

**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»<sup>1</sup>.

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-

---

<sup>1</sup> 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 direzionare<sup>2</sup>.

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»<sup>3</sup>.

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 trasformativo<sup>4</sup> – 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 Worsley<sup>5</sup> e l'esperienza dell'antropologia dinamista francese<sup>6</sup> al famoso *Movimenti religiosi di libertà e di salvezza dei popoli oppressi* di Vittorio Lanternari<sup>7</sup>, fino ai testi di Jean e John Comaroff, di Peter Geschiere<sup>8</sup>, e di altri, degli anni Novanta e Duemila,

<sup>2</sup> 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.

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

<sup>4</sup> 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.

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

<sup>6</sup> 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).

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

<sup>8</sup> 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 autonomia<sup>9</sup>, 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 Balandier<sup>10</sup>, che proponeva una lettura basata sull'idea che le innovazioni religiose nell'Africa subsahariana fossero, in sintesi, la preistoria del moderno nazionalismo anticoloniale<sup>11</sup>. 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)<sup>12</sup>. Fenomeni revivalistici, millenarismi e riferimenti all'occulto risultarono sempre più passibili di una analisi più ampia che ne mostrasse il contenuto critico dell'ordine esistente<sup>13</sup> (una critica all'ordine sociale costituisce un passaggio culturale importante dell'orizzonte del pensabile e, dunque, del fattibile<sup>14</sup>) 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

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

<sup>10</sup> 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.

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

<sup>12</sup> G. Balandier, *I movimenti di innovazione religiosa nell'Africa Nera*.

<sup>13</sup> 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).

<sup>14</sup> 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 affermare<sup>15</sup>. Basterebbe prendere in seria considerazione il ruolo delle idee simil-religiose e riferite all'occulto del movimento Qanon<sup>16</sup> 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 malcontenti<sup>17</sup>, per farne un piano di azione trasformativa<sup>18</sup>.

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

<sup>15</sup> 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.

<sup>16</sup> 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.

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

<sup>18</sup> 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 contestazione<sup>19</sup>. Una tale prospettiva si ritrova, ad esempio, in molti studi degli anni Ottanta, tra i quali il classico testo di Taussig<sup>20</sup> 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 scambio<sup>21</sup>.

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 Meyer<sup>22</sup> considera come una rottura rispetto agli studi precedenti. Nel 1985 venivano pubblicati *Body of Power, Spirit of Resistance*<sup>23</sup> e *Revival and Rebellion in Colonial Central Africa*<sup>24</sup>. 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 sociale<sup>25</sup>. In particolare Fields – esaminando come il governo coloniale percepisse i contenuti di rivolta nelle attività della *Watch Tower*<sup>26</sup> – 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

<sup>19</sup> 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.

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

<sup>21</sup> 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».

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

<sup>23</sup> J. Comaroff, *Body of Power, Spirit of Resistance*.

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

<sup>25</sup> B. Meyer, *Christianity in Africa*, p. 449.

<sup>26</sup> 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 Occidente<sup>27</sup>. 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»<sup>28</sup>.

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 sociale<sup>29</sup>. 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'immaginario<sup>30</sup>.

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 armato<sup>31</sup>. Come proprio Jean Comaroff ricorda, nella sua analisi sulle forme Tshidi di resistenza alla penetrazione di un sistema egemonico nelle strutture del mondo 'naturale'<sup>32</sup>,

«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»<sup>33</sup>.

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

<sup>27</sup> 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.

<sup>28</sup> J. Comaroff, *Body of Power, Spirit of Resistance*, p. 39.

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

<sup>30</sup> G. Balandier, *I movimenti di innovazione religiosa nell'Africa Nera*.

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

<sup>32</sup> J. Comaroff, *Body of Power, Spirit of Resistance*, p. 261.

<sup>33</sup> *Ibidem*, p. 263.

acquista senso come risposta politica, sociale, culturale e religiosa a una specifica situazione<sup>34</sup>. 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»<sup>35</sup>.

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 valore<sup>36</sup> 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

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

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

<sup>36</sup> Da un punto di vista antropologico anche il fascismo, il capitalismo o il neoliberismo 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 pentecostali<sup>37</sup> e cifre più imponenti quali quelle riportate da Barrett e Johnson che parlano di 523 milioni di aderenti all'insieme delle Chiese pentecostali e carismatiche<sup>38</sup>.

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»<sup>39</sup>.

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

<sup>38</sup> 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.

<sup>39</sup> 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»<sup>40</sup>.

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,

<sup>40</sup> 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 Ghana<sup>41</sup>, 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 antropologico<sup>42</sup>. 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

<sup>41</sup> 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.

<sup>42</sup> 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 possessione<sup>43</sup>, 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 internazionale<sup>44</sup>. 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 sociali<sup>45</sup>. 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

<sup>43</sup> 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.

<sup>44</sup> 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. Neoliberismo, 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.

<sup>45</sup> 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»<sup>46</sup>; diversi esempi mostrano una modalità di negoziazione dell'agire nei fenomeni migratori<sup>47</sup>. La seconda ragione è, in realtà, strettamente legata alla prima: il pentecostalismo crea nuove soggettività<sup>48</sup>, come d'altra parte tutti i fenomeni di aggregazione religiosa e non<sup>49</sup>. 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»<sup>50</sup>. 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»<sup>51</sup>.

<sup>46</sup> 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.

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

<sup>48</sup> P. Schirripa, *Salute e salvezza nei contesti pentecostali e carismatici*, p. 27.

<sup>49</sup> Anche movimenti politici, religiosi e culturali creano nuove soggettività.

<sup>50</sup> 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 Appadurai<sup>52</sup> 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 Csordas<sup>53</sup>. 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,

<sup>51</sup> A. Gramsci, *Quaderni dal carcere*, Torino, Einaudi, 1975, p. 1780.

<sup>52</sup> 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).

<sup>53</sup> 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»<sup>54</sup>.

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 anticoloniali<sup>55</sup>.

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-

<sup>54</sup> *Ibidem*, p. 3.

<sup>55</sup> 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»<sup>56</sup>.

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 condotte<sup>57</sup> 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»

<sup>56</sup> T. Csordas, *Introduction*, p. 5.

<sup>57</sup> 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-politica<sup>58</sup>.

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 2007<sup>59</sup>, 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

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

<sup>59</sup> 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 Ruanda<sup>60</sup> 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»<sup>61</sup>. 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

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

<sup>61</sup> *Ibidem*, p. 203.

spiritualmente coloro che hanno attraversato l'esperienza del '94»<sup>62</sup>. 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 cittadinanza<sup>63</sup> e persino di azioni trasformative<sup>64</sup>. Ci concentriamo qui su questo secondo aspetto che definisce un tipo particolare di innovazione sociale e culturale.

<sup>62</sup> *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 madrepatria<sup>65</sup> – sia per la sua capacità di intervenire nella costruzione di senso dell'esistenza individuale del migrante<sup>66</sup> e, talvolta, per la sua abilità a fornire gli strumenti atti a fronteggiare le eventuali esperienze della perdita di stabilità nella società ricevente<sup>67</sup>.

In questo senso è importante sottolineare la possibilità che la migrazione si costituisca come momento privilegiato per la conversione, come evidenziato da Maskens<sup>68</sup>. Soprattutto in casi dove l'inserimento nella società ricevente metta capo a una situazione di marginalità e discriminazione<sup>69</sup>, 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 miracolo<sup>70</sup>. In questa operazione, è spesso la narrazione degli eventi che permette al migrante/fedele di sottolineare la propria elezione divina<sup>71</sup>. Seguendo Jeffrey Swanson, Maskens sottolinea come l'identità personale divenga una storia da narrare, con gli elementi della nuova conversione<sup>72</sup>. Tali narrazioni, da un lato, (ri)costruiscono gli eventi della migrazione, i suoi spostamenti e le sue motivazioni, dando loro un senso,

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

<sup>64</sup> Si veda il saggio di O. Costantini in questo stesso volume.

<sup>65</sup> 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.

<sup>66</sup> 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.

<sup>67</sup> 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.

<sup>68</sup> 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.

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

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

<sup>71</sup> *Ibidem*, p. 401.

e, dall'altro, permettono al narrante di operare un proprio particolare posizionamento che lo distingue dalle altre categorie di migranti<sup>73</sup>.

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 migratorio<sup>74</sup>.

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 culturale<sup>75</sup>.

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

<sup>72</sup> *Ibidem*.

<sup>73</sup> *Ibidem*.

<sup>74</sup> 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.

<sup>75</sup> 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.