (Gd 7).

Tuttavia, come osservato da Jack Rogers, dedurre che questo testo, in un contesto radicalmente diverso, implicherebbe una condanna di credenti cristiani omosessuali, è, quantomeno, bizzarro⁹.

⁹ J. Rogers, *Jesus, the Bible and Homosexuality. Explode the Myths, Heal the Church*, Louisville, Westminster John Knox Press, 2009, p. 72.

Romani 1,24-27:

«²⁴ Per questo Dio li ha abbandonati all'impurità, secondo i desideri dei loro cuori, in modo da disonorare fra di loro i loro corpi; ²⁵ essi, che hanno mutato la verità di Dio in menzogna e hanno adorato e servito la creatura invece del Creatore, che è benedetto in eterno. Amen».

«²⁶ Perciò Dio li ha abbandonati a passioni infami: infatti le loro donne hanno cambiato l'uso naturale in quello che è contro natura; ²⁷ similmente anche gli uomini, lasciando il rapporto naturale con la donna, si sono infiammati nella loro libidine gli uni per gli altri commettendo uomini con uomini atti infami, ricevendo in loro stessi la meritata ricompensa del proprio travimento».

Si tratta del testo decisamente più denso e complesso tra quelli finora presi in esame; il dibattito relativo all'interpretazione di questo brano – compreso nel più ampio contesto della lettera ai Romani – è, per certi versi, infinito¹⁰. Per tale ragione, le brevissime considerazioni che propongo necessiterebbero un vaglio esegetico molto più articolato.

Paolo si rivolge ad una comunità cristiana, quella di Roma, pienamente immersa nel mondo pagano e, in relazione a tale quadro, propone un'analisi della situazione con la quale la comunità di Roma si troverà a fare i conti. L'apostolo articola una sorta di diagnosi della situazione di disordine e ribellione in cui l'umanità si trova dinnanzi al Creatore. Ciò significa che i comportamenti che Paolo elenca sono l'espressione, nella sua visione, di un atteggiamento di ribellione dell'umanità dinnanzi a Dio, atteggiamenti che esprimono una situazione di idolatria nella concezione dell'apostolo.

In questo quadro di riferimento, non è arbitrario intendere i comportamenti qui descritti e ritenuti da Paolo inconciliabili con la fede cristiana, non già nel senso di comportamenti di tipo omosessuale, bensì come forme di prostituzione culturale o pederastia. Per onestà nei confronti del testo, non si può tacere che la terminologia utilizzata dall'apostolo lascia aperta la strada ad altre interpretazioni; in particolare, la categoria di «contro natura» (v. 26) potrebbe far intendere che Paolo pensasse effettivamente che tutto ciò che era diverso dalla coppia umana eterosessuale, rappresentasse un movimento contro il progetto di Dio. Ora, sebbene questa rimanga un'ipotesi di lavoro, la domanda interes-

¹⁰ Per avere un'idea della discussione, cfr. R. Hays, *La visione morale del Nuovo Testamento*, Cinisello Balsamo (Milano), San Paolo, 2000, pp. 576-586; W. Countryman, *Sesso e morale*, pp. 112-122.

te è: per quale motivo, se così era, Paolo avrebbe pensato qualcosa del genere?

Ritengo che la risposta a tale domanda potrebbe essere articolata in questa forma: Paolo avrebbe potuto assumere tale posizione partendo dal presupposto che l'omosessualità fosse una scelta umana e non una condizione. Ma proprio questo elemento è dirimente. Nella misura in cui si accolga la prospettiva secondo la quale l'omosessualità non è una scelta – nel senso di una decisione presa fra le molte – bensì una condizione che rimanda all'essere profondo della persona umana, non si può non giungere, anche e proprio nella Chiesa, a una riflessione rinnovata sul tema.

Desidero, brevemente, riassumere quanto emerso da questa disamina.

In primo luogo, alla luce del confronto testuale, si può affermare che, tra i pochi passi biblici spesso addotti a favore di una condanna della condotta omosessuale, alcuni di essi (Gn 19 piuttosto che la lettera di Giuda) non affrontano neanche lontanamente questo tema. L'abuso violento perpetrato ai danni dell'ospite, lo stupro utilizzato come arma di umiliazione non hanno a che fare con l'omosessualità, intesa come rapporto d'amore consapevole tra due persone dello stesso sesso.

In secondo luogo, sempre alla luce del confronto testuale, gli altri passi biblici che affrontano il tema dei rapporti tra persone dello stesso sesso, per ragioni di ordine lessicale e di contesto, ci impediscono di riconoscere (e, quindi, a maggior ragione, di affermare) una condanna dell'omosessualità. La critica alla pederastia (istituzione ben radicata nel mondo greco-romano), la condanna della prostituzione culturale o di espressioni di dominio e mercificazione sessuale si pongono su un livello completamente diverso.

Tutto ciò mi porta ad affermare che, se Paolo e, più in generale, la Scrittura vogliono portarci a riflettere sulla dimensione della sessualità umana, non è per esprimere un giudizio di critica perentoria o di condanna all'omosessualità.

3. L'esperienza di una Chiesa cristiana

Come già accennato nella parte introduttiva, il dibattito ecclesiale su questi temi è più che mai vivace. Anche nell'ambito della Chiesa evangelica valdese – Unione delle chiese metodiste e valdesi in Italia, la discussione ha avuto un lungo sviluppo, portando, nell'anno 2010,

alla possibilità di benedizione per le coppie omoaffettive¹¹. Vorrei riprendere, a mo' di conclusione, le considerazioni proposte in un documento della Commissione fede e omosessualità della Chiesa valdese, elaborato dalla pastora Janique Perrin¹². In questo scritto, si auspica che la riflessione sulla tematica dell'omosessualità rimanga all'ordine del giorno dei lavori della Chiesa, evitando le scorciatoie che vorrebbero negarne l'importanza. Il testo propone una «teoria» dei cerchi concentrici, per la quale sia possibile partire da un cerchio largo e universale per raggiungere poi cerchi più piccoli e precisi.

Il primo cerchio considera l'esigenza di condividere una prospettiva che neghi qualsiasi forma di discriminazione: le forme di discriminazione delle persone omosessuali – come tutte le discriminazioni – mettono in questione la fedeltà all'Evangelo.

Il secondo cerchio, diretta conseguenza del primo, pone al centro la dimensione dell'accoglienza; una Chiesa che tuteli le persone omosessuali, impegnandosi perché esse non vengano discriminate, sarà anche una Chiesa che si impegna nell'accoglienza di tali persone, nel loro accompagnamento.

Il terzo cerchio è rappresentato dalle eventuali forme liturgiche che la Chiesa può decidere di offrire per il riconoscimento delle coppie omoaffettive.

Queste tappe offrono uno strumento di lavoro alle Chiese che intendano mettersi in cammino, ridiscutendo delle posizioni pregiudiziali, spesso sostenute da riferimenti scritturali approssimativi se non errati. Nella consapevolezza che a essere in questione non è un tema teorico, ma l'esistenza concreta delle persone.

¹¹ Ripercorrere l'intera vicenda in queste pagine è impossibile; per un tentativo di sintesi e di riflessione teologica sul tema rimando a F. Ferrario, *Dall'accoglienza alla benedizione. Una riflessione etica, tra dogmatica e teologia pratica*, in «Protestantesimo», 66, 2011, 3, pp. 285-299.

¹² Il testo è disponibile all'indirizzo internet: https://www.chiesavaldese.org/documents/statuto_omosessual.pdf (ultimo accesso 12 gennaio 2019).

4. Cura e spiritualità: spunti di riflessione tra tradizioni e nuove pratiche

a cura di Lucia Galvagni

Lucia Galvagni

Stiamo attraversando un tempo esigente per tutti noi. Un tempo nel quale la salute, il corpo e la sua fragilità sono tornati al centro della scena, occupano una posizione primaria e ricevono un'attenzione «sanitaria» come non accadeva ormai da decenni. Epidemie e pandemie rappresentano un momento di ridefinizione di parametri importanti e strutturanti della sanità e della medicina, ma, più ampiamente ancora, delle comunità umane: esse suscitano azioni e reazioni immediate e insieme danno origine a sentimenti e riflessioni più profondi, che rimandano alla questione del significato della vita, al problema della sua finitezza, al senso del limite e richiamano alla rilevanza del corpo, all'importanza dell'interiorità, al bisogno di trovare un conforto non solo materiale ma anche spirituale, di fare spazio alla compassione, alla speranza, all'empatia, alla solidarietà. Questi termini riportano a dinamiche e dimensioni centrali nella vita umana, che sono state accostate e studiate ampiamente all'interno della riflessione sulla spiritualità e le cure.

L'idea che esista una forma di cura spirituale è molto antica, tanto che essa è stata tematizzata in molte tradizioni filosofiche e religiose: nei secoli si è parlato di anima e di cura dell'anima, di interiorità, di spirito e di spiritualità, di divino e di mistica.

Dalla spiritualità e dalle religioni da sempre giunge un importante contributo rispetto all'ambito della salute, della sanità, delle cure¹. Benché la rilevanza della spiritualità nell'ambito delle cure sia nota, e molto sia stata studiata anche nella prospettiva dell'antropologia e della sociologia della medicina, tanti e diversi sono i modi di intendere e interpretare

¹ Si veda M. Cobb - C.M. Puchalski - B. Rumbold (edd), *Oxford Textbook of Spirituality in Healthcare*, Oxford, Oxford University Press, 2012.

il rapporto che intercorre tra spiritualità e medicina e tra religioni e medicina².

Per capire le dinamiche complesse ed alterne di tale dibattito, si può ricordare che alla fine degli anni Novanta all'interno dell'Organizzazione Mondiale della Sanità venne avanzata la proposta di includere nella definizione della salute quale «stato dinamico di completo benessere fisico, mentale, sociale» anche la dimensione «spirituale», accanto a quelle fisica, mentale e sociale. La proposta, discussa e approvata all'interno delle commissioni di lavoro dell'OMS, non venne poi accolta dall'Assemblea generale, dal momento che i significati associati alle nozioni di «spirituale» e di «spiritualità» sono molteplici e risentono di interpretazioni culturali e religiose molto diverse tra loro, non sempre considerate pertinenti e compatibili per taluni con l'esigenza di laicità e per altri e con quella di rispetto della libertà di religione e di fede, la cosiddetta «freedom of religion or belief», in particolare per quanto riguarda la medicina e le realtà sanitarie.

Il tentativo di conferire spazio alla «spiritualità» e alla «religiosità» in ambito sanitario, alla luce del contributo che esse possono offrire ai diversi soggetti coinvolti nelle cure, ha portato e porta a cercare e a individuare modalità di accompagnamento delle persone – che possono essere pazienti e familiari, professionisti e assistenti – nelle diverse realtà di cura e situazioni assistenziali.

La dimensione spirituale nella vita umana non rappresenta qualcosa di opposto alla materialità, essa sembra anzi venire fortemente interpellata proprio nel momento in cui si entra in contatto con la propria materialità, ossia con il proprio corpo e con il proprio tempo: nella cura della corporeità, quindi, la spiritualità risulta molto sollecitata e di questo è importante tener conto anche in quel momento particolare che è la relazione terapeutica, intesa come momento di confronto tra la persona malata e chi se ne prende cura. Le interazioni tra corpo e psiche, tra corporeità, interiorità e spiritualità sono certamente molto rilevanti: per questo sembra importante provare a dedicare attenzione anche alle diverse dimensioni che la persona vive e che può sperimentare in maniera significativa proprio nello spazio e nel tempo delle cure. Se la malattia incide sul corpo e compromette un equilibrio di vita, la

² J. Levine, *The Discourse of Faith and Medicine: A Tale of Two Literatures*, in «Theoretical Medicine and Bioethics», 39, 2018, 4, pp. 265-282 e G. Glicksman - A. Glicksman, *Apples and Oranges: A Critique of Current Trends in the Study of Religion, Spirituality, and Health*, in D.E. Guinn (ed), *Handbook of Bioethics and Religion*, New York, Oxford University Press, 2006, pp. 334-343.

spiritualità risulta certamente sollecitata e una volta che la si accosti e la si ascolti – quando una persona manifesta un interesse o un’esigenza di questo tipo – si può pensare che essa consenta di attivare risorse a livello personale ed interpersonale: essa può inoltre portare un contributo anche su un piano istituzionale.

Per dare spazio alla spiritualità all’interno delle istituzioni e delle realtà sanitarie, e per cogliere il significato che essa può avere oggi per i curanti e per i pazienti, sembra importante capire come essa venga percepita e come la si possa comprendere in relazione ai pazienti, agli operatori sanitari e alle istituzioni, muovendosi tra una dimensione esperienziale, una dimensione comunitaria e una dimensione istituzionale. Alla luce del pluralismo morale e religioso, nonché della connotazione post-secolare che caratterizza molte società contemporanee³, spesso all’interno delle organizzazioni e delle istituzioni sanitarie la spiritualità viene accostata e riconosciuta più favorevolmente a partire da modalità e approcci inclusivi e multi-religiosi⁴.

A partire dalle ricerche svolte su spiritualità e sanità, e alla luce della recente attenzione che l’ambito della *spiritual care* suscita, alcuni studiosi hanno osservato che le religioni possono rappresentare delle «tradizioni» alle quali attingere⁵. A partire da queste diverse tradizioni e visioni religiose si possono identificare e ricavare alcuni «concetti»: il *belief*, generalmente tradotto come «credo», la nozione di persona, la speranza, la ricerca di senso, la compassione, la dignità, la sofferenza, la consolazione, il rituale che sono tutti profondamente influenzati dalle culture e dalle religioni. Vi sono poi le «pratiche», che riflettono le modalità con le quali si accosta la spiritualità nell’ambito della sanità e delle cure. Su spiritualità e cure si svolgono oggi ricerche ed esistono *policies* specifiche che consentono di definire le modalità e gli ambiti di intervento ammessi e talora raccomandati per portare ed esercitare un’attenzione dedicata alla spiritualità nell’ambito sanitario. Tradizioni, concetti, pratiche, ricerche e *policies* aiutano a disegnare e a mappare un ambito molto vasto e a comprendere come ci si possa rapportare alla complessa realtà della spiritualità nell’ambito altrettanto complesso della sanità e della cura, dove – a motivo della fragilità e della delicatezza

³ Si veda P. Costa, *La città post-secolare. Il nuovo dibattito sulla secolarizzazione*, Brescia, Queriniana, 2019.

⁴ G. Jobin, *Des religions à la spiritualité. Une approche biomédicale du religieux dans l’hôpital*, Bruxelles, Lumen Vitae, 2013.

⁵ Si veda M. Cobb - C.M. Puchalski - B. Rumbold (edd), *Oxford Textbook of Spirituality*.

delle situazioni che le persone incontrano e vivono – anche l'attenzione per la spiritualità può essere pensata ed esercitata soltanto con attitudini di comprensione, ascolto e rispetto profondi.

Il presente dossier si compone dei contributi di filosofi, teologi e studiosi di religioni e dialogo interreligioso, che si sono confrontati con il tema della cura e la questione della spiritualità.

Il primo saggio è una riflessione di Luigina Mortari sulla «cura spirituale» per come la definisce Platone nei suoi scritti: si tratta della cura dell'anima e questo approccio, che ripercorre le origini del dibattito filosofico sull'anima e la vita spirituale, rappresenta un valido contributo a una concezione non religiosamente orientata della spiritualità, evocando la componente più propriamente umana dell'esperienza spirituale, quella che appunto la filosofia più ha sottolineato e frequentato.

Il secondo contributo è una riflessione condotta dal filosofo Marcello Farina riguardo all'ospitalità, l'accoglienza dell'ospite, come forma di cura, da esercitare come attitudine personale e considerare come cifra anche in quei contesti che di cura si occupano da un punto di vista professionale.

Il contributo del monaco Guido Dotti, esperto di dialogo interreligioso, raccoglie la provocazione che questo tempo di pandemia ha lanciato a tutti noi, ripercorrendo la metafora della guerra, frequentemente utilizzata per rappresentare la condizione vissuta nel corso dell'emergenza, e proponendo di ricorrere a un'altra metafora, quella della cura, sottolineando come di cura abbiamo bisogno tutti, in quanto esseri umani. La cura – considerata quale attitudine da esercitare e quale modo di pensare – riguarda anche l'ambiente nel quale noi viviamo, la Terra, con le sue diverse forme di vita.

Nel contributo di Dominique Jacquemin viene messo in luce il valore che la spiritualità può avere nell'ambito sanitario oggi: a partire da un'interpretazione nella quale la biomedicina si proponeva quale luogo di salute-salvezza si è passati a riconoscere importanza e spazio alla *spiritual care*, la cura spirituale. Della *spiritual care* viene posto in evidenza anche il significato e il valore etico e teologico che essa ha all'interno della prospettiva cristiana e di quella cattolica in particolare.

Infine, nel saggio di Mbij Jerome Tosam viene messo in luce come la spiritualità permei la vita e la medicina nelle realtà e nei contesti africani: le culture tradizionali dell'Africa propongono una comprensione profondamente spirituale e olistica della realtà e della vita umana. Di

questi riferimenti culturali nonché delle visioni e interpretazioni di cui essi sono portatori è necessario tener conto, per consentire una presa in carico della persona che vive una condizione di malattia e per poterle offrirle una cura globale, in una medicina che sempre più spesso viene messa a confronto – anche nella dimensione della salute globale – con la componente interculturale e interreligiosa.

Nel tempo presente, che ci chiede di rallentare e ci porta quindi a riflettere, abbiamo particolarmente bisogno di trovare nuove forme e nuovi codici d'azione e d'interazione. Si tratta di azioni ed interazioni che si giocano anche su di un piano interpersonale e spirituale, dal momento che la dimensione dell'interiorità e quella della trascendenza – per chi la riconosce e le attribuisce un valore di realtà, ma anche per chi è aperto ad interpretazioni diverse e per chi è in ricerca – risultano fortemente sollecitate. La spiritualità sembra poter rappresentare perciò un importante ambito e una risorsa significativa alla quale attingere, in questa complessa, inedita situazione che tutti noi stiamo vivendo.

Luigina Mortari

Abstract – Starting from a phenomenological analysis of the human condition, this essay posits that caring for oneself and for others is the primary necessity of being-there. In this sense, care is the ethics of being-there. According to Socrates, to care for oneself is to care for the soul. The primary virtue of the soul consists in remaining faithful to the primary necessity of the life: searching for what is good. There is no science of the perfect good, however we can search for the practical good, i.e. the one that, as Aristotle suggests, is realized through actions. Indeed, the question that characterizes being-there and that is indicative of the problem of the human condition, is «what to do?». Since human beings are, in their essence, beings that act, a good quality of life depends on the quality of one's actions. In considering the experiences of people who are witness to good care and following the arguments of ancient philosophy, it is possible to suggest that to be in search of goodness means acting according to virtue.

1. La chiamata ontologica alla cura

Molta filosofia oggi ha come tradito la sua ragione originaria che consiste nel riflettere sulla vita per trovare la sapienza del vivere, quella che nel greco antico è detta «tecnica del vivere» (τέχνη τοῦ βίου). La filosofia nasce per cercare un sapere che aiuta a vivere, a trovare la giusta misura per abitare il proprio tempo; in quanto tale dovrebbe essere concepita come «pensiero pratico» che cerca giorno dopo giorno una verità viva e trasformativa, capace di aver cura della vita. Dire che la filosofia è filosofia dell'esistenza è come dire che la botanica è la scienza delle piante (Heidegger).

Cercare una tecnica del vivere è essenziale perché noi siamo esseri incompiuti. Siamo un fascio di possibilità di essere che devono trovare il sapere necessario per dare forma alla vita. Se, infatti, ci fermiamo per compiere un'analisi fenomenologica della condizione umana, noi ci scopriamo enti chiamati a divenire il proprio essere. Noi non siamo pienamente attuali, ma siamo possibilità di essere. Noi siamo *dúnamis*

(δύναμις), siamo cioè potenzialità non ancora realizzata. Il nostro essere non è un dato che è già, ma un divenire che ha da essere il possibile. Siamo energia che cerca una forma. Nel greco antico, che è il linguaggio primo della filosofia, «forma» è definita con il termine *eîdos* (εἶδος), ma *eîdos* significa anche «idea»; questo doppio significato rivela che il nostro cercare una forma della vita richiede un'idea. Essere chiamati a dare forma al nostro essere significa essere chiamati alla trascendenza, a realizzare qualcosa che neppure è ancora in una idea. In questo consiste l'essenza della condizione umana.

Ma in questa essenza noi ci scopriamo come problemi a noi stessi, poiché l'idea del nostro poter esserci non è qualcosa di cui noi disponiamo al momento in cui veniamo nel mondo, ma dobbiamo cercarla. In questo mancare dell'idea per dare forma all'esser-ci siamo radicalmente differenti dalle altre forme di vita. Come gli altri animali noi siamo parte della natura e, come afferma il poeta Rilke nelle *Elegie Duinesi*, al pari di ogni altro ente noi siamo arrischiati, poiché la natura non protegge nulla di ciò che prende forma ma lo lascia al divenire imprevedibile degli eventi; infatti ogni ente che nasce alla vita è abbandonato a se stesso, arrischiato. Ma noi non solo siamo arrischiati, ma anche arrischianti, perché a differenza degli altri enti, che nascono già forniti della mappa per vivere, noi invece dobbiamo costruirla. Non siamo come gli uccelli migratori che da subito sanno come attraversare il mare; per attraversare il tempo della vita senza smarrirci necessitiamo di una mappa che guidi i nostri passi. Necessitiamo di una idea di vita.

A causa della nostra debolezza ontologica abbiamo bisogno di una «tecnica del vivere», cioè di una filosofia dell'esistenza che possa orientare i nostri passi di costruzione del mondo della vita. Ma proprio nel momento in cui si profila allo sguardo questo lavoro ontologico, si rivela in tutta la sua intensità la problematicità della condizione umana, il nostro essere fragili e vulnerabili, poiché estremamente difficile è non solo trovare l'idea da attualizzare ma anche riuscire a mettere in atto le azioni necessarie per fabbricare la vita. Noi, infatti, noi non abbiamo sovranità sulla vita e siamo sempre dipendenti da altro.

Non abbiamo sovranità sulla vita perché siamo posti nel tempo senza averlo deciso da noi stessi; come un legno nel mare, noi ci troviamo immersi nel flusso continuo del tempo senza che ci sia data la possibilità di decidere il ritmo del divenire. Noi non disponiamo del potere di passare dal non-essere all'esser-ci. Noi siamo potenzialità di esserci, ma non disponiamo della potenzialità prima, quella che consiste nel

decidere di iniziare a esserci nel mondo; e quando arriviamo nel mondo ci troviamo inevitabilmente condizionati da ciò che è altro da noi. Siamo dipendenti dalla natura perché per conservare la vita nella sua materialità biologica abbiamo necessità di cose che solo il mondo naturale può darci. Noi però non viviamo solo di vita biologica, ma anche di vita spirituale, immateriale, e per conservare e nutrire questa vita abbiamo bisogno degli altri. Siamo esseri relazionali e la relazionalità è la radice della nostra condizionatezza. La mancanza di sovranità e la condizionatezza ci rendono esseri particolarmente fragili e vulnerabili.

L'essere chiamati a dare una forma, la migliore possibile, alla vita rende necessario aver cura della vita. Senza cura non possiamo vivere, perché aver cura significa nutrire e proteggere la vita, creare le condizioni affinché il possibile si realizzi, riparare la vita quando il corpo o l'anima subiscono ferite. La cura è un irrinunciabile modo di essere poiché la condizione umana è quella di trovarsi chiamati ad «aver cura di sé da se stessi [ἐπιμέλειαν αὐτοῦς αὐτῶν ἔχειν] (Platone, *Politico*, 274d). Aver cura per la vita significa aver cura di sé, degli altri e dei contesti che abitiamo, sia naturali sia costruiti.

Quando Heidegger teorizza la primarietà della cura riprende un antico racconto in cui la protagonista è una persona il cui nome è Cura, che impastando della creta trovata lungo la riva di un torrente dà forma alla condizione umana. Questo racconto mitico è una metafora finalizzata ad affermare che divenire il proprio poter essere richiede di trovare le giuste azioni per modellare l'esserci. Infatti, noi che siamo *dúnamis*, cioè energia, potenzialità di divenire qualcosa, realizziamo il nostro poter essere attraverso azioni che fabbricano la forma della vita. La «tecnica del vivere» consiste nel capire quali azioni mettere in atto per fabbricare una buona vita.

Concepire la «tecnica del vivere» significa avere la sapienza e la saggezza della cura, cioè conoscere in che cosa consista una 'buona cura' e come attuarla. Se, arrivati a possedere la sapienza e la saggezza del vivere, gli esseri umani fossero capaci di quella che Socrate definisce «cura perfetta» [ὀρθῶς ἐπιμελεῖσθαι] (*Alcibiade Primo*, 128b), allora si avrebbe esperienza di un piacere pieno dell'esserci. Se è vero che la cura, in quanto azione ontologica primaria, conduce l'esserci alla sua essenza¹, allora l'aver cura per sé e per gli altri non è solo un possibile

¹ M. Heidegger, *Essere e tempo*, Milano, Longanesi, 1976.

ideale di esistenza, ma la necessità prima e originaria dell'esserci. In questo senso la cura è l'etica dell'esserci.

2. La sapienza dell'esistere

Nell'*Alcibiade Primo* Socrate coinvolge il giovane Alcibiade in un dialogo che ha per oggetto il tema della «cura di sé». Socrate spiega che, per comprendere il significato di questo concetto, è essenziale comprendere quale sia la nostra essenza e, dopo molti scambi dialogici, Alcibiade giunge alla conclusione che la nostra essenza risiede nella vita dell'anima (*Alcibiade Primo*, 128c). A partire da questa assunzione ontologica aver cura di sé è tutt'uno con aver cura dell'anima.

Nel greco antico l'anima è indicata con il termine *psuché* (ψυχή) che significa soffio, spirito, respiro vitale; se nell'anima sta la nostra essenza allora aver cura della vita è innanzitutto aver cura della vita spirituale. Decidendo di assumere tale presupposto dell'ontologia platonica, la questione primaria per la vita consiste nel comprendere come avere cura dell'anima, della vita spirituale.

Cosa significa avere cura dell'anima? Socrate guida Alcibiade a comprendere che avere cura dell'anima è tutt'uno con l'aver cura della sua virtù [ἡ ψυχῆς ἀρετή], e questa virtù consiste nel cercare la «sapienza» [σοφία], (*Alcibiade Primo*, 133b). Socrate spiega ad Alcibiade che la sapienza consiste nel conoscere la nostra essenza e quali siano le cose buone per la vita (*Alcibiade Primo*, 134d). Il lavoro spirituale consiste nell'andare alla ricerca della sapienza, cioè di quella conoscenza che nutre la vita dell'anima delle «cose buone» per la vita (*Alcibiade Primo*, 134d), quelle che nel *Fedro* Socrate definisce come «le cose degne di essere amate» [τᾶλλα ὧσα ἐραστά] (*Fedro*, 250d), per fare della vita un tempo degno di essere vissuto.

La virtù dell'anima, che consiste nel dedicare l'energia vitale a cercare ciò che è bene per la vita umana, è la virtù prima della politica (*Alcibiade Primo*, 134b-c), poiché la politica, proprio perché è l'agire condiviso con altri che predispone i contesti del vivere, ha necessità di conoscere quali siano le cose che rendono buona la vita per tutti i cittadini.

3. La necessità del bene

La prima virtù dell'anima consiste nel saper rimanere fedeli alla necessità prima della vita: cercare ciò che fa bene. Il *télos* che guida quella continua ricerca di altro in cui consiste il vivere è l'idea del bene. La ricerca della sapienza conduce alla «terra della verità» (*Fedro*, 248b) se si mantiene fedele a ciò che per la vita umana è la necessità prima, cioè il bene. Socrate sostiene che la cura perfetta si realizza quando si rende qualcosa migliore (*Alcibiade Primo*, 128b), ma per rendere migliore qualcosa occorre avere un'idea del bene. Per questo la prima essenziale virtù consiste nel mantenere l'anima orientata alla ricerca del bene, poiché questa è la postura necessaria per avere cura della vita².

Platone definisce l'idea del bene «il sapere più importante» (*Repubblica*, VI, 505a), perché solo conoscendo quell'idea si possono discernere le cose di valore per la vita, quelle che la rendono «massimamente desiderabile» (*Filebo*, 61e). Noi ci troviamo sempre di fronte a delle scelte, tanto da poter affermare che la domanda che indica la problematicità della vita umana è «che fare?», e solo l'idea del bene può farci trovare ciò che è degno di scelta (*Filebo*, 22b). Per questa ragione l'idea del bene costituisce la massima scienza, non perché a essa si arrivi per ultima, ma in quanto è condizione di tutte le altre.

Il bene è ciò che ogni anima persegue e in vista del quale essa compie tutte le sue azioni (Platone, *Repubblica*, VI, 505 d-e). Noi andiamo sempre in cerca del bene, anche quando ad esempio decidiamo di camminare, poiché se prendiamo questa decisione è perché supponiamo che sia meglio camminare e, al contrario, stiamo fermi se riteniamo che stare tranquilli sia bene (Platone, *Gorgia*, 468b). Nel primo libro dell'*Etica Nicomachea*, in evidente relazione con la domanda che Platone solleva nell'*Eutidemo* (278e): «Non è forse vero che tutti desideriamo il bene?», Aristotele afferma che ogni essere tende al bene (*Etica Nicomachea*, I, 1, 1094a). Anche per Plotino «l'energia di tutte le cose è rivolta al

² L'idea del bene ha un ruolo fondamentale nella filosofia antica, in particolare in Platone, Aristotele, Plotino e Plutarco. Poi nel tempo l'etica ha tralasciato di riflettere sul bene. Ma questa idea, per quanto impossibile da cogliere nella sua intera verità, non è qualcosa di esoterico; è invece un riferimento quotidiano del pensare e del decidere (I. Murdoch, *Esistenzialisti e mistici. Scritti di filosofia e letteratura*, Milano, Il Saggiatore, 2014, p. 303). Dal momento che, però, l'idea di bene non può essere compresa, collocare l'agire etico nell'orizzonte della ricerca del bene significa assumere un lavoro del pensiero mai finito. Per questo Murdoch sostiene che la qualità del pensare etico è di essere senza fine (*ibidem*, p. 322). Di conseguenza la pratica della cura è gravata da un'inevitabile imperfezione e come tale richiede di dedicare il pensare a esaminare con rigore e profondità le questioni etiche.

bene» (*Enneadi*, V, 6, 5, 15-19). Fedele interprete di Platone, Plotino scrive che il pensiero propriamente umano è questo: «muoversi verso il bene e desiderarlo» (*Enneadi*, V, 6, 5, 5-9).

Se sentiamo che in questa visione c'è del vero, allora stare nel mondo secondo natura, cioè secondo l'ordine proprio delle cose, significa cercare la forma dell'essere situando la ricerca «nell'ordine del bene» (Plotino, *Enneadi*, III, 5, 1). Tenere il desiderio alla ricerca del bene è seguire la via del riccio, perché come dice il poeta Archiloco «la volpe ne sa tante, il riccio una sola ma importante» (framm. 201 West).

Stare con il pensiero nella realtà e seguire l'ordine intimo delle cose significa stare alla necessità del bene. L'essenza dell'aver cura della vita è qualcosa che sta nell'ordine della più difficile semplicità: fare ciò e solo quello che il bene ci chiede, anche se la nostra visione è imperfetta; in questo consiste stare alla necessità del reale. Stare alla necessità del bene è l'indicatore della scelta pura, quella scelta che non è una scelta³. In questo senso fare il giusto è «obbedienza alla realtà»⁴. Se si arriva a cogliere ciò che nella realtà è necessario, il problema della volontà non si pone, poiché l'azione giusta diventa obbedire alla realtà.

Può essere percepita come problematica l'espressione «stare alla necessità del bene», poiché sembra togliere valore alla libertà, ma in realtà afferma che la libertà massima consiste nel rendersi disponibili alla chiamata del bene. Per fare chiarezza è importante leggere un passo della *Repubblica*, dove Socrate dichiara che la persona che manca di educazione è quella che confonde il necessario con il bene (493c). Questa asserzione sembrerebbe in contrasto con la tesi dell'identità fra necessità e bene, ma l'affermazione platonica va interpretata alla luce di quanto Socrate spiega nelle righe immediatamente precedenti, dove dice che chi manca di educazione è colui che non ha conoscenza vera di ciò che è giusto o sbagliato, buono o cattivo, e per questo tende a definire buone le cose che a lui fanno piacere e cattive quelle che gli procurano sofferenza (493c), così scambiando la «necessità soggettiva» con la «necessità vera» che sta nell'ordine oggettivo delle cose. La necessità soggettiva viene definita come «necessità Diomedea», che consiste nell'impulso a fare solo quel tipo di cose che piacciono e non le cose che sono veramente da considerare degne di essere perseguite (493d). Vi è una necessità buona, quella imposta dal bene, attenendosi alla

³ *Ibidem*, pp. 331-332.

⁴ *Ibidem*, p. 332.

quale si percepisce la massima libertà. Conoscere ciò che è bene non soggettivamente, ma oggettivamente, cioè per tutti, significa conoscere la verità del vivere e la verità non richiede sforzo, ma attiva un intimo consenso dell'anima. La verità, che è conoscenza di ciò che è necessario per fare bene, è la vera fonte degli atti liberi, i soli generatori di senso vero, quello che rende viva la vita. Nell'agire sotto la necessità del bene si realizza l'istante di massima intensità dell'esserci.

Questa tesi non è l'esito di un ragionamento astratto, ma deriva dall'analisi dell'esperienza. Quando si chiede alle persone che hanno messo in atto azioni che da altri sono state definite di buona cura, nel senso che hanno avuto come effetto di far fare esperienza del bene, queste rispondono in un modo molto semplice ed efficace da cui si può senza alcuna forzatura inferire che fare qualcosa che fa bene all'altro è qualcosa di necessario che si fa semplicemente perché deve essere fatto, quasi non richiede ragionamenti. L'analisi dei processi decisionali mostra non essere vero, come invece sostiene Murdoch, che la scelta etica è qualcosa di misterioso⁵; è invece chiarissima, diventa misteriosa se si cerca nell'agente la conferma di sofisticati ragionamenti pseudo-filosofici fatti a tavolino. Il modo semplice ma essenziale di ragionare di chi è impegnato in pratiche di cura è un modo di ragionare che certamente «non convince quelli che preferiscono sottili ragionamenti, ma solo le persone sagge» (Platone, *Fedro*, 245c). Il pensare delle persone giuste, cioè capaci di una giusta cura, è sempre molto semplice. L'agente etico ragiona in questo modo: la realtà chiede questo di buono e dunque questo si fa. L'etica è estranea a ogni calcolo (Aristotele, *Retorica*, 1389a). Secondo Plotino le azioni che hanno «più purezza, più energia, più vita» sono messe in atto senza la necessità di atti di coscienza (*Enneadi*, I, 4, 10, 25-30).

Obbedienza alla realtà non significa accettare tutto quello che accade; questa è cecità, ma mantenere il desiderio orientato dalla scelta prima, cioè obbligato dal cercare il bene. Il desiderio porta a qualcosa di buono se, come pensavano gli antichi, è *katà phúsin*, cioè secondo natura. Agire secondo natura è tutt'altro che agire in modo spontaneistico, significa mantenersi fedeli all'ordine del reale; tale è il desiderio che è espressione della tensione che l'anima sente e l'anima, nella sua tensione originaria, cerca ciò che è bene. Lo stoico Zenone sosteneva che all'essere umano è richiesto di essere coerente con la natura delle

⁵ *Ibidem*, p. 342.

cose e in questo consiste la virtù prima⁶. Questa tesi si comprende se, quando traduciamo il termine greco *phúsis* con natura, s'intende non l'insieme degli enti naturali, ma l'energia vivente, quella che fa essere tutte le cose. Poiché l'energia dell'essere umano è una parte dell'energia naturale, quando agisce cercando il bene agisce secondo natura, poiché ogni ente che esiste cerca il bene. In questo senso cercare il bene è obbedire alla necessità del reale.

Stare alla necessità del reale significa tenere il desiderio ancorato alla realtà; dal momento che la realtà chiede il bene, il desiderio giusto è quello che risponde alla richiesta di bene. In questo consiste il nucleo etico della buona e giusta azione di cura⁷.

In questo consiste l'etica. Etica viene dal greco *éthos* (ἔθος) che significa non solo abito, carattere, come spesso viene intesa, ma innanzitutto dimora, casa. L'essere umano quando nasce non ha già la sua dimora; quando nasce si trova con le radici nella terra e con i rami tesi verso il cielo, e da questa posizione deve cercare una casa dove abitare il tempo della vita. Deve cercare la casa dell'anima, quella che Socrate chiama «la terra della verità». Poiché fabbricare la casa dell'anima è aver cura della vita, la sapienza del fabbricare la casa, cioè l'etica, è l'etica della cura. L'etica, la sapienza dell'abitare sulla terra e sotto il cielo, è dunque sapienza della cura, della cura dell'anima per cercare quelle azioni necessarie a fabbricare una vita buona.

4. Ma del bene non c'è scienza

Nell'*Alcibiade Primo* Socrate pone una questione fondamentale: in che cosa consiste una giusta cura (128b)? Se si accetta la visione secondo la quale la cura cerca il bene, allora la giusta cura dovrebbe avere come riferimento l'idea perfetta del bene, cioè quella idea che consentirebbe di cogliere quali siano le cose di valore, quelle che rendono la vita degna di essere vissuta.

⁶ G. Reale - R. Radice - H. Arnim, *Stoici Antichi. Tutti i frammenti*, Milano, Bompiani, 2018, p. 87.

⁷ Secondo Murdoch al centro della riflessione etica dovrebbe essere l'idea di perfezione, che va cercata a partire dalla domanda «come possiamo diventare migliori?» (*I. Murdoch, Esistenzialisti e mistici*, pp. 348 e 361). È un errore, invece, assumere questa domanda come quella centrale per l'etica, perché porta il singolo a concentrarsi su di sé. Si tratta di una domanda fuorviante perché non è realista, nel senso di non aderente alla qualità del reale; poiché è una domanda non fedele all'ecologia della vita dove tutto è interconnesso, in quanto non realista non può essere etica. Inoltre un eccesso di attenzione a questa domanda rischia di generare atteggiamenti nevrotici. Al centro dell'etica va collocata l'idea di bene: è questa che deve costituire l'oggetto del pensare.

Nell'ontologia platonica ciò che è perfetto, giusto, è solo ciò che sta fuori dal tempo. È qualcosa di puro e trasparente, dal quale si fa evidente la verità di tutte le cose. Dunque quand'anche l'idea perfetta del bene esistesse, non sarebbe accessibile al nostro sguardo imperfetto, poiché si trova situato nel mondo del divenire; tale idea non è accessibile al pensare ordinario, cioè quello che si muove nel tempo, ma solo a un pensare che non è un pensare, quello che si attua nel contemplare, e la contemplazione è un tipo di pensiero che non agisce, non ha sviluppo. L'anima che contempla è così descritta nel *Fedro*: quando ha raggiunto la volta del cielo, si ferma ritta e, in questa posizione, il movimento la fa girare ed essa contempla le cose che devono essere conosciute (247b-c). Nella contemplazione non c'è movimento, ma l'essere mossi da altro; l'anima si trova nella situazione di affidamento a un'energia altra da sé che la muove. È questa condizione di passività a consentire la conoscenza dell'essenza delle cose. Ma a noi, pur essendo polvere di stelle che mantengono qualcosa dell'essenza del reale, non è possibile stare in una condizione di pura passività. Il modo del nostro esserci è sempre un agire, e ciò vale anche per il pensare.

Il pensiero che riesce ad approssimarsi al bene secondo Plotino non può essere il pensiero ordinario, che pensa per differenze e per contrari, che procede per ragionamento, può essere solo l'intuizione (Plotino, *Enneadi*, V, 6, 6), cioè quel pensare che vede con immediatezza la cosa. Ma l'intuizione così concepita non è possibile alla ragione umana che conosce agendo sull'oggetto, in quanto il pensare accade sempre a partire da una ringhiera entro la quale accade il processo di «adattamento a» e di «assimilazione dell'» oggetto. Nel pensiero degli antichi il bene è qualcosa di perfetto, di intero, che non si presta a essere colto attraverso le technicalità della ragione, che per comprendere ha necessità di analizzare, separare, per poi ricomporre. Per questa ragione, forse, Murdoch – pur senza mai citare Plotino – sostiene che il pensare che pensa il bene è qualcosa di analogo alla preghiera⁸, intendendo con questo termine riferirsi non a una pratica religiosa, ma a quel modo del pensare che si realizza in una piena attenzione all'oggetto.

Il riferimento alla contemplazione è dunque difficilmente sostenibile, perché la mente impegnata a capire qualcosa di oscuro ha necessità di agire sull'oggetto. Noi veniamo al mondo chiamati ad agire; l'aver cura, che è il nostro modo proprio di esserci, non può che essere un'azione,

⁸ *Ibidem*, p. 353.

e questo vale anche per la vita della mente, nel senso che il pensare, quello che ha cura delle idee, si attua attraverso differenti mosse cognitive. Non possiamo non agire e dunque affidarci a quel pensare imperfetto che solo è accessibile.

Scartata la contemplazione come modo del conoscere, resta il pensare nella forma ordinaria che la mente umana conosce: un pensare che sa di dover sempre cercare e quindi di procedere per approssimazioni successive dentro una realtà che mantiene sempre una zona di opacità. Il pensare che cerca la sapienza delle cose umane è quello che si realizza, come insegna il metodo socratico, nel girare attorno più volte alle questioni (Platone, *Filebo*, 24d-e). Una mente divina non deve 'costruire' la verità, ma poiché è capace di un perfetto realismo, che consiste nel sapere vedere la cosa così come è, la verità è qualcosa che «viene accolto». La mente umana invece procede attraverso ragionamenti e il ragionamento procede per gradi; in questo procedere, che può essere lungo e faticoso, molti sono gli inciampi che possono intervenire, molte le scelte da assumere nel percorso da seguire e tutti questi passaggi implicano sempre qualcosa di impuro che si intrufola. Per questa ragione, ciò che occorre cercare è la chiarezza del pensiero e la purezza dell'attenzione⁹. Cercare «chiarezza e purezza» (*Filebo*, 57c) significa evitare la fantasia, quella che «può impedirci di vedere un filo d'erba così come un'altra persona»¹⁰, e cercare parole che favoriscano il vedere la realtà nella sua essenza, evitando quella opacità dello sguardo che viene da un pensare che avvicina le cose in un modo già condizionato da teorie date.

Faticoso dunque è il pensare che cerca di cogliere l'essenza del bene; ma anche coltivando il pensiero nel miglior modo possibile, l'idea del bene è destinata a rimanere inaccessibile. Alla ragione umana una tale idea non è conoscibile perché non è a essa congenere, essendo la mente umana della stessa qualità della vita: incerta, fragile, mancante sempre di qualcosa. Platone avverte non essere di questo mondo la conoscenza del bene al punto che chi arrivasse ad acquisire questo sapere primo risulterebbe estraneo agli altri esseri umani, tanto da venire perseguitato perché nessuno capirebbe di cosa stia parlando (Platone, *Repubblica*, VI, 516e-517a). Solo alle creature divine è dato conoscere l'idea del bene e qualora all'essere umano fosse dato di pronunciare una verità non ne

⁹ *Ibidem*, p. 354.

¹⁰ *Ibidem*.

potrebbe avere coscienza (Senofane, framm. 34), tanta è la perfezione dell'idea di bene rispetto all'imperfezione del pensare umano.

È straniante avvertire che la mente pensa idee che non può comprendere, che restano qualcosa di irraggiungibile. Come quando la mente pensa l'idea di infinito. Pensa idee che non può contenere, cioè tenere dentro, i suoi confini. Eppure può concepirle senza che mai ciò possa apparire mera invenzione, mera fantasia; questo accade perché il nostro pensare non è altro dal pensiero che governa il reale, solo che in noi del *logos* che permea l'universo è presente solo una piccola e insignificante quantità, che non possiede la purezza e il potere del *logos* che ordina il reale (Platone, *Filebo*, 29c). Le cose grandi e belle – il bene, l'ordine vivo che anima il reale, le cose massimamente degne di amore – le possiamo barlumere perché siamo fatti della stessa sostanza e animati della stessa energia che muove il reale. Solo che a noi, incompiuti e precari, non è dato di afferrare quelle cose nella loro forma perfetta, ma solo frammenti. Ciò che è perfetto, e dunque vero, si può trovare solo nelle cose sempre identiche a se stesse, stabili e senza mescolanza (Platone, *Filebo*, 59c); a noi, che siamo immersi nel flusso della realtà che sempre diviene e dove gli opposti si mescolano continuamente, il bene nella sua forma perfetta e pura non è accessibile; la nostra mente può afferrare solo qualche traccia dell'idea di bene (*Filebo*, 61a). Fuori luogo, dunque, sarebbe cercare «la sapienza intera e di ogni cosa» (Platone, *Filebo*, 30b), mentre a noi pertiene il cercare la «sapienza delle cose umane» (Platone, *Apologia di Socrate*, 20d).

Nonostante l'indefinibilità del bene non possiamo evitare di affrontare questa ricerca perché non potremo sapere che cosa è il meglio da cercare se ignoriamo che cosa è il bene (Plotino, *Enneadi*, VI, 7, 19). Ma da cercare è un'idea congruente con la qualità della condizione umana; «un mortale deve avere pensieri mortali, non immortali» (Epicarmo, framm. 20). Per tale ragione Socrate suggerisce di spostare l'attenzione: «lasciamo da parte la questione di che cosa sia il bene in sé ... è questione troppo complessa» – afferma – e propone di esaminare domande che siano figlie dell'idea del bene, cioè domande che siano congeneri a essa ma di minore difficoltà (Platone, *Repubblica*, 506e). Se si sta autenticamente alla ricerca della verità è possibile arrivare nell'atrio della casa dove il bene abita (Platone, *Filebo*, 64c).

5. L'idea pratica del bene

L'idea di bene da cercare non può dunque essere quell'idea perfetta, che si situa nello spazio delle realtà sempre identiche a se stesse e che non conoscono cambiamenti (Platone, *Filebo*, 59c), ma deve essere un'idea congenere alla natura umana e allo stesso tempo figlia dell'idea perfetta del bene (Platone, *Repubblica*, 506e). Tale idea è il 'bene pratico' (τὸ πρακτὸν ἀγαθόν), cioè quello che si realizza tramite le azioni (Aristotele, *Etica Nicomachea*, I, 7, 1097a, 23), dal momento che sono le azioni a costituire l'elemento proprio dell'esistenza in quanto da esse dipende in gran parte la qualità della vita (*Etica Nicomachea*, I, 10, 1100b, 33). Noi siamo posti nella realtà non come spettatori, il cui essere consiste nel contemplare ciò che accade, ma come agenti. Proprio dell'essere umano è agire, con i gesti e con le parole; di conseguenza il bene da cercare è qualcosa che si configura come l'esito di azioni. La domanda, infatti, che caratterizza l'esserci, e che come tale risulta indicativa della problematicità della condizione umana, è «che fare?».

Decisiva dunque è la seguente questione: quali azioni sono da compiere? Secondo Aristotele sono quelle azioni che consentono di avere esperienza della *eudaimonía* [εὐδαιμονία] (*Etica Nicomachea*, I, 4, 1095a, 18-19). A questo punto è fondamentale chiarire il significato del termine «*eudaimonía*», che generalmente viene tradotto con «felicità», anche se non è questo il suo significato letterale. Il termine «*eudaimonía*» è composto da *eû* [εὖ] e *daímon* [δαίμων]: εὖ significa «in modo buono» e δαίμων indica non solo la divinità, e precisamente quella che distribuisce la sorte, ma anche lo spirito che parla alla coscienza. In molti dialoghi Socrate parla del suo *daímon*, che è la sua coscienza, quella che gli indica ciò che non deve fare. L'*eudaimonía*, intesa come il bene cui l'essere umano tende, consiste dunque in una buona qualità della vita dell'anima¹¹. L'*eudaimonía* è un bene perfetto perché è scelto sempre per se stesso, mai in vista di altro (*Etica Nicomachea*, I, 7, 1097a, 34); è la cosa più bella e più buona e dunque anche la più piacevole

¹¹ Il significato qui attribuito al termine «*eudaimonía*» trova conferma in un passo del *Filebo* (11d), dove dopo aver posto la questione del bene Socrate, rivolto ai suoi interlocutori, Protarco e Filebo, chiede di indicare quella condizione e quella disposizione da cui dipende la potenzialità dell'anima di raggiungere una «buona *eudaimonía*». Da tale passo si deduce che l'*eudaimonía* è ritenuta consistere in un modo di essere dell'anima. Quando Aristotele afferma che i beni più grandi sono quelli dell'anima (*Etica Nicomachea*, I, 8, 1098b, 14-15) e che tali beni consistono nelle sue azioni e nelle sue attività, esprime pieno accordo con la tesi socratica/platonica. Le azioni e le attività dell'anima sono quelle pratiche spirituali attraverso le quali si realizza la cura di sé.

(*Etica Eudemia*, I, 1, 1214a, 7-8). Il termine *eudaimonía* indica il «vivere bene»; e poiché l'essere umano è essenzialmente un agente, il «vivere bene» è lo stesso che «agire bene» (*Etica Eudemia*, II, 1, 1219b, 1-2; *Etica Nicomachea*, I, 4, 1095a, 19-20).

Non solo l'idea da cercare, ma anche il modo del pensare deve essere congenere alla condizione umana. A noi non è dato di «cogliere il bene in una sola idea» (*Filebo*, 65a), ma dobbiamo affrontare la questione per gradi, attraverso una pluralità di domande che si muovono fra gli opposti nei quali può polarizzarsi il movimento del reale. L'idea perfetta del bene appartiene a una realtà perfettamente attuata e sempre uguale a se stessa, noi invece abitiamo una realtà che è il luogo della mescolanza, dove il buono è mescolato al cattivo, il giusto all'ingiusto, il bello al brutto. La nostra mente si perde se cerca un'idea perfetta, perché in-concepibile e in-dicibile per un pensiero che pensa differenze. Come la vita in cui siamo è un divenire fra opposti: caldo/freddo, asciutto/bagnato, veloce/lento ecc., così il pensare ordinario può trovare le idee che guidano l'agire ragionando per differenze. Tali sono le domande che Socrate indica come essenziali: «che cosa è buono e cosa è cattivo, che cosa è ammirabile e cosa è vergognoso, cosa è giusto e cosa è ingiusto» (*Gorgia*, 459d). Queste sono le questioni prime, quelle che la mente non può evitare di esaminare se non vuole disperdersi lontano da ciò che è essenziale.

Sono domande non facili, sulle quali è necessario tornare più e più volte (*Filebo*, 24 d-e). Quando Platone/Socrate enuncia il principio del tornare più volte sulle questioni sta descrivendo il movimento dell'anima che viene portata in cerchio a contemplare le idee, con la differenza che qui sulla Terra, dove noi abitiamo, la mente non si trova portata ma deve raccogliere tutte le sue energie per mantenersi nel lavoro della ricerca. Per trovare questa energia epistemica il pensiero che va in cerca della verità, e con essa delle altre «cose degne di essere amate» (Platone, *Fedro*, 250d), deve essere un pensare innamorato delle cose da amare.

Ma proprio della condizione umana non è solo il pensare che procede per gradi e ragiona sulle differenze, ma anche quello che avviene con l'altro. Noi siamo esseri relazionali e ci strutturiamo in relazione con altri. Se nel mondo puro delle idee il pensare è un contemplare dell'anima che sola con se stessa tiene lo sguardo concentrato sulle idee che sempre sono, nel mondo imperfetto e complicato in cui noi ci troviamo la ricerca della verità non può che avvenire nel dialogo, dove le menti si aiutano l'un l'altra. In questo senso pensare è dialogare e coloro che

dialogano alla ricerca della verità sono detti entrambi capaci di un pensare innamorato delle questioni degne di amore (Platone, *Filebo*, 24e).

Prima di proseguire nella ricerca delle azioni congruenti con una condizione di *eudaimonía* è necessario tornare a prendere in esame la condizione umana a partire dalla antica convinzione secondo la quale mai nella vita può essere raggiunto uno stato di perfetta *eudaimonía* a causa della nostra inevitabile imperfezione, imperfezione che ha la sua radice nell'egoismo. L'ostacolo a stare dalla parte del bene è l'egoismo. Murdoch arriva ad affermare che «noi siamo accecati dall'io»¹².

Quando nell'essere umano si apre la coscienza di sé, esso si scopre mancante, bisognoso di altro, e allo stesso tempo avverte di essere obbligato alla trascendenza e dunque a muoversi nel mondo alla ricerca di una forma di vita. Partendo per un viaggio alla ricerca di qualcosa prepariamo lo zaino per disporre di quanto necessario; per quel cammino che è la vita l'essere umano non dispone alla partenza di uno zaino né di una bussola, avverte il suo costitutivo mancare: mancare delle cose necessarie a vivere e della mappa delle direzioni dell'esistere. Per questo s'insedia nell'essere una forma di avidità per ciò che si avverte come necessario per poter esistere. Questa brama di altro è all'origine dell'azione di cura per sé, è la spinta appetitiva che dà forza. Ma questa tensione appetitiva deve trovare una misura, la medietà tra l'eccesso e il difetto; se ciò non accade diventa avidità che trasforma l'esistere nell'ossessione di un processo acquisitivo.

In questo nostro essere mancanti c'è però anche la radice di quella tensione all'ulteriore che muove l'esserci alla ricerca della verità e del bene; è il nostro essere bisognosi a renderci «ricercatori della sapienza per tutta la vita» (*Simposio*, 203d). Ma il sentirsi mancanti può divenire una voragine che spinge a ogni sorta di espediente per acquisire tutto ciò che appare colmare il senso di insufficienza. Quando si smarrisce la giusta misura che guida quell'incessante cercare altro che è proprio della condizione umana si diventa schiavi di un modo egoistico dell'esserci, che impedisce di trovare ciò che autenticamente si cerca, ciò che rende buona la vita, e di trovare la giusta misura e il giusto ritmo del nostro camminare nel tempo.

Il modo dell'egoismo, quello che interpreta il bene come riempimento del proprio vuoto, è l'opposto del modo della cura. La cura, si è detto,

¹² I. Murdoch, *Esistenzialisti e mistici*, p. 377.

cerca il bene, o meglio quei frammenti del bene che a noi sono accessibili. Secondo Murdoch questi frammenti sono concretamente vissuti dalle persone semplici. Quando mette in gioco il concetto di semplicità Murdoch dice qualcosa di essenziale della buona pratica di cura. Però lei identifica la semplicità in quelle persone che «sanno mettersi al servizio degli altri»¹³. Preferisco evitare una visione così oblativa, che evoca una disposizione sacrificale, e prendere invece in esame l'idea di semplicità a partire da una espressione evangelica che ha interrogato filosofi così diversi come Husserl e Zambrano: «povertà di spirito e purezza di cuore». Difficile interpretare questa espressione, poiché coglierne il significato sarebbe come andare al cuore dell'essere. Sembra però che la povertà di spirito sia data dal sapersi attenere all'essenziale: perseguire quelle vie del sapere che sono orientate dalla domanda prima e dal cercare di questa domanda la verità essenziale. È pensabile che la purezza di cuore consista nel saper concentrare l'energia vitale per coltivare quel sentire che ha la forza, cioè la *dúnamis*, di sostenere la ricerca del senso vero dell'esserci: la fiducia, la speranza, la serenità, perché questi sentimenti sanno tenere lontano dalla tendenza alla facile consolazione, al ricorrere a fantasie, per mantenere l'attenzione sulla difficoltà del reale. La purezza di cuore è assenza di desideri che allontanano dall'ordine delle cose ed è resa alla necessità della chiamata al bene; la povertà del pensare è la capacità di mettere tra parentesi quei pensieri che pretendono di sistemare il reale allontanandoci dalla ricerca vera della verità.

6. L'essenza delle azioni di cura

Poiché gli esseri umani sono nella loro essenza enti che agiscono, una buona qualità della vita dipende dalla qualità delle azioni; decisivo dunque è determinare quali siano le azioni che stanno in relazione con il bene. Se si trova una risposta a questa domanda si arriva a identificare il modo di agire che definisce una buona cura, quella cioè che cerca il bene.

Se prendiamo in esame l'esperienza delle persone che vengono indicate come testimoni di una buona cura risulta evidente come il loro agire sia costituito da azioni che, senza alcuna forzatura concettuale, possono essere definite come azioni virtuose: sanno avere rispetto per l'altro, agiscono con generosità, si comportano con senso di giustizia, sanno

¹³ *Ibidem*.

trovare la giusta misura nel fare le cose, quando necessario sanno avere coraggio.

Questo dato fenomenico, che indica nelle virtù l'essenza della cura, trova la sua evidenza noetica nel pensiero degli antichi. Per Aristotele, che ha concettualizzato l'idea di «bene pratico», decisive sono le azioni virtuose (*Etica Nicomachea*, 1100b 8-10). Agire bene significa agire secondo virtù (*Etica Eudemia*, II, 1, 1219a, 28). Per questo si può affermare che l'etica della cura è un'etica delle virtù.

Quando si parla dell'«agire» si tende a pensare ai movimenti pratici dell'essere, quel fare dei gesti e delle parole che si rendono visibili nell'inframondano in cui noi ci troviamo a vivere. Ma il nostro esserci si struttura non solo con le azioni del corpo, bensì anche con quelle dell'anima o della mente, comunque si voglia definire l'agire spirituale. Quindi le azioni da cercare sono quelle che fanno bene alla vita dell'anima/mente, dove prende forma il sapere sull'esistenza da cui dipendono i criteri in base ai quali si agisce.

Su quali siano le azioni che possono generare il sentirsi bene c'è pieno accordo fra Platone e Aristotele: Socrate dice che i beni dell'anima [τά ἐν ταῖς ψυχαῖς] consistono nelle virtù (Platone, *Filebo*, 48e) e Aristotele afferma che il bene dell'essere umano consiste propriamente «nell'attività dell'anima secondo virtù» (*Etica Nicomachea*, I, 7, 1099 b 26). In altre parole «l'attività della virtù è il bene migliore per l'anima» (*Etica Eudemia*, II, 1, 1219b, 32-33). Di conseguenza stare alla ricerca del bene significa agire secondo virtù. Se dunque si cercasse la risposta alla questione dell'essenza della «cura perfetta» si potrebbe affermare che essa è quella votata alla ricerca del bene agendo secondo virtù.

Ma poiché il bene che cerchiamo è un bene pratico, non bastano le azioni dell'anima ma occorrono anche quelle pratiche; infatti Aristotele afferma che essenziali per una vita buona sono i movimenti dell'anima secondo virtù (ψυχῆς ἐνέργεια) e le azioni pratiche che a queste si ispirano [πράξεις μετὰ λόγου] (*Etica Nicomachea*, I, 8, 1098b 10-14 / 13-14). Per questo si parla di virtù dianoetiche e virtù politiche.

È necessario intendersi sul significato del termine «virtù». È una potenzialità dell'esserci (Aristotele, *Retorica*, I, 1366a), cioè il modo in cui noi modelliamo la nostra energia, che è la nostra sostanza, orientandola alla ricerca del bene. Per questo si può dire che la virtù è vivere secondo natura, poiché è agire secondo l'ordine delle cose cui il nostro esserci è chiamato. Rispetto alla domanda platonica se la virtù è una sola o

se sono tante, la risposta è la seguente: poiché di ogni cosa c'è un'essenza che la definisce così è anche della virtù e la sua essenza consiste nell'orientare l'agire secondo il bene, ma poiché i modi di manifestarsi della sua essenza sono differenti, molte sono le virtù. Infatti, quando Aristotele parla di virtù al singolare sta descrivendo l'essenza delle virtù (lo sciame), quando ne parla al plurale sta elencando i modi di modellamento dell'esserci che attualizzano l'essenza: giustizia, coraggio, temperanza, magnificenza, magnanimità, liberalità, saggezza e sapienza (*Retorica*, I, 1366a).

Le virtù, afferma Aristotele, «sono necessariamente un bene, in quanto coloro che le agiscono si sentono bene e sono nella condizione di fare cose buone e di agire bene» (*Retorica*, I, 1362b). Diverse sono le virtù a seconda dell'energia su cui agiscono. Le virtù dell'anima (ἀρεταὶ γὰρ ψυχῆς) sono il modo di orientare la sua energia; le virtù del corpo (ἀρεταὶ γὰρ σώματος) sono il modo di nutrire e conservare bene la sua propria energia, cioè di tenerlo in salute e di bell'aspetto (Aristotele, *Retorica*, I, 1361b e 1362b). La condizione per potere dire che una cosa è buona è che su di essa non solo ci sia il massimo accordo; poiché le virtù soddisfano tale condizione – almeno a livello di definizione eidetica – allora necessariamente sulle virtù si può dire che siano cose buone. Questa è l'argomentazione di Aristotele (*Retorica*, I, 1362b), che però risulta demagogica se non si aggiunge una condizione: l'accordo deve essere raggiunto attraverso un ragionare rigoroso e radicale, che non lascia prevalere criteri soggettivi e facili conclusioni. Coltivare un pensare chiaro e profondo è dunque la pratica necessaria alla cura spirituale.

Marcello Farina

Abstract – This short inquiry aims to call attention to the fact that today the word «hospitality» is once an important reference point with regard to the sensitivity of women and men. It refers to a well-established social phenomenon and it represents a universal anthropological principle that human beings have always tried to cultivate and preserve. In all its intricate semantic complexity, hospitality points to a central focus: making possible a bond of equality and reciprocity, as witnessed by various contemporary authors such as G. Steiner, Jacques Derrida, and Emmanuel Levinas. As Paul Ricoeur says, «hospitality» actually implies the attitude to «take care», that is to create the space for an exchange, for the interaction between two different positions such as the one between doctor and patient. Care generates compassion and skills not only in those who provide it but also in those who receive it. It is from this subtle exchange that medicine originated and will continue to originate in the future.

1. Ospitalità come etica: una parola riconquistata

«Ospitalità» non è una parola ‘nuova’, venuta ultimamente ad arricchire il vocabolario e i nostri discorsi. Essa sa di antico, se solo ci ricordiamo della grande, duplice tradizione, che compone l’eredità culturale dell’Occidente, quella classica, greco-romana, e quella biblica, ebraico-cristiana. Si tratta in effetti di una «pratica» che ha attraversato la storia e le culture, una realtà che ha plasmato la vita quotidiana di popoli e individui. Solo in un tempo relativamente recente il concetto di ospitalità si è ristretto a descrivere un’accoglienza «privata», legata all’«industria dell’ospitalità».

L’ospitalità rappresenta, invece, un «universale antropologico» che gli esseri umani da sempre hanno cercato di coltivare e di preservare. L’ospitalità si riferisce, secondo Émile Benveniste, a un «fatto sociale ben stabilito», a una delle fondamentali istituzioni indoeuropee, che si intravedono nei modi di vita, nei rapporti sociali, nei processi di parola e di pensiero, e non solo nel diritto, nella politica o nella religione.

Le innumerevoli testimonianze riguardanti i tentativi di regolare l'ospitalità da parte degli esseri umani non fanno che attestare il rischio continuo di osare l'incontro con l'altro come incontro promettente, trasformando lo straniero in ospite. Se lascio l'altro sotto l'egida dell'estraneità, non ho che da perderci e prepararmi a una pratica di ospitalità mortifera. In questo senso è di straordinaria importanza il fatto che il termine «ospite» venga a designare tanto la persona accolta quanto la persona che accoglie: è un promettente invito semantico alla reciprocità, che costituisce il primo livello del cammino verso la fondazione per un riconoscimento reciproco, così come lo descrive magistralmente Paul Ricoeur nel suo pregevole volume *Sé come un altro*¹.

L'ospitalità, in tutta la sua ragnatela semantica, conduce a un fuoco centrale: rendere possibile un legame di eguaglianza e di reciprocità. Ce lo testimoniano alcuni autori contemporanei, come ad esempio George Steiner (n. 1929), che in un'intervista di qualche anno fa afferma:

«Non si sopravvive se non si impara ad essere ospiti. Siamo ospiti della vita, senza sapere perché siamo nati. Siamo ospiti del pianeta, al quale facciamo cose orribili. E essere ospiti richiede di dare il meglio dovunque si è, pur rimanendo pronti a muoversi per ricominciare, se è necessario».

A sua volta Jacques Derrida (1930-2004) provoca tutta la nostra generazione, quando afferma la necessità di assumere «un'etica come ospitalità», cioè una morale, uno stile di vita – mi piace la parola «attitudine» per indicare il dinamismo della coscienza – che prima ancora di dare delle regole, dei principi, assuma la legge dell'ospitalità assoluta, intesa come «dono senza restituzione, senza riappropriazione». Egli dichiara: «L'ospitalità si offre, si dona all'altro prima che egli si qualifichi, prima ancora che egli diventi soggetto di diritto e sia nominabile con il suo cognome». Per Derrida non esiste altra etica che non sia quella dell'ospitalità. Egli scrive:

«Nella misura in cui tocca l'éthos, (il cui significato originario, in verità, era 'il posto da vivere', cioè dimora, abitazione, soggiorno), cioè la dimora, l'essere presso di sé, il luogo del soggiorno familiare quanto il modo di esserci ... l'etica è ospitalità, è da parte a parte coestensiva all'esperienza dell'ospitalità, in qualunque modo la si apra o la si limiti»².

Secondo il filosofo francese, un'etica dell'ospitalità risulterà quindi quell'abitare attento che vigila non solo sulla propria dimora ma anche

¹ P. Ricoeur, *Sé come un altro*, Milano, Jaca Book, 1990.

² J. Derrida, *Cosmopoliti di tutti i paesi, ancora uno sforzo!*, Napoli, Cronopio, 1997, pp. 16-17.

su ciò che accade proprio fuori dalla dimora stessa, sulla «soglia». Anche Emmanuel Lévinas (1906-1995) afferma che l'azione etica, che risponde all'altro e dell'altro, si configura preoriginaria a qualsiasi altra legge: la prossimità, la vicinanza, la relazione, la comunicazione con altri possono realizzarsi pienamente soltanto «come vita pericolosa, come un bel rischio da correre»³.

E Fernando Savater (n. 1947) dichiara: «Forse tutta l'etica di cui tanto si parla può riassumersi nelle leggi non scritte dell'ospitalità». Forse è per questo che Franz Kafka scrive: «Scrivere una ricetta è facile, ma parlare con una persona che soffre è molto più difficile».

2. Ospitalità come cura: un impegno e un compito da realizzare

Si diceva sopra che la parola «ospite» – in latino «hospes» – indica sia l'ospitante sia l'ospitato, in una ambiguità significativa che rimanda a una condizione di «reciprocità», con un possibile scambio di ruoli, tanto che è possibile affermare che «nell'ospitalità la divisione dei ruoli è secondaria rispetto alla relazione che si crea». In effetti l'ospitalità non lascia indifferenti, anche solo per il fatto che costringe l'ospitante a mobilitare le sue risorse a favore dell'ospite. È un «vis à vis» che impegna entrambi, un «corpo a corpo» dal quale entrambi escono «trasformati».

C'è una scena incisiva nell'intenso racconto di Franz Kafka intitolato *Un medico di campagna*. È la scena nella quale viene mostrato l'esito dell'intervento clinico del medico chiamato in un notturno gelido. Appena scoperta la «piaga del malato, il medico viene spogliato e messo nel calduccio morbido di quello stesso letto del paziente. 'Già mi prendono per la testa e per i piedi e mi mettono a letto – ricorda il medico – verso il muro, dalla parte della ferita mi mettono'»⁴. È appunto la scena di un «corpo a corpo», che va al di là di quella differenza e di quel dislivello che si presume sia irriducibile tra una posizione reietta del paziente-sventura e quella invulnerabile del medico-cura. Un desiderio coltivato, una «visione profetica» per un possibile «riavvicinamento» tra medico e paziente, il riconoscimento del persistente enigmatico conflitto nel corpo a corpo della «cura»? Kafka suggerisce e non risponde.

³ E. Lévinas, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, Milano, Jaca Book, 2002, p. 151.

⁴ F. Kafka, *Un medico di campagna*, Firenze, Passigli, 2017.

Martin Heidegger (1889-1976), il controverso filosofo tedesco, straordinario interprete dell'esistenza umana, usa addirittura due parole diverse per esprimere il concetto di cura: un conto – egli scrive – è «curare», nel senso di procurare qualcosa a qualcuno (*versorgen* in tedesco), un altro, invece, ben più profondo, è «curare» nel senso del «prendersi cura» (*besorgen*) di qualcuno. Ciò significa, ad esempio, che, se nell'attitudine a curare possono nascondersi segrete rivalse, oscure tentazioni di affermazione di sé, di esercitare un potere, nel «prendersi cura» c'è spazio per lo scambio, per l'interazione tra due posizioni diverse.

«La cura chiede compassione e competenza e genera compassione e competenza. E questo chiede e genera non solo negli individui, ma nella comunità. Essa configura dei ruoli, ma anche li spezza: il medico si ammala. Se poi non si ammala solo il medico, ma la professione medica, allora la cura da chi e come viene? La cura genera compassione e competenza non solo in chi la dà, ma anche in chi la riceve, ed è da questo sottile scambio che è nata la medicina, e nascerà. Non solo ostetriche, medici, chirurghi sono stati prima pazienti, ma hanno appreso e apprendono dai loro pazienti. Il presupposto di questo scambio è naturalmente che non ci sarà onnipotenza, esplicita o implicita, in chi cura, né incoscienza o passività totale in chi è curato»⁵.

Ma, soprattutto, come si accennava sopra, la relazione di aiuto implica una reciproca trasformazione di colui che la presta e di colui che la riceve: come in ogni autentica esperienza di ospitalità, non si esce da essa come si è entrati, qualcosa della vicenda di chi chiede aiuto resta attaccato all'anima di chi lo offre, così come qualcosa della salute interiore di chi presta aiuto si travasa in chi lo chiede.

Questo è il fascino e insieme il pericolo di ogni relazione di supporto: consentire all'altro, all'ospite, di entrare, significa anche esporsi inevitabilmente al pericolo che ogni ospite rappresenta con la sua «estraneità» (è pur sempre un *hostis*-straniero-forestiero-nemico), ma, per converso, per chi chiede ospitalità, accettare la relazione (diventare *hospes*) significa anche entrare in un luogo misterioso, perché sconosciuto e non privo di pericoli, al di là delle buone intenzioni del proprio ospitante.

Oggi – mi si permetta l'osservazione – è ancora presente nella medicina, al di là dei singoli medici, come un «attrattore» di gruppo, l'ideale di una relazione sul modello della chirurgia in anestesia totale: la medicina può dare il meglio di sé quando il paziente è totalmente passivo.

⁵ G. Leonelli, *La cura*, in E. Peyretti (ed), *Curare ed essere curati*, in «Servitium. Quaderni di ricerca spirituale», 39, 2005, 161, pp. 30-31, qui p. 31.

Questo «attrattore» non fa che portare alla prova estrema quello che in realtà è il contenuto dell'atto con cui ci si affida a un altro o si accetta l'affidamento dell'altro.

Così, sempre oggi, come secondo «attrattore» di gruppo, agisce con forza un ideale di farmaco per cui il migliore è quello che elimina, sostituisce, l'uno o l'altro processo patologico e fa ciò indipendentemente dalla persona, nel più alto numero percentuale possibile dei casi, un farmaco per ogni malattia, ogni volta, per tutti. Questo ideale farmaco tende a sostituirsi al medico, la cui capacità diagnostica, a sua volta, è sempre più sostituita dall'abilità di utilizzare sofisticate macchine e tende a tener fuori dalla relazione i soggetti. In questo contesto l'idea che il determinismo tecnologico sia una cosa ovvia e sensata e che la tecnologia sia sempre in grado di correggere i suoi errori è in definitiva una buona scusa per non assumersi, ciascuno, le proprie responsabilità.

Occorre ricordare che la relazione di cura, in quanto relazione umana interpersonale (ospitalità come cura, si diceva sopra), bilaterale, è un capitolo dell'incontro tra esseri umani. «Nel mondo esiste un solo tempio ed è il corpo dell'uomo», scriveva a suo tempo Novalis. Dell'umano nessuno ha il monopolio: ad esso ognuno contribuisce o ognuno lo diminuisce. Il senso della malattia è ciò che potendosi rivelare, anche con l'aiuto del medico, consente alla persona un ampliamento della sua libertà e capacità di amare.

Siamo in cura, non in guerra

Per una nuova metafora del nostro oggi

Guido Dotti

Abstract – We are all under care! Not only the sick but also our planet, all of us, are not at war, but are under care. And care includes every aspect of our existence, in this unsettled period of the pandemic as well as in its aftermath, which, thanks to this very care, can already begin now, or rather, has already begun. Care is nourished by closeness, solidarity, compassion, humility, dignity, delicacy, tact, listening, authenticity, patience, and perseverance ... Therefore, all of us can be true agents of this care of the others, of the planet, and of ourselves with them – all men and women of every or no belief, everyone according to his or her capacity, competence, inspiring principles, physical and psychological capabilities. Wars end, even if they begin anew as soon as the necessary resources are found, but care never ends. If, in fact, there exist diseases that (for now) cannot be healed, there do not exist and there will never exist persons to whom we cannot offer care. Let us take care of ourselves together.

No, non mi rassegno. Questa non è una guerra, noi non siamo in guerra.

Da quando la narrazione predominante della situazione italiana e mondiale di fronte alla pandemia ha assunto la terminologia della guerra – cioè da subito dopo il precipitare della situazione sanitaria in un determinato paese – cerco una metafora diversa che renda giustizia di quanto stiamo vivendo e soffrendo e che offra elementi di speranza e sentieri di senso per i giorni che ci attendono.

Il ricorso alla metafora bellica è stato evidenziato e criticato da alcuni commentatori, ma ha un fascino, un'immediatezza e un'efficacia che non è facile debellare (appunto). Ho letto con estremo interesse alcuni dei contributi – non numerosi, mi pare – apparsi in questi giorni: l'articolo di Daniele Cassandro (*Siamo in guerra! Il coronavirus e le sue metafore*) per «Internazionale», la mini-inchiesta di «Vita.it» su *La virilità del linguaggio bellico*, l'intervento di Gianluca Briguglia nel suo blog su «Il Post» (*No, non è una guerra* e l'ottimo lavoro di Marino Sinibaldi su «Radio 3» che

ha dedicato una puntata de «La lingua batte» proprio a questo tema, introducendo anche una possibile metafora alternativa: il «lessico della tenacia». Le decine di artisti, studiosi, intellettuali, attori invitati a scegliere e illustrare una parola significativa in questo momento storico hanno fornito un preziosissimo vocabolario che spazia da «armonia» a «vicinanza», ma fatico a trovarvi un termine che possa fungere anche da metafora per l'insieme della narrazione della realtà che ci troviamo a vivere.

Eppure, come ho detto da subito, non mi rassegnò: non siamo in guerra!

Per storia personale, formazione e condizione di vita, conosco bene un crinale discriminante, quello tra lotta spirituale e guerra santa o giusta, lungo il quale è facile perdere l'equilibrio e cadere in una lettura di se stessi, delle proprie vicende e del corso della storia secondo il paradigma della guerra.

Ma allora, se non siamo in guerra, dove siamo? Siamo in cura!

Non solo i malati, ma il nostro pianeta, tutti noi non siamo in guerra ma siamo in cura. E la cura abbraccia – nonostante la distanza fisica che ci è attualmente richiesta – ogni aspetto della nostra esistenza, in questo tempo indeterminato della pandemia così come nel «dopo» che, proprio grazie alla cura, può già iniziare ora, anzi, è già iniziato.

Ora, sia la guerra sia la cura hanno entrambe bisogno di alcune doti: forza (altra cosa rispetto alla violenza), perspicacia, coraggio, risolutezza, tenacia anche ... Poi però si nutrono di alimenti ben diversi. La guerra necessita di nemici, frontiere e trincee, di armi e munizioni, di spie, inganni e menzogne, di spietatezza e denaro ... La cura invece si nutre d'altro: prossimità, solidarietà, compassione, umiltà, dignità, delicatezza, tatto, ascolto, autenticità, pazienza, perseveranza ...

Per questo tutti noi possiamo essere artefici essenziali di questo aver cura dell'altro, del pianeta e di noi stessi con loro. Tutti, uomini e donne di ogni o di nessun credo, ciascuno in base alle proprie capacità, competenze, principi ispiratori, forze fisiche e d'animo. Sono artefici di cura medici di base e ospedalieri, infermieri e personale paramedico, virologi e scienziati ... Sono artefici di cura i governanti, gli amministratori pubblici, i servitori dello Stato, della *res publica* e del bene comune ... Sono artefici di cura i lavoratori e le lavoratrici nei servizi essenziali, gli psicologi, chi fa assistenza sociale, chi si impegna nelle organizzazioni di volontariato ... Sono artefici di cura maestre e insegnanti, docenti e discenti, uomini e donne dell'arte e della cultura ... Sono artefici di cura preti, vescovi e pastori, ministri dei vari culti e catechisti ... Sono artefici di cura i genitori e i figli, gli

amici del cuore e i vicini di casa ... Sono artefici – e non solo oggetto – di cura i malati, i morenti, i più deboli, beni preziosi e fragili da «maneggiare con cura», appunto: i poveri, i senza fissa dimora, gli immigrati e gli emarginati, i carcerati, le vittime delle violenze domestiche e delle guerre ...

Per questo la consapevolezza di essere in cura – e non in guerra – è una condizione fondamentale anche per il «dopo»: il futuro sarà segnato da quanto saremo stati capaci di vivere in questi giorni più difficili, sarà determinato dalla nostra capacità di prevenzione e di cura, a cominciare dalla cura dell'unico pianeta che abbiamo a disposizione. Se sappiamo e sapremo essere custodi della Terra, la Terra stessa si prenderà cura di noi e custodirà le condizioni indispensabili per la nostra vita.

Le guerre finiscono – anche se poi riprendono non appena si ritrovano le risorse necessarie – la cura invece non finisce mai. Se infatti esistono malattie (per ora) inguaribili, non esistono né mai esisteranno persone incurabili.

Davvero, noi non siamo in guerra, siamo in cura!

Curiamoci insieme.

Bose, 29 marzo 2020

La spiritualité, un enjeu pour la santé?

D'une biomédecine «salutaire» à un *Spiritual Care*: enjeux éthiques et théologiques

Dominique Jacquemin

Abstract – In a society in which individuals are turning more and more to medicine, assigning it a mandate to mediate the relationship to the happiness-unhappiness of existence, spirituality takes the risk of being instrumentalized in its own service. In this context, the author questions what the contribution of a theological reflection could be. A theology of the Paschal Triduum could open up, in a suspended time, an aim of meaning that the practice of care could ensure with and for the patient. This mediation of meaning enabled by medicine would open up what we now call spiritual care.

Dans ces quelques pages, j'aimerais réfléchir en quoi la spiritualité peut contribuer à la santé et j'inscrirai mon propos dans le champ du déploiement de la biomédecine¹, cette dernière représentant le prisme concret par lequel nos contemporains vivent un rapport étroit à leur santé, soulignant dès le départ la dimension très subjective de ce vécu, tant de la santé que «du spirituel». J'aimerais montrer que, si la spiritualité joue un rôle dans les états de santé, cette affirmation renvoie à une certaine conception de la santé et de la spiritualité. Nous ouvrirons ainsi un premier volet de notre réflexion, à dimension éthique. Et, dans la mesure où la médecine, dans ses offres et ses appels, assume de plus en plus une posture de médiation du sens de l'existence pour bon nombre de nos contemporains, nous nous demanderons ensuite quelle pourrait être une contribution de la théologie pour que cette médiation soutienne conjointement la santé et la spiritualité, ouvrant la fonction

¹ Ce texte a d'abord fait l'objet d'une conférence donnée pour la Fondation Sedes sapientiae, Louvain-la-Neuve, le 10 février 2020.

médicale à un *Spiritual care*, salutaire tant pour une santé ajustée que pour une vie spirituelle appréhendée pour elle-même.

1. Une spiritualité convoquée par la médecine

Cela fait plusieurs années que Guy Jobin², puis Nicolas Pujol³, ont montré l'intérêt de la médecine contemporaine pour la dimension spirituelle de la maladie, et ce pour le meilleur et pour le pire, allant d'une attention réelle à cette face de l'expérience de la personne malade à un formatage du spirituel en termes de facteur opératoire en vue d'une guérison. En atteste le nombre croissant des publications relatives à la spiritualité sur Pubmed⁴. En effet, lorsqu'on croise «medicine - spirituality», on peut constater une évolution significative du nombre de publications: entre 1987 et 1995, on trouve entre 4 et 11 publications par an, puis un mouvement de croissance jusqu'en 2002 pour arriver à une centaine de publications par an, et ensuite une vitesse de croisière de 150/an jusqu'à nos jours.

On pourrait dire que l'intérêt pour le spirituel et son vécu par le patient, faisant suite au mouvement bioéthique de recentrement sur la subjectivité du patient et son autonomie, représente un gain réel dans la dynamique de soins dans la mesure où l'exercice de la médecine s'efforce de rejoindre les besoins et désirs d'ordre spirituel expérimentés par la personne souffrante en temps de maladie. Cette attention aux subjectivités, initiée par le mouvement des soins palliatifs, correspond également à la mise en avant de la notion de prise en charge globale à travers laquelle «Elles [la médecine et les institutions de santé] souhaitent ne plus envisager la personne humaine que sous l'angle de sa pathologie et de l'organe malade mais élargir son appréhension des personnes soignées»⁵. Mais il s'agit aussi, parfois, dans cette attention à la globalité incluant la dimension spirituelle «d'associer des ressources

² G. Jobin, *La spiritualité: un facteur de résistance au pouvoir biomédical de soigner?*, in «Revue d'éthique et de théologie morale», 266, 2011, HS, pp. 131-149; G. Jobin, *Des religions à la spiritualité. Une appropriation biomédicale du religieux dans l'hôpital* (Soins et Spiritualité, 3), Namur, Lumen vitae, 2012.

³ N. Pujol - G. Jobin - S. Beloucif, *Quelle place pour la spiritualité dans le soin?*, in «Esprit», 2014/6 (juin), pp. 75-89.

⁴ <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed> (consulté le 29 décembre 2019).

⁵ C. Odier, *L'accompagnement spirituel en mouvement. Aumônerie hospitalière (1974-2016)* (Soins & spiritualités, 9), Montpellier, Sauramps médical, 2019, p. 59.

spirituelles et religieuses au pouvoir biomédical de guérir»⁶, de faire, d'une manière trop peu réfléchie, de la spiritualité un allié au service de la santé, avec ce présupposé implicite: puisque la spiritualité est un facteur contributif à la santé – ce qui a largement été mis en évidence dans la littérature⁷ –, il faut que la personne soit spirituellement bien. La spiritualité se trouve de la sorte convoquée comme «un adjuvant du soin», un objet en soi, mesurable (grille FACIT devant répondre à certains critères d'efficacité), une réalité décelée comme un critère nécessaire de santé (qu'il suffise de penser ici au screening spirituel, son anamnèse, pour retrouver, avec le patient, une certaine mobilisation⁸ des ressources nécessaires pour affronter le temps de la maladie).

2. Une définition biomédicale et statique de la santé

Une des difficultés de cette approche réside, entre autre, dans la définition de la santé proposée par l'OMS dans sa Constitution de 1946, définition servant de support à la médecine pour penser son action: «La santé est un état de complet bien-être physique, mental et social et ne consiste pas seulement en une absence de maladie ou d'infirmité»⁹. Sans être caricatural dans l'analyse et conscient que l'OMS ne réduit pas la santé à l'absence de maladie, cette définition à visée holistique reste idéale et binaire, très centrée sur l'expérience d'un sujet, comme si on avait la santé ou on ne l'avait pas; et c'est en ce sens que, parlant d'état de santé, cette définition est et reste assez biomédicale. Si on n'est pas dans cet état, c'est qu'on est malade et c'est bien à la médecine qu'il appartiendra, du moins en nos pays, de vous remettre en état.

Cette vision sera également à même, me semble-t-il, d'induire une certaine perception de la spiritualité au cœur de la médecine et de ce que cette dernière peut en attendre: on l'a ou on ne l'a pas; elle fonctionne ou pas. D'où l'intérêt conféré par la médecine à la notion de «détresse spirituelle» comme critère de santé ou de non santé, comme critère de fonctionnement ou de dysfonctionnement «du spirituel». Comme le dit G. Jobin,

⁶ G. Jobin, *La spiritualité*, p. 131.

⁷ J. Besson, *Les effets de la spiritualité sur la santé. Quelques hypothèses*, in J. Besson, *Addiction et spiritualité*. Spiritus contra spiritum, Toulouse, Éres, 2017, pp. 91-96.

⁸ https://www.aqsp.org/wpcontent/uploads/2018/05/A4_Bruno-B%C3%A9langer.pdf (consulté le 29 décembre 2019).

⁹ <https://www.who.int/fr/about/who-we-are/constitution> (consulté le 29 décembre 2019).

«la détresse spirituelle est un concept présent dans la littérature depuis près de vingt ans. Il désigne l'état d'un patient dont les croyances sont ébranlées par l'épisode morbide qu'il traverse, un état qui se traduit notamment par la perte d'espoir (*hopelessness*)»¹⁰.

Ici encore, c'est une approche lisse, paisible, centrée sur le seul patient qui se trouve espérée, une approche établissant une sorte d'équivalence entre paix de l'esprit et paix du corps; en tous cas, une approche de la spiritualité qu'il faudra «traiter» si elle ne se donne pas comme adjuvant à l'équilibre du sujet et à la restauration du corps. Mais la vie spirituelle n'est-elle pas aussi «combat», remise en question, pour ne pas parler ici de parcours de résilience¹¹? Pensons ici à l'expérience des mystiques tels que Jean de la Croix, Thérèse d'Avila, Maître Eckhart pour qui cris, nuit et révolte furent également des espaces de croissance.

Une fois de plus, on peut certes se réjouir de l'intérêt porté par la médecine en quête de restauration de la santé à la dimension subjective de l'expérience de la personne malade. Encore faut-il que cette attention reste réellement focalisée sur elle, ses besoins et désirs¹², et non sur l'efficacité espérée «du spirituel» sur le processus de guérison en tant que tel.

3. Une spiritualité comme mouvement d'existence

Ceci nous amène aisément à une autre question: pour qu'elle échappe à cette dimension instrumentale toujours possible, quelle définition pourrions-nous proposer de la spiritualité? Je la qualifie volontiers de «mouvement d'existence»¹³ du sujet. Je suis en effet convaincu que l'être humain est un tout et je qualifie dès lors volontiers la spiritualité comme l'expérience de son mouvement d'existence. Ce mouvement, autrement dit le fait que la vie humaine, la nôtre, soit une histoire, un lieu de changement que chaque humain porte en lien avec autrui et grâce à lui, avec le monde environnant et qui, toujours, le précède d'une certaine manière, est constitué de quatre dimensions intrinsèquement liées et en constante interaction: le corps, la dimension psychique, la dimension éthique comme visée du bien pour la vie, compréhension de la vie

¹⁰ G. Jobin, *La spiritualité*, pp. 138-139.

¹¹ B. Cyrulnick, *Psychothérapie de Dieu*, Paris, Odile Jacob, 2017.

¹² D. Jacquemin (ed), *Besoins spirituels. Soins, désir, responsabilités* (Soins & Spiritualités, 7), Namur, Lumen vitae, 2016, 80 p.

¹³ D. Jacquemin, *Quand l'autre souffre. Éthique et Spiritualité*, Bruxelles, Lessius, 2010, 208 p.

bonne et la dimension religieuse transcendante. Il importe de souligner ce lien car le déplacement, l'affectation d'une seule de ces dimensions va concourir au déplacement de ce qui pose un sujet singulier dans la totalité de son existence. Certes, je suis conscient de la dimension schématique de cette définition qui, bien sûr, ne parvient pas à rendre compte de la complexité de ce qui se trouve effectivement vécu dans la complexité singulière de chaque situation de vie, de soin ou de processus décisionnel. Ce déploiement du mouvement d'existence en quatre pôles articulés et interdépendants vise simplement un objectif pédagogique: rendre compréhensible la dimension spirituelle de l'existence, du soin¹⁴ et de la réflexion éthique inscrite dans la dimension subjective de l'action.

Cependant, appréhender la spiritualité en termes de mouvement portant et soutenant la vie est, de mon point de vue, significatif pour appréhender les mandats de celles et ceux qui ont à en prendre soin, et dans quelle limite. Tout d'abord, dire qu'elle relève d'un mouvement affirme que la vie spirituelle n'est pas statique, évaluable et quantifiable en un moment donné. Le fait qu'elle soit constituée de quatre pôles indique qu'elle ouvre à une diversité de mandats pour y porter attention (celles et ceux qui prennent soin du corps, de la vie psychique, de la dimension éthique et religieuse-transcendante de la vie). Chacun, chacune, par son mandat propre (soignants du corps, psychologues, bénévoles d'accompagnement, accompagnants spirituels, équipes pastorales), prend soin de la vie spirituelle tout en expérimentant qu'il/elle n'a pas la compétence pour, seul/e, en prendre soin. Ce constat est, à mes yeux, d'importance car il ouvre à une nécessaire inter-professionnalité¹⁵, dimension sur laquelle nous allons revenir largement.

4. Une médecine comme médiation «salutaire»

Avant d'ouvrir cette dimension de la réflexion, il importe de revenir sur la médecine en tant que telle, son statut dans la vie de nos contemporains, afin d'appréhender ce que pourrait recouvrir une attention à la spiritualité comme dimension contributive à la santé. Voici quelques années déjà, Pascal Bruckner proposait une approche critique de notre société dans ses attentes absolutisées à l'égard d'une certaine concep-

¹⁴ H. Nouwen, *Prendre soin les uns des autres. Une spiritualité du «care»*, Paris, Salvator, 2012, 78 p.

¹⁵ C. Odier, *L'accompagnement spirituel en mouvement*, pp. 67-96.

tion du bonheur. Vouloir être heureux, quoi de plus normal? Mais c'est lorsque cette attente devient un absolu que cette quête, au départ légitime, peut être questionnée:

«Par devoir de bonheur, j'entends donc cette idéologie propre à la deuxième moitié du XX^e siècle et qui pousse à tout évaluer sous l'angle du plaisir et du désagrément, cette assignation à l'euphorie qui rejette dans la honte ou le malaise ceux qui n'y souscrivent pas. Double postulat: d'un côté tirer le meilleur parti de sa vie; de l'autre s'affliger, se pénaliser si l'on n'y parvient pas. Perversion de la plus belle idée qui soit: la possibilité accordée à chacun de maîtriser son destin et d'améliorer son existence. Comment un mot d'ordre émancipateur des Lumières, le droit au bonheur, a-t-il pu se transformer en dogme, en catéchisme collectif?»¹⁶.

Or, ce rapport au bonheur attendu se trouve de plus en plus médié par le rapport que nos contemporains entretiennent avec leur santé et, dès lors, avec la médecine. En effet, c'est majoritairement via l'expérience d'un corps physique-psychique en adéquation avec ce qu'ils estiment être une bonne et belle vie que nos contemporains appréhendent le bonheur comme concret, atteint. Pour le dire simplement, «quand le corps va, tout va», «quand il me permet de soutenir mon projet de vie, je continue à me reconnaître dans et à travers ce corps». Et lorsque ce n'est plus le cas, c'est à la médecine que je donne mandat de me restaurer, me réparer – et ce dans des champs de plus en plus larges de l'existence – afin qu'elle me remette dans un horizon d'expérience de la vie porteuse de ma vision du bonheur. Cette tendance, nous dit encore Bruckner, ne semble que se renforcer avec l'allongement de l'existence et la chronicisation des maladies¹⁷. Cette visée de bonheur n'est pas sans risque car elle peut ultimement conduire à ce que j'appellerais une réduction anthropologique: «lorsque mon corps n'est plus 'à mon image', je ne vaud plus !».

Je ne pense pas que nous soyons en mesure de changer cet état de fait d'une médecine expérimentée comme espace salubre pour nos contemporains. La question est dès lors de savoir comment un autre mode de fonctionnement de cette dernière lui permettrait d'être «salubre», c'est-à-dire ajustée à ce qui lui est aujourd'hui demandé en termes de bonheur par celles et ceux qui la sollicitent.

¹⁶ P. Bruckner, *L'euphorie perpétuelle. Essai sur le devoir de bonheur*, Paris, Grasset, 2000, pp. 17-18.

¹⁷ «Les avancées formidables de la médecine nous font miroiter la quasi-disparition de l'adversité.» [de notre point de vue, le rêve du transhumanisme] – «En érigeant la longévité en norme absolue, la civilisation rend plus inadmissible la sénilité, la perte des forces, la dépendance. Insupportable constat: nous continuons à vieillir et à mourir» dans P. Bruckner, *Une brève éternité. Philosophie de la longévité*, Paris, Grasset, 2019, pp. 30-31.

5. Une théologie «au secours» de la médecine et de la santé

Et c'est ici que, me semble-t-il, une approche théologique de la question pourrait ouvrir certaines pistes de réflexion pour un fonctionnement de la médecine davantage ajusté à ce que j'estime être «la santé» inscrite dans une appréhension large du sens de l'existence, autrement dit inscrite dans un horizon résolument spirituel. La contribution d'une pensée théologique viserait essentiellement à réintroduire de l'altérité, de l'intersubjectivité tant dans un certain fonctionnement de la médecine que dans une compréhension expérimentée de la santé et de la spiritualité, assumant de la sorte une «fonction de résistance»¹⁸ au service de l'humain. Sans exhaustivité aucune, deux perspectives peuvent, à mes yeux, être ouvertes: une médecine à dimension pascale comme espace de passage et une réintroduction de ce que j'appellerais une éthique des fins dernières.

6. Une médecine à dimension pascale comme espace de passage

On pourrait se poser une première question: lorsque des personnes, dans la multiplicité des situations qu'elles peuvent vivre, ont recours à la médecine, comment serait-il possible d'y décrypter une demande et une invitation à répondre à un salut, ce dernier engageant tant l'humain que la sollicitude d'un Dieu qui s'y manifeste?

En effet, lorsqu'une personne s'adresse ou est adressée à la médecine, porteuse d'une pathologie associée à tant de questions en lien avec l'existence, il est possible de découvrir que se jouent, dans cette rencontre, des catégories proches de celles de salut, compris dans son acception théologique. Tout d'abord, il s'agit d'un sujet qui, face à son expérience du manque, du malheur parfois, en appelle à la médecine dans une réelle situation de confiance: incertain par rapport à son propre devenir tant physique qu'existential, il s'en remet à la médecine. Il est manifeste que cette démarche ne peut se vivre que sur un arrière-fond de confiance première, cette confiance n'étant pas déliée d'une dimension d'alliance où, face à l'appel, une réponse est non seulement sollicitée mais un salut attendu. Et c'est ici qu'il importe de pouvoir qualifier la réponse de la médecine – et les qualités attendues de cette réponse – dans un horizon réellement salutaire.

¹⁸ G. Jobin, *La spiritualité*, p. 145.

Les propos de Paul Ricoeur relatifs à la médecine comme «alliance thérapeutique» sont intéressants de ce point de vue. Lorsqu'il parle de la relation de soins et de la nécessaire confiance entre le patient et le soignant, agissant comme un postulat ayant statut de *promesse* réciproque: «La fiabilité de l'accord devra encore être mise à l'épreuve de part et d'autre par l'engagement du médecin à 'suivre' son patient, et celui du patient à se «conduire» comme l'agent de son propre traitement. Le pacte de soins devient ainsi une sorte d'alliance scellée entre deux personnes contre l'ennemi commun, la maladie. L'accord doit son caractère moral à la promesse tacite partagée entre les deux protagonistes de remplir fidèlement leurs engagements respectifs. Cette promesse tacite est constitutive du statut prudentiel du jugement moral impliqué dans l'«acte de langage» de la promesse»¹⁹. Plusieurs éléments sont significatifs pour la question qui nous occupe. Paul Ricoeur semble signifier qu'il importe de prendre acte qu'il existe bel et bien une dimension implicite à tout exercice de la médecine dans la notion de promesse: il s'y révèle une attente si pas de guérison, au moins de prise en charge adéquate, de la part du patient comme il existe une sorte d'engagement du soignant à en déployer les moyens correspondant «en l'état actuel des connaissances»²⁰. Or, ces attentes mutuelles, reposant certes sur des plans et des horizons de signification parfois différents, impliquent à mes yeux une nécessaire réflexion sur la notion d'attente de santé, de guérison portée par les deux membres de la relation thérapeutique: qu'est-ce qu'être en bonne santé, guéri pour une personne souffrante et que signifie guérir pour la médecine?

C'est cet enjeu de fond qui, d'un point de vue théologique, mérite le détour par une interrogation relative à l'alliance où se joue un salut. Si une personne s'adresse à la médecine, on peut certes y reconnaître une confiance première, encore faut-il qu'elle ne soit pas abusée. Or, à considérer l'investissement de Dieu au cœur de l'alliance, il est possible d'y décrypter une liberté constitutive: si l'alliance se trouve sans cesse renouvelée, c'est bien parce qu'il existe une liberté foncière dans la réponse du peuple, peuple toujours capable d'infidélité (Os 2,4; Ez 16,15-43), de recommencements (l'alliance de Noé en Gn 9, 117; l'alliance

¹⁹ P. Ricoeur, *Les trois niveaux du jugement médical*, dans *Le Juste 2*, Paris, Editions Esprit, 2001, pp. 245-256, ici p. 230.

²⁰ *Code de Déontologie Médicale*, Titre II. art. 32: «Dès lors qu'il a accepté de répondre à une demande, le médecin s'engage à assurer personnellement au patient des soins consciencieux, dévoués et fondés sur les données acquises de la science, en faisant appel, s'il y a lieu, à l'aide de tiers compétents».

d'Abraham en Gn 17, 1-14), voire même de transgresser l'idéal de Dieu. L'alliance reste toujours disponible, pour autant qu'on se rappelle toujours aussi sa dimension asymétrique constitutive: le peuple n'est pas Dieu, et inversement, tout comme le médecin ne sera jamais son patient²¹.

Dès lors, lorsqu'une demande est aujourd'hui adressée à la médecine et qu'elle répond positivement, il importe de se rendre compte, qu'à l'image de Dieu, la médecine elle aussi répond à celui qui crie vers elle: «Il m'appelle et moi je lui réponds, je suis avec lui dans son épreuve» (Ps 90. 91), et qu'un salut pourra s'y manifester dans la mesure où cette réponse sera de l'ordre du passage et non de la clôture d'une demande qui ne serait appréhendée que d'un seul point de vue, celui de la réponse technique, médicale. Face à la souffrance – la passion – d'une personne malade, la médecine resterait porteuse d'une dimension salutaire dans la mesure où elle serait un espace de médiation offert au sujet, un lieu où ce dernier pourrait expérimenter son propre passage à travers la demande qu'il adresse à la médecine; ceci supposant une réponse qui ne soit ni trop immédiate, ni cantonnée dans le seul rapport à l'efficacité technique. Rencontrant une expérience souffrante, souffrance parfois de l'ordre de la passion comme réel chemin de croix – qu'il suffise de penser à toutes ces situations de mort proche –, la médecine aurait sans cesse à réassumer une dimension pascalle, de passage, dans cette volonté de n'être pas elle-même «la» résurrection, mais bien le lieu qui y conduit.

L'exemple du triduum pascal reste, de mon point de vue – même s'il s'agit ici d'une réduction pédagogique –, assez illustratif des enjeux que j'aimerais partager.

Jeu­di saint	«Tout va bien»	«C'est la santé»	Vie quotidienne, vie «ordinaire» Quelle santé?
Vendredi saint	«Tout s'écroule»	«Rien ne va plus»	Médecine
Samedi saint	«Le creux, le vide»	Concéder au temps de «la non action»	Quelle demande? Quelle offre?
Pâques	«Le relèvement»	Quel relèvement attendu?	Quelle réponse salutaire?

²¹ D. Jacquemin, *Le concept d'alliance à l'épreuve de la relation de soins*, in «Revue Francophone de Psycho-Oncologie», 2005, 4, pp. 281-284.

Le «jeudi saint» renvoie à l'attente de bonheur de nos contemporains à l'égard de la médecine; tout va bien car, dès qu'un ennui de santé survient, la médecine répond «présente». C'est avec le «vendredi saint» que les choses se compliquent, lorsque la personne éprouve le malheur de la maladie et s'en remet, dans l'immédiateté, aux mains de la médecine dans ses capacités opératoires, techniques, en attente de son propre relèvement. Le risque est cependant réel que dans l'immédiateté de la «réponse se voulant salutaire», la médecine ne réponde pas nécessairement à ce qui est bon pour cette personne, celui, celle qui frappe à sa porte. D'où, de notre point de vue, la nécessaire suspension du temps et du sens du «samedi saint» pour que le relèvement attendu s'avère un réel salut offert.

En ce sens, il s'agirait, pour la médecine, de favoriser l'avènement du sujet à lui-même, c'est-à-dire de pouvoir se décentrer d'elle-même, de son efficacité première et néanmoins légitime, pour ouvrir une rencontre possible de l'humain confronté à son propre malheur qui, ayant l'opportunité de le traverser par lui-même, aurait la possibilité d'en être réellement relevé, attitude qui ne correspond peut-être pas toujours à la sollicitation première du malade convoquant la médecine, souvent dans le registre de la seule efficacité technique. Or, c'est ce passage instauré par rapport à la demande elle-même et aux modalités concrètes d'y répondre qui feront œuvre de «resurrection»: «ce terme, dans son usage courant et premier, se dit de quelqu'un que l'on réveille ou qui se réveille de son sommeil; et qui ainsi se *re-lève* (*re-surgere*), se remet ou est remis debout. Il se réveille et se met debout»²².

7. Vers une «éthique des fins dernières»

Mais peut-être nous faut-il encore aller plus loin: jusqu'où ouvrir cet espace de passage pour qu'il porte pleinement sa dimension pascale? C'est ici que, me semble-t-il, on pourrait tenter d'ouvrir un questionnement sur les fins dernières, en d'autres mots, sur la prise au sérieux de la vie éternelle comme Henri Nouwen l'a déjà, jadis, prise en compte pour penser l'acte de soin²³.

²² A. Gesché, *Le Christ* (Dieu pour penser, VI), Paris, Cerf, 2001, p. 139.

²³ «C'est précisément cette foi en la vie éternelle qui peut changer radicalement notre vision de la pratique du soin ... La pratique du soin conduit à entrer en contact avec le moi le plus précieux, infiniment aimé et pris en soin, et destiné à une vie sur laquelle la mort n'a aucun pouvoir», dans H. Nouwen, *Prendre soin les uns des autres. Une spiritualité du «care»*, Paris, Salvator, 2019, pp. 54-55.

Et c'est en cela que j'aimerais ouvrir une deuxième question, encore peu assurée actuellement dans ma réflexion mais que je pense pouvoir proposer ici: qu'en est-il, de nos jours, de la prise au sérieux de la fin dernière? En effet, en registre chrétien, nous ne cessons d'affirmer que la signification plénière de la vie réside dans son accomplissement en Dieu, une vie éternelle²⁴; nous le professons du credo à la plupart des invocations liturgiques «jusqu'au siècle des siècles». Cette dimension est clairement mise en évidence dans les canons 1042-1050 du Nouveau catéchisme de l'Église catholique. Qu'il suffise également de se rapporter au canon 1020 qui rappelle:

«Le chrétien qui unit sa propre mort à celle de Jésus voit la mort comme une venue vers Lui et une entrée dans la vie éternelle. Lorsque l'Église a, pour la dernière fois, dit les paroles de pardon de l'absolution du Christ sur le chrétien mourant, l'a scellé pour la dernière fois d'une onction fortifiante et lui a donné le Christ dans le viatique comme nourriture pour le voyage, elle lui parle avec une douce assurance: 'Quitte ce monde, âme chrétienne, au nom du Père Tout-Puissant qui t'a créé, au nom de Jésus-Christ, le Fils du Dieu vivant, qui a souffert pour toi, au nom du Saint-Esprit qui a été répandu en toi. Prends ta place aujourd'hui dans la paix, et fixe ta demeure avec Dieu dans la sainte Sion, avec la Vierge Marie, la Mère de Dieu, avec saint Joseph, les anges et tous les saints de Dieu ... Retourne auprès de ton Créateur qui t'a formé de la poussière du sol. Qu'à l'heure où ton âme sortira de ton corps, Marie, les anges et tous les saints se hâtent à ta rencontre ... Que tu puisses voir ton Rédempteur face à face ... (OEx 'Commendatio animæ')»²⁵.

Ces mots nous renvoient certes à une autre époque en termes de langage mais ils disent cependant notre identité profonde, notre destinée. Or, cette dernière semble tout-à-fait étrangère à la manière dont nous appréhendons les problématiques de fin de vie et les décisions qui y sont inhérentes comme si le tout de l'existence s'évaluait à l'aune de la seule vie terrestre. Notons à ce sujet que la récente publication des évêques de Belgique à propos de l'accompagnement de la fin de vie²⁶ parle certes de la vie éternelle «malgré toutes les incertitudes rationnelles à ce sujet» (n° 13) mais sans l'articuler en tant que telle comme un réel discernement en ce qui concerne la signification de la vie parvenue à son terme. Or, une prise au sérieux de cette dernière

²⁴ Jn 3, 15 «Ainsi faut-il que le Fils soit élevé afin que quiconque croit ait par lui la vie éternelle»; Jn 3, 36 «Qui croit au Fils a la vie éternelle»; Jn 4, 14 «Source d'eau jaillissant en vie éternelle»; Jn 6, 54 «Qui mange ma chair et boit mon sang a la vie éternelle».

²⁵ *Catéchisme de l'Église catholique*, Paris, Mame/Plon, 1992, p. 218.

²⁶ Les évêques de Belgique, *Je te prends par la main. Accompagnement pastoral en fin de vie*, Bruxelles, juin 2019, 24 p.

pourrait, me semble-t-il, constituer un des critères de décision relatif à la finalité et au sens de certains traitements.

Pour me résumer, la mise en perspective de ce que je nomme provisoirement «une éthique des fins dernières» veut souligner l'importance de deux choses. Tout d'abord, aider à penser d'une manière plus large la vie, et comme nous l'avons considéré plus haut, nos attentes de bonheur et resituer la vie dans une perspective résolument chrétienne dont le sens s'inscrit également dans sa dimension de destinée. Cette approche serait également en mesure de souligner la nécessité, me semble-t-il, de réintroduire sans cesse une visée d'altérité dans la perception de la santé et de la spiritualité: suis-je seul pour en appréhender la signification, le sens profond? Entendons-nous bien, il ne s'agit pas ici de réintroduire le «régime de la terreur» des fins dernières comme il a pu se vivre dans les missions paroissiales du temps jadis²⁷ mais de prendre acte que, si la spiritualité est ce mouvement d'existence constitué de quatre pôles en interaction, le corps médicalisé ne peut être, à lui-seul, l'espace de signification du bonheur et du sens de l'existence, ni la médecine être seule la médiation d'une vie sensée.

8. Plaidoyer pour un *Spiritual care*

Et c'est en cela que j'aimerais envisager la dernière partie de la réflexion: en quoi et comment la médecine contemporaine sera-t-elle en mesure de contribuer à ce qu'une santé ajustée en termes de demande de «salut» soit un enjeu pour la spiritualité, et inversement? C'est, me semble-t-il, par la juste attention à la vie spirituelle du sujet souffrant dans ses attentes de santé qu'elle y parviendra. D'où l'importance de ce qui est aujourd'hui pressenti et mis en œuvre à travers ce qu'on appelle le *Spiritual care* comme attention à la globalité de ce que vit une personne en situation de maladie.

Mais que faut-il entendre par ce mot? C'est un concept large qui, comme le terme de spiritualité, n'a pas avantage à être trop circonscrit pour deux raisons: laisser une place réelle à l'expérience des personnes concernées sans présupposer a priori ce que devrait être «la spiritualité» et permettre l'attention d'une pluralité d'acteurs professionnels à cette dimension sans l'enfermer dans un «savoirfaire» spécifique relevant

²⁷ https://www.persee.fr/doc/rnord_0035-2624_1964_num_46_180_2487 (consulté le 30 décembre 2019).

d'une «spécialité», celle des accompagnateurs spirituels ou de ce qu'on nomme plus classiquement chez nous des aumôniers. C'est ce qu'indique clairement John Swinton, et je partage ses propos:

«La spiritualité, c'est ce que nous pourrions décrire comme un concept *pratique*, qui est un concept dont la signification dérive de son utilisation plutôt que d'une réflexion extrapolée. Par conséquent, la spiritualité et le *Spiritual Care* n'ont pas une signification figée. Ce sont plutôt des concepts polysémiques dont le sens ne vient pas de conceptualisations abstraites mais de préoccupations pratiques. Dans un contexte post-religieux, dans lequel la spiritualité et la religion sont vus comme séparés, le sens de la spiritualité et de *Spiritual Care* est naissant et dialectique»²⁸.

En d'autres mots, et pour être plus simple, il s'agit de considérer comment un ensemble de professionnels se trouve en situation de repérer, dans l'expérience de la personne malade, les dimensions relevant de référentiels divers – valeurs, sens, transcendance, question de Dieu, religion pour certain – donnant signification ou questionnement à ce qu'elle vit au cœur de sa maladie. Il s'agit de prendre ensemble acte que l'expérience de la dégradation du corps, de la vie psychique ne touche pas seulement le registre du biophysique, ni le seul registre psychique et social mais un substrat de l'expérience s'enracinant dans ce qui fait, au niveau de son unité, l'identité profonde de cette personne. Devenir acteur en *spiritual care* ne renvoie pas à une spécificité de fonction mais à une attention collective à ce que sollicite, chez l'autre, le patient, l'expérience-même de sa maladie et qui, bien qu'agissant, vient trop peu au langage; en d'autres mots, ce qui relève de sa spiritualité. Une telle attention suppose, de la part de tous les acteurs, une certaine compétence, une formation pour maximaliser l'attention à ce que sont les besoins et désirs de la personne malade.

Ce n'est certes pas une tâche facile mais on peut se demander pourquoi cette approche reste si difficile alors que bien des études ont montré comment l'intégration de la spiritualité dans le registre de la santé et de la santé publique contribuent effectivement à une dimension de bien-être pour les sujets souffrants. Si toute action de santé et de santé publique se doit, de nos jours, de contribuer à la promotion d'une attention à la globalité de la personne dans le soutien de sa santé, on peut légitimement s'interroger sur la signification de l'absence de prise au sérieux de cette dimension, de cet impératif dirions-nous

²⁸ RESSPIR, *Spiritual Care I. Comment en parler en français? Des concepts pour des contextes*, Montpellier, Sauramps médical, 2018, p. 36.

volontiers²⁹. Pourtant, dans une visée de réelle interprofessionnalité, tel pourrait devenir le mandat de la médecine dans sa tâche de soutien à la santé: non pas de s'occuper «du spirituel» mais de décrypter, avec d'autres, ce qui relève de cette dimension dans les appels «salutaires» qui lui sont adressés afin d'y répondre de la manière la plus ajustée possible, dans un souci d'une réelle approche globale tant de la demande que de la réponse apportée lorsque la santé se vit particulièrement menacée.

Conclusion

J'espère avoir montré par ces quelques développements – certes partiels et qui mériteraient d'être approfondis dans certaines de leurs dimensions – que la prise au sérieux de la spiritualité comme processus d'auto-compréhension et de soutien du mouvement de la vie se doit d'être rencontré de nos jours par une pratique soignante consciente de ce qui lui est demandé: un bonheur, un salut à restaurer. Elle y parviendra dans une approche résolument interprofessionnelle de la maladie, au prix certes de certains décentrement, tant d'elle-même que des appels qui lui sont adressés, mais qui seront, de mon point de vue, l'attestation d'une réelle prise au sérieux de l'autonomie du patient engagée dans son expérience de la maladie. Tel est bien la visée d'un *Spiritual care*.

²⁹ «Additionally there are inherent challenges to addressing spirituality and faith needs of populations due to lack of knowledge and understanding, lack of perceived needs, inherent bias and population diversity», R. Egon - F. Timmins, *Spirituality as a Public Health Issue. The Potential Role of Spirituality in Promoting Health*, dans F. Timmins - S. Caldeira (edd), *Spirituality in Healthcare. Perspectives for Innovative Practice*, Cham, Springer Nature Switzerland AG, 2019, p. 57.

Healthcare and Spirituality: A Traditional African Perspective

Mbih Jerome Tosam

Abstract – Medical practice and healthcare in indigenous sub-Saharan African culture are established on beliefs, values, and practices which are profoundly linked to a spiritual and holistic worldview. From its interpretation of the human body, health, disease, to its diagnostic approach, every aspect is hinged on and shaped by a spiritual conception of the universe. According to this outlook, the universe is a continuum of natural and supernatural entities such as minerals, plants, animals, humans, ancestors, spirits, gods, and God, which jointly play a fundamental role in health and healing. These beings do not exist as independent atoms, but are interrelated and interdependent on each other. As a consequence of this relational logic, a patient is not merely an extension of his/her community, but also an extension of the entire universe. Hence, health is considered as a harmonious balance, a good relationship, between the various components of the cosmos and disease is viewed as the collapse of harmony. In this paper, I argue that from this indigenous African outlook, not all diseases are empirically distinct entities which can be identified through modern scientific diagnostic equipment, there are also supernatural or para-experimental diseases, which fall beyond the spectrum of modern scientific, evidence-based, medical rationality. Hence, no therapy can be considered complete if it does not encompass the biological, social, and spiritual dimensions of disease and health.

Introduction

Traditional African medicine (from now on TAM) and healthcare are established on beliefs, values, and customs that are linked to a deeply spiritual and holistic worldview. From the interpretation of the human body, health, disease aetiology, to its diagnostic approach, all aspects of indigenous sub-Saharan African medicine are hinged on and influenced by this holistic and inclusive conception of the universe. According to this African outlook, the universe is a continuum of natural and supernatural entities such as minerals, plants, animals, humans, ancestors, spirits, gods, and God, which all play a crucial role in health and heal-

ing. These beings do not exist as separate and independent atoms, but as interconnected and interdependent beings, linked to each other by vital forces. As a consequence of this relational logic, a patient is not merely an extension of his/her or community, but also an extension of the universe. Health is defined as a harmonious balance, a good relationship, between the various parts of the cosmos and disease is the breakdown of harmony.

In this paper, I argue that from the indigenous African view of the universe, diseases are not merely caused by empirically distinct entities (viruses, bacteria, mechanical dysfunction), which can be perceived through scientific diagnostic tools, but also have paranormal causes which fall beyond the range of modern scientific, evidence-based, medical logic. By paranormal diseases, I am not referring to mental or psychic disorders; these are diseases that do not have any identifiable material cause, but may affect the physical and mental well-being of the patient. They are caused by forces beyond the natural realm¹ and this is why they are called paranormal. In their book, *Doctors and Healers*, a psychiatrist, Tobie Nathan and a philosopher, Isabelle Stengers, compellingly show that the difference between the world in which doctors (modern scientific allopathic practitioners) operate and the one in which traditional healers operate is that the former operate in «one universe» (natural world) and the latter operate in «multiple universes»² (para-natural or paranormal world). From this standpoint, indigenous African healing involves appealing to the physical, social, and spiritual, such as the use of herbs, divination, expiatory sacrifice, and exorcism.

There is no unanimously established definition of spirituality. The word has different connotations for different people; there are religious as well as secular interpretations of the term. Also, the concepts of spirituality and religion are usually employed as synonyms, but are actually distinct, although some relation exists between them. In common usage, the word «spiritual» is employed to designate a transcendent being, that which is beyond the corporeal³. According to David Rousseau, «spirituality is practice-oriented – a way of living that is informed by a

¹ M. Hebga, *La Rationalité D'un discours africain sur les phénomènes paranormaux*, Paris, L'Harmattan, 1998, pp. 3-4; E. Kenmogne, *Maladies paranormales et rationalités: Contribution à l'épistémologie de la santé*, Paris, L'Harmattan, 2016, p. 16.

² T. Nathan - I. Stengers, *Doctors and Healers*, Cambridge, Polity, 2018, p. 6.

³ A.M. Josephson - J.R. Peteet (eds.), *Handbook of Spirituality and Worldview in Clinical Practice*, Arlington VA, American Psychiatric Association Publishing, 2004, p. 16.

personal worldview»⁴. However, the common denominator in the different interpretations of spirituality is the idea of believing in a transcendent being, force or power. The transcendent is «that which is outside of the self, and yet also within the self»⁵. Spirituality is, therefore, concerned with a superior power and may denote God, a god, a supernatural, or a mystical being. Spirituality is also closely connected with organized religion, although not all spiritualities are linked to organized religions⁶. Moreover, spirituality «relates to the way in which people understand and live their lives in view of their sense of ultimate meaning and value. In this sense, «spirituality includes the need to find satisfactory answers to ultimate questions about the meaning of life, illness, and death»⁷.

In the traditional African outlook, there is no clear separation between the spiritual and the religious, and between the natural and the supernatural. Spirituality is not circumscribed to the ethereal world. As John S. Mbiti appositely opines, «the spiritual universe is a unit with the physical, and ... these two intermingle and dovetail into each other so much so that it is not easy, or even necessary, at times to draw the distinction or separate them»⁸. John Swinton provides a definition of spirituality that coincides with the indigenous African conception of spirituality. He writes: «spirituality is an intra-, inter- and transpersonal experience that is shaped and directed by experiences of individuals and communities within which they live out their lives»⁹. In the traditional African context, the community is perceived in its broadest sense to include past, present, and future members as well as the natural environment.

TAM and healthcare are, therefore, linked to this spirito-religious, meta-physical, and epistemological worldview. In this universe, humans are merely part of the whole and do not have any mandate to dominate and exploit the rest of nature (as observed in the modern scientific outlook inherited from Francis Bacon and René Descartes), because that

⁴ D. Rousseau, *Spirituality and Philosophy*, in L. Zsolnai - B. Flanagan (eds.), *The Routledge International Handbook of Spirituality in Society and the Professions*, London - New York, Routledge, 2019, pp. 15-24, here p. 15.

⁵ H.G. Koenig - D.E. King - V.B. Carson, *Handbook of Religion and Health*, Oxford - New York 2012², Oxford University Press, p. 18.

⁶ J. Swinton, *Healthcare Spirituality: A Question of Knowledge*, in M. Cobb - C. Puchalski - B. Rumbold (eds.), *Oxford Textbook of Spirituality in Healthcare*, Oxford, Oxford University Press, 2012, pp. 99-104, here p. 102.

⁷ *Ibidem*

⁸ J.S. Mbiti, *African Religions and Philosophy*, p. 74.

⁹ J. Swinton, *Spirituality and Mental Healthcare*, London, Jessica Kingsley Publishers, 2001, p. 20.

would lead to self-destruction. In the supernatural or spiritual world, there are beings which have significant and direct influence on the life and health of those in the material world. When Mbiti postulates that «the African is notoriously religious»¹⁰, he implies religious in this deep spiritual sense in that there is not only a unified relation between the material and the spiritual world, but also a mutually dependent relation. Ancestors and supernatural beings can influence the life and health of the living in different (positive and negative) ways. It is a mutually reinforcing relation in which the living-dead «depend on the actions, especially ritual sacrifices, of the living for their well-being and the living, in turn, depend on the solicitations and intermediacy of the dead for their health, progress and well-being»¹¹. The World Health Organization (WHO) defines traditional medicine (TM) as

«the sum total of all knowledge and practices, whether explicable or not, used in diagnosing, preventing or eliminating a physical, mental or social disequilibrium and which rely exclusively on past experience and observation handed down from generation to generation, verbally or in writing»

as well as

«health practices, approaches, knowledge, and beliefs incorporating plant, animal and mineral based medicines, spiritual therapies, manual techniques and exercise, applied singular or in combination, to treat, diagnose and prevent illnesses or maintain well-being»¹².

More than 80% of Africans use traditional medicine¹³. Two reasons account for this. Firstly, traditional medicine is tied to beliefs and values which fit into the African *Weltanschauung*. Secondly, traditional medicine is accessible and affordable, with a doctor-patient ratio of 1:200, compared to 1:20, 000 and 1: 100,000, in some parts of sub-Saharan Africa, with modern scientific medicine¹⁴.

In this paper, I do not suggest that there is a unique or homogenous worldview found across Africa or that the worldview that I qualify as

¹⁰ J. Mbiti, *African Religions and Philosophy*, London, Heinemann, 1969, p. 1.

¹¹ G.B. Tangwa, *Elements of African Bioethics in a Western Frame*, Bamenda, Langaa, 2011, p. 17.

¹² World Health Organization, *African Traditional Medicine: African Technical Report Series No. 1.*, Congo Brazzaville, 1976, p. 8.

¹³ P.B. James et al., *Traditional, Complementary and Alternative Medicine use in sub-Saharan Africa: A Systematic Review*, in «BMJ Global Health», 3, 2018, 5, pp. 1-18.

¹⁴ E. Krah - J. de Kruijf - L. Ragno, *Integrating Traditional Healers into the Healthcare System: Challenges and Opportunities in Rural Northern Ghana*, in «Journal of Community Health», 43, 2018, 1, pp. 157-163, here p. 159.

African can be found only in this part of the world. I refer to the philosophical that I describe in this paper as «African» because it is the leading swathe of ideas that form the foundation of sub-Saharan African worldview. Some aspects of this worldview can be found in some Oriental and Western¹⁵ cultures.

This paper is divided into five sections. I begin (1) by examining indigenous African worldview. The aim is to show that the African perception of the universe is deeply spiritual, and that health, disease, and medicine are conceived within this spiritual universe. Next, (2), I discuss the notion of health in TAM. Here, I show that health is associated with cosmic harmony; equilibrium between the individual and his/her community. In the section that follows (3), I examine the notion of disease and evince that although all diseases may have physical and psychological effects on the patient, according to the traditional African understanding, not all diseases have natural origins. Some diseases have spiritual or paranormal causes and can only be effectively diagnosed and treated if they are diagnosed accordingly. Next, (4), I show that the spiritual plays a fundamental role in diagnosis and treatment, as well as caring for the sick, the old, and the dying. Finally, (5) I briefly raise some possible objections to the spiritual dimensions of TAM and respond to them.

1. The African Worldview and Spirituality

To fully grasp the import and depth of spirituality in TAM and health care and the meaning that the people make out of it, it is imperative to understand the indigenous African worldview. Spirituality is often also glossed as «human experience in daily life of that which is perceived to have ultimate meaning and value ... Spirituality is human engagement with reality at its most fundamental level, whether that reality is identified as divinity or the cosmos or the deepest dimensions of of the self ...»¹⁶. Here are three principal beliefs and values form the nucleus

¹⁵ In some respect, the outlook that I present in this paper is similar to the pantheistic view advanced by Baruch Spinoza, one of the canonical modern philosophers. In his *Ethic Demonstrated in Geometrical Order and Divided into Five Parts* (1677), Spinoza argues that the totality of Nature/God is an interrelated and interdependent, all-inclusive, infinite, and indivisible system. See *Spinoza's Ethics: An Edinburgh Philosophical Guide* by Beth Lord, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2010.

¹⁶ L. Baldwin, *Spirituality*, in D. Patte (ed.), *The Cambridge Dictionary of Christianity*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, p. 1183.

of African spiritualism: Firstly, life is seen as a continuum and death is simply a transition from one state of being, the corporeal one, to another, the spiritual one, in which the individual does not change in essence. The natural and the supernatural are perceived as the extension of each other and God, gods, spirits, ancestors, humans, animals, plants, and inanimate entities relate with each other in a hierarchical order. Secondly, there is communication between the living and the living-dead or ancestors. The method of communication includes, *inter alia*, divination, ritual sacrifices, expiation, and cleansing. And, thirdly, there is mutual dependence between the physical and the supernatural. It is in this context of an intensely holistic outlook that TAM is practiced.

The traditional African spiritual conception of the universe can be gleaned through the views of some prominent African/Africanist philosophers and theologians. John S. Mbiti, the foremost African philosopher to write a full length book on this question, avers that:

«Because traditional religions permeate all the departments of life, there is no formal distinction between the sacred and the secular, between the religious and the non-religious, between the spiritual and the material areas of life. Wherever the African is, there is his religion: he carries it to the fields where he is sowing seeds or harvesting a new crop; he takes it with him to the beer party or to attend a funeral ceremony; and if he is educated, he takes religion with him to the examination room at school or in the university; if he is a politician he takes it to the house of parliament»¹⁷.

Additionally, Mbiti argues that God is considered as the moulder and sustainer of the universe and humans are at its centre, while animals, plants and the rest of nature constitute the habitat in which the other spirits dwell¹⁸. It is believed that «some of the departed and the spirits keep watch over people to make sure that they observe moral laws and are punished when they break them»¹⁹.

This position is also underscored by the Dutch priest and philosopher Placide Tempels, who spent several years of missionary and research work in the Congo (Democratic Republic of Congo). According to Tempels, African ontology is governed by communication of dynamic forces, not as an attribute of being but as being itself. For him, 'force' is an essential component of 'being', and the «concept 'force' is inseparable from the definition of being. There is no idea among Bantu of 'being' divorced

¹⁷ J. Mbiti, *African Religions*, pp. 1-2.

¹⁸ *Ibidem*, p. 16.

¹⁹ J. Mbiti, *The Prayers of African Religion*, London, SPCK Publishing, 1975, p. 175.

from the idea of 'force' ... We hold a static conception of being, they hold a dynamic one»²⁰. For Tempels, in African metaphysics, «force is the nature of being, force is being, being is force»²¹. In this outlook, the forces that govern the cosmos are ordered in a hierarchical manner. The universe consists of forces which help to safeguard the link between forces. Reality, therefore, involves some intimate ontological relationships and interactions among beings. Tempels states that the aim of being:

«... is to acquire life, strength or vital force ... Each being has been endowed by God with a certain force, capable of strengthening the vital energy of the strongest being of all creation: man. Supreme happiness, the only kind of blessing, is, to the Bantu, to possess the greatest vital force ... Every illness, wound or disappointment, all suffering, depression, or fatigue, every injustice and every failure: all these are held to be, and are spoken of by the Bantu as, a diminution of vital force»²².

Tempels adopts a vitalist view of the universe in which everything is attached to and accounted for by vital force. It is this force that connects humans to God, spirits, and the rest of the universe, and ensures moral order in the universe.

In line with the spiritual and vitalist conception of the universe, Polycarpe Ikuenobe argues that reality is a harmony of forces made up of humans, the natural environment, and supernatural beings. He contends that:

«Reality is seen as a composite, unity and harmony of natural forces. Reality is a holistic community of mutually reinforcing natural life forces consisting of human communities (families, villages, nations, and humanity), spirits, gods, deities, stones, sand, mountains, rivers, plants, and animals. Everything in reality has a vital force or energy such that the harmonious interactions among them strengthen reality»²³.

In this integrated universe, disease is provoked by a disruption in the normal working of forces, in a disequilibrium triggered by human transgression of the moral order of things. The moral imperative, therefore, is to be in harmonious relation with the community and to ensure its perpetuation. The aim is to maintain the moral balance between the community of human beings and the rest of nature.

From the same standpoint, and emphasizing the relation between spirituality, ethics and African ontology, Chibuezi C. Udeani argues that:

²⁰ P. Tempels, *Bantu Philosophy*, Paris, Présence africaine Éditions, p. 35.

²¹ *Ibidem*, p. 35.

²² *Ibidem*, pp. 30-32.

²³ P. Ikuenobe, *Traditional African Environmental Ethics and Colonial Legacy*, in «International Journal of Philosophy and Theology», 2, 2014, 4, pp. 1-21, here p. 2.

«Traditional African spirituality and ethics are, in a way, a triangular relationship which incorporates, firstly, the natural beings in their relationship with other natural beings. Secondly it pertains to the relationship between natural and spiritual beings, and then that of existing spiritual beings in their relation to one another. Ethical and moral issues go beyond the issues that arise within the context of interactions among natural beings. That is to say, issues of ethics do not only come into question when considering the implications of human actions vis-à-vis other humans and animals. It has wider and deeper dimensions»²⁴.

The natural universe is so so tightly connected to the spiritual dimension that traditional African view of morality transcends the anthropological level, extending it to the realm of spirits and the unborn. In traditional African societies, ancestors and spirits continue to be invoked in the affairs of their communities even in their physical absence. They are still implicated in the moral integrity of their communities, specifically for fear that any disregard of what constitutes moral virtue may render the community vulnerable to harmful spirits and consequent destruction. Ancestors are usually spoken of by their living relations as daily participants in the lives and activities of living members of their families. Usually, their permission and counsel is sought whenever people want to embark on an important activity concerning the survival and welfare of the community such as the cause of disease and appropriate diagnosis and treatment of a sick member of the family, marriage, business venture, or job application. The spiritual dimension of the indigenous African conception of the universe may also be seen from the African perception of the human person.

a. *Personhood*

Every medical tradition is based on a certain characterization of the human body and how that body can be afflicted by disease. Personhood in the African worldview is relational, constituted of embodied (material), disembodied (spiritual components), and fully lived in a socially and spiritually interconnected context. Alexis Kagame²⁵ and Meinrad Hebga²⁶ are two African philosophers (among others), who dedicated a great

²⁴ C.C. Udeani, *Traditional African Spirituality and Ethics – A Panacea to Leadership Crisis and Corruption in Africa?*, in «Phronimon», 9, 2008, 2, pp. 65-72, here p. 67.

²⁵ A. Kagame, *The Problem of 'Man' in Bantu Philosophy*, in «The African Mind: A Journal of Religion and Philosophy in Africa», 1, 1989, 1, pp. 35-40.

²⁶ M. Hebga, *La rationalité d'un discours africain sur les phénomènes paranormaux*, Paris, L'Harmattan, 1998.

part of their research to the study of indigenous African conception of persons. Kagame undertook an extensive study of the notion of personhood held by Bantu people and outlined three important constitutive elements of the body: the body (the material component of a human person); the «shadow», which is the part that makes humans sentient beings and is also the seat of intelligence; and the heart, considered as the basis of volition and emotions²⁷.

Inspired by Kagame's work, Hebga identified additional components of the human body and apart from the physical body, the shadow and the heart, Hebga adds the breath. Breath here may be equated to the spiritual part of a person; it is the dynamic principle of life which is necessary for human survival. The spirit, according to Hebga is therefore both corporeal and incorporeal. The third important component of the body is the shadow. This is actually not shadow in terms of the reflection of light; it is a person viewed from the standpoint of mobility, agility, immateriality, or spirituality²⁸. According to Hebga, the human being is a structurally energetic, relational and pluralistic being²⁹. The shadow is the part of the body which can exist in multi-locations at the same time. Spiritists and shamans are capable of penetrating this non-corporeal spheres. For some authors, the shadow is quasi-physical³⁰. It is this part of the body that can be afflicted by malevolent forces or people who possess evil powers to provoke disorder and the onslaught of different types of illnesses, some of which are difficult to diagnose or treat through modern medicine³¹. Scientific medicine usually treats only the symptoms and not the underlying causes of these diseases³² because they are based on a different kind of rationality which is outside the purview of modern scientific rationality.

This ontological view of the human person is coextensive with the social and normative conception. L. A. Teffo and A. P. J. Roux opine:

²⁷ A. Kagame, *The Problem of 'Man' in Bantu Philosophy*.

²⁸ M. Hebga, *La rationalité d'un discours africain sur les phénomènes paranormaux*, p. 92.

²⁹ *Ibidem* (my translation from French).

³⁰ S. Gbagedesin, *Eniyan: The Yoruba Concept of a Person*, in P.H. Coetzee - A.P.J. Roux (eds.), *Philosophy from Africa: A Text with Readings*, Johannesburg - New York, International Thomson Publishing, 1998, pp. 149-168, here p. 158.

³¹ E. Kenmogne, *Maladies Paranormales*, p. 21; W.C. Olse - C. Sargent, *Introduction*, in W.C. Olse, C. Sargent (eds.), *African Medical Pluralism*, Bloomington - Indianapolis IN, Indiana University Press, 2017, p. 1.

³² W.C. Olse - C. Sargent, *Introduction*.

«In Western philosophy the starting-point of an account of personhood is usually epistemological and psychological. Knowledge is the possession of a particular individual and the question then becomes how this knowledge can be accounted for, how the knower uses him/herself from the inside. In African thinking, the starting-point is social relations. Selfhood is seen and accounted for from this relational perspective»³³.

Here, a being is judged to be genuinely human by virtue of his/her capacity to share his/her life and commune with others, treating them with compassion, and identifying and sharing a way of life with them. This is commonly expressed in the maxim: «a person is a person through or because of other persons», an idea which reverberates in the moral outlook expounded by many African scholars³⁴. In a dictum which seems to be the traditional African converse of the Cartesian *cogito*: «I think therefore, I am»³⁵, Mbiti writes: «I am because we are; and since we are, therefore I am»³⁶. The traditional African conception of a person takes into account the whole person, his/her corporeal, spirito-psychological, social, as well as his/her relation with past, present and future generations. Tangwa describes this relational view as «eco-bio-communitarian»³⁷. By stating this, he means that traditional African worldview is neither anthropocentric nor ecocentric; it is holistic; it is a relation that «goes beyond anthropological communality and even goes beyond bio-communitarianism»³⁸. It involves communion with the living (natural) and the ancestral (paranormal) world.

This relational conception of the human person aligns with the African spiritual view of health. John Macmurray has underscored the relational view of the person. In his book, *Persons in Relation*³⁹, he argues that «it is only in relation to others that we exist as persons; we are invested

³³ L. A. Teffo - A. P. J. Roux, *Metaphysical Thinking in Africa*, in P.H. Coetzee - Abraham P.J. Roux (eds.) *Philosophy from Africa*, pp. 192-258, here p. 204.

³⁴ For a short list of these, apart from Mbiti and others that I have cited in this paper, see also I.A. Menkiti, *Person and Community in African Traditional Thought*, in R.A. Wright (ed.), *African Philosophy: An Introduction*, New York, University Press of America, 1981, pp. 171-181; T. Metz, *Towards an African Moral Theory*, in «The Journal of Political Philosophy», 15, 2007, 3, pp. 321-341; D.A. Masolo, *Self and Community in a Changing World*, Bloomington - Indianapolis, Indiana University Press, 2010.

³⁵ R. Descartes, *Meditations on First Philosophy* (1641), Cambridge, Cambridge University Press, 1911, p. 14.

³⁶ J.S. Mbiti, *African Religions and Philosophy*, p. 109.

³⁷ G.B. Tangwa, *Bioethics: An African Perspective*, in «Bioethics», 10, 1996, 3, pp. 183-200, here p. 192.

³⁸ *Ibidem*

³⁹ J. Macmurray, *Persons in Relation*, London, Faber & Faber, 1961, p. 211.

with significance by others who have need of us; and borrow our reality from those who care for us». Personhood is not a disconnected quality that is measured by reason, freedom, and individuality as portrayed in the modern Western liberal philosophical literature; it is shared and lived out in a relationship with others. Traditional African relational perception of persons espouses a notion of personhood, health, and disease that transcends individuality and materiality.

2. Health, Disease, and Spirituality

a. *Health and Spirituality*

From the above metaphysical and moral conception of reality and the place human beings occupy in the universe, the indigenous African interpretation of health is, arguably, much broader than WHO's definition of health. The traditional African view of health goes beyond «physical, mental and social well-being ...»⁴⁰ and includes the spiritual, moral, and ecological equilibrium in its characterization of health. In this context, therefore, good health is not a subjective matter; it requires the maintenance of inter-human and inter-species harmony⁴¹.

In TAM, the purpose of healing is not merely to repair a mechanically dysfunctioning body part, but also to repair a broken relationship, which might require the ritual expiation of spiritual forces, spiritual cleansing, and sacrifices in conjunction with medical procedures (herbs). Mbiti has outlined the following as the cardinal aspects of TAM: (1) treatment, (2) prevention, (3) protection against evil agents, (4) purification, (5) ensuring success, (6) retribution, (7) exorcism, and (8) eradication of witchcraft⁴². No treatment is said to be complete if all the possible natural and supernatural causes of the disease have not been properly investigated and attended to⁴³. As we have argued above, although some diseases have physical signs and symptoms, they may have purely spiritual or paranormal causes and require the intervention of a traditional healer,

⁴⁰ WHO, *Constitution of the World Health Organization*, 2005 available at <http://apps.who.int/gb/bd/> (accessed 15/08/2020).

⁴¹ M.J. Tosam, *African Environmental Ethics and Sustainable Development*, in «Open Journal of Philosophy», 2019, 9, pp. 172-192.

⁴² J. Mbiti, *African Traditional Medicine and Its Relevance for Christian Work*, in O. Waack (ed.), *So sende ich Euch*, Stuttgart, Evangelischer Missionsverlag, 1973, pp. 310-319.

⁴³ E. Kenmogne, *Maladies paranormales et rationalités*.

a priest/pastor (exorcist), who specializes in the treatment of these kinds of illnesses. To perceive the acutely spiritual dimension of TAM, most patients always consult the traditional healer or a diviner, after they have been duly treated through modern orthodox medicine, for spiritual diagnosis and/or treatment⁴⁴. This behavior is informed by the belief that most diseases have paranormal origins and modern Western medicine usually does not treat the underlying causes, since they are not within its area of competence. Health, therefore, is a state of complete physical, psychological, spiritual, emotional, social, and environmental harmony and not merely a level of normality and efficiency of a person⁴⁵.

b. *The Nature of Disease/Illness*

Tristram Engelhardt has astutely argued that «the concept of disease acts not only to describe and explain, but also to enjoin to action. It indicates a state of affairs as undesirable and to be overcome»⁴⁶. From the above-discussed conceptualization of health as the reflection of cosmic equilibrium, it is evident that disease is not defined exclusively in terms of a mechanical dysfunction, as it is the case with biomedicine; disease and infirmity might result from a breach in cosmic harmony. Health and disease, therefore, have a moral implication. According to the indigenous African interpretation of disease, there exist two sources of disease: normal/natural and paranormal/spiritual. To understand the difference between these two forms of diseases, one needs to situate them within an epistemological problem. According to John Swinton, there are two forms of knowledge in health care: «nomothetic and ideographic forms of knowledge»⁴⁷. Nomothetic knowledge is obtained from the scientific method; the type of knowledge about a disease that we derive from «experiments and randomized control trials»⁴⁸. There are three ways to ascertain the validity of this type of medical knowledge. It is «falsifiable, replicable and generalizable»⁴⁹. Nomothetic

⁴⁴ M.J. Tosam, *Human Nature, Disease Diagnosis, and Health in Traditional African Medicine*, in «Polylog: Forum for Intercultural Philosophy», 2019, 42, pp. 21-42, here p. 31.

⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁶ T. Engelhardt, *The Concepts of Health and Disease*, in H.T. Engelhardt Jr. - S.F. Spicker (eds.), *Evaluation and Explanation in the Biomedical Sciences*, Dordrecht, D. Reidel, 1975, pp. 125-142, here p. 127.

⁴⁷ J. Swinton, *Healthcare Spirituality*, p. 99.

⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁹ *Ibidem*.

knowledge therefore falls within the realm of empirical science and can be subjected to the the principles and methods of modern science. For example, through a laboratory test we can determine that a patient is suffering from malaria, bacteria infection, or cancer.

Ideographic knowledge, on the other hand, is the form of knowledge that cannot be subjected to the scientific method.

«This form of knowledge presumes that meaningful knowledge can be discovered in unique, non-replicable experiences ... no two people experience the same event in the same way ...»⁵⁰.

Ideographic knowledge takes into account the «individuality of people, the uniqueness of meaning, and the recognition that the general requires the particular before sense can be made of the whole»⁵¹. With the ideographic medical knowledge, Swinton's focus is on the kind of medical knowledge we acquire in the biopsychosocial model, which is only an aspect of paranormal knowledge. Paranormal diseases or experiences include this type of knowledge, but go beyond them in that they bring into play another world; apart from the fact that diseases can be unique to individual experiences, they can be replicable and generalizable for those who have the power (diviners) to penetrate this supernatural realm. The only similarity that paranormal experiences have with ideographic knowledge is that they take into account the uniqueness of each individual's experience; they go beyond the empirical world and are accessible only to those who have the powers (i.e. the initiated) to penetrate the paranormal world.

c. *Natural/Normal Diseases*

Natural diseases are those which can be explained scientifically and can be diagnosed with the help of modern scientific diagnostic methods. They fall within the purview of modern scientific classification of disease. These diseases are concrete entities and can be established through a laboratory test. They can be measured, calculated, and quantified in mathematical and statistical terms. They respect scientific rationality.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 100.

⁵¹ *Ibidem*.

d. *The Spiritual or Paranormal Diseases*

Not all diseases can be diagnosed or established through conventional diagnostic methods, although they may have physical and psychological manifestations on the patient. According to Kenmogne, this class of diseases/illnesses fall within the range of another kind of rationality which is not necessarily different from modern scientific rationality, but which has simply not been investigated and not been taken seriously within mainstream medical epistemology⁵². Paranormal diseases are conceived within «multiple universe»⁵³ cultures like sub-Saharan African cultures. Hebga describes these type of diseases which fall outside the scope of modern medical aetiology as paranormal diseases⁵⁴. These includes diseases caused by bewitchment, spirit possession, and mystical/spiritual attacks. These types of illnesses «inhibit biomedical diagnostic technologies or block the efficacy of pharmaceuticals. By removing the blockage, healers' treatments allow hospital-based technologies and medicine to work ...»⁵⁵. As a philosopher, anthropologist, and exorcist priest, Meinrad Hebga attended to and treated many patients suffering from such paranormal diseases. Such diseases appear mysterious to the modern medical practioner who does not fathom that spiritual forces can have an influence on the material world⁵⁶. According to Kenmogne, to understand how this is possible, there is need to expand our notion of rationality (modern Western rationality) by including another type of rationality, since there exist multiple rationalities⁵⁷.

A disease may also be provoked by the breach of a taboo. There are different types of taboos which seek to maintain cosmic harmony and ecological balance. Hence, any violation of these taboos (like the killing of protected animal and plant species) may provoke disharmony which may lead to different kinds of diseases. Thus, nature, which is considered to be the abode of the gods and spirits, must be treated with reverence if we want to maintain cosmic equilibrium and *ipso facto*, human health.

⁵² E. Kenmogne, *Maladies paranormales et rationalités*, p. 16.

⁵³ T. Nathan - I. Stengers, *Doctors and Healers*, p. 6.

⁵⁴ M. Hebga, *La rationalité d'un discours africain sur les phénomènes paranormaux*, pp. 3-4.

⁵⁵ S.A. Langwick, *Bodies, Politics and African Healing: The Matter of Maladies in Tanzania*, Bloomington - Indianapolis, IN, Indiana University Press, 2011, p. 10.

⁵⁶ E. Kenmogne, *Composés humains et perspectives thérapeutiques à propos de 'l'anthropologie Africaine' et de la méthode de Meinrad Hebga*, in R.N. Biya - E. Kenmogne (eds.), *Pierre Meinrad Hebga: Philosophie et Anthropologie*, Paris, L'Harmattan, 2010, pp.75-99, here p. 77.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 16.

It is, therefore, a reciprocal relationship which must not be violated by any party. The reason why we must maintain equilibrium in nature is

«because what affects nature affects us as part of the cosmic whole. Keeping such balance and harmony makes the world a good place for us to live; it helps our well-being both physically and spiritually»⁵⁸.

However, not all anatomic diseases have natural causes; sometimes the physical manifestations of a disease may simply be a sign of a social, spiritual, or ecological disorder. It is for this reason that even when a patient has been scientifically diagnosed of a condition, they still visit a traditional healer or diviner to be sure that the disease does not have a spiritual provenance. It is from this perspective that Mbiti maintains:

«Even if it is explained to a patient that he has malaria because a mosquito carrying malaria parasites has stung him he will still want to know why that mosquito stung him and not another person. The only answer which people find satisfactory to that question is that someone has 'caused' (or 'sent') the mosquito to sting a particular individual, by means of magical manipulation. Suffering, misfortune, disease and accident, all are 'caused' mystically, as far as African peoples are concerned»⁵⁹.

No medical condition is conceived in exclusion of the spiritual dimension of the human person and disease. From this, therefore, it is, difficult to think of disease, health, health care and medicine within the traditional African context without the supernatural or multiple worlds.

3. The Medical Encounter and Spirituality

The spiritual nature of African traditional healthcare can be observed in the nature of the medical encounter. The medical encounter is also characterised by practices that emphasize the spiritual underpinning of indigenous African medicine. In this encounter, diviners, herbalists, traditional surgents, birth attendants, families and communities play a primary role in the diagnostic and healing process. Through TAM a diagnosis is made through spiritual means and a treatment is prescribed, usually made of herbal solutions, which have both physical and spiritual therapeutic powers.

⁵⁸ P. Ikuenobe, *Traditional African Environmental Ethics*, p. 10.

⁵⁹ J. Mbiti, *African Religions and Philosophy*, p. 165.

a. *Diagnostic Method*

Diagnosis in TAM involves investigating the natural and spiritual causes of a disease/illness. The healer begins by checking for physical signs and symptoms, ensuring that there are no physical dislocations on the patient's body. Once this has been established and a disease diagnosed, the healer may proceed to prescribe the relevant herb. When this phase of treatment fails, the healer will resort to spiritual healing or refer the patient to a diviner, if he/she is not a specialist in divination. Divination is the diagnostic instrument, the stethoscope, of the traditional healer. It is a key epistemological system in indigenous African culture used for a wide array of inquiries including medical diagnosis⁶⁰. Indigenous African medicine functions within «multiple universes». As Tobie and Stengers argue, «... all cultural worlds with multiple universes have recourse to divination while all those with one universe use diagnosis»⁶¹. There are different ways that diviners use to diagnose disease. They use stones, bones, cowries, gourds, form or see images, interpret animal marks⁶² and receive information from the supernatural realm. Sometimes diviners proceed by geomancy (the art of connecting to the earth's energy to obtain spiritually hidden information/knowledge) or necromancy (communication with the supernatural, ancestors and spirits) in order to gain insights into a particular disease and possible treatment alternatives or simply to find out whether the disease is treatable. It is for this reason that some diviners are simply referred to as seers or spiritists.

Diviners play the role of seers and/or spirit mediums. A seer is an individual «with profound moral and spiritual insight or knowledge, such as a sage»⁶³. Some seers also play the role of spirit mediums or chief priests in traditional African religion. Spirit mediums are people who have the ability to receive messages from, and communicate with, the supernatural world and also provide distance-therapy. This is a form of treatment that does not involve having any physical contact with the patient. They «provide spiritual, health, and relationship interventions

⁶⁰ M.J. Tosam, *Human Nature, Disease Diagnosis and Health in Traditional African Medicine*, p. 32.

⁶¹ T. Nathan - I. Stengers, *Doctors and Healers*, p. 11.

⁶² *Ibidem*, p. 33.

⁶³ D. Martin, *Seers*, in M.K. Asante - A. Mazama (eds.), *Encyclopedia of African Religion*, Los Angeles CA, Sage, 2009, p. 601.

to help restore balance»⁶⁴ when the normal rhythm or equilibrium in the universe is disrupted. Spiritists, seers, and spirit mediums are earthly intercessors between human beings and the spiritual world.

4. Caring for the Sick, the Old, and the Dying

Human suffering in all its forms, according to the indigenous African understanding, is linked to immorality and the disruption of cosmic harmony. The aim of medicine, therefore, is not simply to treat somatic, mental, and paranormal illnesses, but, above all, to mend broken relationships. Okwu accentuates this opinion when he submits that

«traditional therapy on the whole is not meant for healing illnesses only. It is a process for restoring the harmony of relationship between man and divinity, between the individual and society, as well as for the total physical and spiritual well-being of the individual and society»⁶⁵.

Such mending sometimes requires the work of an intermediary whose job is to communicate with the spiritual realm on behalf of the patient and his/her family. Sacrificial offerings, propitiation, and ritual atonement are some of the ways traditional healers use to restore cosmic equilibrium. In most parts of sub-Saharan Africa today, three categories of persons are involved in the provision of health care. These include the modern health practitioner, the exorcists priest/pastor, and the traditional healer. Sometimes patients, whether they are Christians or not⁶⁶, visit these providers simultaneously and in other instances they consult them sequentially depending on how defiant the health condition is to treatment. Kenmogne refers to this health-seeking behavior as therapeutic syncretism⁶⁷.

Indigenous African relational medical model is based on the ethics of care wherein the healer is required to portray such virtues as compassion, harmony, and sensitivity towards the patient. Here, a caring relationship is prized above all other goods. From the relational perspective,

⁶⁴ E.M. Alexandria, *Spirit Mediums*, in M.K. Asante - A. Mazama (eds.), *Encyclopedia of African Religion*, p. 634.

⁶⁵ A.S.O. Okwu, *Life, Death, Reincarnation, and Traditional Healing in Africa*, in «Issue: A Journal of Opinion», 9, 1979, 3, pp. 19-24, here p. 22.

⁶⁶ W. Berends, *African Traditional Healing Practices and the Christian Community*, in «Missiology: An International Review», 21, 1993, 3, pp. 275-288, here p. 276.

⁶⁷ E. Kenmogne, *Maladies paranormales*.

healthcare is not the private affair of the individual patient and his/her physician, sanctioned by strict respect for privacy and individual self-determination, but the concern of the whole community. There is «a network of connections and support around the sufferer»⁶⁸. Based on an ethic of care approach, the physician, the patient and his family share equal power in the medical encounter. The traditional healer does not have monopoly over knowledge or power of decision-making; medical decisions are taken in consultation and collaboration with the patient and his/her family. The traditional healer plays the role of a therapeutic mediator between the natural and the supernatural realms. Since illness is defined within a relational context as the disruption of social and cosmic balance, the cause of a disease is usually carefully investigated as well as the possible cures. Usually, the whole family or kinsmen garners their resources (financial, knowledge, and emotional) to assist the sick. The traditional «healer deals with the complete person, and provides treatment for physical, psychological, spiritual, and social symptoms»⁶⁹.

Compassion and the advancement of the welfare of the other is a core value in traditional African culture. For this reason, the sick, the old, as well as the terminally sick live with members of their families and are provided with the best possible quality of available care until they get well or eventually die and transit into the ancestral realm⁷⁰. In this context, therefore,

«no single human being can be thoroughly and completely useless. For this reason, even the demented still have meaning in life otherwise the ancestors would have provided for their passage out of this world»⁷¹.

Here, personhood is bound to social relations and to the ascription and forms of recognition that result therefrom. The self or the personal identity of a person is retained in the recognition others show towards them. From a relational standpoint, personhood is defined by the moral

⁶⁸ T. Nathan - I. Stengers, *Doctors and Healers*, p. 29.

⁶⁹ G. Setswe, *The Role of Traditional Healers and Primary Health Care in South Africa*, in «Health SA Gesondheid», 4, 1999, 2, pp. 56-60, here p. 56.

⁷⁰ Not all dead members of the family become ancestors. Ancestors include those who die at old age. They do not include children and young people. And most importantly, they do not include old people who have died a bad death, for example, those who committed suicide. See S.A. Ige, *The Cult of the Ancestors in African Traditional Religion* in «An Encyclopaedia of the Arts», 10, 2006, 1, pp. 26-31.

⁷¹ M.B. Ramose, *African Philosophy through Ubuntu*, Harare, Mond Books, 2005, pp. 70-71.

and spiritual standing or meaning that is conferred upon a person by members of the community, those with whom they share their life. It is for this reason that the traditional health provider has no legal authority «to pronounce upon the discontinuance of the life of the patient despite the fact that the latter is leading a purely vegetative life»⁷². Based on African cultural refusal to accept death⁷³, an advance care directive, understood as a patient's oral or written instructions about his or her future medical care/desire, if they become incompetent and unable to communicate, is inconsistent with traditional African values and healing practices. «Death is also considered an enemy of life and Africans believe that life should be preserved by all means even if the case is a hopeless one»⁷⁴. Assisting the patient to die is something unthinkable, outrageous, and abominable in such a communitarian context, because the patient is not a separate entity whose life is disconnected from or has little meaning to the lives of others.

Moreover, advance directive concerning the ending of life is not acceptable because the patient does not own his/her life alone. The aim of advance directive is to permit individuals to exercise greater control over their treatment, and therefore to establish how power of choice can be reinforced and extended in the likelihood of their own future loss of competence⁷⁵. According to Ramose,

«the transfer of the competence to assign people to psychiatric centres to the judiciary means allowing the emigration of mutual concern, mutual care and compassion for one another to the unsympathetic, formal and uncompassionate structures»⁷⁶.

The reason why one must take proper care of the sick and the old is not only to align with communal ethos, but also to avoid curses or misfortune when a disgruntled relative transits into the supernatural realm. The old or the elderly are seen and treated as kinsmen in the treshold of becoming ancestors. Hence, they possess, for junior members of the communities, legal and mystical powers. As Igor Kopytoff argues:

«An elder – any elder – represents to a junior the entire legal and mystical authority of the lineage. The very fact of eldership confers upon a person mystical powers over

⁷² *Ibidem*.

⁷³ Death is a sinister event in every culture.

⁷⁴ R.I. Ekore - B. Lanre-Abass, *African Cultural Concept of Death and the Idea of Advance Care Directives*, in «Indian Journal of Palliative Care», 22, 2016, 4, pp. 369-372, here p. 371.

⁷⁵ S. Tsinorema, *The Principle of Autonomy and the Ethics of Advance Directives*, in «Synthesis Philosophica», 59, 2015, 1, pp. 73-88, here p. 74.

⁷⁶ M. B. Ramose, *African Philosophy through Ubuntu*, p. 71.

the junior. He can curse his junior in the name of the lineage, thereby removing from him the mystical protection of the lineage. The curse can be formal and public, but it can also be secret and even unconscious»⁷⁷.

No one wants to invite a curse or misfortune from the old by treating them poorly. It is for this reason that the old live with their families (sometimes three generations live together in the same home) and treated with compassion and reverence. They are never conferred to a home for the elderly because that would be a contravention of communal ethos and the fundamental educational, intermediary, and spiritual role they play between the living and ancestral worlds.

Also, to ascend to the status of an ancestor after death is «a desirable goal of every individual and it is believed that this cannot be achieved if an individual did not live a meaningful life, or had his/her life cut short ... through an accident or by an unnatural death»⁷⁸. An advance directive will be considered suicide and a morally and spiritually insensitive behavior on the part of the dying towards living members of his/her community. Such an act may provoke calamitous consequences on the living. An individual

«would therefore, prefer a slow and lingering death that comes naturally, as they would not only be able to tidy up many issues such as making peace and saying farewell ... to relatives, but ... they would also be admitted in the spirit world»⁷⁹.

Failure to do so may be disastrous to the surviving members of the deceased family. Motivated by the «belief that the goal of life is to become an ancestor after death, a person is given a proper burial after death as failure to do this may result in the individual becoming a wandering ghost, unable to live properly after death, and constituting a danger to those who are still alive»⁸⁰.

Ancestors are closely involved with the interests of their community. They «... form a chain through the links of which the forces of the elders [now with the community] exercise their vitalizing influence on the living generation»⁸¹. Moreover, since the community in the African

⁷⁷ I. Kopytoff, *Ancestors as Elders in Africa*, available at http://era.anthropology.ac.uk/Era_Resources/Era/Ancestors/kopytoff.html (retrieved 15/08/2020).

⁷⁸ R.I. Ekore - B. Lanre-Abass, *African Cultural Concept*, p. 370.

⁷⁹ *Ibidem*.

⁸⁰ *Ibidem*.

⁸¹ L. Magesa, *African Religion: The Moral Traditions of Abundant Life*, New York, Orbis Books, p. 47.

worldview is not only made exclusively of its living members, but also of the living-dead and the unborn, giving the dead a befitting and dignifying burial is a right and an honor for the deceased and it ensures their smooth transition into the ancestral realm. Hence, personhood, rights and duties include, but are not limited to, the living members of the community. Since the dead have the ability to bring fortune and inflict disaster to the living, treating them with love and respect is an imperative for the survival and well-being of the living.

5. A Critique of the Spiritual Therapeutic Dimensions of TAM

There are undoubtedly many aspects of indigenous African medicine that shares some commonalities with Western scientific medicine, especially its herbal remedies, some of which have been transformed into pharmaceuticals which are being used today for the treatment of various diseases across the world. However, some of the knowledge, beliefs, and practices are shrouded in secrecy and esoterism, which raise doubts about the validity of the supernatural aspects of TAM. For this reason, the spiritual dimension of TAM has not been given any critical scholarly attention.

However, this kind of knowledge cannot simply be rejected because it does not fit into modern scientific explanatory model, especially when many patients suffer and testify about paranormal diseases. The families and physicians who provide care for these patients observe them suffer but are unable to diagnose or provide any help for these patients through evidence-based medicine. Science is not a closed discipline. Scientific truth are tentative, falsifiable, and rectifiable. As far as paranormal phenomena are concerned, the experiences and multiple testimonies of the patients⁸² cannot just be dismissed without proper investigation. The fact that these phenomena are repetitive, means that they respect a certain rationality, but not scientific rationality⁸³. For several years, Hebga consulted and healed many patients suffering from these type of health problems where no disease could be identified through laboratory test or even treated, but these diseases easily got diagnosed and treated through modern medicine after divination and ritual cleansing.

⁸² M. Hebga, *La rationalité d'un discours africain sur les phénomènes paranormaux*.

⁸³ E. Kenmogne, *Maladies paranormales*, p. 16.

Paranormal diseases are therefore «para-experimental» because the rationality which created experimental science, with all the achieved results, also restrained the field of the experimentable»⁸⁴. Nathan and Stengers make a distinction between natural world, definable as «single-universe», and the paranormal world, «multiple universes»⁸⁵, in which modern medicine and TAM respectively operate. They write:

«In a single-universe world, the existence of spirits is clearly ridiculous. Just imagine spirits having problems putting on their shoes, taking a bus or waiting in a queue to order a hamburger. This would certainly be funny, but it's absurd. Spirits have irreducible qualities; they can only be evoked in a world of multiple universes since their very evocation in and of itself calls the second universe into existence»⁸⁶.

To imagine the possibility of spiritual healing or paranormal disease, one must first imagine the possibility of multiple universes. These other universes are based on a different kind of rationality, the para-empirical rationality.

Maybe scientists will be able to penetrate this 'other' world in the future, but in the meantime denying its possibility is contrary to science itself. If scientific explanations are always tentative proposals, provided with the hope of capturing the best possibility view on an issue but subject to evaluation, modification, or even falsification in light of new evidence, then it will be impulsive and unscientific to reject this category of medical knowledge. Some examples in the history of science are telling. It took more than 2500 years for atoms to be scientifically verified after Democritus and Leucippus had expounded on the indivisible nature of the atom in the fifth century BCE. Moreover, scientists have demonstrated that dark matter makes up about 68% of the universe and «unlike normal matter, dark matter does not interact with the electromagnetic force»⁸⁷. What this imply is that dark matter does not absorb, reflect or discharge light, making it difficult to spot. In fact, scientists have only been able to infer the existence of dark matter from the gravitational effect it seems to have on normal matter. From

⁸⁴ *Ibidem* (my translation from French).

⁸⁵ T. Nathan - I. Stengers, *Doctors and Healers*, pp. 14-15.

⁸⁶ *Ibidem*.

⁸⁷ See the article *Dark Matter* available at <https://home.cern/science/physics/dark-matter> (retrieved 12/08/2020); *NASA Finds Direct Proof of Dark Matter* available at https://www.nasa.gov/home/hqnews/2006/aug/HQ_06297_CHANDRA_Dark_Matter.html (retrieved 12/08/2020); E. Kenmogne, *Maladies paranormales*.

this standpoint, therefore, modern Western science or rationality⁸⁸ is only among several other underexplored rationalities⁸⁹.

Conclusion

In this paper I have shown that spirituality shapes and influences the practice of indigenous African medicine and health care. Relationalism which underpins and informs traditional African ontology is based on a deeply spiritual and holistic understanding of reality. It is from this spiritual environment that indigenous sub-saharan people find meaning and purpose in life, health, and death. This holistic worldview provides a broader and inclusive interpretation of the human person, disease, and health than the modern mechanistic and reductionist view that has dominated medical practice for more than three centuries. One of the fundamental benefits of this holistic approach to medicine is that it treats the entire person (body, spirit, mind, emotions, and social relations) and not merely the diseased or broken part. It is in this sense that it may be appropriate to speak of traditional African healing and not treatment. Moreover, it shows that not all of reality, and of course disease, is measurable or experimentable. In its conceptualization of reality, modern science has left out an important part, the paranormal, simply because it falls outside the gamut of scientific rationality. According to indigenous African view, the universe is a continuum of physical and supernatural entities which entertain an interdependent relationship through the medium of vital forces. In traditional African health care, there is no genuine healing without invoking the spiritual; healing is not complete if it does not take into account the relational and holistic dimension of the patient. Within indigenous African worldview, there is no human flourishing without communion, identity and solidarity with 'others', who include not only the living, but also past and future generations and non-human members of the community.

⁸⁸ It excludes, derides, and silences other rationalities, especially feminine and indigenous forms of rationalities.

⁸⁹ S.J. Tambiah, *Magic, Science, Religion, and the Scope of Rationality*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986, pp. 105-106; P. Hountondji (ed.), *La rationalité, une ou multiple?*, Dakar, Codesria, 2007.

Haim Fabrizio Cipriani è rabbino presso le comunità francesi ULIF di Marsiglia e Kehilat Kedem di Montpellier. In Italia è rabbino fondatore del movimento nazionale Etz Haim, per un ebraismo senza mura (ravcipriani@gmail.com)

Oswaldo Costantini, antropologo, lavora come assegnista di ricerca presso l'Università di Messina (osvaldo.costantini@unime.it)

Aurora Donzelli è professoressa associata di Antropologia linguistica e culturale presso il Dipartimento di Storia Culture Civiltà dell'Alma Mater Studiorum Università di Bologna (aurora.donzelli@unibo.it)

Guido Dotti, monaco della Comunità di Bose, esperto di spiritualità, ecumenismo e dialogo interreligioso, è responsabile delle Edizioni Qiqajo di Bose (guido@dibose.eu)

Alessandro Lupo è professore ordinario di Etnologia presso la Facoltà di Lettere e Filosofia della Sapienza Università di Roma (alessandro.lupo@uniroma1.it)

Marcello Farina, sacerdote e dottore in Filosofia, ha insegnato Etica presso il Corso Superiore di Scienze Religiose e presso il Dipartimento di Lettere e Filosofia dell'Università di Trento

Daniele Ferrari è ricercatore di Diritto canonico e Diritto ecclesiastico presso il Dipartimento di Scienze sociali, politiche e cognitive dell'Università di Siena (daniele.ferrari@unisi.it)

Lucia Galvagni, dottore in Bioetica, è ricercatrice presso il Centro per le Scienze Religiose della Fondazione Bruno Kessler (lgalva@fbk.eu)

Marco Guglielmi, sociologo della religione, è ricercatore presso il Centro per le Scienze Religiose della Fondazione Bruno Kessler (mguglielmi@fbk.eu)

Dominique Jacquemin, infermiere e teologo, dottore in Sanità pubblica, è professore associato di Etica medica presso l'Università Cattolica di Lovanio (Belgio) (dominique.jacquemin@uclouvain.be)

William Jourdan, pastore della Chiesa valdese di Genova, è membro della Commissione bioetica nominata dalla Tavola valdese (wjourdan@chiesavaldese.org)

Luigina Mortari è professoressa ordinaria di Pedagogia generale e sociale presso il Dipartimento di Scienze Umane dell'Università di Verona (luigina.mortari@univr.it)

Paolo Naso insegna Scienza politica e Sociologia delle Religioni presso la Facoltà di Lettere e Filosofia della Sapienza Università di Roma (paolo.naso@uniroma1.it)

Cecilia Pennacini è professoressa ordinaria di Etnologia dell'Africa, Antropologia dei media e Antropologia visiva presso l'Università di Torino (cecilia.pennacini@unito.it)

Giovanni Pizza è professore associato di Antropologia culturale, Antropologia medica e Direttore della Scuola di specializzazione in beni demotnoantropologici presso l'Università di Perugia (giovanni.pizza@unipg.it)

Riccardo Pozzo è professore ordinario di Storia della Filosofia presso il Dipartimento di Storia, Patrimonio Culturale, Formazione e Società dell'Università di Roma Tor Vergata (riccardo.pozzo@uniroma2.it)

Pino Schirripa è professore associato di Antropologia medica e Antropologia religiosa presso la Facoltà di Lettere e Filosofia della Sapienza Università di Roma (pino.schirripa@uniroma1.it)

René von Schomberg, esperto in Studi Sociali sulla Scienza e la Tecnologia (STS) della Commissione Europea, insegna presso la Technische Universität Darmstadt (rene.vonschomberg@ec.europa.eu)

Mbih Jerome Tosam è docente di Filosofia africana e Bioetica presso la Facoltà di Filosofia e la Facoltà di Medicina dell'Università di Bamenda (Camerun). È stato assegnista di ricerca presso il Dipartimento di Lettere e Filosofia dell'Università di Trento (mtosam2002@yahoo.com)

Marco Ventura, professore ordinario di Diritto ecclesiastico, Religione e Comunicazione, Global Law, Politics and Religion presso l'Università di Siena, è Direttore del Centro per le Scienze Religiose della Fondazione Bruno Kessler di Trento (mventura@fbk.eu)