

20 | 2019

di studi religiosi

20, 2019

Indice

	pp. PDF
Editoriale <i>Marco Ventura</i>	3-5
1. Polisemia del concetto di religione , a cura di <i>Paolo Costa</i>	
Che cos'è la religione? La polisemia di un concetto contestato <i>Charles Taylor</i>	9-22
Poscritto a «Che cos'è la religione. La polisemia di un concetto contestato» di Charles Taylor <i>Paolo Costa</i>	23-27
2. Materializzare la tolleranza: i luoghi multireligiosi tra conflitto e adattamento , a cura di <i>Marian Burchardt e Maria Chiara Giorda</i>	
Premessa <i>Dionigi Albera</i>	31-35
Luoghi multireligiosi come luoghi di incontro. Una introduzione <i>Marian Burchardt e Maria Chiara Giorda</i>	37-47
«Mediatizzare» l'architettura: social media, significato e materialità nella House of One di Berlino <i>Marian Burchardt e Franziska Dost</i>	49-68
Controllare il Nilo tramite il sacro: riti per l'inondazione condivisi tra musulmani e cristiani nell'Egitto medievale <i>Luca Patrizi</i>	69-90
Sciiti o zoroastriani? Luoghi e identità religiose multiple nell'Iran contemporaneo <i>Sara Hejazi</i>	91-103

Croci contro la moschea: profanazione e riconversione di uno spazio indivisibile <i>Giuseppe Tateo</i>	105-121
Il complesso interreligioso di Vulcana Băi in Romania: un progetto ecumenico in un paese non più secolare <i>Ioan Cozma</i>	123-144
La Casa delle religioni di Torino: un esempio di progetto «multi-level», tra religioso e secolare <i>Luca Bossi e Maria Chiara Giorda</i>	145-171
La <i>Gudshus</i> di Stoccolma: ex chiesa o nuova moschea? <i>Matej Vohryzek</i>	173-187
3. Allo specchio. Dialoghi sul dialogo tra leader religiosi, esperti e insegnanti , a cura di <i>Giovanna Barzanò, Valeria Fabretti ed Elena Zacchilli</i> e con interventi degli studiosi ed esperti di dialogo interreligioso <i>Luca Bardaldi, Maria Bonafede, Benedetto Carucci Viterbi, Mario Della Giovanna, Piero Gallo, Lucio Guasti, Jo Malone, Filippo Morlacchi, Yahya Pallavicini, Gaetano Zito</i>	
Presentazione <i>Giovanna Barzanò, Valeria Fabretti e Elena Zacchilli</i>	191-200
Pellegrini verso dove? Le religioni e il viaggio	201-226
Il territorio e i segni dell'arte in dialogo tra culture e religioni	227-256
Orienti e Occidenti: cittadinanze, ambiente, spiritualità	257-277
Ospitalità e religioni	279-306
4. Filosofia, antropologia e religione	
L'intelligenza del desiderio: Platone e oltre <i>Fiona Ellis</i>	309-321
Shamanic Medicine in Brazilian Naturology: Influences and Origins <i>Fábio L. Stern</i>	323-352
Indice degli autori	353-354

Gli enti di ricerca sulla religione si misurano con l'ennesima sfida che mette in discussione la loro identità. Ieri hanno dovuto decidere se occuparsi solo della religione di casa o anche delle religioni del mondo, se interessarsi anche o soprattutto di etica, se e quale scegliere tra teologia e scienze religiose, come comprendere e presentare il proprio carattere confessionale, o meno. Oggi la sfida si allarga e si approfondisce. È sempre più in discussione la definizione stessa della religione, e specularmente della non religione, oltre la tradizionale distinzione tra religione e magia, e forse anche quella più recente tra religione e spiritualità: cambiano pelle, e forse anima, i *religious studies* alla luce dei nascenti *non religious studies*. All'inizio del nuovo triennio (2019-2021) di sviluppo del nostro Centro per le Scienze Religiose, questo ventesimo numero degli «Annali» tematizza ed esemplifica lo sforzo strategico che dal 2016 ha al cuore la missione di investigare e migliorare l'interazione tra religione e innovazione. Di questa missione è presupposto una definizione il più possibile ampia di religione attraverso la quale, per l'appunto, intendiamo porre le nostre risorse, umane e finanziarie, al servizio della conversazione internazionale sullo sviluppo della ricerca sulla religione e sulla non religione.

In questo primo anno del triennio, abbiamo pubblicato il position paper *Religion and Innovation. Calibrating Research Approaches and Suggesting Strategies for a Fruitful Interaction* (febbraio 2019), che riassume le opzioni alla base della nostra missione e sintetizza i nostri approdi in undici raccomandazioni. Il position paper contiene una riflessione, tanto sintetica quanto per noi fondamentale, proprio sulla definizione di religione alla luce della definizione di innovazione. Abbiamo inoltre realizzato con la pubblicazione *Religione e innovazione in FBK / Religion & Innovation at FBK* (giugno 2019) una presentazione del nostro Centro che ne riassume il passato, delinea il presente e prospetta la direzione per il futuro. A inizio 2019, la pubblicazione per i tipi di Queriniana del volume di Paolo Costa sulla secolarizzazione (*La città post-secolare. Il nuovo dibattito sulla secolarizzazione*, Brescia, Queriniana, 2019) ha segnato una tappa ulteriore del nostro sviluppo, grazie al suo contributo

all'inquadramento del dibattito sulla secolarizzazione che è naturalmente la cornice del nostro lavoro. Questi «Annali» si aprono con un ulteriore contributo di Paolo Costa ai fondamenti del nostro progetto. Il contributo è in due tempi: anzitutto egli ha assemblato e tradotto il saggio inedito (e inedito non solo in italiano) di Charles Taylor sulla polisemia del concetto di religione. Il saggio illustra la complessità della questione della definizione contemporanea del religioso e al contempo prefigura ricche piste da percorrere per tramutare il problema in opportunità. In un secondo tempo, Costa commenta il testo del filosofo canadese in un poscritto non meno ricco e originale del saggio di Taylor. Per il nostro interesse sulle dinamiche di religione e innovazione, è cruciale l'invito di entrambi, Taylor e Costa, formulata da quest'ultimo, a non «sottovalutare sia la capacità delle comunità religiose di rispondere in maniera imprevedibile alle sfide lanciate dal nuovo contesto storico sia la ridondanza della creatività spirituale insita nell'esperienza del sacro in tutte le sue forme».

Se il religioso va definito dinamicamente, quale imprevedibile campo di forze creative, come fanno Taylor e Costa, e come intende la nostra missione su religione e innovazione, il Centro si apre, curioso e critico, alla realtà della religione contemporanea. È espressione del nostro movimento di apertura il prosieguo di questo numero degli «Annali».

I saggi raccolti, coordinati e introdotti da Marian Burchardt e Maria Chiara Giorda ritraggono e interpretano la varietà dei luoghi multi-religiosi, esempio della nuova «spazializzazione interreligiosa» nella quale Dionigi Albera, nella sua premessa, individua uno sviluppo del dialogo interreligioso nelle architetture oltre che nelle celebrazioni interreligiose e nei «rituali condivisi». I saggi proposti in questa sezione mettono alla prova due paradigmi metodologici centrali della ricerca contemporanea sul religioso: da un lato il paradigma del rapporto tra pluralità, pluralismo e tolleranza e dall'altro lato il paradigma della materialità e della materializzazione. Il valore del campo per i ricercatori è inestimabile. Come scrivono Burchardt e Giorda nella loro introduzione, «i luoghi plurali, che siano multireligiosi o condivisi, permettono ai ricercatori di studiare confini, divisioni, conflitti, forme di coesistenza che intercettano bisogni e pratiche non solo religiose ma anche culturali, sociali, politiche». I contributi di Franziska Dost, Luca Patrizi, Sara Hejazi, Giuseppe Tateo, Ioan Cozma, Luca Bossi, Matej Vohryzek e dei due curatori testimoniano al contempo questa tensione di ricerca e una realtà profondamente dinamica.

Anche i testi curati e presentati da Giovanna Barzanò, Valeria Fabretti e Elena Zacchilli declinano l'interrogativo sulla definizione del religioso e sul rapporto tra religione e innovazione nell'ambito cruciale del dialogo. La particolarità dei testi pubblicati in questa parte del numero attiene tanto al loro contenuto quanto al loro peculiare formato, teso a rendere quanto più possibile la originalità e l'immediatezza dei «seminari dialogati» realizzati nell'ambito del progetto «Specchi di Dialogo», proposto da Rete Dialogues nel più ampio contesto delle iniziative e degli strumenti che questa rete di scuole elabora da tempo per il dialogo interculturale e l'educazione alla cittadinanza globale. Precisano in proposito le curatrici che i testi sono stati «trascritti in uno stile intenzionalmente aderente al loro carattere di conversazioni orali a più voci». Grazie alla preziosa iniziativa, in collaborazione con il Tony Blair Institute for Global Change, agli interventi di tante voci autorevoli del mondo del dialogo interreligioso e dei dirigenti scolastici, e grazie all'attenta preparazione dei testi, emerge come la scuola e gli studenti possano rivelarsi uno straordinario spazio di sperimentazione sulla diversità religiosa e di educazione alla convivenza.

Il numero si chiude, e in un certo senso si riapre con i due saggi finali, nei quali grazie a Fiona Ellis e Fábio L. Stern si toccano filosofia e antropologia, Platone e gli sciamani brasiliani. Collegando tempi e spazi, sfidando discipline e saperi, i *religious studies* e i *non religious studies* ci richiamano all'importanza di relazionarci con la religione anzitutto, come scrive Taylor, in quanto «forza capace di mobilitare le persone e plasmarne l'identità».

Marco Ventura

1. Polisemia del concetto di religione

a cura di Paolo Costa

Che cos'è la religione?

La polisemia di un concetto contestato

Charles Taylor

Abstract – This is the edited transcript of a talk Charles Taylor gave at the Institute for Human Sciences in Vienna on May 17, 2018. In the lecture, entitled *The Polysemy of «Religion»*, Taylor discusses the polysemy of the concept from two different viewpoints: a static and a dynamic one. From the static point of view, the term «religion» takes on different meanings depending on whether the focus is on pre-axial or post-axial religions and, within a post-axial context, depending on how the various religious traditions accommodate the distinctions and mutual relationships between «religion», «magic», and «secularity». From a dynamic point of view, religions often function as identity markers in the modern world. This fact accounts for the competition between more militant/primordialist or more spiritual/opener varieties of religion that we are witnessing at a global level these days.

1. Premessa

La polisemia della «religione»: perché affrontare questo tema?

Il motivo è semplice. La curiosità nasce anzitutto dallo scetticismo riguardo alla possibilità di dare una definizione precisa e corretta del concetto – scetticismo che personalmente condivido. La tentazione, dunque, sarebbe quella di cominciare il ragionamento formulando una regola generale: «Se qualcuno sostiene *sans phrase* che 'la religione è ...' o 'la religione fa ...' sicuramente sta per enunciare un'affermazione falsa». Se per esempio, come si sente spesso dire oggi, qualcuno se ne esce dicendo che «la religione è fonte di violenza» e un altro gli ribatte:

Pubblichiamo qui in traduzione italiana la trascrizione editata di una conferenza tenuta da Charles Taylor presso l'Institut für die Wissenschaften vom Menschen (IWM) di Vienna, il 17 maggio 2018, e intitolata *The Polysemy of «Religion»*. Si ringraziano Charles Taylor e Ludger Hagedorn per la collaborazione e per avere acconsentito alla pubblicazione del testo, la cui cura e traduzione è opera di Paolo Costa.

«Ti sbagli, la religione è sempre una garanzia di pace», la reazione giusta a questo tipo di affermazioni è controbattere che, sebbene entrambe contengano qualcosa di empiricamente vero, sprecheremmo le nostre energie se ci ostinassimo a voler dimostrare che l'una o l'altra tesi sia vera al cento per cento, vale a dire che sia vera per definizione. Non è per questa via che giungeremo a una comprensione migliore di ciò che si nasconde dietro il concetto di «religione».

La religione non è qualcosa di univoco e, in questo senso, è giusto parlare di polisemia della «religione». Tuttavia, non ci si può fermare qui. Le cose sono più complicate di così. Esistono infatti molte dimensioni secondo cui si articola questa polisemia del concetto. Il mio obiettivo oggi è mettere meglio a fuoco tale complessità nella speranza, però, di diminuire la confusione anziché aumentarla. Mi muoverò perciò con una certa libertà tra i vari contesti in cui viene utilizzato il concetto di «religione».

Potremmo cominciare osservando che, in realtà, è esistito per un po' di tempo un consenso generale attorno a una certa definizione della religione. Questa definizione è stata elaborata durante l'Illuminismo, ma le sue radici affondano nel XVII secolo. Si tratta di un'idea di religione, basata più sul deismo che sul cristianesimo, secondo cui una religione, per essere tale, deve contenere un certo numero di credenze relative a un Dio creatore (e, di conseguenza, una certa cosmologia) e, in seconda battuta, un'etica, cioè un insieme di regole di comportamento puntellate da un sistema di premi e punizioni nell'al di là amministrato direttamente dal Creatore.

Sulla base di questo modello era sicuramente possibile identificare delle somiglianze, per esempio, tra cristianesimo e islam, ma già quando veniva il momento di applicare la definizione all'hinduismo i suoi difetti venivano subito a galla. Anzi, come molti hanno notato, sarebbe meglio dire che il concetto stesso di «hinduismo», nel senso sposato oggi dal nazionalismo Hindutva, è un effetto collaterale di questo sforzo di catalogazione delle religioni sotto l'egida di un prototipo europeo.

Tutte le differenze che minavano la credibilità di un concetto così angusto di «religione» venivano generalmente ignorate dal pensiero europeo dell'epoca e le poche eccezioni non facevano che confermare la regola, poiché il prestigio del potere coloniale induceva spesso la popolazione locale a ritenere che fosse inevitabile comprendere la propria esperienza religiosa entro quella griglia concettuale. Basta pensare ai movimenti riformisti in senso monoteista dell'hinduismo come il Brahma Sabha o il Brahma Samaj, capeggiati da Pandit Nobin Chandra Roy e Ram Mohan

Roy. In tutti questi casi, comunque, la forza persuasiva di simili tentativi di adattamento allo sguardo degli altri era in realtà molto bassa.

Nel prosieguo distinguerò tre dimensioni della polisemia del concetto di «religione», secondo una scala crescente di complessità.

2. La svolta assiale

Una prima importante fonte di differenza, e quindi di plurivocità semantica, nella storia religiosa risiede nella cosiddetta «svolta assiale». Com'è noto, il primo ad avanzare l'ipotesi di una grande rivoluzione spirituale avvenuta «simultaneamente» in tutto il pianeta tra l'VIII e il II secolo a.e.v., è stato il filosofo tedesco Karl Jaspers, nel suo libro *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* (1949)¹. Quella che in origine era una tesi puramente filosofica è diventata qualche decennio più tardi un'importante categoria storico-sociologica grazie al lavoro di studiosi del calibro di Shmuel Eisenstadt e Björn Wittrock ed è stata infine sviluppata in lungo e in largo nel magnifico ultimo libro di Robert Bellah².

Oggi è generalmente, anche se non universalmente, accettata e viene impiegata per spiegare un fenomeno storico-culturale sorprendente, più volte notato nel corso dei secoli. Mi riferisco a quella fioritura spirituale mondiale che ha prodotto visioni del mondo affini ma non identiche nei diversi angoli del pianeta. Spostandosi da occidente verso oriente, questa svolta assiale è sfociata, in Grecia, nella riflessione di Socrate e Platone, nel Medio Oriente, nel profetismo ebraico, nella pianura indo-gangetica, nella dottrina vedica e nel buddhismo, in Cina nel confucianesimo. Nel suo studio pionieristico Jaspers ha forse accentuato troppo l'aspetto dell'influenza diretta tra le diverse tradizioni spirituali. Ma anche se ci si limita agli elementi di affinità, la sorprendente qualità della riflessione prodotta in quei secoli rende la transizione «assiale» uno dei cambiamenti più rivoluzionari in ciò che siamo soliti chiamare, appunto, «religione».

Come potrebbe essere descritto il cambiamento? Se prendiamo come termine di paragone i culti e i riti della romanità, notiamo subito che essi erano tutti volti a favorire in qualche modo la comunità d'appartenenza

¹ Cfr. K. Jaspers, *Origine e senso della storia*, trad. it., Milano - Udine, Mimesis, 2014 (n.d.t.).

² Cfr. R.N. Bellah, *Religion in Human Evolution: From the Paleolithic to the Axial Age*, Cambridge MA, Harvard University Press, 2011 (n.d.t.).

o la prosperità personale. Questo, in effetti, sembra essere l'elemento distintivo di tutte le religioni pre-assiali: si offrono, cioè, sacrifici agli dei per garantirsi una vita lunga e sana, per la fertilità dei corpi e dei campi, per avere un clima favorevole ecc. Detto concisamente, i beni perseguiti sono beni comuni e hanno tutti a che fare con i bisogni fondamentali degli esseri umani. La vita religiosa, a sua volta, si svolge in sintonia con questa comprensione della fioritura umana.

Rispetto a questa visione dei beni della vita, tutte le religioni assiali e post-assiali appaiono come una rottura radicale. Esse propongono infatti una concezione più alta del bene, non riducibile alla semplice fioritura umana e perciò contro-intuitiva. In sintonia con questa scoperta emergono nuovi stili di vita basati sulla capacità umana di orientarsi e farsi guidare nelle proprie scelte da beni incomparabilmente più alti di ogni bene terreno (l'idea platonica del Bene, le varie forme di unione con Dio, il nirvana, la nobiltà d'animo che nel confucianesimo va sotto il nome di *rén*, la santità oltremondana di figure come il *bhikkhu* o l'asceta ecc.)

Il cambiamento nella concezione delle fonti morali appena descritto sembra essere a tutti gli effetti un cambiamento irreversibile. Ne è una prova indiretta il fatto che oggi, persino le persone che si considerano del tutto estranee alla religione non possono prescindere da questa idea di un bene superiore, trascendente, che si manifesta nelle loro vite sotto forma di assoluti morali: i diritti umani, l'uguaglianza tra i popoli, la non violenza ecc.

«Trascendenza» è una parola chiave qui. Già per Jaspers la svolta assiale coincideva nella sostanza con la scoperta della trascendenza. Ma per «trascendenza» bisogna intendere qui qualcosa di speciale. Ci si riferisce, cioè, alla capacità di superare quella serie di «incapsulamenti» tipici delle civiltà pre-assiali per cui l'individuo fa parte della società, la quale fa parte del cosmo naturale, che a sua volta riceve una qualche forma di sanzione «divina» e ogni forma di ribellione contro questi ordini concatenati può avvenire solo all'interno dell'orizzonte di tali mutue appartenenze.

Con la svolta assiale, invece, tutto, compreso l'universo, può essere osservato e criticato da un punto di vista che lo trascende, esterno al ciclo della fioritura e decadenza umana. Nel confucianesimo, ad esempio, la critica avviene dal punto di vista del mandato celeste (*tian mìng*). Ed è sempre questa capacità di spingersi oltre la propria collocazione nello spazio e nel tempo che rende possibile l'accesso al punto di vista dell'umanità in quanto tale ed è all'origine di un altro tratto distintivo

delle religioni post-assiali: il loro universalismo, o quantomeno il loro universalismo implicito. Nella nuova ottica diventa cioè incoerente difendere il proprio ideale di vita buona, o piena, semplicemente in quanto «greco» o «persiano» o «cinese». Persino Aristotele, che non lesina certo giudizi anche aspri sullo stile di vita dei «barbari», lo fa nel nome di una specifica comprensione dei fini della vita umana in quanto tale. Questo è il termine di paragone che vale per ogni essere umano, a prescindere da dove sia nato e dove abiti.

Per concludere la rassegna delle novità introdotte dalla rivoluzione assiale nella millenaria storia delle religioni non va poi dimenticato che nel mondo pre-assiale non esisteva l'idea della religione come una sfera separata dal resto della vita sociale. Si pensi solo alla civiltà romana: i culti e i riti erano inestricabilmente intrecciati con il resto della vita sociale e la religione, per citare Danièle Hervieu-Léger, «era ovunque»³.

3. Universali, ma differenti: le religioni post-assiali

La seconda dimensione della polisemia degli usi correnti del concetto di «religione» cui vorrei dedicare qualche riflessione concerne gli elementi di differenza tra le religioni post-assiali, a dispetto della loro matrice comune. Nell'esaminare queste differenze significative nel modo di intendere ciò che è specificamente religioso e ciò che non lo è mi farò guidare da un testo illuminante dell'antropologo olandese Peter van der Veer: *The Modern Spirit of Asia*⁴. Per mettere a fuoco i modi differenti in cui le varie civiltà concepiscono la religione, il libro si serve di una serie di distinzioni contrastive («religioso» vs. «magico», «religioso» vs. «spirituale», «religioso» vs. «secolare») che facilitano la comprensione di ciò che sta alla base dell'attuale polisemia del concetto di religione.

Prendiamo, per cominciare, l'opposizione tra «religione» e «magia», che esiste in una qualche forma in tutte le civiltà studiate da van der Veer ed è particolarmente importante per le religioni abramitiche, il cui principale avversario era quella strana creatura storica chiamata «paganesimo». In realtà, la distinzione in quanto tale non dovrebbe necessariamente rispecchiare quella tra «bene» e «male». Quando diciamo «magia» stiamo

³ Cfr. D. Hervieu-Léger, *Il pellegrino e il convertito. La religione in movimento*, trad. it., Bologna, Il Mulino, 2003, pp. 15-16 (n.d.t.).

⁴ Cfr. P. van der Veer, *The Modern Spirit of Asia: The Spiritual and the Secular in China and India*, Princeton, Princeton University Press, 2013 (n.d.t.).

parlando, in fondo, di tecniche di manipolazione di entità spirituali di natura incerta che, tradizionalmente, sono state considerate forze dotate di un reale potere causale. Di fatto, però, nella storia del cristianesimo latino questa è la direzione in cui la Chiesa si è mossa, spinta da una crescente preoccupazione per l'idolatria e dall'avversione per la matrice «pagana» delle varie forme di magia o superstizione. Così, da un certo punto in avanti anche la distinzione tra pratiche magiche «bianche» (per esempio, guarire uomini o animali da un'epidemia) e «nere» (per esempio, uccidere qualcuno tramite una fattura o un sortilegio) è passata in secondo piano e ciò che ha lasciato dietro di sé è una contrapposizione senza residui tra la fede autentica e l'idolatria.

L'esito, in un certo senso, corrisponde alla «de-magificazione» (*Entzauberung*) del mondo diagnosticata da Max Weber. Da un certo punto in avanti la concezione occidentale della magia ha finito per essere plasmata dalle pratiche che venivano progressivamente espulse dalla «vera religione», cementando così una visione dualistica e manichea di ciò che è magia e ciò che non è magia, della quale si trova traccia anche in dicotomie tipicamente moderne come quelle tra razionale e irrazionale, oggettivo e soggettivo, disincantato e incantato ecc.

Ne *L'età secolare* ho interpretato questo particolare sviluppo culturale nei termini della comparsa di un «io schermato» (*buffered self*), cioè di una soggettività che concepisce se stessa sulla base di una contrapposizione implacabile tra ciò che è interno (il mentale) e ciò che è esterno (il fisico)⁵. Tra le due sfere, idealmente, non dovrebbe esistere confusione o porosità. Tuttavia, le fatiche e contraddizioni che hanno accompagnato il processo che ha condotto infine alla nascita di un nuovo modo di essere persona – il *buffered self*, appunto – possono aiutarci a capire, per esempio, l'apparentemente assurda ondata di panico e collera collettiva verso la stregoneria che ha contagiato l'Europa e le colonie europee nel corso del XVII secolo, cioè proprio nel periodo storico decisivo per la diffusione della nuova forma di soggettività schermata. Mentre per la maggior parte dei pensatori medioevali l'esistenza delle streghe non rappresentava un grande problema o, come nel caso di Tommaso, veniva considerata senza mezzi termini un'insensatezza, la moderna caccia alle streghe è spiegabile, in parte, proprio alla luce della pressione esterna a introiettare la contrapposizione dicotomica tra il razionale e l'irrazionale, la fede autentica e la magia ecc.

⁵ C. Taylor, *L'età secolare*, trad. it., Milano, Feltrinelli, 2009 (n.d.t.).

Questi processi culturali, in effetti, non sono mai lineari e tendono inizialmente a ingigantire la minacciosità di quella parte dell'esperienza che viene espulsa e relegata nell'ombra, producendo veri e propri casi di paranoia collettiva.

Detto ciò, se facciamo un paragone con il caso cinese, ci rendiamo subito conto delle profonde differenze. Quelle pratiche che in cinese vengono definite *míxìn* (termine tradotto in genere come «superstizione») e che includono la stregoneria, le divinazioni, le possessioni spirituali, la geomanzia (*fēng shui*) ecc., pur essendo considerate inferiori, non sono mai state espulse completamente dalla vita religiosa delle persone. Sebbene esista la categoria dei «culti malvagi», che sono tali proprio perché producono nel mondo effetti moralmente inaccettabili, nella civiltà cinese ha prevalso comunque l'immagine di una possibile coesistenza tra forme di religiosità più «alta» e forme senza dubbio «inferiori», ma non per questo abiette o intollerabili, di commercio con l'invisibile.

Com'è noto, in Cina vengono riconosciute cinque religioni fondamentali: taoismo, buddhismo, islam, cattolicesimo ed evangelismo (che sono considerate due religioni distinte e non due varianti di una stessa fede religiosa), mentre i riti o le pratiche magiche vengono trattate come una realtà separata e a sé stante: inferiore, senza per questo essere stigmatizzata come esecrabile. Lo stesso discorso vale per l'India. Nemmeno qui si assiste a un attacco frontale alla magia o alla superstizione. Per riassumere: se si cerca di utilizzare la distinzione tra magia e religione per giungere a una definizione univoca di «religione», si ottengono risultati molto diversi a seconda dei differenti contesti culturali.

Tornando al caso occidentale, se al posto della distinzione tra magia e religione, consideriamo quella tra «religione» e «spiritualità», ci troviamo di fronte a un'altra sfumatura semantica interessante. Le persone che nelle nostre società amano definirsi «spirituali ma non religiose» hanno in genere in testa un pensiero di questo tipo: «Non è che rifiuto ogni aspetto della religione: è solo che non intendo accettare l'autorità dogmatica della Chiesa. In queste materie voglio pensare con la mia testa».

Dietro tale atteggiamento, però, si nasconde qualcosa di più profondo del rifiuto dell'autorità. Lo descriverei piuttosto come la negazione della dimensione culturale della religione, il rifiuto cioè di quegli atti rituali – la Santa messa cattolica, o le preghiere obbligatorie per i musulmani (*ṣalā*), o il digiuno e la purificazione da ogni superstizione per gli evangelici ecc. – concepiti e sistematizzati nel corso del tempo allo scopo

di agevolare alle persone il compito di avvicinarsi a Dio⁶. Nella nuova temperie culturale, è proprio questa dimensione rituale a essere guardata con sospetto e considerata alienante, inaccettabile. Al suo posto emergono invece pratiche spirituali di meditazione, asceti o autodisciplina, che incarnano agli occhi di chi le coltiva delle vie più autentiche di elevazione spirituale.

In breve, incontriamo qui un altro modo di definire la religione, di tracciare cioè il confine tra ciò che è «religioso» e ciò che è «non religioso», che finisce per separare quello che in molte tradizioni religiose e spirituali non è affatto separato, anzi che è mantenuto accuratamente collegato in una relazione intrinseca e non strumentale tra mezzi e fini.

Se passiamo infine alla distinzione tra «religioso» e «secolare» incontriamo altre distinzioni interessanti a seconda dei contesti in cui ci collochiamo. Il caso probabilmente più significativo è quello cinese. Si sente infatti spesso dire che la Cina è sempre stata «secolare» e molti, a dispetto dell'anacronismo, tendono a interpretare questa presunta «secolarità» alla luce del conflitto post-illuministico tra immanenza e trascendenza. L'attribuzione di questo *status* di secolarità alla società cinese non può tuttavia prescindere dalla specifica distinzione tra religione e magia discussa sopra. Alla luce di tale distinzione molti cinesi oggi affermano di non essere religiosi anche se poi nelle loro vite praticano regolarmente riti propiziatori o devozionali e non conducono quindi vite «secolari» in senso stretto, secondo ciò che si intende abitualmente in Occidente per secolarità o non religiosità.

4. Una polisemia dinamica

Fin qui ho esaminato la polisemia della «religione» in un'ottica sostanzialmente statica. Ciò che intendiamo di norma per «religione» in Occidente aveva un certo significato prima della svolta assiale e un altro significato dopo la svolta assiale. E in un contesto post-assiale, essere «religiosi» denota cose diverse a seconda delle diverse civiltà in cui la rivoluzione assiale ha preso forma.

⁶ Uso qui la nozione di «culto» in un senso analogo all'accezione in cui il termine viene impiegato nella «Legge di separazione tra Stato e Chiesa» adottata in Francia nel 1905, dove il riferimento è sempre ai «culti», cioè non tanto alle specifiche credenze, quanto piuttosto alle forme in cui le credenze vengono praticate dagli adepti, cioè alle loro pratiche devozionali, alle liturgie, alle loro forme di adorazione ecc.

Da qui in poi vorrei esaminare invece la polisemia del concetto di religione in una prospettiva dinamica. Mi concentrerò, in particolare, su quei casi in cui la religione opera come un marcatore identitario funzionale alla mobilitazione politica. Sullo sfondo delle mie riflessioni è riconoscibile una tesi che ho difeso più volte nei miei scritti⁷. Essa sostiene che i cittadini delle società moderne, o meglio degli Stati-nazione moderni, per la natura stessa di questi corpi politici, devono essere continuamente mobilitati (o forzati) ad agire collettivamente. È in questo contesto che le identità svolgono il ruolo di mezzi efficaci per il reclutamento e la mobilitazione delle persone. E le religioni, a loro volta, possono contribuire a rendere tali identità ancora più risonanti per le persone che le abbracciano e vi si riconoscono.

Per mancanza di tempo e spazio non potrò fare molto di più che evocare alcuni esempi storici significativi che qui presenterò come allo stesso tempo distinti e concatenati.

Prendo le mosse dalle mobilitazioni basate su un'interpretazione «primordialista» dell'identità religiosa di un popolo. Tali letture primordialiste poggiano su un'intuizione potente. Alla base di tutto vi è cioè l'idea che, per salvaguardare la società cui si appartiene, si debba tornare necessariamente alle origini perché solo agli albori la propria civiltà (o comunità o tradizione) era davvero ricca, autentica, influente ecc. A questo scopo la politica può rivelarsi uno strumento essenziale, soprattutto se la situazione di cui si fa esperienza è una condizione di oppressione o dominazione esterna.

Il successo duraturo dei Fratelli Musulmani nel mondo islamico, per esempio, si spiega anzitutto con l'ostilità di questo movimento verso il mondo moderno e la competizione nella ricerca della formula migliore per una società giusta. Da un lato abbiamo, dunque, una diagnosi del fallimento della modernità occidentale e, dall'altro lato, un appello a recuperare attivamente le proprie radici perdute. È precisamente questo invito alla mobilitazione ad apparire paradossalmente moderno. Come si sente spesso dire, il letteralismo e il fondamentalismo religiosi non sono un patrimonio della tradizione e di essi non c'era effettivamente traccia prima che la forma di vita moderna diventasse la forma di vita egemone sul pianeta.

⁷ Cfr., ad esempio, C. Taylor, *La democrazia e i suoi dilemmi*, trad. it., Reggio Emilia, Diabasis, 2014 (n.d.t.).

Detto ciò, non stupisce, allora, che la religione si sia imposta spesso come un'arma cruciale nella lotta contro il colonialismo. Questo è vero soprattutto per i paesi arabi il cui senso di un'identità storica comune è andato spesso di pari passo con la riscoperta delle proprie radici religiose. In realtà, però, il processo innescato dall'esigenza di mobilitazione è assai più complesso e sorprendente. Le persone, infatti, possono farsi un'idea molto particolare della propria «religione». Possono ad esempio identificarla con una certa civiltà storica e usarla più come un'arma contro qualcun altro che come una risorsa spirituale personale. Se pensiamo ai dibattiti suscitati in Europa dal possibile ingresso della Turchia nella UE, ci rendiamo conto che in molti casi il riferimento al cristianesimo avveniva in un'ottica anti-islamica e segnalava soltanto l'attaccamento superficiale a una particolare civiltà o cultura storica. In altre parole, gli scopi erano chiaramente e puramente mondani e la «religione» – in questo caso il cristianesimo – veniva chiamata in causa solo strumentalmente in vista del raggiungimento di tali fini. Qualcosa di simile è avvenuto con il Partito del Popolo Indiano (BJP), uno dei cui padri spirituali (Vinayak Damodar Savarkar) era un ateo dichiarato che pure vedeva nella proverbiale devozione degli indiani il germe di una possibile identità politica Hindutva. Questa logica agonistica, a ben vedere, non ha risparmiato nessuna grande religione universale, incluso il buddhismo Theravada, come dimostrano i casi dello Sri Lanka o della Birmania.

Ciò che resta, alla fine, è un'esperienza della religione come un marcatore identitario essenziale per stabilire chi appartiene e chi non appartiene alla comunità, ma che nella maggior parte dei casi ha pochissimo a che fare con il culto o la spiritualità.

Le cose sono tuttavia ancora più complicate di così. Negli ultimi cinquant'anni, infatti, abbiamo assistito a un passaggio progressivo dalla religione intesa e usata come un marcatore di civiltà a una religione che si autocomprende come la vera posta in gioco del conflitto politico. L'intricato caso del Pakistan è un ottimo esempio di questa trasformazione. Mohammad Ali Jinnah, il padre fondatore dello Stato pakistano, aveva una visione aperta dell'islam, capace di tenere insieme devozione religiosa autentica, un senso profondo della matrice islamica della nazione, ma anche una spiccata tolleranza verso le differenze insite nella tradizione religiosa musulmana. Dovendo descrivere la traiettoria del Pakistan negli ultimi cinquant'anni, non si saprebbe però come dipingerla se non come una deriva costante verso una concezione sempre più rigida dell'identità sunnita del paese. Emblematica da questo punto di

vista è la parabola della Provincia della frontiera nord-occidentale che è oggi più nota per le atrocità dei talebani che per l'eredità pacifista di Bāshā Khān, il «Gandhi musulmano», che ha combattuto tutta la vita per difendere un ideale di armonia religiosa che oggi appare utopistico un po' ovunque nel mondo.

Qualcosa di profondo è avvenuto nel frattempo ed è qualcosa che genera sgomento. Si pensi solo a un movimento politico-religioso inquietante come Boko Haram, le cui sanguinose imprese nel Nord della Nigeria sono salite alla ribalta della cronaca mondiale nel 2014 con il rapimento delle 276 studentesse. Quello che in precedenza ho definito «primordialismo», cioè la convinzione e la fiducia nel fatto che la salvezza possa arrivare solo da una conversione delle persone che, con le buone o le cattive, le riconduca in uno stato d'animo remissivo verso la purezza dell'origine, è comunque un fenomeno storico ambivalente. A suo favore, evidentemente, pesa non solo il sentimento positivo di una rinascita, ma anche, se non soprattutto, il senso negativo di disordine, corruzione, ingiustizia, impurità, suscitato da una realtà politica e sociale che viene vissuta come il prodotto degenerato dell'influenza coloniale e, quindi, moderna, occidentale, cristiana.

Non c'è però nulla di inevitabile in tale deriva: è questa la principale lezione che ricavo dalla mia analisi statico-dinamica della polisemia del concetto di religione. Alla base di molti usi violenti della religione di cui siamo testimoni ai nostri giorni ci sono infatti cause puramente contingenti. Pensiamo solo al petrolio. Non vanno poi molto lontano dal vero coloro che sostengono che, sul piano politico, la causa principale dei nostri guai oggi è che la maggioranza dei combustibili fossili sia concentrata nel sottosuolo dei paesi arabi. Questa semplice osservazione di buon senso dovrebbe anche spingere a guardare con occhi diversi eventi storici a prima vista marginali come la battaglia per il controllo della Mecca avvenuta durante e dopo la Prima guerra mondiale. Se lo si fa, la sconfitta degli Hashemiti nella Seconda guerra Najd-Hegiaz a opera del sultano saudita Abd al-Aziz finirà per apparire come una calamità politica globale, in quanto ha consegnato nelle mani di un regime guidato da una visione primordialista dell'islam una quantità esorbitante di denaro per propagare ovunque la propria visione del mondo.

Sebbene eventi storici come questo abbiano sicuramente orientato la storia in una certa direzione, ciò non significa che si debba essere fatalisti e negare ogni spazio all'imprevisto e alla contingenza nella storia umana. Anche oggi non mancano i segnali che vanno in controtendenza, come

ad esempio la transizione politica tunisina, che ha avuto un'evoluzione totalmente diversa da quella tragica che ha condotto alla sanguinosa guerra civile siriana.

Tuttavia, anche se non si abbraccia una concezione deterministica della storia, ha comunque senso chiedersi perché negli ultimi decenni sia avvenuta questa deriva verso il primordialismo. Esistono, in effetti, meccanismi o effetti sistemici nella storia umana che non possono essere trascurati o disconosciuti. L'impatto che il primordialismo ha avuto nella sfera pubblica globale tipica della tarda modernità è innegabile. La spinta a purificare la propria identità tende infatti ad accentuarsi quando la lotta per il riconoscimento a livello internazionale si approfondisce e diventa sempre più violenta. La situazione assomiglia molto a quella della corsa al riarmo. La stessa logica la si può vedere all'opera anche nella crescente importanza simbolica che ha assunto negli ultimi decenni un fenomeno sociale in fondo marginale come il velo islamico: lo *hijab*. Come ha mostrato bene nei suoi scritti Nilüfer Göle⁸, è proprio sull'onda del progetto di Atatürk di trasformare radicalmente l'atteggiamento delle donne turche verso la vita, occidentalizzandolo, che il velo è diventato progressivamente un oggetto di contesa politica appropriabile riflessivamente dagli oppositori del secolarismo come una componente fondamentale dell'identità politico-religiosa islamica. Una volta innescato il meccanismo perverso delle azioni e reazioni, anche dalla parte opposta della barricata è progressivamente venuto meno ogni gusto per le sfumature e il velo ha finito per essere universalmente percepito come l'oggetto di una contesa primordiale, di una battaglia di civiltà.

Così persone con una visione del mondo non particolarmente sofisticata possono ritenere dogmaticamente che l'asse attorno al quale ruota oggi la storia umana sia il conflitto tra l'Occidente e l'Islam, quasi vivessimo ancora all'ombra dell'assedio ottomano a Vienna del 1683. Al contrario, se si scava appena sotto la superficie, ci si rende immediatamente conto che il vero scontro di civiltà oggi sta avvenendo all'interno dell'Islam e contrappone l'Iran (sciita) all'Arabia Saudita (sunnita) che, sebbene non si siano ancora affrontati militarmente, si combattono per interposta persona in ogni scenario geopolitico che ne offra l'opportunità (il caso più tragico è ovviamente la recente guerra civile siriana). A ben vedere, anche in questo caso il processo storico ha proceduto lungo vie non scontate. Basti pensare, infatti, che la Rivoluzione iraniana non è nata

⁸ Cfr., ad esempio, N. Göle, *The Forbidden Modern: Civilization and Veiling*, Ann Arbor MI, The University of Michigan Press, 1996 (n.d.t.).

come una rivoluzione religiosa, e solo con il passare del tempo si è trasformata gradualmente in una sorta di occasione di rivincita storica per gli sciiti.

Come si può facilmente comprendere, il Medio Oriente assomiglia ormai a una cristalleria e certo non aiuta ad allontanare la possibile catastrofe il fatto che anche in Occidente si stiano affermando oggi ideologie in senso lato «primordialiste», alle quali diamo in genere il nome di populismi xenofobi. Da questo punto di vista, per esempio, la politica estera volutamente impulsiva e istrionica di Trump non sembra essere lo strumento diplomatico migliore per scongiurare una prevedibile futura guerra tra Iran e Arabia Saudita.

L'esito finale di questa crescente dinamizzazione della nostra comprensione del «religioso» è quindi una radicalizzazione dei conflitti simbolici, la cui principale vittima è in molti casi proprio la dimensione spirituale della vita religiosa. Una prova empirica di quanto appena detto è il destino del sufismo nello scenario di mobilitazione permanente dipinto sopra. Tanto nel mondo sunnita quanto in quello sciita, infatti, il sufismo, con la sua originale ricerca spirituale ed esoterica, viene guardato con sospetto e spesso avversato dai primordialisti. Questa ostilità ideologica rischia tuttavia di provocare un impoverimento tragico per tutta l'umanità. Come ha mostrato in un'opera giustamente celebre Michel de Certeau⁹, da che mondo è mondo il misticismo ha rappresentato una spina nel fianco delle istituzioni religiose di ogni tempo e luogo. Ma proprio perché l'esperienza è universale, è ragionevole attendersi da qualsiasi persona di buona volontà, indipendentemente dalla civiltà cui appartiene, un contributo affinché questa tragedia spirituale non avvenga o venga il più possibile contenuta entro dimensioni ragionevoli.

5. Conclusione

La polisemia del concetto di religione, come abbiamo visto, è un fatto con il quale occorre fare i conti. Essa opera sia staticamente sia dinamicamente. Nel primo caso, la pluralità dei significati del termine rispecchia i modi differenti in cui la «religione» viene agita nei differenti contesti nazionali, culturali e storici. Nel secondo caso, invece, la polisemia opera dinamicamente e riflette gli usi della religione in quanto forza capace di mobilitare le persone e plasmarne l'identità. Questo dina-

⁹ Cfr. M. de Certeau, *Fabula mistica: XVI-XVII secolo*, trad. it., Milano, Jaca Books, 2008 (n.d.t.).

22 | mismo è spesso espressione dell'ostilità contro un nemico esterno, ma tale slancio conflittuale è destinato a non lasciare immutata nemmeno la comprensione della religione di chi è all'origine del conflitto e ne è l'autore più che la vittima.

Questo intreccio di differenze statiche e dinamiche non semplifica certo la vita degli studiosi del fenomeno religioso. Non vi è bisogno di aggiungere, però, che se l'obiettivo è fare le scelte giuste, non esiste alternativa: occorre comprendere questa complessità al meglio delle proprie capacità.

Poscritto a «Che cos'è la religione? La polisemia di un concetto contestato» di Charles Taylor

23

Paolo Costa

Abstract – In this postscript, Charles Taylor's lecture is discussed from three points of view. First, it is read against the background of a surprising feature of the new secularization debate: the semantic crisis of the concept of religion. Second, it is seen as an attempt to imagine religion as a field rather than as a well-demarcated object. Third, it is understood as a way of circumventing the modern rage for order and its anxiety-ridden rebounds.

Uno degli effetti collaterali più sorprendenti del nuovo dibattito sulla secolarizzazione è la crisi semantica in cui è gradualmente precipitato il concetto stesso di «religione»¹. Mano a mano che la tesi classica del declino inevitabile della fede religiosa veniva sistematicamente decostruita, sdrammatizzata, sprovincializzata, è diventato infatti sempre più difficile dare una definizione accurata di ciò che, secondo la vulgata otto e novecentesca, avrebbe dovuto essere «secolarizzato», cioè, stando alle due principali scuole di pensiero, o liquidato definitivamente o tradotto in forme più «mondane» e quindi modernizzato.

Il paradosso è che, se si legge la *débâcle* del teorema della secolarizzazione come una vittoria in rimonta della «religione» sull'ateismo moderno, ci si sarebbe aspettati di vedere trionfare una concezione a tutto tondo, persino arcaica della religione: qualcosa di simile alla «rivincita di Dio», per evocare il titolo di un celebre libro di Gilles Kepel². Non è questo, tuttavia, ciò che ci hanno lasciato in eredità i decostruttori della tesi classica della secolarizzazione. Non è infatti la vittoria di «Dio» o del «trascendente» o del «reincanto» o della «fede» o della «superstizione»

¹ Per una panoramica sul dibattito in questione rinvio a P. Costa, *La città post-secolare. Il nuovo dibattito sulla secolarizzazione*, Brescia, Queriniana, 2019.

² Cfr. G. Kepel, *La rivincita di Dio. Cristiani, ebrei, musulmani alla riconquista del mondo*, trad. it., Milano, Rizzoli, 1991.

o della «spiritualità» o della «provvidenza» che ci viene consegnata dalle sofisticate analisi dei critici della vecchia *doxa* sociologica, ma qualcosa di molto più complesso e ambivalente, se non addirittura sfuggente, evanescente, sia dal lato della «religione» sia dal lato del suo antonimo, la «secolarità».

Se il paradosso è da un lato stridente – in effetti, come potrebbe mai «secolarizzarsi» qualcosa che non esiste? – dall'altro lato non è poi un fenomeno così indecifrabile. Il principale difetto della tesi classica, in fondo, consisteva proprio nella cristallizzazione, generalizzazione ed elevazione di alcune esperienze storiche specifiche (il travaglio del cristianesimo in Europa dopo lo Scisma protestante, la nascita dell'Umanesimo esclusivo, l'evoluzione dello Stato-nazione post-westfaliano, la Rivoluzione scientifica di stampo galileiano-baconiano ecc.) a leggi dell'evoluzione storica umana. Queste estrapolazioni frettolose erano state spesso agevolate da concezioni monodimensionali, essenzialistiche, della religione che inducevano chi le abbracciava a sottovalutare sia la capacità delle comunità religiose di rispondere in maniera imprevedibile alle sfide lanciate dal nuovo contesto storico sia la ridondanza della creatività spirituale insita nell'esperienza del sacro in tutte le sue forme. A ben guardare, il trucco di molti critici della tesi classica è consistito semplicemente nel bilanciare le verità semplici che sembravano emergere dal fascio di luce che il presente proietta sul passato con l'orizzonte contingente e indeterminato che il futuro dischiude davanti agli occhi di chi è chiamato a scegliere e ad agire in condizioni di ordinaria incertezza. L'*open-endedness* del tempo a venire è effettivamente la principale leva di cui si sono serviti i decostruttori del teorema della secolarizzazione nel loro tentativo (riuscito) di indebolirne la presa articolando, «spacchettando» e distribuendo l'onere insostenibile della prova empirica e teorica che gravava tacitamente su di esso.

Se tuttavia la «religione» non è una sostanza semplice la cui natura si manifesterebbe al meglio ai suoi albori ed è stata anzi continuamente al centro di processi storici contingenti di costruzione, ibridazione, metamorfosi e colonizzazione, quali strumenti ci rimangono per definirne il profilo? Esiste una terza via tra la ricaduta in una sorta di realismo platonico delle essenze – per cui esisterebbe una e una sola descrizione corretta di ciò che storicamente è passato per «religione» – e la tentazione nominalista di disfarsi persino dei vantaggi epistemici derivanti dall'abbandono della tesi classica pur di sfuggire a ogni forma di determinazione concettuale?

Nella conferenza di Charles Taylor che pubblichiamo per celebrare il ventennale degli «Annali di Studi Religiosi» viene suggerita una possibile via intermedia tra la Scilla della monosemia e la Cariddi del veto a fare anche solo un uso sorvegliato di qualsiasi universale transstorico. In quello che è per molti aspetti un *unicum* nella produzione teorica di uno dei principali protagonisti del nuovo dibattito sulla secolarizzazione, l'autore di *A Secular Age* ci invita a immaginare ciò che siamo soliti definire «religione» non come un oggetto, per quanto *sui generis*, ma come un campo, nel duplice senso di un terreno da coltivare e di un campo di forze. Nella sua ottica, detto succintamente, la religione – e per «religione» intendo qui una delle «dimensioni» che definiscono la profondità della condizione umana (nello specifico, l'esperienza vissuta del «sacro», dell'umanamente indisponibile) – dev'essere incessantemente delimitata e segmentata sia per consentire la distinzione tra ciò che è «dentro» (il numinoso, il trascendente, l'assoluto) e ciò che sta «fuori» (il profano, l'immanente, il finito), sia per stabilire, nel «dentro», la proporzione tra le sue diverse facce (il «religioso» *stricto sensu*, «il magico», «lo spirituale» ecc.).

Questo spazio apparentemente statico, osservato da un altro punto di vista, è però anche un sistema poroso, dove interagiscono forze il cui prodotto vettoriale determina stati di equilibrio precario che si formano e dissolvono non secondo un disegno perfettamente razionale, ma sulla base di *patterns* o configurazioni di senso che sono intelleggibili senza essere per questo ineluttabili. L'esempio scelto da Taylor – quello delle recenti ondate «fondamentaliste» o, come le chiama lui, «primordialiste» – mostra con chiarezza come circostanze esterne contingenti possano orientare in una direzione moralmente catastrofica la tensione dialettica tra origine e salvezza che è connaturata all'esperienza umana del sacro e possa effettivamente avere un impatto destabilizzante sugli ordinamenti che governano le relazioni tra le persone in qualsivoglia tempo e luogo. Sebbene in questi processi storici siano sicuramente all'opera dei vincoli sistemici, nessuno di essi è però talmente potente da annullare il valore dell'iniziativa e della creatività pratica umana. Il campo della «religione», per indulgere in un facile gioco di parole, non è in senso stretto un campo santo: è piuttosto un luogo dove si si alternano eroismi e nefandezze, santità e meschinità, profondità e superficialità.

La cosa non può sorprendere. La furia ordinatrice che ha spinto i moderni a scomporre e disciplinare quanto più possibile il carattere spontaneamente amorfo e anarchico della socialità umana – Taylor evoca questo punto *en passant* quando discute la *witch craze* seicen-

tesca³ – può essere legittimamente interpretata sia come un antidoto sia come un amplificatore dell'angoscia che gli esseri umani avvertono di fronte a quello che Hans Blumenberg, tra i tanti, ha descritto come il carattere «assoluto», senza fondo, della realtà⁴. Da questo punto di vista, sia l'ipostatizzare la religione come una sostanza metastorica sia il trasformare la secolarizzazione in un processo storico 'tritatutto' appaiono come modi efficaci, sebbene di corto respiro, per vaccinarsi contro l'inquietante capacità umana di inoculare caos nel mondo appellandosi a cause di forza maggiore (*acts of God*, si direbbe significativamente in inglese). In cambio di questo miraggio di immunità i protagonisti del nuovo dibattito sulla secolarizzazione hanno da offrire solamente strategie fallibili per bilanciare (o compensare) la libertà con la finitezza, la verità con il pluralismo, la ragione con la risonanza, la (presunta) morte di Dio con la benevolenza.

Non è ovviamente casuale che la panoramica di Taylor si concluda con una nota di ottimismo. Il suo invito a non perdere mai la fiducia nella capacità umana di resistere alla tentazione del male e, in alcuni casi, persino a trasfigurarne la potenza distruttiva sublimandola in episodi inattesi di pienezza, riconciliazione e slancio verso il futuro, non è soltanto l'omaggio scontato a una convenzione retorica. Nella scelta di far prevalere la luce sull'ombra viene a galla, infatti, la tacita predilezione dell'autore per la componente spirituale, trasformativa, «conversionale», dell'esperienza religiosa, che era già alla base dell'ultimo tortuoso capitolo di *A Secular Age*⁵.

Resta il fatto, comunque, che quanto nel linguaggio quotidiano (e non solo) viene disinvoltamente definito «religione» si dice in molti modi. Prenderne coscienza non ha una rilevanza solo epistemica. Solo mantenendo viva la tensione tra i differenziali semantici del termine, infatti, possono assumere un significato non meramente soggettivo le scelte mediante le quali le persone aderiscono a una specifica declinazione di tale sconfinata costellazione di significati. L'esperienza individuale, foss'anche negativa o oppositiva, di questa dimensione imprescindibile della condizione umana ha qualcosa da dire agli altri solo se fa almeno parzialmente i conti con tale complessità. Ed è probabilmente proprio dalla fiducia nella possibilità di conciliare lo sforzo di comprendere le

³ Cfr. N. Ben-Yehuda, *The European Witch Craze of the 14th to 17th Centuries: A Sociologist's Perspective*, in «American Journal of Sociology», 1980, 86, 1, pp. 1-31.

⁴ Cfr. H. Blumenberg, *Elaborazione del mito*, trad. it., Bologna, Il Mulino, 1991.

⁵ Cfr. C. Taylor, *L'età secolare*, Milano, Feltrinelli, 2009, pp. 913-966.

ragioni degli altri e la dedizione nei confronti di un'istanziamento particolare di un fenomeno universale come gli sporadici ma intensi contatti con la sacralità dell'esistenza che Taylor ha tratto le motivazioni e lo slancio necessari per intraprendere la missione impossibile di delimitare, suddividere e setacciare il campo in cui da che mondo è mondo miriadi di persone hanno mietuto i frutti dolci e aspri della loro enigmatica dedizione a una realtà invisibile da cui pure si sono sentiti in modi diversi, e mai innocui, toccati.

2. Materializzare la tolleranza: i luoghi multireligiosi tra conflitto e adattamento

a cura di Marian Burchardt e Maria Chiara Giorda

Dionigi Albera

Sempre più spesso, negli ultimi decenni, le istanze del «dialogo interreligioso» hanno, per così dire, preso corpo, assumendo forme concrete che vanno ben oltre le tradizionali discussioni teologiche e l'interminabile dibattito dottrinale sui rispettivi articoli di fede (per cercare eventuali ponti che, bisogna ammetterlo, sono sovente apparsi alquanto fragili). Da questo punto di vista, due direzioni mi sembrano di fondamentale importanza all'interno delle dinamiche che si producono in vari paesi europei, soprattutto dove i movimenti di popolazione hanno generato delle situazioni inedite di pluralismo religioso.

La prima direzione riguarda lo sviluppo di celebrazioni interreligiose, che spesso includono anche dei rituali condivisi o almeno giustapposti. Già una quindicina di anni fa, un bel libro di Anne-Sophie Lamine proponeva un'accurata radiografia di questi fenomeni, concentrando l'attenzione soprattutto sulle nuove celebrazioni che si erano sviluppate in Francia dopo gli anni Novanta del secolo scorso¹. Questi rituali interreligiosi erano generalmente legati a situazioni di crisi collettiva. Di fronte a grandi tragedie, essi sembravano offrire una risposta della società nel suo insieme, mediante l'espressione di valori condivisi che travalicavano le frontiere delle appartenenze religiose. Le celebrazioni interreligiose permettevano ad esempio di manifestare un lutto comune dopo attacchi terroristi o incidenti di grandi proporzioni. Gli anni trascorsi dalla pubblicazione del libro di Lamine si sono incaricati di confermare il consolidamento e la diffusione di questi rituali su scala europea.

La seconda direzione si traduce in forme meno eccezionali, che inscrivono l'avvicinamento o l'intersezione di religioni diverse nella routine dello spazio pubblico ordinario. Negli ultimi decenni, c'è stato ad esempio un fiorire d'iniziative architettoniche destinate a creare luoghi di rac-

¹ A.-S. Lamine, *La cohabitation des dieux. Pluralité religieuse et laïcité*, PUF, Paris, 2004.

coglimento e di preghiera che assumono in modo sempre più esplicito una connotazione multireligiosa. Queste iniziative si collocano in ambiti diversi: aeroporti, università, ospedali, edifici pubblici, centri commerciali, sedi di organizzazioni internazionali (compresa quella della FIFA a Zurigo). Sono così nati nuovi spazi «plurali» che offrono un'infrastruttura «spirituale» nei luoghi di passaggio frequentati da folle variegata, dove s'incrociano i passi di persone con sensibilità religiose differenti. La presenza di luoghi multireligiosi è particolarmente massiccia e diffusa nei paesi di tradizione protestante. Secondo una stima recente, nella sola Gran Bretagna esisterebbero ad esempio circa 1.500 spazi multireligiosi².

È ad alcune di queste forme di spazializzazione interreligiosa che è dedicata una parte sostanziosa dei saggi proposti in questa sezione. Dobbiamo essere grati a Marian Burchardt e Maria Chiara Giorda per aver riunito questi contributi che offrono un apporto rilevante alla ricerca internazionale, in pieno sviluppo, sui luoghi multireligiosi. Inoltre essi hanno anche il merito di colmare il relativo ritardo che gli studi di questo tipo hanno accumulato in Italia.

Alcuni saggi esaminano il modello di «casa delle religioni» che si è affermato di recente, soprattutto nei paesi di lingua tedesca (Haus der Religionen). Le «case delle religioni» si situano generalmente in ambiti urbani caratterizzati dalla presenza di popolazioni variegata sotto il profilo etnico e religioso. Esse ospitano iniziative culturali, artistiche e pedagogiche volte a favorire il dialogo e la comprensione reciproca, ma inglobano anche più luoghi di culto, destinati a religioni differenti (un centro di questo tipo è stato creato a Hannover nel 2005, mentre un'altra Haus der Religionen è nata nel 2014 a Berna). Nelle pagine di questo numero sarà possibile seguire tre diverse declinazioni di questo modello, messe in luce nei contributi di Marian Burchardt e Franziska Dost, Luca Bossi e Maria Chiara Giorda, e Matej Vohryzek: il progetto, molto mediatizzato, di un luogo multireligioso a Berlino, denominato House of One, che accoglierà cristiani, ebrei e musulmani, con le rispettive celebrazioni; quello che muove i primi, difficili passi a Torino; e quello, già avviato, in un quartiere di Stoccolma. Un interessante complemento è fornito dall'analisi che Ioan Cozma dedica alla realizzazione ex-novo di un complesso interreligioso nella Romania post-comunista degli anni Novanta del secolo scorso. In questo caso il centro interreligioso – comprendente una chiesa ortodossa, una moschea e una sinagoga – è situato in una

² A. Crompton, *The Architecture of Multifaith Spaces: Godleaves the Building*, in «The Journal of Architecture», 18, 2013, 4, pp. 474-496, qui p. 475.

località rurale priva di una presenza ebraica o musulmana. La vocazione di questo complesso è dunque piuttosto simbolica, quale espressione di un ecumenismo allargato all'insieme delle religioni monoteiste.

Questi contributi mostrano efficacemente che la concretizzazione dei luoghi multireligiosi dipende in modo decisivo dall'iniziativa di svariati attori. Attori religiosi, certo, ma non solo. Gli aspetti economici, politici, culturali e mediatici, infatti, non sono per nulla secondari. Non bisogna poi dimenticare che queste iniziative si scontrano con le tendenze alla chiusura e al ripiego etno-religioso tipiche delle correnti di estrema destra che negli ultimi anni hanno conquistato un crescente spazio politico e culturale in Europa. La materializzazione di un luogo di culto «altro» può così essere percepita come una minaccia alla propria «identità», e anche scatenare reazioni violente, fomentate più o meno direttamente dai vari personaggi politici che si servono del tema dell'odio come *marketing* ideologico di indubbia efficacia. A finire nel mirino di queste azioni è soprattutto l'islam, come ci mostra il saggio di Giuseppe Tateo dedicato a un rituale di profanazione (con resti di maiale) e di ri-cristianizzazione di un terreno destinato a ospitare la costruzione di una moschea a Bucarest. Simili episodi si sono ripetuti in altri paesi europei, non ultima l'Italia (basti pensare alle iniziative di profanazione preventiva dei terreni, in funzione anti-islamica, attuate, più di una decina di anni fa, dall'allora Lega Nord, come pure al «maiale-day» propugnato nel 2007 dal senatore Roberto Calderoli).

I luoghi multireligiosi che nascono nel contesto composito ed enigmatico dell'Europa contemporanea sono il frutto di un'iniziativa consapevole, mirata, che coinvolge singoli e gruppi in una complicata e spesso fragile alchimia. Essi non rappresentano che un capitolo all'interno del complesso ambito delle forme di condivisione e mescolanza che hanno coinvolto, e coinvolgono tuttora, i fedeli delle religioni monoteiste. Spesso si tratta di manifestazioni più spontanee, nelle quali i credenti di una religione utilizzano le strutture spaziali e gli elementi simbolici di un'altra religione, per dei fini svariati, come nel caso della frequentazione di luoghi zoroastriani da parte di musulmani sciiti nell'Iran contemporaneo, qui esaminata da Sara Hejazi. Se in questo caso il principale stimolo di simili visite sembra legato alla ricerca di radici storiche e culturali «iraniane», in moltissimi altri casi l'attraversamento della frontiera religiosa è legato a una ricerca di efficacia, a una domanda concreta, come nella ritualità condivisa, legata alle piene del Nilo nell'Egitto medievale, indagata da Luca Patrizi. Si tratta di un esempio tra i moltissimi che potrebbero essere evocati da questo punto di vista. In effetti, anche delle religioni

tendenzialmente intransigenti come quelle monoteiste sono state costantemente attraversate da pratiche transfrontaliere, ad esempio nelle regioni orientali e meridionali del Mediterraneo, dove i seguaci di diverse fedi monoteiste sono vissuti a lungo in una stretta contiguità. Questa coabitazione ha avuto conseguenze importanti sul piano delle pratiche devozionali: il pluralismo religioso ha insomma generato consistenti manifestazioni di porosità. Nel corso dei secoli i rapporti tra gruppi religiosi sono spesso stati simbiotici. Ebrei, cristiani e i musulmani erano disposti a presentare le loro preghiere in un santuario amministrato da un'altra religione se questo aveva una reputazione di efficacia³. Si sono così create infinite passerelle tra religioni: esse hanno raramente generato una sintesi compiuta e riconoscibile, attraverso la creazione di nuove entità sincretiche, ma si sono per lo più tradotte in assemblaggi effimeri e individuali di elementi disparati. D'altra parte, i fedeli hanno continuato a circolare tra spazi religiosi diversi e concorrenti, senza che questo producesse rilevanti fenomeni di conversione. Le spinte centrifughe di una religiosità propensa alla sperimentazione sono state costantemente bilanciate dalle forze centripete degli apparati religiosi, che hanno potuto nel complesso imbrigliare questi fenomeni, senza poterli reprimere completamente.

Anche nell'Europa occidentale il pluralismo religioso determinato dall'afflusso d'immigrati ha generato varie forme d'interazione sul piano devozionale. Si tratta, in alcuni casi, di manifestazioni che potrebbero essere definite «tradizionali», in linea con le dinamiche transfrontaliere che, come abbiamo detto, sono state presenti per molti secoli nel Mediterraneo orientale e meridionale. Così, nell'Europa occidentale, alcuni luoghi centrali del culto mariano, come Lourdes e Fatima, attraggono ormai anche dei pellegrini musulmani. Lo stesso fenomeno si produce a Marsiglia, al Santuario di Notre-Dame-de-la-Garde, vero e proprio simbolo dell'identità della città, oppure a Nîmes, al santuario di Notre-Dame-de-Santa-Cruz, creato negli anni Sessanta del Novecento dai pieds-noirs esuli dall'Algeria, e frequentato anche da donne musulmane di origine maghrebina⁴. A Palermo, gli immigrati Tamoul, compresi quelli di religione induista, sono devoti a Santa Rosalia, analogamente ad alcuni gruppi di Rom musulmani, che frequentano il santuario che domina la

³ Cfr. D. Albera - M. Couroucli (edd), *I luoghi sacri comuni ai monoteismi. Tra cristianesimo, ebraismo e islam*, Brescia, Morcelliana, 2013.

⁴ D. Albera, *Simboli religiosi e costruzioni d'identità diasporiche nel Midi francese*, in F. Bachis - A.M. Pusceddu (edd), *Storie di questo mondo. Percorsi di etnografia delle migrazioni*, Roma, CISU, 2013, pp. 135-154.

città e si raccolgono in preghiera davanti alla statua della santa, com'è stato tra l'altro documentato dal lavoro fotografico di Gianni Berengo Gardin⁵. Queste manifestazioni devozionali, che vengono essenzialmente «dal basso», si dispiegano in modo spontaneo e disorganico, confidando nella buona volontà dei gestori del santuario.

Insomma, l'irruzione della differenza sta scompaginando la relativa monocromia religiosa alla quale vari paesi europei, come l'Italia, erano abituati, generando reazioni contrastanti e ambivalenti. I fenomeni di condivisione religiosa che si generano in questo crogiuolo non sono certo inediti, come una prospettiva frettolosa e uno sguardo miope potrebbero portare a credere. Questo non significa, naturalmente, che si debba trascurare il carattere per molti versi originale di alcune delle loro manifestazioni contemporanee.

Quali saranno le conseguenze nel medio periodo del pluralismo religioso che si afferma ormai in Europa? Se una risposta globale è ardua, credo si possa scommettere sul fatto che tanto l'organizzazione pianificata di cerimonie e spazi multireligiosi, quanto l'incursione spontanea in luoghi religiosi «altri» siano fenomeni destinati a crescere e a diffondersi, aggiungendo così nuove sfumature al caleidoscopio dei comportamenti religiosi.

⁵ G. Berengo Gardin - N. Staiti, *Zingari a Palermo. Herdelesi e Santa Rosalia*, Roma, Peliti Associati, 1997.

Luoghi multireligiosi come luoghi di incontro. Una introduzione

Marian Burchardt e Maria Chiara Giorda

Il progetto di questa sezione monografica prende avvio da una serie di seminari e convegni che abbiamo organizzato a partire dal 2016 e ai quali abbiamo partecipato negli ultimi anni all'Università di Torino, alla Fondazione Bruno Kessler di Trento, a Berna in occasione del convegno dell'EASR e presso la European Association for the Study of Religions, afferente al Dipartimento di Studi Umanistici dell'Università di Roma Tre, nell'ambito del progetto biennale «Luoghi sacri condivisi»¹.

Il *focus* sui luoghi condivisi e multireligiosi si colloca nel quadro di un interesse rinnovato per lo spazio. All'interno delle discipline che si occupano di religione/religioni, nell'ultima decade lo 'spatial turn' ha prodotto studi legati alla localizzazione, allo spazio, alla mobilità², promuovendo nuovi percorsi di studio sui legami e gli intrecci tra le religioni nello spazio e, in particolare, sulla loro compresenza nello stesso luogo³. Il diffondersi su scala globale di luoghi multireligiosi in differenti infrastrutture pubbliche – quali campus universitari, ospedali, carceri – ma anche in luoghi dedicati al lavoro o al tempo libero, al commercio o al consumo – come parchi, centri commerciali e aeroporti – ha attirato l'attenzione di studiosi in Europa e negli Stati Uniti⁴. Alcuni si

¹ L'origine del progetto è costituita dal *report*: M. Giorda - D. Campobenedetto - S. Hejazi - M. Robiglio, *Una Casa delle Religioni. Proposta di edificio multi fede*, Torino 2016 (https://benvenutiitalia.it/wp-content/uploads/2012/03/House_of_one_multifaith_spaces_2016.pdf).

² L. Obadia, *Spatial Turn, Beyond Geography: A New Agenda for Sciences of Religion?*, in «International Review of Sociology», 25, 2015, 2, pp. 200-217, qui p. 202.

³ R. Bobrowicz, *Multi-Faith Spaces Uncover Secular Premises Behind the Multi-Faith Paradigm*, in «Religion», 9, 2018, 37, pp. 1-15.

⁴ Si veda: J.A. Beckford, *Religion in Prison: Equal Rites in a Multi-Faith Society*, Cambridge - New York, Cambridge University Press, 1998; K. Johnson, *The Multi-faith Center: Practical Considerations for an Important Campus Facility*, in «Planning for Higher Education», 41, 2012, 1, pp. 298-309; W. Cadge, *Négocier les différences religieuses dans les organisations laïques: l'exemple des chapelles d'hôpitaux*, in «Social Compass», 61, 2014, 2, pp. 178-194.

sono concentrati sul design e sulla funzione di nuove sale di preghiera e luoghi di culto per i quali non esiste una nomenclatura standard, ma diverse denominazioni a seconda del progetto e del pubblico che si deve attrarre⁵: «inter-faith chapel», «inter-faith meditation room», «multi-faith chapel», «prayer room», «retreat lounges», «quiet place», «silent room», «room for reflection»⁶.

Il primo caso noto di stanza multifede è la «meditation room» del 1957, nel Quartier Generale delle Nazioni Unite a New York. Nel 1994, presso Porta di Brandeburgo a Berlino, si inaugura il primo 'Raum der Stille' (<http://www.raum-der-stille-im-brandenburger-tor.de/english/history.htm>). In tutto il mondo, negli ultimi dieci anni, si sono registrate numerose aperture di spazi di raccoglimento, nelle università, negli ospedali, negli aeroporti e nei più grandi centri commerciali. Le differenze tra stanze della meditazione, del silenzio, multifede o multireligiose (e tra queste e gli edifici condivisi, con separazione o meno degli spazi) sono ancora da esplorare, così come le loro ripercussioni materiali – ad esempio il loro effettivo uso da parte dei frequentatori, la possibilità che tali spazi rispondano davvero alle esigenze religiose delle persone – e simboliche: un concreto riconoscimento della pluralità spirituale umana.

La visibilità dei luoghi multireligiosi è legata alla loro configurazione estetica e architettonica: l'università di Manchester ha lanciato il programma «Multi-Faith Spaces – Symptoms and Agents of Religious and Social Change»⁷, nell'ambito del quale Gilliat-Ray ha illustrato l'impatto dei luoghi multireligiosi in termini di *branding* e di immaginario pubblico⁸.

Questi luoghi sono spesso il risultato di un processo decisionale dall'alto verso il basso, *top-down*, gestito dalle autorità religiose e statali che operano ai fini della promozione del pluralismo culturale e religioso.

⁵ A. Crompton, *The Architecture of Multi-Faith Spaces: God Leaves the Building*, in «The Journal of Architecture», 18, 2013, 4, pp. 474-496; F. Díez de Velasco, *Multi-belief/Multi-faith Spaces: Theoretical Proposals for a Neutral and Operational Design*, in F. Colom González - G. D'Amato (edd), *Multireligious Society: Dealing with Religious Diversity in Theory and Practice*, London - New York, Routledge, pp. 236-250.

⁶ A. Crompton - C. Hewson, *Designing Equality: Multi-Faith Space as Social Intervention*, in S. Sharma - D. Llewellyn - P. Dandelion - K. Aune (edd), *Religion, Equalities, and Inequalities*, London - New York, Routledge, 2016, pp. 77-88, qui pp. 80-93.

⁷ R.G. Brand - A. Crompton - C. Hewson, *Multi-Faith Spaces: Symptoms and Agents of Religious and Social Change*, online: <https://cargocollective.com/wwwmulti-faith-spacesorg> (ultima consultazione 4 marzo 2019).

⁸ S. Gilliat-Ray, *From Chapel to Prayer Room: The Production, Use, and Politics of Sacred Space in Public Institutions*, in «Culture and Religion», 6, 2, 2005, pp. 287-308.

Diverso è il caso dei luoghi di culto condivisi ovvero di siti che sono rivendicati, praticati e abitati da due o più confessioni religiose, o che sono stati convertiti da una religione all'altra, coinvolgendo così anche la creazione di luoghi religiosi, in una dinamica *bottom-up*, dal basso verso l'alto. A tale proposito, negli ultimi anni, gli studiosi di scienze sociali hanno condotto ricerche comparative, coprendo ampie aree geografiche sia su luoghi condivisi in tempi diversi, vale a dire in un'ottica diacronica⁹. Il volume curato nel 2012 da Dionigi Albera e Maria Couroucli si concentra su tutta l'area mediterranea, confrontando i siti condivisi da un punto di vista antropologico¹⁰. La stessa area è stata oggetto di studio del libro curato da Silvio Ferrari e Andrea Benzo nel 2014, che ha optato per uno sguardo giuridico e istituzionale¹¹. Il progetto guidato da Elazar Barkan e Karen Barkey ha privilegiato l'ex Impero ottomano e un approccio multidisciplinare, mettendo insieme casi provenienti da Bosnia, Anatolia, Israele/Palestina, Algeria e Cipro¹². L'antropologo Glenn Bowman si è cimentato in un progetto comparativo ancora più ambizioso: il libro da lui curato nel 2013 illustra i meccanismi della convivenza religiosa nei luoghi sacri in India, Nepal, Sri Lanka, Cina, Turchia, Marocco e Vietnam¹³.

Le domande comuni che hanno caratterizzato le varie ricerche sono state: che cosa rende possibile la condivisione? Chi può condividere un sito religioso? Possiamo intendere la partecipazione congiunta come il prodotto di una particolare flessibilità di un leader religioso, oppure esistono pratiche e rituali che facilitano l'accettazione dell'altro nel proprio santuario religioso? Quali tipologie/categorie di siti religiosi esistono nelle diverse aree geografiche? È possibile condividere i luoghi religiosi senza antagonismo, in un contesto caratterizzato dalla presenza di una netta maggioranza religiosa? La coesistenza tra diverse comunità

⁹ A. Astor - M. Burchardt - M. Griera, *Polarization and the Limits of Politicization: Cordoba's Mosque-Cathedral and the Politics of Cultural Heritage*, in «Qualitative Sociology», 42, 2019, 3, pp. 337-360, e M. Griera - M. Burchardt - A. Astor, *European Identities, Heritage, and the Iconic Power of Multi-Religious Buildings: Cordoba's Mosque Cathedral and Berlin's House of One*, in G. Giordan - A.P. Lynch (edd), *Interreligious Dialog: From Religion to Geopolitics* (Annual Review of the Sociology of Religion, 10), Leiden, Brill, 2019, pp. 13-31.

¹⁰ D. Albera - M. Couroucli (edd), *Sharing Sacred Spaces in the Mediterranean: Christians, Muslims, and Jews at Shrines and Sanctuaries*, Bloomington IN, Indiana University Press, 2012.

¹¹ S. Ferrari - A. Benzo (edd), *Between Cultural Diversity and Common Heritage: Legal and Religious Perspectives on the Sacred Places of the Mediterranean*, London - New York, Routledge, 2014.

¹² E. Barkan - K. Barkey (edd), *Choreographies of Sacred Sites: Religion and Conflict Resolution*, New York, Columbia University Press, 2014.

¹³ G. Bowman (ed), *Sharing the Sacra: The Politics and Pragmatics of Intercommunal Relations around Holy Places*, New York - Oxford, Berghahn Books, 2013.

rappresenta una sfida ai conflitti religiosi e ai radicalismi? Quali sono i fattori che permettono la sopravvivenza e la riproduzione di tali siti? Qual è il ruolo degli attori istituzionali nella creazione di condizioni di pace o nella fomentazione dei conflitti?

Nella sua analisi delle controversie sui luoghi santi contesi in Israele/Palestina, Yitzhak Reiter (2017) esamina l'importante ruolo delle istituzioni nella gestione dei conflitti, specialmente in 'casi eccezionali' come la Grotta dei Patriarchi/al-Ḥaram al-Ibrāhīmī al-Sharīf, e la Tomba di Samuele il Profeta/al-NabīṢamu'īl. Reiter attinge a ricerche empiriche sulla risoluzione dei conflitti per tentare di raggiungere una chiara comprensione dei paradigmi teorici che gli studiosi hanno individuato al fine di analizzare la multireligiosità. Egli distingue tra due diversi tipi di approccio, deterministico e stocastico: le opere appartenenti al primo gruppo sostengono che l'interazione tra diversi gruppi religiosi nello stesso sito si traduce – nel migliore dei casi – nella tolleranza passiva e – nel peggiore dei casi – in un'*escalation* di violenza¹⁴.

La 'tolleranza antagonista' è la formula che ha reso celebri le opere di Robert Hayden, edite nel 2002 e nel 2016, così come l'idea che può essere ingenuo concepire le pratiche di condivisione come non controverse, poiché spesso nascondono una logica di competizione. Hayden esplora i fattori culturali e politici che motivano il controllo dei luoghi sacri condivisi in modo competitivo. Così, se la condivisione avviene, è piuttosto simile ad una tolleranza passiva, cioè alla non interferenza con le attività religiose, che alla tolleranza attiva, per cui i gruppi religiosi in competizione si accettano a vicenda. Il libro del 2016 *Antagonistic Tolerance* rivede alcuni argomenti dell'articolo del 2002 e offre un ampio sforzo comparativo per comprendere le relazioni tra i diversi gruppi religiosi, organizzando in ordine tematico casi provenienti da India, Turchia, Bulgaria, Bosnia, Portogallo, Messico e Perù¹⁵.

Anche Ron Hassner, basandosi sulla registrazione degli scontri interreligiosi nei luoghi sacri, sostiene che questi ultimi non possano essere condivisi senza generare conflitti: sono «spazi monolitici, coerenti che non possono essere suddivisi, hanno confini chiaramente definiti e in-

¹⁴ Y. Reiter, *Contested Holy Places in Israel-Palestine: Sharing and Conflict Resolution*, London - New York, Routledge, 2017.

¹⁵ R. Hayden, *Antagonistic Tolerance: Competitive Sharing of Religious Sites in South Asia and the Balkans*, in «Current Anthropology», 42, 2002, 2, pp. 205-231; R. Hayden - A. Erdemir - T. Tanyeri-Erdemir, *Antagonistic Tolerance: Competitive Sharing of Religious Sites and Spaces*, London - New York, Routledge, 2016.

flessibili, e sono siti unici per i quali non è disponibile alcun sostituto materiale o spirituale»¹⁶. Nell'argomentazione sulla loro 'indivisibilità', egli sostiene che, poiché le dispute sullo spazio sacro riguardano ideali religiosi, presenza divina, valori assoluti e trascendenti, non c'è possibilità di compromesso¹⁷.

L'approccio stocastico, invece, non implica a priori che le ambizioni di gruppi religiosi diversi nei confronti di uno stesso luogo di culto si tradurranno in una lotta di potere. In *Sharing the Sacra*, ad esempio, Bowman pone in risalto alcuni casi di studio che testimoniano la gestione pacifica dei luoghi santi multireligiosi, mettendo così in discussione l'ipotesi di Hassner, secondo cui la condivisione può avvenire solo in quei luoghi che non siano centrali per un gruppo religioso¹⁸. Allo stesso tempo, Bowman è consapevole degli abusi del termine 'condivisione', che può indicare anche l'amicizia e il sincretismo al di là della semplice convivenza sincronica. Secondo lo studioso, i luoghi religiosi sono spesso meglio definiti come 'misti', un termine meno carico di valore che lascia spazio a una scala più ampia di interazioni sociali.

Nel tentativo di superare quello che considerano un eccessivo *focus* sui conflitti e di ritrarre coreografie di condivisione sottovalutate, Barkan e Barkey ritengono che il modello antagonista e l'indivisibilità siano costruiti culturalmente e politicamente; notano anche che la divisione può essere anche funzionale, e non strettamente spaziale. Nell'ampia letteratura sulle tensioni e i conflitti nei luoghi sacri, diversi studiosi sottolineano la centralità dei conflitti e le possibilità di risoluzione. Il volume di Barkan e Barkey mappa le coreografie di spazi condivisi nell'ambito dei rapporti tra Stato e società, giustapponendo le caratteristiche politiche e religiose di un sito¹⁹.

Concentrandosi sulle pratiche di tolleranza positiva, Anna Bigelow, nel 2010, ha descritto una situazione di pluralismo pacifico presso la tomba di Haydar Shaykh a Malerkotla, l'unica città a prevalenza musulmana del Punjab indiano²⁰.

¹⁶ R. Hassner, *To Halve and to Hold: Conflicts over Sacred Space and the Problem of Indivisibility*, in «Security Studies», 12, 2003, 4, pp. 1-33, qui p. 13.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ G. Bowman (ed), *Sharing the Sacra*.

¹⁹ E. Barkan - K. Barkey, *Choreographies of Sacred Sites*.

²⁰ A. Bigelow, *Sharing the Sacred: Practicing Pluralism in Muslim North India*, Oxford, Oxford University Press, 2010.

Allo stesso modo, Rohan Bastin ha esaminato i templi hindu in Sri Lanka venerati sia dai buddisti Sinhala sia dagli sciiti tamil. Il fatto che una pratica di condivisione così consolidata non si sia fermata nemmeno in tempi di violenti conflitti tra le due etnie presenti sull'isola, suggerisce Bastin, si spiega alla luce della caratterizzazione improntata al pluralismo culturale dei templi indù dell'Asia meridionale²¹.

Nell'ambito della condivisione interreligiosa, una posizione più equilibrata è quella dello studio di Albera e Couroucli (2012), che, pur criticando il modello di tolleranza antagonista proposto da Hayden, riconosce che la cooperazione non è sinonimo di sincretismo e che, in riferimento alle religioni monoteistiche, la coesistenza, la mescolanza e la condivisione non sono mai completamente separate da elementi potenzialmente competitivi e conflittuali. I capitoli del libro offrono ricche etnografie di siti frequentati da cristiani, musulmani ed ebrei; le descrizioni qualitative delle pratiche condivise sono inoltre sapientemente combinate con dati quantitativi sulla frequenza. Questo volume costituisce un esempio del motivo per il quale 'il Mediterraneo' possa essere ritenuto un 'laboratorio' per un fecondo confronto etnografico. Maria Couroucli nell'introduzione al volume osserva che, a differenza del Nord Europa, dove il cosmopolitismo è un fenomeno post-coloniale, il Mediterraneo ha una lunga storia di migrazioni e di scambi: il sincretismo religioso rappresenta la modalità in cui le comunità religiose si relazionano spesso tra loro.

Per quanto riguarda l'ambiguo concetto di sincretismo religioso, Glenn Bowman sottolinea che i dibattiti in corso sull'idea che il 'sincretismo' crei nuove identità o rafforzi quelle vecchie tendono a «cancellare il senso originale del sincretismo e, se esteso all'analisi dei 'santuari condivisi', distrae l'attenzione da ciò che accade effettivamente in quei luoghi»²². Concentrandosi in particolare sull'istituzione del monastero greco-ortodosso di Mar Elyas (VI secolo), situato sulla strada che da Gerusalemme arriva a Betlemme e sul santuario mariano di Beit Sahour nei territori palestinesi (Cisgiordania), che sono luoghi di pellegrinaggio per cristiani e musulmani palestinesi, Bowman sostiene che il sincretismo implichi il superamento delle differenze per confermare un'identità comune. Altri esempi, dalla Macedonia ai Balcani, aiutano il lettore a comprendere i diversi approcci con cui è possibile pensare alla convi-

²¹ R. Bastin, *The Domain of Constant Excess: Plural Worship at the Munnesvaram Temples in Sri Lanka*, New York, Berghahn Books, 2002.

²² G. Bowman, *Identification and Identity Formations around Shared Shrines in West Bank Palestine and Western Macedonia*, in D. Albera - M. Couroucli (edd), *Sharing sacred spaces*, pp. 10-23, qui p. 11.

venza e alla mescolanza: luoghi sacri marginali aperti a tutte le religioni, chiese che ospitano comunità musulmane, pratiche di cura dei santuari di altre religioni, spazi multiconfessionali contesi da organizzazioni religiose diverse. L'esclusione di un gruppo a volte è il risultato non di un antagonismo diretto, ma di una disciplina interna che abolisce spazi e pratiche che consentirebbero l'interazione con l'altro. Se ne trovano esempi nelle aree rurali e nei contesti urbani, nei centri città, ma più spesso nelle periferie. A tale proposito, siamo di fronte alle 'religioni vissute', casi di pratiche religiose quotidiane.

Il progetto più importante e impegnativo riguardo alla condivisione dei luoghi sacri è, senza dubbio, «Shared Sacred Sites»: una ricerca collaborativa che tenta di elaborare una agenda per la descrizione, la classificazione, l'analisi e la pubblicazione dei lavori relativi agli spazi e ai luoghi utilizzati da più comunità per scopi religiosi. Come si può leggere sul sito web:

«La condivisione di spazi, siti e simbolismo da parte di molteplici comunità religiose dimostra le coreografie pratiche e le possibilità sociali di cooperazione tra comunità potenzialmente antagoniste, e lo studio di tale condivisione fornisce una chiave di lettura delle caratteristiche e degli elementi cruciali per la coltivazione della tolleranza e della comprensione»²³.

Come si legge dal sito del progetto (<http://sharedsacredsites.net/the-project/welcome-why-shared-sacred-sites/>), l'obiettivo del team era quello di rendere accessibile la mostra «Shared Holy Places» (originariamente progettata dal Museo delle Civiltà Europea e Mediterranea di Marsiglia) a nuovi pubblici di tutto il mondo. La mostra presenta una moltitudine di opere d'arte digitali e tradizionali, nonché manufatti riguardanti i siti moderni dove avviene la condivisione tra diversi gruppi religiosi, etnici e spirituali. Come si comprende navigando sul sito, dal bacino del Mediterraneo ai Balcani, dal Medio Oriente all'Asia meridionale e all'Africa, questi siti sono luoghi di convivenza e rappresentano diverse modalità di presenza interreligiosa, assumendo forme e attributi diversi a livello globale e storico, spaziando da chiese, moschee e templi a santuari, grotte e cime di montagne. In quanto siti della diversità religiosa, questi luoghi sono spesso esempi primari di tolleranza tra gruppi religiosi, offrendo anche opportunità di istruzione. Essi dimostrano che, in alcuni casi, la condivisione può funzionare, contro le narrazioni tradizionali di violenza, l'estremismo religioso e l'inevitabilità del conflitto tra religioni.

²³ Pagina web del progetto «Shared Sacred Sites»: <http://sharedsacredsites.net>.

A nostro avviso, i luoghi plurali, che siano multireligiosi o condivisi, permettono ai ricercatori di studiare confini, divisioni, conflitti, forme di coesistenza che intercettano bisogni e pratiche non solo religiose ma anche culturali, sociali, politiche. Essi sono il simbolo di una storia e di una memoria collettiva di forme di coesistenza che hanno avuto successo o insuccesso, spesso legate alle identità nazionali, oltre che religiose. Sono la lente di lettura di relazioni pacifiche, conflittuali o pacificate – tra maggioranze e minoranze e tra comunità religiose e istituzioni politiche, spesso sul confine tra istanze religiose e secolari.

In questa sessione tematica cercheremo di rispondere alle seguenti domande:

- Quali sono le ragioni per cui questi luoghi sono diventati luoghi di culto condivisi, in cui si concentrano storie e tradizioni plurali?
- Quali sono i significati culturali e politici di questi luoghi per le istituzioni locali e nazionali?
- Quali sono le forme dell'organizzazione quotidiana nei luoghi multireligiosi e condivisi? Come si configura la loro gestione e come sono organizzate le divisioni spaziali?
- Al loro interno, che rapporto si instaura tra le comunità religiose? E tra chi frequenta il luogo e le persone che risiedono nelle zone attigue?
- Quali sono le implicazioni sociali e le conseguenze politiche di questi luoghi?

Il saggio di Luca Bossi e Maria Chiara Giorda presenta un'analisi della storia di luogo religioso condiviso entro cui si intrecciano relazioni e attori religiosi, ma anche culturali, commerciali, professionali e politici, identificabile con dinamiche multilivello a cavaliere tra quella *top-down* e quella *bottom-up*: si tratta della Casa delle religioni di Torino. Esso fa emergere difficoltà e contraddizioni che hanno rallentato la realizzazione del progetto architettonico pensato dalle organizzazioni religiose minoritarie. All'analisi della genesi, dell'evoluzione e dell'attuale stato di stallo del progetto – delle dinamiche di bisogno, opportunità e potere che ne sono emerse – è dedicato lo studio storico-sociologico di questo primo lavoro sul caso torinese.

Il contributo di Marian Burchardt e Franziska Dost si propone di analizzare le modalità con le quali si costruiscono i significati culturali degli spazi multireligiosi e delle relazioni interreligiose, attraverso processi di

mediatizzazione che coinvolgono i social media, la stampa giornalistica, nonché altri attori e infrastrutture della sfera pubblica. Sebbene negli spazi pubblici transnazionali gli spazi multireligiosi – tra i quali il progetto «The House of One» a Berlino – siano costruiti e celebrati come luoghi di apprendimento e convivialità, come soluzioni di conflitti interreligiosi, a livello locale sono spesso percepiti in modo molto diverso. Il senso dei progetti architettonici emerge dalla tensione costruttiva tra le dinamiche locali e quelle transnazionali, nell’ambito delle quali il ruolo dei *social media* costituisce un legame importante.

Il saggio di Matej Vohryzek analizza l’impatto della costruzione di uno spazio di culto ad opera di tre comunità religiose presso Fisksätra, alla periferia sud-orientale di Stoccolma: la Chiesa evangelica, insieme alle comunità cattoliche e musulmane, ha deciso di costruire una moschea dietro una chiesa pre-esistente posseduta dagli evangelici. La costruzione dovrebbe aiutare a stabilire un dialogo di tolleranza religiosa. Come sarà costruita questa moschea? Qual è il suo contesto e quali sono gli attori in gioco? Attraverso una ricerca sia bibliografica sia etnografica, l’autore si sofferma sulla sociologia dei musulmani in Svezia, in particolare sulle pratiche religiose contemporanee in Svezia e specificamente a Stoccolma. Il progetto è in sé rilevante perché potrebbe costituire un prototipo di gestione dei conflitti tra e con i musulmani in Svezia: la coabitazione entro uno spazio fisico è infatti una delle possibili formule del dialogo interreligioso contemporaneo.

Il contributo di Ioan Cozma analizza il complesso interreligioso di Vulcana Băi in Romania. Si tratta di un luogo multireligioso composto da tre luoghi di culto (chiesa ortodossa – divenuta poi anche un monastero, una sinagoga e una moschea) e nato negli anni Novanta per iniziativa privata, con lo scopo di promuovere il pluralismo religioso, il dialogo ecumenico, la cooperazione e una migliore comprensione tra diverse religioni. Attraverso una chiave di lettura connessa ai meccanismi di creazione e condivisione degli spazi religiosi, il saggio esamina le vicende legate alla creazione e alle finalità del complesso e prova a rispondere alle domande relative alla tipologia di questo luogo condiviso e al suo ruolo nella promozione della tolleranza tra le religioni, identificando le dinamiche in atto nella sua costituzione e gestione.

È ambientato in Romania anche il caso di studio esaminato da Giuseppe Tateo, che tratta delle proteste organizzate nell’autunno 2015 contro la costruzione di una nuova moschea a Bucarest. Sospinti da convinzioni nazionaliste e preoccupati per una imminente invasione di

migranti musulmani, due attivisti hanno dapprima profanato il terreno in questione, per poi compiere un rito di ri-cristianizzazione con tanto di croci, bandiere tricolori e icone. Offrendo un esempio di pluralismo religioso stroncato sul nascere, il saggio evidenzia la materialità di taluni atteggiamenti intolleranti e tenta di spiegare come un terreno periferico possa diventare un luogo 'non-condivisibile' e un punto di riferimento identitario.

Il contributo di Luca Patrizi si sofferma sul caso particolare della ritualità condivisa legata alle piene del Nilo nell'Egitto di epoca islamica. Le popolazioni dell'Egitto medievale, infatti, e fino alla costruzione della diga di Assuan nel 1970, erano obbligate a confrontarsi costantemente con la potenza primordiale del fiume, promuovendo l'emergere di strategie religiose tese ad allontanare un pericolo imminente, strategie che spesso travalicavano la rigida suddivisione confessionale, per sfociare in vari casi in vera e propria collaborazione e solidarietà. Per questo motivo le rive del Nilo, e in seguito in particolare l'edificio del nilometro sull'isola di Rawḍa, assurgeranno spesso in questa fase storica a veri e propri luoghi sacri condivisi tra differenti religioni, dove andrà in scena l'ancestrale ritualità finalizzata a controllare gli umori spesso mutevoli del fiume. Nella fase del tardo medioevo, poi, questa ritualità vedrà come protagonisti i santi musulmani come intercessori della popolazione d'Egitto nei confronti di Dio per impetrare una piena completa del fiume e un raccolto abbondante.

Il saggio di Sara Hejazi analizza come i templi zoroastriani nell'Iran contemporaneo non siano frequentati esclusivamente da zoroastriani, anzi: i templi (*atesh kadeh*), gli antichi cimiteri (*dakhme*) e i luoghi di pellegrinaggio interessano soprattutto iraniani di fede musulmana, che mettono in atto fenomeni contemporanei già noti in altre parti del mondo, soprattutto nell'Europa Occidentale e nell'America del Nord, quali il turismo spirituale, la ricerca del silenzio e della rottura rispetto alla routine e dalla frenesia, la ricerca di ispirazione offerta da luoghi con tratti 'universalmente' mistici, nonché la ricerca di radici storiche e culturali non necessariamente legate all'Islam, che rappresentano una 'grandezza antica' che in Iran – per via dell'attuale situazione politica internazionale attuale – corre costantemente il rischio di cadere nell'oblio. Questo fa dei templi e dei luoghi sacri per lo zoroastrismo iraniano non tanto dei luoghi 'propriamente' multifede, quanto dei luoghi in cui molteplici strati identitari si sovrappongono attraverso la memoria, gli oggetti e il mantenimento di riti e di culti antichi, l'ibridazione tra presente e passato e tra credi religiosi differenti, per rafforzare un'unica,

contemporanea, identità: quella iraniana nazionale.

| 47

I contributi prendono in considerazione sia luoghi multireligiosi progettati da istituzioni religiose e politiche, sia luoghi condivisi all'interno di storie e tradizioni locali: un percorso storico e geografico di esplorazione entro un campo che può offrire molte piste di ricerca.

«Mediatizzare» l'architettura: social media, significato e materialità nella House of One di Berlino

Marian Burchardt e Franziska Dost

Abstract – In this article, we explore how the cultural meanings of multi-faith spaces and interreligious relations are constructed through processes of mediatization involving social media, print journalism, as well as other actors and infrastructures of the public sphere. Drawing on the case of the House of One in Berlin, we show that while multi-faith spaces are constructed and celebrated as spaces of learning and conviviality and as solutions of interreligious conflict in transnational public spheres, locally they are often perceived quite differently. Practices of mediatization situate concrete material and architectural objects such as the House of One in a network of references, produced by different speakers. Through practices of mediatization, such architectural projects are interpreted, analyzed and evaluated. Thereby, the relationship between the object and its intended meaning (multi-religious building as an expression of interreligious peace) is scrutinized, partially unmade and reframed, producing an excess of meaning. Importantly, these acts of interpretation, analysis, and evaluation place architectural objects in wider temporal and spatial horizons in that they are understood in relation-specific histories and spatial configurations.

1. Introduzione

L'obiettivo di questo saggio è quello di analizzare le modalità in cui si costruiscono i significati culturali degli spazi multireligiosi e delle relazioni interreligiose, attraverso processi di mediatizzazione che coinvolgono i social media, la stampa giornalistica, nonché altri attori e infrastrutture della sfera pubblica.

La nostra tesi prende avvio dalla considerazione che, sebbene negli spazi pubblici transnazionali gli spazi multi religiosi – tra i quali il progetto la House of One a Berlino – siano costruiti e celebrati come luoghi di

Traduzione di Eleonora D'Alessandro

apprendimento e convivialità, come soluzioni di conflitti interreligiosi, a livello locale sono spesso percepiti in modo molto diverso. Questo significa che il senso dei progetti architettonici emerge dalla tensione costruttiva tra le dinamiche locali e quelle transnazionali, in cui il ruolo dei social media costituisce un legame importante.

Le posizioni espresse nei social media sono generalmente ispirate da esperienze, osservazioni o preoccupazioni di attori locali e urbani. Diventando «virali», queste producono tuttavia nuove reti di comunicazione e generano significati attraverso la creazione di una rete di collegamenti più ampia che intercetta un pubblico transnazionale.

La nostra ricerca intende richiamare l'attenzione sull'iconicità dell'architettura multireligiosa come occasione di pensare, attuare e produrre il pluralismo religioso. Il progetto multireligioso della House of One di Berlino è nato dall'idea di creare una piattaforma per il dialogo multireligioso ed ha guadagnato una crescente attenzione da parte delle élite culturali, delle politiche nazionali e internazionali, come anche dei media. Concentrandoci sui processi di mediatizzazione delle realtà architettoniche e sociali, cercheremo di dimostrare come le costruzioni mediatizzate degli spazi multireligiosi pongano il sito architettonico concreto al centro di una rete di rimandi, prodotti da molteplici attori e discorsi. I progetti architettonici come la House of One sono, dunque, il risultato di costruzioni comunicative e continue interazioni, perché danno forma tangibile a idee astratte come il pluralismo religioso e l'armonia interreligiosa.

A causa della loro logica funzionale, i social media sono diventati centrali in questi processi. I significati culturali dello spazio multireligioso, come espressione delle relazioni interreligiose che si costruiscono nelle pratiche di mediatizzazione, sono tuttavia attraversati da ambivalenze e tensioni. Soprattutto, come si è detto, gli spazi multireligiosi tendono a essere celebrati dagli attori e dal pubblico nella sfera dei media transnazionali come mezzo supremo per promuovere la tolleranza interreligiosa, mentre tali opinioni raramente riflettono le dinamiche culturali e le posizioni dei media locali.

Il presente contributo è articolato come segue: nella sezione successiva si fa il punto sul dibattito antropologico e sociologico riguardante l'architettura (multireligiosa), la religione materiale e lo spazio urbano, dimostrando la necessità di prestare una maggiore attenzione ai processi di mediatizzazione; segue poi un'analisi della metodologia del nostro progetto. La parte principale del saggio consiste nell'analisi della costruzione del discorso inerente alla House of One.

2. La sociologia dell'architettura, della religione materiale e dello spazio urbano

I processi di globalizzazione, le migrazioni transnazionali e il rimodellamento degli spazi urbani hanno contribuito a determinare una crescente attenzione alla religione urbana che precedentemente costituiva un'area di ricerca antropologica trascurata¹. Mentre lo studio della religione si è spostato oltre il livello locale, privato o nazionale², alcuni studiosi come Pinxton e Dikomitis³ suggeriscono che sia in corso uno spostamento da un *focus* sulle interazioni *face-to-face* verso le tecnologie mediatiche che integrano o sostituiscono del tutto le relazioni interpersonali. Nella nostra ricerca, riprendiamo questa idea dello spostamento verso diverse modalità di relazione. Intendiamo le modalità di relazione come processi fluidi nei quali vengono utilizzati diversi tipi di supporti per creare una relazione tra gli attori della rete. A partire da questa considerazione, seguiremo il paradigma delle «città globali» (*global cities*), che pone in risalto l'interazione dello spazio urbano con l'economia globale⁴. Anche le identità e le pratiche religiose contemporanee vengono ridisegnate dalla ri-figurazione degli spazi urbani, in cui le innovazioni religiose sono spesso accompagnate da processi di secolarizzazione, da una crescente mercificazione e da un processo di *branding* che caratterizzano le innovazioni religiose⁵. Gli attuali processi di mutamento della città, come quello della *eventization* dello spazio urbano, offrono agli attori religiosi nuove opportunità di prendere parte e plasmare le esperienze cittadine.

Pochi antropologi hanno studiato tuttavia in che modo le architetture religiose siano espressioni materiali di questi cambiamenti. Oscar Verkaaik, nel suo studio sulle architetture religiose, suggerisce che

¹ M. Burchardt - M. Westendorp, *The Im-materiality of Urban Religion: Towards an Ethnography of Urban Religious Aspirations*, in «Culture and Religion», 19, 2018, 2, pp. 160-176; I. Becci - M. Burchardt - M.C. Giorda, *Religious Super-Diversity and Spatial Strategies in Two European Cities*, in «Current Sociology», 65, 2017, 1, pp. 73-91; D. Garbin - A. Strahn (edd), *Religion and the Global City*, London, Bloomsbury, 2017.

² M.A. Vásquez, *Studying Religion in Motion: A Networks Approach*, in «Method and Theory in the Study of Religion», 20, 2008, pp. 151-184.

³ R. Pinxton - L. Dikomitis (edd), *When God Comes to Town: Religious Traditions in Urban Contexts*, London, Berghahn Books, 2009.

⁴ S. Sassen, *The Global City*, Princeton NJ, Princeton University Press, 1991; I. Becci - M. Burchardt - J. Casanova (edd), *Topographies of Faith: Religion in Urban Spaces*, Leiden, Brill, 2013.

⁵ M. Burchardt - I. Becci, *Introduction: Religion Takes Place. Producing Urban Locality*, in I. Becci - M. Burchardt - J. Casanova (edd), *Topographies of Faith*, pp. 1-21.

«Clifford Geertz (1980), Edmund Leach (1983), Maurice Bloch (1968), Pierre Bourdieu (1973) e persino Marc Augé (1995) hanno tutti guardato al modo in cui gli edifici rappresentano e riproducono le cosmologie e le gerarchie sociali, ma hanno appena esplorato come la gente usa, legge o 'consuma' gli edifici»⁶.

Allo stesso modo, Victor Buchli⁷ ha così definito l'influenza della materialità dell'architettura sulle pratiche sociali:

«Se sono gli edifici a fare le persone ..., allora la scrittura su questi edifici a sua volta cerca di definire ciò che è propriamente umano, la sua condizione e la sua infinita complessità creativa».

La nostra ricerca riprende questi approcci antropologici, indagando come la mediatizzazione di tale 'scrittura' modelli il significato dell'architettura religiosa nello spazio urbano.

In un importante contributo Stefanie Duttweiler⁸ tratta gli spazi religiosi come se fossero espressioni di mutevoli materializzazioni della religione e di cambiamenti nei rapporti tra la religione e la società. Tali mutamenti, a suo parere, sono resi evidenti da una maggiore visibilità della religione nei dibattiti pubblici che accresce l'attenzione dei media nei confronti della religione e inoltre da un maggiore interesse nel promuovere la partecipazione politica dei gruppi religiosi⁹. Questo elemento, a sua volta, contribuisce ai cambiamenti delle relazioni di potere tra religione, società e Stato, e influenza le azioni individuali e collettive, nonché le strutture della comunità e del *network*.

3. Metodologia

La nostra ricerca si basa sull'analisi dei media e su lavori etnografici condotti sul campo che comprendono l'osservazione partecipativa della costruzione e interviste qualitative. Attraverso la nostra ricerca, abbiamo scoperto che i canali mediatici svolgono un ruolo importante nel promuovere un dibattito e un'immagine del progetto in questione e delle

⁶ O. Verkaaik, *Religious Architecture: Anthropological Perspectives*, Amsterdam, Amsterdam University Press, 2014. Si veda anche R. Brenneman - B.J. Miller, *When Bricks Matter: Four Arguments for the Sociological Study of Religious Buildings*, in «Sociology of Religion», 77, 2016, 1, pp. 82-101.

⁷ V. Buchli, *An Anthropology of Architecture*, London, Bloomsbury, 2013.

⁸ S. Duttweiler, *Entschärfte Säkularisierung-gezähmte Religiosität-(multi-)religiöse Räume als räumliche Materialisierungen der Postsäkularisierung*, in «Geographica Helvetica», 72, 2017, 3, pp. 283-294.

⁹ *Ibidem*, p. 284.

sue implicazioni. Abbiamo identificato nelle piattaforme dei social media come Youtube, Twitter, Instagram, Facebook e nei giornali, le arene principali in cui si svolgono i dibattiti sul progetto, prodotti da diversi attori. Abbiamo raccolto e analizzato tutti gli articoli e i post disponibili su queste piattaforme, compresi i commenti sulle diverse dichiarazioni rilasciate dall'inizio del progetto e abbiamo individuato argomenti e temi trasversali.

Inoltre, abbiamo effettuato visite al cantiere di Berlino nel quartiere Mitte e assistito agli eventi organizzati nell'ambito del progetto, utilizzando l'osservazione partecipativa come metodo complementare. Abbiamo poi ottenuto ulteriori informazioni attraverso un'intervista qualitativa con l'architetto Wilfried Kuehn dello studio Kuehn e Malvezzi, uno degli architetti che ha progettato la House of One. Durante la nostra ricerca, tuttora in corso, ci siamo concentrati (1) sull'identificazione degli attori del dibattito sorto intorno al progetto, (2) su quali siano gli argomenti principali in cui si impenna la discussione e (3) in che modo questa si configura e viene integrata dai diversi attori. Siamo particolarmente interessati alle modalità in cui questi discorsi modellano l'architettura multireligiosa in qualità di oggettivazione delle relazioni interreligiose¹⁰.

4. L'architettura multireligiosa come network

Il progetto della House of One è integrato in una vasta gamma di reti che lo compongono. Pertanto vogliamo capire: chi sono i protagonisti dei diversi *networks*? Come si relazionano tra loro? Quali ruoli giocano? E come sono legittimati questi ruoli?

L'idea concreta del progetto è emersa nel corso delle campagne archeologiche che si sono svolte tra il 2007 e il 2009 nel sito dell'antica chiesa di San Pietro, di proprietà della parrocchia evangelica dedicata alla Vergine. Su questo appezzamento di terreno, gli archeologi hanno trovato i resti di non meno di cinque diversi edifici ecclesiastici. La chiesa, eretta originariamente nel 1230, è stata ricostruita più volte per adattare la sua architettura ai mutevoli canoni estetici. È importante sottolineare che in quest'area sono state rinvenute alcune delle prime testimonianze archeologiche di insediamento umano nella città di Berlino¹¹.

¹⁰ S. Steets, *Taking Berger and Luckmann to the Realm of Materiality: Architecture as a Social Construction*, in «Cultural Sociology», 10, 2016, 1, pp. 93-108.

¹¹ K. Koziol, *Kleine Chronik der St. Petri-Kirche zu Berlin*, Berlin, Evangelische Verlagsanstalt, 1965.

Durante gli ultimi giorni della Seconda guerra mondiale, la chiesa di San Pietro fu gravemente danneggiata. Quasi vent'anni dopo, nel 1964, le autorità politiche della Germania dell'Est decisero di demolire l'edificio. L'area dell'antica chiesa di San Pietro e della piazza sono state così parzialmente coperte dalle molteplici corsie di autostrade urbane che attraversavano l'antica città medievale, secondo le direttive dell'urbanistica socialista. Oggi, Piazza San Pietro è un luogo intorno al quale ruotano importanti progetti di riqualificazione urbana, tutti volti a ripristinare quello che era il centro storico di Berlino, a riconvertire l'area in sintonia con l'incipiente sensibilità borghese e a renderla adatta al consumo da parte del pubblico turistico globale¹².

L'edificio progettato è concepito come uno luogo multireligioso che combina «sotto lo stesso tetto» (per citare uno degli slogan pubblicitari del progetto) aule di culto separate, riservate a ciascuna delle tre tradizioni religiose, nonché una sala di incontro e dialogo. A tale scopo, è stato indetto un concorso di architettura che si è concluso nel settembre 2012 con l'assegnazione del progetto a un team di architetti berlinesi. Se, da un lato, l'architettura è stata descritta come visionaria ed è stata presentata – tra gli altri eventi – alla Biennale di Architettura di Chicago nel 2015, d'altra parte, il design concettuale ha ricevuto anche numerose critiche, tra cui riportiamo le seguenti:

«Il progetto della House of One non ha niente a che fare con uno spazio accogliente. A me sembra uno strumento di protezione per il nostro Dio. Ho sostenuto per lungo tempo la House of One, ma non vedo come questo edificio possa sembrare invitante per coloro che lo vedono da fuori. Dà un'impressione fredda e non accogliente»¹³.

L'idea della House of One ha preso avvio nel 2008 dalla comunità di St. Petri-St. Marien a Berlino nel distretto di Mitte, nell'ambito di un processo decisionale collaborativo guidato dal pastore della comunità protestante luterana Gregor Hohberg, come ha spiegato sul *podcast* cristiano «Gott bewahre!»¹⁴. La comunità ebraica di Berlino, in collaborazione con il seminario rabbinico Abraham-Geiger-Kolleg, si è unita come partner del progetto già nella fase iniziale. Come racconta Hohberg nel *podcast*, era difficile trovare un partner tra i musulmani di Berlino. Ci sono voluti due

¹² La House of One è già stata presentata sul sito turistico ufficiale della città, anche se i lavori di costruzione non sono ancora iniziati. Si veda <http://www.visitberlin.de/de/ort/house-of-one-in-planung> (ultimo accesso 10 marzo 2019).

¹³ Traduzione dagli appunti presi sul campo.

¹⁴ Si veda <http://podlist.de/podcast/episode/gott-bewahre/gb009-house-of-one> (ultimo accesso 10 marzo 2019).

anni per identificare l'Islamic Forum *Dialog* come partner del progetto¹⁵. Poiché tuttavia questa organizzazione è strettamente legata al movimento Gülen, la sua capacità di rappresentare i musulmani tedeschi o berlinesi è molto contestata: alcuni hanno sostenuto che l'Islamic Forum Dialog rappresenti solo una piccola parte della comunità musulmana di Berlino. Alcuni membri della comunità musulmana berlinese, a loro volta, hanno accusato il Forum di violare il Corano a causa delle attività congiunte con persone di altre fedi. Uno di questi ha citato il Corano sulla sua pagina Facebook:

«O voi che credete! Non prendete per guardiani e confidenti coloro a cui è stato dato il Libro prima di voi, per farvi beffe e scherno della vostra religione»¹⁶.

Per certi versi, la critica al progetto in campo islamico è in linea con la riluttanza dimostrata da molte associazioni musulmane – soprattutto quelle legate al Ministero degli Affari Religiosi turco – a partecipare al progetto della House of One. I membri della Chiesa evangelica hanno dichiarato di aver contattato sia le organizzazioni musulmane tedesche sia le comunità delle moschee di Berlino con l'invito a collaborare, senza però ricevere risposte positive.

I recenti sviluppi politici in Turchia, in particolare il tentativo di colpo di Stato militare del 15 luglio 2016, hanno ulteriormente aggravato i problemi della rappresentanza islamica nel progetto. La campagna condotta dall'AKP contro il movimento Gülen – che si è estesa anche in Germania causando una grave crisi diplomatica tra i due paesi – è servita a minare ulteriormente la legittimità del Forum Dialogue come rappresentante dell'Islam agli occhi di molti musulmani di origine turca a Berlino. È una questione ancora aperta capire se e come la forte influenza dell'agenzia statale turca per gli affari religiosi sulla vita musulmana a Berlino, Dianet, condizionerà gli atteggiamenti delle comunità turche nei confronti delle attività della House of One.

Alcune sezioni della comunità ebraica berlinese, ma anche del pubblico cristiano, nutrono riserve nei confronti del Forum Dialogue a causa dei suoi stretti legami con Fetullah Gülen, esiliato negli Stati Uniti, e con il suo movimento islamico revivalista. Gülen è noto per aver espresso commenti antisemiti negli anni Novanta e per aver appoggiato l'inflizione della pena di morte agli apostati, nonostante ora sostenga di aver rivisto

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ Si veda <https://www.facebook.com/HouseOfOneBerlin/> (ultimo accesso 30 marzo 2019).

le proprie precedenti posizioni. Soprattutto all'interno della Chiesa evangelica c'è stato un disaccordo tra i diversi esperti e teologi su quanto sia problematica la «Connessione Gülen». Mentre il teologo e presidente della House of One Roland Stolte ha sostenuto che i pericoli che derivano da questa connessione sono sotto controllo e non dovrebbero essere ingigantiti, altri lamentano che il progetto è stato compromesso fin dall'inizio, date le immense difficoltà nel trovare un partner islamico con dei chiari impegni per la democrazia e i diritti umani¹⁷.

Proprio a causa della «Connessione Gülen», recentemente il progetto ha perso il sostegno di donatori privati (come Catherine von Fürstenberg Dussmann)¹⁸. Sulla homepage ufficiale della House of One, l'imam Kadir Sancir ha risposto come segue:

«Il dialogo non è fallito per mancanza di impegno da parte nostra. Dal 2012, io stesso ho ripetutamente tentato in numerosi colloqui personali di avvicinare più musulmani e associazioni musulmane alla House of One. Anche questo ha avuto successo su più livelli».

In questo contesto, ha citato come partner islamici alcuni professori, università e altre istituzioni a livello internazionale¹⁹.

Di concerto con il governo tedesco, nel 2011, è stato fondato Der Vorstand des Bet- und Lehrhaus Petriplatz Berlin E.V. (L'associazione Casa di preghiera e insegnamento di Petriplatz). Gregor Hohberg come pastore evangelico, Tovia Ben Charin come rabbino e Kadir Sancir come imam rappresentano il progetto House of One e fungono da «relatori» per le tre religioni. Dal 2015 anche il rabbino Andreas Nachama si è unito al progetto House of One. Nel 2016 è stata costituita la Foundation House of One, un altro organo a supporto del progetto. Questo ha preso avvio da una serie di eventi che si sono tenuti in diversi luoghi della città, sui temi del pluralismo religioso. I rappresentanti delle tre fedi hanno incontrato, ad esempio, i membri del Teatro Tedesco per discutere del «Nathan il Saggio» di Lessing e delle tre religioni; hanno incontrato inoltre gli agenti di polizia per discutere di religione e violenza e così via; hanno organizzato una serie di eventi insieme ad altri «partner» del governo, dello sport e delle istituzioni civili per sensibilizzare l'opinione

¹⁷ Si veda <https://www.evangelisch.de/inhalte/112354/18-01-2015/wer-sind-die-muslime-im-house-one> (ultimo accesso 30 marzo 2019).

¹⁸ Si veda <https://www.tagesspiegel.de/berlin/house-of-one-in-berlin-unternehmerin-dussmann-zieht-sich-wegen-guelen-bewegung-aus-religionsprojekt-zurueck/24083780.html> (ultimo accesso 11 aprile 2019).

¹⁹ Si veda <https://house-of-one.org/en/news/adress-thanks-catherine-dussmann> (ultimo accesso 11 aprile 2019).

pubblica sul progetto e per ampliare il *network*. Attraverso le loro interazioni con i diversi attori della città, il progetto ha cercato di radicarsi nella società urbana di Berlino²⁰. Questi eventi sono stati annunciati e condivisi con fotografie nei vari social media. Tuttavia, i *post* sono stati raramente apprezzati e ricondivisi.

Ma chi sono i partecipanti e i *followers*? Quali sono le persone interessate al progetto e a parteciparvi? Queste domande critiche sono state sollevate da un partecipante al «Summer Party 2018» della House of One, dopo una presentazione:

«Mi chiedo chi siano le persone – le congregazioni – dietro questa idea che mi sembra un’utopia. Chi sono persone a Berlino che riempiano l’idea con la vita reale? Credo che nessuno voglia questo progetto, che è solo una perdita di denaro»²¹.

In base a quanto affermato dal pastore Hohberg, il team della House of One riceve inviti a eventi locali, nazionali e internazionali per parlare del progetto e dei diversi aspetti della religione²². Dopo la costruzione di un padiglione sul cantiere dell’edificio, il progetto si è spostato da uno spazio virtuale a uno spazio materiale; questo ha permesso loro di accogliere ospiti e organizzare eventi nel proprio spazio. Con circa 2.000 *followers* su Twitter e oltre 8.000 *followers* su Facebook, il progetto comunica quotidianamente con i suoi utenti, sia attraverso la descrizione dei propri eventi, sia attraverso la condivisione e il commento di altri eventi nazionali e internazionali.

La comunicazione spazia dai commenti sugli attentati terroristici, che promuovono la House of One come formula di pace, alle immagini di una colazione in parlamento con i partner della Repubblica Centrafricana²³.

Sul sito web della House of One, non solo vengono presentati gli ambasciatori dei vari progetti, come ad esempio attori o politici, ma vengono anche proposti diversi tipi di attività formative portate avanti da un *team* educativo che fornisce dei materiali per le classi scolastiche sui temi della diversità religiosa, insieme a molti altri. Sono dunque notevoli gli sforzi per creare una rete di connessioni con tutti i tipi di attori locali, nazionali e internazionali; nonostante questo, i temi e i termini

²⁰ Si veda <https://house-of-one.org/de> (ultimo accesso 8 febbraio 2019).

²¹ Osservazione partecipativa presso il cantiere dell’edificio (20 agosto 2018).

²² Si veda <http://podlist.de/podcast/episode/gott-bewahre/gb009-house-of-one> (9 febbraio 2019).

²³ Si veda https://twitter.com/House_of_One_DE?ref_src=twsrc%5Egoogle%7Ctwcamp%5Eserp%7Ctwgr%5Eauthor (ultimo accesso 12 febbraio 2019).



Il padiglione temporaneo della House of One.

di interazione appaiono piuttosto vaghi. Sui canali social della House of One viene anche messo in luce che – in qualità di progetto – si prende parte a dimostrazioni, dibattiti ed eventi legati alla pace e al dialogo interreligioso.

I canali social servono a dimostrare il coinvolgimento del progetto nelle tematiche più attuali. Per comprovare il proprio impegno nelle attività interreligiose, i rappresentanti delle comunità coinvolte hanno organizzato alcune delle cosiddette «preghiere per la pace» presso il sito di scavo. Inoltre, hanno svolto diverse preghiere multireligiose non solo nell'edificio del padiglione, ma anche in altre chiese o edifici nei dintorni di Berlino. In questi eventi essi manifestano, celebrano e promuovono la pace, la tolleranza e l'unità come risposta agli attacchi terroristici, alle guerre o ad eventi specifici in tutto il mondo. Così hanno agito in seguito agli attacchi terroristici islamici contro i cristiani cattolici in Sri Lanka durante la Pasqua 2019:

«Lo Sri Lanka può anche essere lontano, ma questo attacco è ancora una volta un attacco a tutti noi. Tutti noi viviamo su questa terra. Per questo è importante unirvi, unirvi nell'amore e nella pace – superando tutte le differenze»²⁴.

Allo stesso modo, nell'evento commemorativo per le vittime dell'attentato terroristico di estrema destra avvenuto nello stesso anno a Christchurch in Nuova Zelanda, l'imam Kadir Sanci ha affermato pubblicamente:

«In ogni paese, in ogni città abbiamo bisogno di luoghi come la House of One, dove persone di ogni religione, di ogni ideologia si incontrano e si confrontano. Solo così possiamo lottare insieme contro il terrore, da qualsiasi direzione esso provenga»²⁵.

Oltre agli eventi che creano spazi di interazione diretta, nei social media della House of One (Twitter e Facebook) si condividono, postano e ritwittano dichiarazioni, legate a eventi come gli attentati terroristici, pubblicate da soggetti o istituzioni religiose e politiche²⁶. La maggior parte delle dichiarazioni esprimono preoccupazione e compassione, ma anche interesse o necessità di trovare soluzioni per uno spazio multireligioso, per un mondo di tolleranza e rispetto. Noi sosteniamo che ritwittando e condividendo queste dichiarazioni, coloro che partecipano al progetto

²⁴ Si veda <https://house-of-one.org/en/news/peace-prayer-sri-lanka> (ultimo accesso 30 aprile 2019).

²⁵ Si veda <https://house-of-one.org/en/news/der-toten-von-christchurch-gedenken> (ultimo accesso 30 aprile 2019).

²⁶ Si vedano per esempio quelle del 19-20 marzo 2019 e del 21 aprile 2019: https://twitter.com/House_of_One_DE?ref_src=twsrc%5Egoogle%7Ctwcamp%5Eserp%7Ctwgr%5Eauthor.

della House of One sono coinvolti in processi di mediatizzazione, che contribuiscono alla costruzione dell'edificio attraverso i mezzi di comunicazione.

Inoltre, il progetto prevede l'organizzazione di eventi come le preghiere per la pace che promuovono gli spazi multireligiosi come soluzione ai problemi della diversità religiosa e come modello per la futura convivenza in città plurali. Gli spazi multireligiosi come la House of One non solo nascono grazie ai processi mediatici, ma utilizzano proprio questi processi per legittimare la propria esistenza. Negli ultimi anni, è fortemente aumentata la frequenza con cui vengono svolte attività interreligiose all'interno del sito, e nel 2018 sono state effettuate meditazioni e preghiere interreligiose ogni mese. Il giornale locale «Berliner Abendblatt» ha scritto che il senatore della cultura Klaus Lederer ha definito la House of One «un modello mondiale per la tolleranza, l'apertura, il dialogo proficuo e l'unione costruttiva delle religioni in una città plurale»²⁷.

Come abbiamo visto, la House of One è stata caratterizzata da una continua proliferazione di commenti mediatici che coinvolgono sia i social media che il giornalismo, così che il progetto viene continuamente interpretato, analizzato e giudicato. Queste interpretazioni, analisi e giudizi, tuttavia, hanno acquisito attraverso le narrazioni un significato che va oltre la nozione di architettura multireligiosa come espressione della pace interreligiosa. Come mostreremo nella sezione seguente del contributo, tali narrazioni collocano l'edificio in finestre temporali – attraverso riferimenti alla storia – e spazialità più ampie – attraverso riferimenti agli spazi urbani che lo circondano.

5. La prima «Chiesa-Sinagoga-Moschea» al mondo: raccontare la House of One

La House of One è senza dubbio il progetto edilizio multireligioso più emblematico dell'Europa contemporanea. L'inizio della costruzione è previsto per il 14 aprile 2020, come annunciato all'inizio del 2019. Secondo Amam Kadir Sanci, la data è stata scelta intenzionalmente perché il «Nathan il Saggio» di Lessing è stato presentato in anteprima lo stesso giorno a soli 100 metri dal cantiere. Durante la celebrazione per la chiusura del padiglione temporaneo e l'inizio della costruzione, il

²⁷ Tradotto da <http://www.abendblatt-berlin.de/2019/03/15/plaene-fuer-house-of-one-werden-immer-konkreter/> (ultimo accesso 30 aprile 2019).



Render della House of One.

dramma di Lessing è stato menzionato come un pezzo eccezionalmente intriso di umanesimo e di comprensione pacifica tra le religioni e la società. Kadir ha suggerito:

«A quel tempo, Berlino si aprì per presentare la prima rappresentazione dell'importante opera di Lessing, considerata molto controversa. Oggi, siamo felici che Berlino si riapra, questa volta per la House of One»²⁸.

Il pastore Hohberg ha citato un articolo pubblicato dal quotidiano tedesco «Frankfurter Allgemeine Zeitung» dal titolo *La parabola dell'anello di Lessing diventa architettura* come portatore di un'idea su cui vale la pena riflettere. Sebbene il pastore abbia usato il titolo dell'articolo per promuovere il progetto, il suo contenuto è invece piuttosto critico e riflette sull'architettura e sul processo di progettazione della House of One. Il riferimento al dramma di Lessing è ironico, in quanto l'autore del pezzo ritiene che la collaborazione tra le tre religioni sia limitata alla soluzione dei problemi finanziari del progetto²⁹.

Il processo di costruzione è stato ritardato di alcuni anni: la prima apertura della House of One era stata infatti originariamente pianificata

²⁸ Si veda <https://house-of-one.org/en/news/foundation-stone-laid-2020> (ultimo accesso 30 aprile 2019).

²⁹ Si veda <https://www.faz.net/aktuell/feuilleton/ein-lehr-und-bethaus-fuer-berlin-lessings-ringparabel-wird-architektur-11886380.html> (ultimo accesso 12 aprile 2019).

per l'inizio del 2017³⁰. Commentando la fragilità del progetto, il giornalista Gero Schliessf – in un servizio del canale televisivo internazionale tedesco Deutsche Welle – ha raccontato che ogni giorno attraversa la Leipziger Straße di Berlino passando vicino a quella «shabby shack» (baracca sciatta) chiamata House of One, come si legge sui *banners*. A lui, l'idea di una «super-religione» sembra un'utopia fragile come la baracca in Piazza San Pietro³¹.

Un aspetto centrale del progetto è il fatto che sarà finanziato interamente mediante donazioni. A tal fine, nel giugno 2014 è stata lanciata una campagna di *crowdfunding*. Nell'aprile 2019 sono tuttavia riusciti a raccogliere solo 9.219.195 euro, cioè soltanto 1 milione di euro in più rispetto all'anno precedente e solo una piccola parte dei 48 milioni di euro necessari per completare il progetto. A questa somma si deve però aggiungere 1 milione di euro che è già stato fornito dal governo federale. I promotori della raccolta fondi hanno incontrato continue difficoltà a raggiungere i «piccoli donatori» ai quali si sono principalmente rivolti. I cittadini possono acquistare on-line piccoli mattoni al prezzo di 10 euro e lasciare messaggi da includere nell'edificio. Nei video promozionali su Youtube dal titolo «Perché un rabbino, un pastore e un imam si incontrano», le persone sono incoraggiate a diventare parte di qualcosa di «folle», qualcosa di «nuovo», costruendo con loro la House of One³².

Sul sito web si possono vedere i mattoni che sono stati acquistati e un orologio virtuale in cui scorrono i secondi e i minuti che mancano alla data in cui inizierà la costruzione della House of One. Gli ideatori del progetto e i partecipanti attivi si sono inoltre impegnati con artisti di diversa provenienza religiosa per raccogliere idee in un *workshop* partecipativo sul *design* delle tre aule dell'edificio. Secondo la descrizione ufficiale del progetto, la House of One è concepita come uno spazio partecipativo che coinvolgerà ampie fasce della società urbana e che sarà rivolto a «localizzare in modo trasparente e pubblico forme di dialogo tra le religioni, al centro della città secolare»³³. Inoltre, gli organizzatori sottolineano l'importanza di un «onesto» riconoscimento reciproco e di una conoscenza che non trascuri le differenze esistenti, così come

³⁰ Si veda *Bet – und LehrhausPetriplatz – House of One Berlin*, in «Wa- Wettbewerbe aktuell» (rivista online) aprile 2014, disponibile all'indirizzo <https://www.wettbewerbe-aktuell.de/ergebnis/bet-und-lehrhaus-petripla-15937>.

³¹ Si veda <https://www.dw.com/en/berlin-24-7-world-religions-gather-in-berlins-house-of-one/a-42833803> (ultimo accesso 12 aprile 2019).

³² Si veda <https://www.youtube.com/watch?v=piPJ4XAlm1l> (ultimo accesso 14 marzo 2019).

³³ Si veda http://www.marienkirche-berlin.de/c_3_52_0.php (ultimo accesso 30 aprile 2019).

la necessità di sviluppare forme condivise per ricordare la storia delle relazioni interreligiose nella città.

L'originalità del progetto risiede nel fatto che, mentre quasi tutti gli spazi multireligiosi esistenti sono stati istituiti su iniziativa delle autorità statali, la House of One è il prodotto dell'iniziativa delle comunità religiose. Le piattaforme web servono come strumenti di negoziazione e costruzione di un approccio partecipativo che pubblicizza l'impegno del pubblico e promuove, sempre da parte del pubblico, l'idea di uno spazio multireligioso. Queste interazioni illustrano in che modo la religione materiale e la società si modifichino reciprocamente³⁴.

Sin dalla sua nascita, il progetto ha suscitato un enorme interesse nei media e tra le *élites* culturali e politiche in Germania e all'estero (soprattutto in Europa, negli Stati Uniti, nel mondo musulmano e in Israele). Tra la popolazione berlinese, invece, l'interesse per il progetto è rimasto modesto. Significativamente, nei dibattiti internazionali le connessioni tra il progetto, la sua particolare ubicazione (nella città di Berlino), la storia e la memoria della città sono stati considerati elementi centrali per il raggiungimento del suo scopo. Così il rabbino Tovia Ben Chorin ha spiegato al quotidiano britannico «The Independent»: «Berlino passerà dall'essere la città delle ferite ad essere la città dei miracoli»³⁵. Inoltre, il rabbino ha dichiarato alla BBC:

«Dal mio punto di vista ebraico, la città in cui è stata pianificata la sofferenza ebraica è ora la città in cui si sta costruendo un polo delle tre religioni monoteistiche che hanno plasmato la cultura europea»³⁶.

L'imam Kadir Sanci (rappresentante del *Forum Dialogue*) ha spiegato allo stesso mezzo di comunicazione che la House of One è «un segno, un segnale al mondo che la grande maggioranza dei musulmani sono pacifici e non violenti», aggiungendo che è un luogo dove culture diverse possono imparare le une dalle altre. Egli ha inoltre affermato «Vogliamo che i nostri figli abbiano un futuro in cui la diversità sia la norma»³⁷. Anche il pastore protestante Hohberg ha sottolineato la dimensione storica del progetto:

³⁴ S. Duttweiler, *Entschärfte Säkularisierung–gezähmte Religiosität–(multi-)religiöse Räume als räumliche Materialisierungen der Postsäkularisierung*, in «Geographica Helvetica», 72, 2017, 3, pp. 283-294.

³⁵ Si veda <https://www.independent.co.uk/news/world/europe/welcome-to-berlins-house-of-one-a-church-synagogue-and-mosque-9507002.html> (ultimo accesso 22 aprile 2019).

³⁶ Si veda <https://www.bbc.com/news/magazine-27872551> (ultimo accesso 22 aprile 2019).

³⁷ Si veda <https://www.bbc.com/news/magazine-27872551> (ultimo accesso 22 aprile 2019).

«[Dopo gli scavi] ci siamo subito trovati d'accordo sul fatto che qualcosa di visionario e lungimirante doveva essere costruito su quello che è il luogo in cui Berlino è stata fondata»³⁸.

Facendo riferimento alla storia della Guerra fredda e della divisione della Germania, ha aggiunto che «Berlino è la città della pacifica caduta del muro di Berlino e della pacifica coesistenza di credenti di fedi diverse, che desiderano capirsi»³⁹. Ha anche sottolineato che la città multiculturale e multireligiosa di Berlino è proprio il luogo in cui costruire una simile struttura, aggiungendo che «Berlino è una città dove la gente viene da tutto il mondo e noi vogliamo dare un buon esempio di convivenza»⁴⁰.

Nei dibattiti sulla House of One risulta sorprendente al riferimento alle immagini e alle informazioni relative alla Guerra fredda. All'inizio del luglio 2016, gli attivisti interreligiosi hanno organizzato il primo «Festival delle Religioni» a Berlino. È interessante notare che, nel suo discorso di benvenuto, il capo della sezione parlamentare dei socialdemocratici di Berlino, Raed Saleh, ha sostenuto che

«solo nella città di Berlino è possibile organizzare un festival di questo tipo e superare le differenze tra le religioni. Poiché Berlino è stata in grado di abbattere il muro, è solo qui che possiamo abbattere il muro tra le religioni. Il muro di Berlino ha diviso la città, il paese e il mondo intero, ma noi l'abbiamo abbattuto. Così possiamo anche abbattere il muro tra le religioni»⁴¹.

Questi riferimenti storici ci permettono di osservare in che modo la nozione di diversità religiosa si trasformi nel paradigma discorsivo della futura coesistenza pacifica e del dialogo interreligioso, nonché come tale nozione potrebbe essere comunicata alle persone.

In questo modo, il dialogo interreligioso unisce elementi eterogenei in un assemblaggio di memorie in cui parti della storia – come la Germania nazista e la Guerra fredda – sono trasformate in modo da adattarsi alle nozioni di differenza culturale *post-1989* e *post-11 settembre*.

La House of One è un progetto interreligioso in cui il *design* materiale e il simbolismo culturale ispirano riflessioni sulla possibilità di una convivenza pacifica come prova che l'armonia interreligiosa è possibile. Essa è anche un progetto architettonico e urbanistico il cui *design* riflette

³⁸ Si veda https://www.huffingtonpost.com/2014/06/14/house-of-one-berlin-interfaith_n_5489444.html?guccounter=1 (ultimo accesso 22 aprile 2019).

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ Si veda <https://www.bbc.com/news/magazine-27872551> (ultimo accesso 22 aprile 2019).

⁴¹ *Ibidem* (ultimo accesso 30 aprile 2019).

intenzionalmente sulle nozioni di interculturalità e di interpretazioni alternative della storia.

L'edificio è composto da tre piani che articolano storia e spazio. Il piano interrato è progettato in modo da mostrare molteplici connessioni con il piano terra. Il soffitto è lasciato aperto così da mettere in dialogo i resti archeologici visibili con le manifestazioni religiose realizzate al piano terra. Il piano terra stesso è costituito da tre spazi distinti, ciascuno appartenente ad una delle religioni, nonché da una quarta sala che costituisce la sfera pubblica in cui i fedeli di queste religioni e gli altri cittadini possono incontrarsi. Inoltre, c'è un secondo piano che gli architetti descrivono come una loggia e che permette di salire al livello che un tempo era della cupola, al quale i credenti non hanno avuto accesso per gran parte della storia delle chiese tedesche. Così, il progetto architettonico si distingue chiaramente dalla tipologia di siti multireligiosi generici che si estendono in stadi, centri commerciali o in altri spazi pubblici, e dai quali generalmente vengono rimossi i simboli religiosi⁴². Al contrario, la House of One sottolinea la distinzione delle tre religioni assegnando loro spazi separati. Allo stesso tempo, si avvale di un linguaggio architettonico unificato utilizzando lo stesso materiale costruttivo – il mattone grezzo – per l'intero edificio, sia all'interno sia all'esterno.

Altrettanto interessanti sono le modalità con le quali l'edificio è posizionato in termini di pianificazione urbana, nell'ambito delle testimonianze storiche visibili oggi nella ristrutturazione del centro storico di Berlino. L'edificio si trova a poche centinaia di metri dal nucleo urbano della Berlino prussiana, dove è stato recentemente ricostruito *ex-novo* l'antico Palazzo Reale⁴³. Nella prospettiva dell'architetto Wilfried Kuehn che abbiamo intervistato nel luglio 2017, la House of One è intesa come un importante contrappunto al Palazzo Reale, una soluzione in cui la sua ricostruzione urbana produce continuità storica e appiattisce le irregolarità, la violenza, il caos e la distruzione che caratterizzano gran parte della storia della Germania e della Berlino del XX secolo⁴⁴.

Il Palazzo Reale ospiterà il cosiddetto «Humboldt Forum», progettato come futuro centro culturale, incentrato sugli scambi internazionali, e

⁴² A. Crompton, *The Architecture of Multifaith Spaces: God Leaves the Building*, in «The Journal of Architecture», 18, 2013, 4, pp. 474-496.

⁴³ K.W. Forster, z.B. *Humboldt-Box. Zwanzig architekturwissenschaftliche Essays über ein Berliner Provisorium*, Bielefeld, Transcript Verlag, 2014; S. Steets, *Taking Berger and Luckmann to the Realm of Materiality*, pp. 93-108.

⁴⁴ Wilfried Kuehn lavora presso lo studio Kuehn-Malvezzi che ha sede a Berlino dal 2001 ed è specializzato in architettura per musei, mostre e scenografia.



Articolazione interna della House of One.

come nuovo luogo espositivo per le vaste collezioni di arte e manufatti non occidentali di Berlino, mettendo così in luce tutta una serie di problematiche e dibattiti relativi all'acquisizione, alla proprietà, alla provenienza e all'esposizione legittima di queste collezioni in quasi tutti i paesi ex colonizzatori.

Agli occhi degli architetti, il progetto mette insieme queste storie eterogenee: quelle del militarismo prussiano, del nazionalsocialismo, del comunismo della Germania orientale e del fallimento della società contemporanea nel tentativo di integrare i migranti. Essi collocano inoltre il progetto nel più ampio contesto del colonialismo, della decolonizzazione e del postcolonialismo. Ed è proprio attraverso il discorso analitico e politico del postcolonialismo che la religione, e in particolare le relazioni e il dialogo interreligioso, stanno diventando un elemento centrale di una più ampia serie di contestazioni sul potere culturale e sull'egemonia.

Per quanto riguarda la questione del come e del perché i rapporti interreligiosi siano importanti nella società europea contemporanea, la

prospettiva degli architetti è forse più interessante di quella dei rappresentanti religiosi del progetto. Se gli architetti erano considerati come le avanguardie dell'*intelligenza* laica o come elite della modernità⁴⁵ – che hanno contribuito ad assegnare alla religione un posto marginale nella coscienza pubblica nell'era della modernità –, progetti come la House of One segnalano un cambiamento ideologico. Così, nella nostra intervista, l'architetto Wilfried Kuehn ha sottolineato che il progetto non aveva alcuna implicazione religiosa, non essendo egli stesso un praticante religioso. Ciò che interessava a lui e al suo team erano la politica culturale legata al progetto e la possibilità di presentare la House of One come un progetto intrinsecamente antinazionalista ma anche antifondamentalista; un progetto, in altre parole, che servisse a sollevare interrogativi sulle forme postcoloniali di dominio culturale.

6. Conclusioni

Come abbiamo visto, la House of One è stata interpretata in modo molto diverso dai differenti attori. Già prima dell'inizio dei lavori di costruzione, essi hanno infatti messo in atto pratiche di costruzione comunicativa. Se da un lato la House of One può essere un caso molto specifico di architettura multireligiosa o iconica, noi intendiamo porre in evidenza che la sua analisi può essere fonte di insegnamenti più ampi sulla mediatizzazione e l'architettura, importanti anche in relazione ad altri casi.

I significati culturali delle architetture multireligiose che emergono dalle costruzioni comunicative sono resi possibili dai processi di mediatizzazione. Come abbiamo cercato di mostrare in questo contributo, tali processi di mediatizzazione coinvolgono i social media, il giornalismo e altre infrastrutture della sfera pubblica. Le pratiche di mediatizzazione inquadrano i materiali concreti e gli oggetti architettonici come la House of One in una rete di riferimenti, prodotti da attori diversi. Attraverso pratiche di mediatizzazione, tali progetti architettonici vengono interpretati, analizzati e valutati. In questo modo, il rapporto tra l'oggetto e il suo significato (edificio multireligioso come espressione di pace interreligiosa) viene analizzato, parzialmente disfatto e riformulato, producendo un eccesso di significato. È importante sottolineare che questi atti di interpretazione, analisi e valutazione collocano gli oggetti architettonici in orizzonti

⁴⁵ C. Smith (ed), *The Secular Revolution: Power, Interests, and Conflict in the Secularization of American Public Life*, Berkeley CA, University of California Press, 2003.

temporali e spaziali più ampi, nel senso che questi sono compresi in relazione con specifiche storie e configurazioni spaziali. Queste danno a loro volta forma a narrazioni che sono al tempo stesso le materie prime e i risultati della mediatizzazione. In altre parole, le narrazioni e la mediatizzazione delle architetture multireligiose e delle altre architetture iconiche si intrecciano in processi dinamici e dialettici attraverso i quali i significati culturali e materiali si co-constituiscono a vicenda.

La ricostruzione comunicativa dell'architettura attraverso i nuovi media è plasmata da una spiccata logica ricorsiva. Invece di una distinzione binaria tra i produttori dei discorsi e il pubblico che li interpreta, si possono trovare interpretazioni costanti e multiple dei commenti su tali discorsi, forniti dai seguaci di Facebook o Twitter da attori istituzionali come la House of One. È quindi chiaro non solo che gli ideatori della House of One non hanno alcun controllo sulle interpretazioni dei loro messaggi, ma anche che siamo di fronte ad una produzione discorsiva di significato messa in atto attraverso il commento, in cui il loro messaggio diventa solo uno tra i tanti.

Controllare il Nilo tramite il sacro: riti per l'inondazione condivisi tra musulmani e cristiani nell'Egitto medievale

Luca Patrizi

Abstract – Before the construction of the Aswan Dam in 1970, Egyptians have always had to confront the primordial power of the Nile. This struggle caused the emergence of religious strategies, aiming at removing an impending danger; strategies that often went beyond the strict confessional subdivision, to result in real collaboration and solidarity. The banks of the Nile, and later the building of the Nilometer on the island of Rawḍa, in particular during the Islamic period, frequently turned into sacred places shared by different religions, in which ancestral rituals, aiming at controlling the fluctuating moods of the river, were to be staged. In these rituals, Muslim saints became protagonists and acted as intercessors between the population of Egypt and God, imploring the floods of the river and abundant harvests.

1. Introduzione

Prima che la sua potenza venisse quasi totalmente soggiogata tramite l'edificazione della diga di Assuan nel 1970, il Nilo era percepito dalle popolazioni che vivevano nelle terre da esso lambite come un essere vivente, come una bestia sacra cui era necessario pagare un tributo affinché permettesse il perpetuarsi della vita attorno alle sue rive. Ciò portò allo sviluppo, da parte di queste popolazioni, di una ritualità che prevedeva l'uso del sacro per tentare di domare la forza del fiume e regolare il livello delle sue inondazioni nel caso fosse insufficiente, o troppo elevato. Questo vivere costantemente in equilibrio con una potenza primordiale, non a caso identificata in epoca antica con una vera e propria divinità in grado di decidere della vita e della morte dei suoi sottoposti, ha prodotto nel corso dei secoli e in particolare in epoca medievale, come cercherò di mostrare, delle strategie religiose che hanno spesso valicato la rigida suddivisione confessionale, per sfociare in vari casi in vere e proprie forme di collaborazione e solidarietà in vista di un fine comune. Pertanto, a partire

dall'epoca islamica, le rive del Nilo, e in seguito in particolare l'edificio del nilometro sull'isola di Rawḍa, assusero spesso a veri e propri luoghi sacri condivisi tra differenti religioni, dove andrà in scena l'ancestrale ritualità finalizzata a controllare gli umori spesso mutevoli del fiume.

Dopo aver introdotto brevemente la storia del rapporto contrastato, allo stesso tempo sacro e umano, tra l'uomo e il Nilo, cercherò di mostrare come, durante il passaggio tra mondo antico e mondo tardoantico e medievale, con l'arrivo al potere in Egitto del cristianesimo e in seguito dell'islam, nonostante le evidenti trasformazioni dal punto di vista delle abitudini religiose, si sia assistito allo stesso tempo ad un perpetuarsi di una ritualità legata ai cicli del Nilo che mostra più di un'analogia con le sue forme antecedenti.

In quest'analisi delle pratiche legate alla piena del Nilo mi occuperò soltanto del tratto che scorre nelle zone dell'attuale Stato dell'Egitto, dal momento che il Nilo, che è il fiume più lungo del mondo dopo il Rio delle Amazzoni, attraversa numerose regioni dell'Africa prima di sfociare nel Mar Mediterraneo.

2. La visione del Nilo nel mondo antico

Non è necessario ribadire l'importanza dei fiumi come luoghi per eccellenza nei pressi dei quali sono state fondate le principali città e civiltà nel corso della storia umana, così come il loro ruolo all'interno della geografia sacra delle civiltà stesse, tanto che spesso i fiumi terrestri hanno il proprio corrispettivo nella cosmologia dell'aldilà. Possiamo citare l'esempio celebre dei fiumi dell'India, il Gange in particolare, considerato nelle tradizioni dell'hinduismo come una vera e propria divinità, la cui origine non è da ricercarsi nelle sorgenti dell'Himalaya, ma nell'alto dei cieli, dove scaturisce dall'impronta del piede di Vishnu¹. Un altro esempio è costituito dai principali fiumi del Vicino e Medio Oriente, tra i quali possiamo ricordare il Nilo, il Tigri e l'Eufrate, che secondo l'Antico Testamento², così come secondo le tradizioni islamiche³, trovano la loro origine nel paradiso. L'esempio forse più celebre in questo senso tra tutti i fiumi della storia

¹ D. Eck, *India: A Sacred Geography*, New York, Harmony Books, 2012, p. 131.

² H. Maguire, *The Nile and the Rivers of Paradise*, in H. Maguire (ed), *Image and imagination in Byzantine Art*, I (Variorum Collected Studies), Burlington, VT, Ashgate Variorum, 2007, pp. 1-17.

³ Aḥmad ibn 'Alī al-Maqrīzī, *Kitāb al-mawā'iz wa al-i'tibār bi-dhikr al-khiṭaṭ wa al-āthār, al-ma'rūf bi-al-khiṭaṭ al-Maqrīziyya*, 1, Bayrūt, Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1998, pp. 95-96.

dell'umanità è proprio il Nilo. Questo fiume, infatti, fluisce in una zona geografica assolutamente centrale e riveste un ruolo fondamentale nella storia e nella geografia sacra di varie civiltà fin dalle epoche più remote. Nell'Antico Testamento, così come nel Corano, troviamo dei resoconti che mettono in relazione le vite di alcuni profeti con il Nilo. La storia del profeta Giuseppe, ad esempio, si svolge per la maggior parte in Egitto e alla sua morte il suo corpo venne deposto in un sarcofago di marmo e immerso nelle acque del Nilo⁴, prima che la sua salma venisse in seguito trasferita in Terrasanta da Mosè in occasione dell'Esodo⁵. Alcune tradizioni islamiche specificano che il luogo del Nilo in cui egli trovò riposo, per trecento anni, prima di essere trasportato in Terrasanta, era l'isola di Rawḍa⁶. Il Nilo è poi il fiume cui la madre del profeta Mosè affidò la cesta che conteneva il bambino, nel tentativo di farlo sfuggire all'editto di morte promulgato dal Faraone, e che lo condusse miracolosamente in salvo tra le braccia della figlia del Faraone stesso⁷, o di sua moglie Āsiyā secondo il Corano⁸. Sia l'Antico Testamento (*Es*, 2,10) sia, successivamente, le fonti ebraiche antiche, menzionano il fatto che l'etimologia del nome di Mosè sarebbe collegato con l'elemento acqua⁹, e anche lo storico musulmano Ṭabarī († 923), riporta la stessa opinione¹⁰. Successivamente, in età adulta, per mostrare al Faraone che egli è inviato da Dio, e per liberare il suo popolo, Mosè trasformò miracolosamente l'acqua del Nilo in sangue¹¹ e in seguito riempì il fiume di rane, ponendo così la popolazione in una situazione critica e mettendo in risalto in questo modo l'idea che il Nilo sia indispensabile per la vita delle genti che abitano le sue rive¹².

⁴ *Gn*, 50,26.

⁵ *Es*, 13,19.

⁶ C.S. Taylor, *In the Vicinity of the Righteous. Ziyāra and the Veneration of Muslim Saints in Late Medieval Egypt*, Leiden, Brill, 1998, p. 56 n. 133.

⁷ *Es*, 1-2.

⁸ *Cor*, 28,3-13.

⁹ R. Ulmer, *Egyptian Cultural Icons in Midrash* (Studia Judaica, 23), Berlin, De Gruyter, 2009, pp. 269-270; F.V. Greifenhagen, *Egypt on the Pentateuch's Ideological Map: Constructing Biblical Israel's Identity*, London, Sheffield Academic Press, 2002, pp. 62-63.

¹⁰ Muḥammad ibn Jarīr al-Ṭabarī, *The History of al-Ṭabarī*, edited by E. Yar-Shater, 38 voll. (1985-1999), III: *The Children of Israel*, Albany NY, State University of New York Press, 1991, p. 35.

¹¹ *Es*, 7,14-22.

¹² *Es*, 7,28; 8,5-7.

3. Il «mare d'Egitto»

Il Nilo si colloca infatti al centro della vita delle popolazioni che vivono sulle terre da esso lambite, poiché, fin dai tempi più remoti, e almeno fino all'inaugurazione della diga di Assuan nel 1970, dalla sua inondazione annuale dipendeva la vita stessa di queste terre, dal momento che la regione in cui si trova l'Egitto è da sempre caratterizzata dalla quasi totale assenza di piogge¹³. Dalla piena del Nilo dipendeva non soltanto la vita vegetale di queste terre, e quindi l'agricoltura, attraverso il depositarsi provvidenziale del limo che rendeva le terre eccezionalmente fertili nel momento in cui l'acqua si ritirava, ma anche l'abbondanza della sua vita animale, e dunque la possibilità di ottenere ciò che è necessario alla sussistenza. Anche le abitazioni venivano fabbricate grazie all'utilizzo del limo fangoso del fiume e delle canne intrecciate che crescevano sulle sue rive¹⁴. Inoltre il livello delle piene del Nilo, calcolato tramite uno strumento conosciuto fin dall'epoca ellenistica con il nome di nilometro, e in epoca islamica attraverso il calco arabo *Miqyās al-Nīl*, è funzionale dai tempi più remoti a una sorta di rudimentale «borsa valori», che permetteva di procedere a una stima del raccolto dell'anno a venire, in modo da poter concordare i prezzi e l'ammontare delle tasse¹⁵. Una piena scarsa oppure l'arrivo di una piena in ritardo hanno da sempre provocato l'inquietudine delle popolazioni che vivevano nelle terre del Nilo, con delle ripercussioni molto negative sull'economia del mondo antico nel suo complesso¹⁶. Per questo motivo le popolazioni dell'Antico Egitto hanno considerato il Nilo come dotato di una vitalità propria, e ritenuto che la sua inondazione procedesse dall'oceano primordiale come manifestazione del dio Nun, e che il fiume stesso fosse una divinità di nome Hapi¹⁷. Anche in alcuni detti attribuiti al profeta Muḥammad si ritrova l'idea che il Nilo, insieme all'Eufrate, sia uno dei due fiumi «credenti» che scorrono sulla Terra, dotati quindi di una vitalità propria¹⁸. L'essere profondamente legato ai

¹³ R. Said, *The River Nile Geology, Hydrology and Utilization*, Oxford, Pergamon Press, 1993, pp. 9, 32.

¹⁴ V.L. Emery, *Mud-Brick Architecture*, in «UCLA Encyclopedia of Egyptology», 1 2011, 1, consultabile all'indirizzo <https://escholarship.org/uc/item/4983w678>.

¹⁵ W. Popper, *The Cairo Nilometer: Studies in Ibn Taghrī Birdī's Chronicles of Egypt*, Berkeley - Los Angeles CA, University of California Press, 1951, pp. 1-2.

¹⁶ P.B. Lewicka, *Food and Foodways of Medieval Cairenes. Aspects of Life in an Islamic Metropolis of the Eastern Mediterranean*, Leiden, Brill, 2011, pp. 5-6.

¹⁷ P. Sheehan, *Babylon of Egypt: The Archaeology of Old Cairo and the Origins of the City*, Cairo - New York, The American University in Cairo Press, 2010, p. 30.

¹⁸ R. Tottoli, 'Due fiumi sono credenti e due miscredenti ...'. *Una geografia fluviale sacra in un detto attribuito a Muḥammad?*, in M. Bernardini - N. L. Tornesello (edd), *Scritti in onore di Giovanni M. D'Erme*, 2, Napoli, Università Degli Studi di Napoli «L'Orientale», 2005, pp. 1221-1236.

grandiosi cicli della natura accorda quindi al Nilo una potenza soprannaturale, che come tale deve essere compensata da una forza di egual misura. Pertanto in ogni epoca le stesse popolazioni hanno messo in campo delle ritualità al fine di evocare l'intercessione divina per l'ottenimento di una piena completa del Nilo e di ringraziare la divinità nel momento in cui essa fosse giunta. Così come il profeta Mosè nel vicino Mar Rosso mostra la potenza della profezia separando le acque, allo stesso modo le popolazioni cristiane e musulmane d'Egitto, cercano di esercitare tramite il sacro un'influenza sulla potenza primordiale del Nilo, rappresentata dalla piena, che per un periodo di alcuni mesi trasformava il fiume in un vero e proprio mare aperto a perdita d'occhio, in accordo con il nome con cui era spesso chiamato in epoca islamica, vale a dire «mare d'Egitto» (*baħr Mişr*)¹⁹.

4. La ritualità legata alle inondazioni attraverso le epoche: continuità o rinnovamento?

Il calendario egiziano è basato sui ritmi delle inondazioni del Nilo, e per questo motivo sia i cristiani, che ottennero l'affermazione della loro religione in Egitto soltanto a partire dalla seconda metà del V secolo, sia i musulmani, che conquistarono il paese nel 639, nonostante identificassero il sistema di culto dell'Antico Egitto come una forma di aborrito politeismo, integrarono il calendario egiziano antico e non smisero mai di utilizzarlo. Questo calendario prevedeva tre stagioni di quattro mesi ciascuna: la stagione dell'inondazione, la stagione della semina e la stagione del raccolto²⁰.

Per quanto riguarda invece una possibile continuità tra le ritualità legate ai ritmi del Nilo attraverso le varie epoche, essa è fortemente dibattuta dagli specialisti, i quali affermano che non sia attestabile una vera e propria continuità storica, dal momento che la religione dell'Antico Egitto, che era già fortemente ellenizzata nell'ultima fase, scomparve probabilmente ancor prima dell'arrivo del cristianesimo²¹. Altri studiosi invece accettano in una certa misura la possibilità di una continuità «antropologica» piuttosto che storica, tramite la sopravvivenza di eredità intangibili e la trasmissione di conoscenze locali nella memoria collettiva, introducendo la

¹⁹ J.H. Kramers, *al-Nīl*, in P. Bearman et al. (edd), *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, consultabile all'indirizzo http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_5911.

²⁰ R. Said, *The River Nile Geology*, pp. 96-101.

²¹ C. Mayeur-Jaouen, *Pèlerinages d'Égypte: histoire de la piété copte et musulmane, XVe-XXe siècles*, Paris, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 2005, pp. 33-66.

nozione di «tradizioni viventi», in grado di rinnovare costantemente i propri contenuti e le proprie connotazioni attraverso le epoche²². A partire dall'epoca dell'imperatore Costantino (r. 324-337), infatti, si osserva una certa sovrapposibilità tra antiche festività egizie e nuove festività cristiane che hanno luogo nelle stesse date, e lo stesso processo si riprodurrà in una certa misura anche in epoca islamica, come vedremo.

5. I riti condivisi tra cristiani e musulmani in epoca islamica

Sulla base dei documenti che ci sono giunti, fin dal V secolo d.C., è attestata la presenza di alcune preghiere cristiane sia in greco sia in copto e siriano che mostrano la ricerca dell'intercessione di Dio da parte dei credenti per incoraggiare le piene del Nilo. Oltre alle preghiere, lungo gli argini del fiume avevano luogo alcuni riti specifici e in particolare delle processioni, durante le quali il sacerdote recitava lunghe preghiere di intercessione seguite da canti collettivi²³.

All'epoca della conquista islamica d'Egitto, secondo il resoconto di differenti storici musulmani, *in primis* quello di Ibn 'Abd al-Ḥakam († 871), vigeva ancora nel paese un'antichissima usanza legata al sacrificio di una fanciulla, che quando la piena del Nilo si interrompeva, veniva riccamente adornata e in seguito gettata nelle acque per propiziare l'inondazione. Questo sacrificio umano veniva compiuto in epoca egiziana antica in onore del dio greco-egizio Serapide ed era già stato proibito all'epoca di Costantino, per poi riaffiorare in seguito²⁴. Secondo Ibn 'Abd al-Ḥakam, il generale che conquistò l'Egitto, 'Amr ibn al-'Āṣ († 664), proibì immediatamente questa pratica, ma a seguito di ciò, per un periodo di tre mesi, il livello del Nilo non crebbe. Allora il generale contattò il califfo dell'epoca, 'Umar ibn al-Khaṭṭāb († 644), che inviò un suo scritto in cui apparivano, tra le altre, queste parole: «Soltanto Iddio può causare l'inondazione del Nilo», e a quel punto l'inondazione riprese. Ibn 'Abd al-Ḥakam pone questo avvenimento in relazione con una tradizione islamica sul profeta Mosè, che intercedendo presso Dio, per costringere il Faraone a liberare il popolo ebraico, avrebbe bloccato la piena del Nilo, e soltanto in seguito

²² S.-A. Naguib, *Survivals of Pharaonic Religious Practices in Contemporary Coptic Christianity*, in J. Dieleman - W. Wendrich (edd), *UCLA Encyclopedia of Egyptology*, 2008, disponibile all'indirizzo <http://digital2.library.ucla.edu/viewItem.do?ark=21198/zz000s3mr8>.

²³ J.-C. Ducene, *Rites religieux et crue du Nil en Egypte Médiévale*, in «Acta orientalia belgica», 23, 2010, pp. 65-66.

²⁴ W. Popper, *The Cairo Nilometer*, p. 68.

alla richiesta della famiglia del Faraone a Mosè di intercedere nuovamente, il livello sarebbe tornato a salire²⁵.

Nell'VIII secolo, precisamente nel 756, all'inizio del governo della dinastia abbaside, quando ancora la popolazione di confessione cristiana era maggioritaria rispetto a quella musulmana, secondo la Storia dei Patriarchi di Alessandria, redatta in lingua araba²⁶, avvenne un curioso episodio di condivisione/competizione tra le tre religioni monoteistiche, osservato dal punto di vista copto. Il giorno in cui la piena avrebbe dovuto raggiungere il culmine, il Nilo smise di crescere, e allora la comunità cristiana si riunì nella chiesa di San Pietro a Giza, le cui fondamenta secondo le leggende toccavano il Nilo, e da lì partì una processione con preghiere e canti, alla quale si aggiunsero anche alcuni ebrei e musulmani: a questo punto il fiume crebbe della misura di un cubito. Allora il governatore abbaside dell'Egitto venne avvertito del miracolo e anch'egli sfoderò le armi: riunì la comunità musulmana per pregare in una spianata e far salire ulteriormente il livello del fiume, ma per tutta risposta il livello scese di un cubito. Il giorno successivo i musulmani si riunirono con alcuni ebrei e samaritani su una montagna fuori dalla città, ma la situazione non accennò a variare. A questo punto il racconto termina con il governatore musulmano costretto a chiedere al patriarca copto di pregare per la piena e con il Nilo che si innalza finalmente al livello normale, grazie alla benedizione della preghiera all'interno della chiesa di San Pietro. Ed è proprio in questa chiesa che i cristiani si ritiravano in digiuno e preghiera notte e giorno, la settimana prima di un'alluvione che si prospettava difficoltosa²⁷.

Vediamo ora quali sono le feste più importanti che accompagnano le varie fasi della piena del Nilo, almeno per quanto riguarda la forma che esse rivestono in epoca medievale islamica a partire dalle fonti disponibili, e come la loro ritualità sia spesso compartecipata dalle differenti confessioni presenti in Egitto.

²⁵ Ibn 'Abd al-Ḥakam, *Futūḥ Miṣr, The History of the Conquest of Egypt, North Africa and Spain, Edited From the Manuscripts in London, Paris and Leyden by Charles C. Torrey*, New Haven CT, Yale University Press, 1922, p. 151.

²⁶ J. den Heijer, *Mawḥūb ibn Maṣṣūr ibn Mufarriḡ et l'histoire copto-arabe: Étude sur la composition de l'Histoire des Patriarches d'Alexandrie*, Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 513, Louvain, Subsidia 83, 1989.

²⁷ J.-C. Ducene, *Rites religieux et crue du Nil en Egypte Médiévale*, pp. 66-67.

a. *La Festa dell'Immersione (ʿĪd al-Ghiṭās, 18-19 gennaio)*

La festività maggiore del calendario copto, dopo la Natività di Gesù, era la Festa dell'Immersione (*ʿĪd al-Ghiṭās*), l'11 del mese copto di Tūba, il 18 o 19 gennaio, e coincideva con l'inizio della salita delle acque. Questa ricorrenza corrispondeva con l'Epifania, che commemorava il battesimo di Gesù da parte di Giovanni Battista e la discesa dello Spirito Santo. Il rituale prevedeva l'immersione dei credenti nelle acque del Nilo, in maniera probabilmente non dissimile dalle immersioni rituali dei credenti dell'hinduismo nel Gange, un rito di purificazione spirituale che allo stesso tempo era considerato anche una protezione contro le malattie²⁸.

Come possiamo osservare nelle fonti dell'epoca, questa festività assumeva una dimensione popolare, e oltre al fatto che vi partecipassero sia i cristiani copti sia i melchiti che normalmente conducevano una vita separata²⁹, vi partecipava anche una parte della popolazione musulmana. Una folla enorme giungeva verso sera sulle rive del Nilo, sia da terra sia su imbarcazioni dalle quali si poteva assistere alle cerimonie; venivano quindi accesi grandi falò, delle torce e una moltitudine di candele illuminando tutto a giorno. Si assisteva a una certa promiscuità tra differenti comunità religiose, tra uomini e donne, e le donne in particolare sfoggiavano i loro vestiti e i loro gioielli migliori. L'atmosfera generale mostrava un deciso rilassamento dei costumi e un'indulgenza marcata verso l'affrancamento temporaneo delle consuetudini religiose e sociali. Venivano organizzati grandi banchetti con cibarie e dolciumi di ogni tipo, e naturalmente vi era una profusione di vino e bevande alcoliche, sia da parte dei cristiani sia, spesso, anche dei musulmani. Al culmine della celebrazione, tutti si immergevano insieme nelle acque del Nilo, tra preghiere e recitazioni di testi sacri di tutte le confessioni³⁰. Spesso l'euforia della situazione conduceva la popolazione a comportamenti che esulavano dalla morale consentita e potevano culminare in colluttazioni dall'esito talvolta mortale; perciò alcuni governanti musulmani, in differenti periodi storici, tentarono di impedire la celebrazione di questa festività. Altri governanti invece la utilizzarono come occasione di sfoggio di potere, prendendone in carico l'organizzazione con grande munificenza e in tal modo questa festività riuscì a sopravvivere alle varie epoche

²⁸ Aḥmad ibn ʿAlī al-Maqrīzī, *Kitāb al-mawāʿiẓ wa al-iʿtibār*, 2, pp. 29-30.

²⁹ J. Tagher, *Christians in Muslim Egypt. An Historical Study of the Relations between Copts and Muslims from 640 to 1922*, Altenberge, Oros Verlag, 1998, p. 119.

³⁰ J. Tagher, *Christians in Muslim Egypt*, pp. 91-92, 120.

storiche ed è ancora attestata ai nostri giorni come festa essenzialmente copta³¹.

b. *La Festa del Martire (ʿĪd al-Shahīd, 17 maggio)*

Un'altra festività cristiana intimamente legata al Nilo è la Festa del Martire (ʿĪd al-Shahīd) che commemorava il martirio di Giovanni da Sanhut l'8 del mese copto di *pashons* (*bashans*), attorno al 17 di maggio. Si trattava di una grande festa popolare durante la quale la reliquia del dito del martire, normalmente conservata nella chiesa di Shubrā al-Khayma, veniva portata in processione al Nilo e immersa nelle acque, per impetrarne la completa inondazione. Alcune fonti affermano che ad essere immerso nel Nilo fosse tutto il corpo del martire, e che questa azione impedisse al fiume di prosciugarsi³².

Anche le fonti islamiche accennano a questa consuetudine cristiana: lo storico musulmano al-Maqrīzī († 1442) afferma che agli inizi del XIV secolo, durante il regno del sultano mamelucco al-Nāṣir al-Dīn Muḥammad ibn Qalāwūn (r. 1293-1341), come ogni anno i cristiani gettarono un reliquiario di legno contenente il dito del martire nel Nilo, ma accompagnarono il rito con celebrazioni così eccessive da rendere necessario l'intervento delle autorità. Dopo alcuni anni di interdizione, nel 1355, a seguito di alcuni scontri tra cristiani e musulmani durante le celebrazioni, le autorità sequestrarono la reliquia, la incenerirono e gettarono le ceneri nel Nilo³³.

Ritroviamo una pratica legata all'uso delle reliquie anche nelle fonti islamiche. La collezione di reliquie del profeta Muḥammad presenti al Cairo proveniva dai possedimenti della famiglia dei Banū Ibrāhīm di Yanbu', città della regione dello Ḥijāz situata sulla costa del Mar Rosso, che si trova sul percorso di pellegrinaggio dall'Egitto verso la Mecca. Questa famiglia sosteneva di aver ereditato questa collezione di reliquie dai propri antenati, trasmessa di generazione in generazione fin dai tempi del Profeta. Essa fu acquistata per 6.000 *dirham* da al-Ṣāhib Tāj al-Dīn († 1307) e portata al Cairo e installata nel «forte delle reliquie» (*ribāṭ al-āthār*), nel sud della città³⁴. A partire dal 1373 queste reliquie furono utilizzate

³¹ H. Lufti, *Coptic Festivals of the Nile: Aberrations of the Past?*, in T. Philipp - U. Haarmann (edd), *The Mamluks in Egyptian Politics and Society: 254-282*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, p. 282.

³² J.-C. Ducene, *Rites religieux et crue du Nil en Egypte Médiévale*, p. 67.

³³ Aḥmad ibn 'Alī al-Maqrīzī, *Kitāb al-mawā'iz wa al-i'tibār*, II, pp. 129-131.

³⁴ *Ibidem*, IV, pp. 305-306.

per evocare l'intercessione divina per la piena del Nilo. Se in una prima fase ci si contentava di pregare a tal fine nei pressi delle reliquie, ben presto esse vennero trasportate al nilometro e immerse nell'acqua della cisterna. A partire da quest'epoca, ogni volta che la piena stentava a salire di livello, le reliquie venivano immerse nell'acqua del nilometro e utilizzate nel contesto della ritualità dalle autorità religiose musulmane del Cairo; talvolta anche i cristiani si univano alle preghiere per la piena. Nel 1504 il sultano mamelucco al-Ghūrī (r. 1501-1516) trasportò le reliquie nella sua madrasa appena costruita. Nel 1520 la piena era nuovamente in ritardo e allora il sultano dell'epoca chiese alle autorità rappresentative delle quattro scuole giuridiche, ai sapienti di scienze religiose e ai più importanti maestri sufi di passare la notte in preghiera al nilometro, ma il livello diminuì ulteriormente. Il sultano si recò allora in prima persona al nilometro, accompagnato da recitatori del Corano, che dopo aver letto il testo sacro nella sua interezza compirono una lettura integrale anche della maggiore collezione di detti del Profeta, il Ṣaḥīḥ di Bukhārī († 870). Il sultano portò con sé anche le reliquie dalla madrasa Ghūriyya, ordinando che venissero immerse nell'acqua della cisterna del nilometro. A questo punto il livello cominciò a salire fino a quando raggiunse i fatidici sedici cubiti, permettendo l'apertura della diga e l'inizio dei festeggiamenti di ringraziamento³⁵.

c. *La Notte della Goccia (Laylat al-Nuqṭa, 6 giugno)*

Un momento cruciale del ciclo annuale dell'inondazione, nonché esempio ulteriore di festività condivisa, è l'antica ricorrenza celebrata il 12 del mese copto di Ba'ūna, corrispondente al 6 giugno, nella quale, in epoca pre-cristiana, si commemorava la creazione del Nilo dalle lacrime di Iside per la morte di Osiride. A partire dall'epoca di Costantino si cominciò a celebrare nello stesso giorno la festa di San Michele Arcangelo, al quale era attribuita la funzione di intercedere presso Dio affinché si producesse l'inondazione. In epoca islamica la stessa notte verrà chiamata «la Notte della Goccia» (*Laylat al-Nuqṭa*), secondo la credenza che proprio in quel momento una goccia ultraterrena scendesse dal Paradiso nel fiume, dando il via alla salita delle acque, che sarebbe culminata due mesi dopo con l'inondazione. Un'altra denominazione era anche «giorno in cui si pesa il fango», poiché una porzione di fango veniva bagnata con l'acqua del Nilo e pesata prima di essere lasciata riposare tutta la notte; tale operazione

³⁵ J.-C. Ducene, *Rites religieux et crue du Nil en Egypte Médiévale*, pp. 70-71.

veniva poi ripetuta al mattino. In questo modo la variazione di peso forniva un'indicazione precisa delle dimensioni della piena in arrivo³⁶. Questa festività è sopravvissuta quasi fino ai giorni nostri e una delle ultime testimonianze proviene dal celebre resoconto del viaggio in Egitto dell'orientalista Edward William Lane († 1876) nella prima metà del XIX secolo³⁷.

d. *La Festa dell'Inondazione ('Īd wafā' al-Nīl, 15 agosto)*

Questa ricorrenza coglieva un momento cruciale del calendario egiziano: il giorno del mese copto di *Masrā*, corrispondente all'incirca al 15 di agosto, in cui l'acqua doveva assolutamente raggiungere nel nilometro l'altezza massima di 16 cubiti, per poter considerare l'inondazione di quell'anno come completa e pienamente soddisfacente³⁸. Quando il livello del Nilo non si alzava, ciò veniva interpretato come il risultato di un'insufficiente religiosità e moralità collettiva, ma anche il potere politico subiva una tal situazione come un giudizio diretto sul proprio operato e ciò poteva giungere fino a scalfirne la piena legittimità. Per questo motivo i governanti erano coinvolti in prima linea nel complesso meccanismo rituale volto a propiziare un'inondazione gratificante³⁹.

In epoca islamica, e più in particolare durante il califfato fatimide (969-1171), nel giorno precedente all'inondazione, il sovrano era solito portare al nilometro ogni genere di alimenti, dolci e bevande. Dopo il pasto in comune, con l'arrivo dell'oscurità, il nilometro veniva illuminato a giorno con falò e candele, e dopo la preghiera comunitaria serale, le autorità religiose, insieme ai recitatori di Corano, cominciavano la veglia di preghiera notturna, fino al momento culminante in cui il Nilo raggiungeva il livello tanto atteso di 16 cubiti. A quel punto il califfo veniva avvertito e, indossate le vesti sontuose da cerimoniale intessute di gioielli, insieme all'intera corte compiva una processione solenne fino al nilometro. Il sovrano e i dignitari entravano nel nilometro, compivano una preghiera di ringraziamento nella zona della cisterna e poi il dignitario incaricato della custodia e della gestione del nilometro entrava direttamente nella cisterna e aspergeva la colonna che serviva alla misurazione con profumi e muschio, mentre le autorità religiose e i recitatori leggevano il Corano.

³⁶ W. Popper, *The Cairo Nilometer*, p. 68.

³⁷ E.W. Lane, *An Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians*, 2, Cambridge, Cambridge University Press, 1836 (rist. 2003), p. 254.

³⁸ H. Lufti, *Coptic Festivals of the Nile*, p. 269.

³⁹ *Ibidem*, p. 269.

La processione proseguiva poi tra le vie del Cairo, preceduta dal suono di tamburi e trombe, annunciando la piena. La cerimonia si concludeva durante la giornata con l'apertura della diga principale, la diga di *Khalīj*, alla presenza del califfo e dei principali dignitari politici e religiosi, con grandi tende, banchetti sontuosi e recitatori di Corano. La celebrazione di questa ricorrenza è ancora attestata ai nostri giorni⁴⁰, sebbene l'inondazione non sia più completa dopo la costruzione della diga di Assuan.

e. *La Festa del Nuovo Anno (Nawrūz, 20 settembre)*

Nel primo giorno del mese copto di *Tūt*, corrispondente al 20 settembre, si completava il ciclo di inondazione del Nilo tramite l'apertura di alcune dighe importanti e la popolazione cristiana festeggiava l'inizio del nuovo anno. A partire dall'epoca fatimide, questa ricorrenza fu celebrata anche dalla popolazione musulmana con il nome di *Nawrūz*, «anno nuovo», termine di chiara origine persiana, che indica fino ai nostri giorni l'omonima ricorrenza che, in altro periodo dell'anno, attorno al 21 marzo, celebra l'inizio della primavera e del nuovo anno in Iran e in tutte le culture influenzate dalle antiche tradizioni persiane, dai Balcani all'Asia centrale⁴¹. Gli specialisti non hanno ancora trovato una soluzione soddisfacente all'enigma di come si sia potuta esercitare un'influenza persiana sull'Egitto fatimide, né prendendo in considerazione antiche sopravvivenze di epoca achemenide o romana⁴², né tantomeno influenze coeve della Persia, sunnita fino al XV secolo, sui Fatimidi di confessione sciita ismailita. Questa festività assunse un ruolo fondamentale nell'Egitto fatimide, tanto da essere seconda per importanza soltanto alla Festa dell'Inondazione, mostrando caratteristiche simili a quelle degli antichi saturnali e delle feste carnascialesche medievali⁴³. Nonostante sia stata fortemente scoraggiata dalle autorità delle varie dinastie islamiche successive ai Fatimidi e nonostante secondo le fonti medievali questa ricorrenza avrebbe cessato di essere commemorata attorno al XV secolo, ci sono giunte testimonianze del perpetuarsi della sua celebrazione almeno fino ai primi anni del XX secolo⁴⁴.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 282.

⁴¹ B. Shoshan, *Popular Culture in Medieval Cairo*, Cambridge, Cambridge University Press 1993, pp. 40-42.

⁴² *Ibidem*, pp. 44-46.

⁴³ *Ibidem*, pp. 42-43.

⁴⁴ *Ibidem*, pp. 50-51.

f. *La Festa della Croce (ʿĪd al-Salīb, 26-27 settembre)*

Questa ricorrenza aveva luogo il 17 del mese di *Tūt*, corrispondente al 26 o 27 settembre, e nel calendario dell'Antico Egitto commemorava l'unione tra Iside e Osiride. Anche questa festività era in relazione con l'apertura di alcune importanti dighe che riversavano le acque del Nilo nelle differenti zone coltivate⁴⁵. Grazie all'apertura di queste barriere l'intera valle del Nilo veniva allagata ed erano necessari circa quaranta giorni affinché l'acqua si ritirasse, consentendo infine ai contadini di iniziare a seminare. Nel frattempo la popolazione si muoveva tra un villaggio e l'altro grazie all'uso di imbarcazioni⁴⁶. Il rito principale da parte della popolazione cristiana consisteva in processioni con preghiere e canti, al termine delle quali una croce veniva immersa in un catino riempito di acqua del Nilo, che veniva poi bevuta dagli astanti⁴⁷. Anche questa festività, che sembra scomparsa ai nostri giorni, dopo esser stata soppressa dalle autorità in epoca fatimide⁴⁸, riapparve in seguito ed è ancora segnalata da Edward William Lane nella prima parte del XIX secolo⁴⁹.

6. L'isola di Rawḍa e il nilometro (miqyās al-Nīl)

Come abbiamo potuto constatare, il luogo principale in cui si svolgono i riti per la piena del Nilo in epoca islamica è senza dubbio il nilometro sull'Isola di Rawḍa. Quest'isola, il cui nome significa «giardino» per la folta vegetazione che la contraddistingue, si trova davanti alla Cairo Vecchia (*Miṣr al-qadīma*), dove era situata la città copta prima dell'arrivo dell'armata araba guidata dal generale ʿAmr ibn al-ʿĀṣ († 664), che costruì nei pressi di essa il primo insediamento, chiamato *al-Fustāṭ*, «le tende». Gli storici musulmani riportano la leggenda secondo la quale la prima persona a costruire un nilometro fu il profeta Giuseppe (*Yūsuf*), all'altezza dell'antica città egizia di Menfi⁵⁰. Quel che è certo è che nell'antichità esistevano diversi nilometri a varie altezze lungo il corso del Nilo⁵¹, mentre

⁴⁵ W. Popper, *The Cairo Nilometer*, p. 85.

⁴⁶ J.P. Cooper, *The Medieval Nile: Route, Navigation, and Landscape in Islamic Egypt*, Cairo, American University of Cairo Press, 2014, pp. 117-123.

⁴⁷ J.-C. Ducene, *Rites religieux et crue du Nil en Egypte medievale*, p. 66.

⁴⁸ H. Lufti, *Coptic Festivals of the Nile*, p. 218.

⁴⁹ E.W. Lane, *An Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians*, 2, p. 326.

⁵⁰ Ibn ʿAbd al-Ḥakam, *Futūḥ Miṣr*, p. 16.

⁵¹ W. Popper, *The Cairo Nilometer*, pp. 5-15

per quanto riguarda l'isola di Rawḍa, gli storici musulmani evidenziano la presenza di un nilometro preso in carico da monaci cristiani che vivevano in un convento ad esso annesso. Nel 715, in piena epoca omayyade, la gestione del nilometro passò in mano ai musulmani, che lo rinnovarono. La struttura fu restaurata nell'814 sotto il califfo abbaside al-Ma'mūn (813-833) e in seguito totalmente ricostruita durante il regno del califfo abbaside al-Mutawakkil (847-861)⁵².

In quest'epoca l'isola di Rawḍa divenne un insediamento urbano di una certa importanza, e fu abbellita attraverso la costruzione di diverse moschee, in particolare nei pressi del nilometro. Questo attirò sull'isola anche un certo numero di personalità religiose e aderenti al Sufismo, che decisero di approfittare della tranquillità e della solitudine offerta dall'isola⁵³. Tra gli altri, possiamo citare Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī († 1505), uno dei più celebri sapienti dell'islam sunnita. A partire dal 1501, dunque quattro anni prima della sua morte, egli si ritirò sull'isola di Rawḍa⁵⁴ e dedicò inoltre uno dei suoi innumerevoli trattati proprio alla storia del Nilo e in particolare a quest'isola, esaltando la sua dimensione legata al sacro ma anche la bellezza del suo paesaggio⁵⁵.

Il nilometro si trova ancora ai nostri giorni nell'estrema propaggine sud dell'isola, separato dalla terraferma da una sottile lingua di fiume, dove, tra le due rive, sorgeva la principale diga che veniva aperta il giorno della Festa dell'Inondazione. L'edificio del nilometro ancora esistente ai nostri giorni risale essenzialmente all'epoca del califfo al-Mutawakkil e può essere considerato un vero e proprio monumento sacro, costruito con l'esplicito obiettivo di attestare il definitivo successo religioso e politico della civiltà islamica sulle civiltà precedenti in terra egiziana, attraverso il monopolio rituale delle cerimonie per la piena del Nilo. All'interno, oltre al nome del califfo al quale deve la sua forma definitiva, sono ancora visibili, ai differenti livelli di misurazione delle piene, una serie di versetti coranici scelti per il loro significato, allo stesso modo dei versetti coranici che avevano abbellito la Cupola della Roccia a Gerusalemme nel secolo precedente, con la funzione di mostrare la specificità dell'islam in un contesto fortemente impregnato della presenza delle altre due religio-

⁵² *Ibidem*, pp. 16-29.

⁵³ O. Weintritt, *Rawḍa*, in P. Bearman et al. (edd) *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, disponibile all'indirizzo http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_6255.

⁵⁴ E.M. Sartain, *Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī. Biography and Background*, I, Cambridge, Cambridge University Press, 1975, pp. 80-86.

⁵⁵ Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *Kawkab al-rawḍa fī tārikh al-Nīl wa-jazīrat al-Rawḍa*, al-Qāhira, Dār al-Āfāq al-'Arabīya, 2002.

ni monoteistiche. Questi versetti evocano in particolare la giurisdizione divina sulla forza primordiale della natura, e in particolare sull'elemento acqua. Insieme a versetti di protezione come il celebre versetto del Trono, troviamo ad esempio altri passaggi in cui si fa menzione della discesa delle acque sulla terra per volontà divina e della vegetazione che ne scaturisce⁵⁶.

7. L'unzione del nilometro con spezie e profumo (*takhliq al-miqyas*)

Un dettaglio singolare relativo alle cerimonie per la piena del Nilo, che senza dubbio mostra una certa continuità rituale tra le differenti religioni che si sono succedute in terra egiziana, è la cerimonia di epoca islamica dell'unzione del nilometro con spezie e profumo (*takhliq al-miqyās*)⁵⁷. Come abbiamo visto, essa veniva compiuta in prima persona dal custode del nilometro sotto lo sguardo dello stesso califfo. Il rito della pulizia della cisterna del nilometro, e le preghiere compiute in esso in questa notte, continueranno ad avere un ruolo fondamentale anche nei secoli successivi, come vedremo. Alcuni autori hanno visto nella pratica dell'unzione della colonna del nilometro il riaffiorare di tendenze legate ai culti preislamici o a antiche usanze cristiane⁵⁸. In realtà questo cerimoniale non rappresenta una novità nel contesto delle tradizioni religiose islamiche, trovando piuttosto un modello naturale nel rito di lavaggio e unzione della Ka'ba, che si svolge ogni anno alla fine del pellegrinaggio alla Mecca, fin dall'epoca del profeta Muḥammad. Ogni anno a questa cerimonia prendevano e prendono parte ancora ai nostri giorni i discendenti del Profeta e le autorità politiche e religiose, che entrano nella Ka'ba e dopo aver compiuto delle preghiere rituali lavano il tempio dentro e fuori con l'acqua della fonte sacra di Zamzam mescolata con profumi, acqua di rosa, oud e muschio e infine fumigano il tempio con ogni genere di incenso prezioso⁵⁹.

Inoltre è molto diffusa nel mondo islamico l'analogia pratica del lavaggio delle tombe dei profeti e dei santi, che è evidentemente ispirata al lavaggio della Ka'ba appena menzionato. Dopo esser state lavate, le tombe vengono in seguito cosparse di profumo, in particolare di muschio, che è

⁵⁶ W. Popper, *The Cairo Nilometer*, pp. 48-56.

⁵⁷ B. Shoshan, *Popular Culture in Medieval Cairo*, p. 73.

⁵⁸ H. Lufti, *Coptic Festivals of the Nile*, p. 270.

⁵⁹ A.J. Wensinck - J. Jomier, *Ka'ba*, in P. Bearman et al. (edd) *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, disponibile all'indirizzo http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_COM_0401.

considerato il profumo legato al Profeta per eccellenza⁶⁰. È possibile quindi affermare che sebbene queste pratiche mostrino delle analogie con pratiche simili in altri contesti religiosi del mondo antico, esse conservino allo stesso tempo un carattere sostanzialmente islamico, dal momento che è possibile ritrovarne il modello a partire dalla ritualità stessa dell'islam.

8. I santi musulmani e il Nilo

Come abbiamo visto, il Nilo è percepito dalle popolazioni che vivono nelle terre da esso lambite come una potenza primordiale, la quale per essere tenuta sotto controllo necessita che una forza equivalente sia esercitata su di essa. Nella dottrina cristiana e musulmana, alcune categorie di uomini sono in grado di intercedere presso Dio per ottenere il controllo sugli elementi della natura: i profeti e i santi. Abbiamo visto come nelle sacre scritture cristiane e islamiche il controllo sulle acque faccia parte delle caratteristiche della profezia, come traspare dalle rispettive fonti sulla vita di Mosè. Allo stesso modo, abbiamo visto come, anche dopo la morte, i martiri cristiani possano continuare ad esercitare un'influenza sull'andamento delle piene del Nilo tramite la benedizione ancora presente nelle loro reliquie.

Una delle modalità attraverso le quali in epoca islamica è possibile osservare il tentativo da parte delle popolazioni musulmane di controllare il Nilo attraverso il sacro è l'influenza che su di esso può essere esercitata dalla santità. In questo capitolo vedremo degli esempi tratti dalla letteratura agiografica islamica, che mettono in luce la relazione tra i santi musulmani e il Nilo, estratti dalle raccolte agiografiche sui santi egiziani, in particolare a partire dalle opere di uno dei più importanti rappresentanti del Sufismo egiziano, 'Abd al-Wahhāb al-Sha'rānī († 1565)⁶¹.

Questi esempi mostrano come i santi musulmani egiziani, anche in un contesto in cui vigeva l'ortodossia religiosa e il rifiuto delle pratiche pre-islamiche, com'è il caso delle personalità citate da al-Sha'rānī, si calassero perfettamente nel ruolo ancestrale di intercessori nei confronti delle piene del Nilo, e ricoprissero questo ruolo nei confronti dell'intera popolazione, indipendentemente dalle confessioni religiose di ognuno. In questi rac-

⁶⁰ Per un esempio, si veda N. Green, *Indian Sufism since the Seventeenth Century: Saints, Books and Empires in the Muslim Deccan*, New York, Routledge, 2006, p. 145.

⁶¹ 'Abd al-Wahhāb al-Sha'rānī, *al-Ṭabaqāt al-kubrā al-musammā lawāqih al-anwār al-qudsīya fī manāqib al-'ulamā' wa al-ṣūfiyya*, 2 voll., al-Qāhira, Maktabat al-Thaqāfat al-Dīniyya, 2005; traduzione parziale in V. Vacca, *Vite e detti di santi musulmani*, Torino, UTET, 1968.

conti, come vedremo, oltre a riuscire ad esercitare un'influenza sulle inondazioni del fiume egiziano, i santi musulmani manifestano differenti tipi di carismi: possono camminare sulle sue acque a piedi o su una cavalcatura, spostarsi da una riva all'altra in maniera soprannaturale, avere il controllo sugli animali pericolosi che vivono nel fiume, riuscendo allo stesso tempo a entrare in contatto con gli esseri soprannaturali che lo popolano.

Al-Sayyida Nafisa († 824). Uno degli episodi più antichi e rappresentativi vede come protagonista la santa più celebre del Cairo, al-Sayyida Nafisa († 824), discendente del profeta Muḥammad attraverso suo nipote al-Ḥasan ibn 'Alī († 670). Il santuario di al-Sayyida Nafisa costituisce uno dei luoghi più sacri e più visitati della metropoli egiziana ancora ai nostri giorni. Secondo la narrazione che ci è pervenuta, un anno in cui la piena del Nilo non accennava a salire, la popolazione si rivolse alla santa per ottenere la sua intercessione, ed ella offrì il suo velo del capo, ordinando che fosse gettato nelle acque del Nilo. Appena il velo toccò l'acqua, il livello cominciò a salire⁶².

Al-Sayyida Zaynab († 854/855). Anche un'altra celebre santa del Cairo, al-Sayyida Zaynab († 854/855), nipote di al-Sayyida Nafisa⁶³, veniva spesso chiamata in causa nei momenti di secca del Nilo, e la sua intercessione restituiva il livello sperato all'inondazione. Sia al-Sayyida Zaynab sia al-Sayyida Nafisa continuarono ad avere un ruolo anche dopo la loro morte, poiché in caso di siccità la popolazione giungeva presso i loro santuari alla ricerca della loro intercessione⁶⁴.

Dhū-l Nūn al-Miṣrī (859 o 862). In un episodio riportato da Ibn al-'Arabī († 1240) nella sua biografia consacrata a questo santo egiziano tra i più importanti del Sufismo del periodo formativo, Dhū-l Nūn venne interpellato da una madre che aveva appena visto il proprio figlio finire nelle fauci di un coccodrillo del Nilo e che stava gridando in preda alla disperazione. Allora Dhū-l Nūn si recò sulla sponda del fiume e pregò Dio di far uscire il coccodrillo dalle acque: la sua preghiera venne ascoltata, e il santo aprì il ventre dell'animale estraendo il bambino, restituendogli la vita⁶⁵. Que-

⁶² C.S. Taylor, *In the Vicinity of the Righteous*, p. 130.

⁶³ La moschea del Cairo che porta il suo nome è attribuita a Zaynab bint 'Alī († 681/682), il cui santuario si trova tuttavia a Damasco nella celebre moschea, dove è più probabile che ella riposi effettivamente.

⁶⁴ C.S. Taylor, *In the Vicinity of the Righteous*, p. 130.

⁶⁵ Sulla relazione tra i santi egiziani e il coccodrillo, cfr. C. Mayeur-Jaouen, *Miracles des saints musulmans et règne animal*, in D. Aigle (ed), *Miracle et karâma. Hagiographies médiévales comparées*, Turnhout, Brepols, 2000, pp. 589-591; C. Mayeur-Jaouen, *Crocodiles et saints du Nil: du talisman au miracle*, in «Revue de l'histoire des religions», 217, 2000, 4, pp. 733-760.

sta azione di Dhū-l Nūn viene messa in relazione da Ibn al-'Arabī con la capacità di alcuni santi di resuscitare i defunti, che essi hanno ereditato da Gesù⁶⁶.

Ibrāhīm ibn Aḥmad al-Khawwās († 903/904). Un altro celebre santo del periodo formativo del Sufismo, Ibrāhīm al-Khawwās, per guadagnarsi da vivere esercitava il mestiere umile dell'artigiano, e produceva tre cesti al giorno. Con i soldi della vendita del primo riusciva a sostentarsi, con i soldi della vendita del secondo acquistava il materiale per produrre altri cesti, mentre gettava il terzo nel Nilo sperando che Dio lo portasse a una persona bisognosa. La gente riuscì a convincerlo che fosse meglio vendere anche il terzo cesto per poi dare il ricavato in beneficenza, ma dopo poco incontrò sulla riva del Nilo una donna povera con il suo bambino, disperata poiché dipendeva dal cesto che ogni giorno Ibrāhīm gettava nel fiume, e quindi da quel giorno consegnò a questa donna direttamente il suo ricavato della vendita del terzo cesto⁶⁷.

'Uthmān ibn Murzūq al-Qurashī († 1169). Nell'episodio che concerne al-Qurashī, ci troviamo di fronte a un problema opposto a quello visto finora: un anno la piena del Nilo fu così intensa da ricoprire quasi l'Egitto intero, rischiando di impedire il momento cruciale della semina. La popolazione si rivolse quindi all'autorità spirituale di quell'epoca, al-Qurashī, che giunse sulle sponde del fiume e come prima cosa compì l'abluzione con le sue acque, che calarono immediatamente di due cubiti, lasciando libera la terra per la semina. Un anno successivo, al contrario, il livello del Nilo stentava a crescere, e la popolazione era egualmente preoccupata per il futuro; interpellò quindi al-Qurashī, che si fece portare dell'acqua del Nilo in un contenitore e compì l'abluzione con essa, e anche in questo caso il livello tornò a salire e la stagione della semina si svolse in maniera regolare. Quest'episodio mostra chiaramente la relazione ravvicinata tra pratica religiosa, santità e controllo sul Nilo attraverso il punto di vista del Sufismo medievale⁶⁸.

Muḥammad Wafā' († 1301). Uno dei più celebri maestri sufi dell'Egitto medievale, al centro di molti episodi miracolosi, prende addirittura il suo stesso nome da un episodio legato al Nilo. Un anno in cui la piena era in ritardo, infatti, una parte della popolazione era già pronta ad emigrare in altre terre, viste le magre previsioni per il futuro. Allora questo maestro si

⁶⁶ Ibn al-'Arabī, *La vie merveilleuse de Dhu-l-Nun l'Égyptien*, Paris, Sindbad, 1988, pp. 109-110.

⁶⁷ C.S. Taylor, *In the Vicinity of the Righteous*, p. 96.

⁶⁸ 'Abd al-Wahhāb al-Sha'rānī, *al-Ṭabaqāt al-kubrā*, 1, p. 269.

avvicinò alla riva e intimò al fiume di sollevarsi, e questo avvenne in maniera subitanea. Da quel momento egli fu quindi conosciuto con il nome di Muḥammad Wafā', termine, quest'ultimo, che come abbiamo visto, indica proprio la piena del Nilo, ed è utilizzato per definire l'importante festività menzionata in precedenza⁶⁹.

Muḥammad al-Ḥanafī († 1443). Un altro santo celebre per la sua capacità di esercitare un controllo spirituale sul territorio e sulla popolazione dell'Egitto più degli stessi governanti temporali è Muḥammad al-Ḥanafī, spesso chiamato per questo Sulṭān al-Ḥanafī⁷⁰. Egli rientra nel novero dei santi che si stabilirono sull'isola di Rawḍa, e in particolare andò a risiedere proprio vicino al nilometro, data la sua funzione di santo patrono e protettore. La particolarità di questo santo è che egli era in costante contatto con delle creature, assimilabili ai *jinn*, i geni della tradizione islamica, che vivevano dentro il fiume. Esse uscivano talvolta dalle acque del Nilo per venire a godere della compagnia di al-Ḥanafī, tra lo stupore degli astanti, che le descrivevano come ben vestite con addirittura un turbante e un velo che gli cadeva sulle spalle. Questi esseri compivano le preghiere rituali insieme a lui e poi si immergevano nuovamente nel fiume. Alla domanda della figlia di al-Ḥanafī, che si chiamava Umm al-Maḥāsin, se essi non si bagnassero, egli rispondeva che tutto ciò era normale, in quanto essi risiedevano nel fiume. Talvolta lo stesso maestro scendeva nel Nilo per intrattenersi con questi esseri, entrando nel Nilo vestito, restando anche per lunghi momenti, e uscendo in seguito con gli abiti asciutti⁷¹.

Muḥammad ibn Aḥmad al-Farghal († 1446). Un altro santo contemporaneo di al-Ḥanafī aveva la capacità, già osservata in Dhū-l Nūn, di salvare la vita di chi veniva attaccato da un coccodrillo. Quando una bambina fu inghiottita egli chiamò il coccodrillo, gli fece cavare i denti e gli intimò di rigettare la bambina, che uscì viva e vegeta, mentre il coccodrillo fu costretto a promettere di non rapire più nessuno in quel paese ritornando nel Nilo in lacrime⁷².

⁶⁹ *Ibidem*, 2, p. 43.

⁷⁰ L. Patrizi, *Adab al-mulūk: l'utilisation de la terminologie du pouvoir dans le soufisme medieval*, in F. Chiabotti - E. Feuillebois-Pierunek - C. Mayeur-Jaouen - L. Patrizi, *Ethics and Spirituality in Islam. Sufi Adab*, Leiden, Brill, 2017, pp. 209-210.

⁷¹ 'Abd al-Wahhāb al-Sha'rānī, *al-Ṭabaqāt al-kubrā*, 2, p. 184.

⁷² *Ibidem*, 2, p. 194.

9. Altri santi musulmani del Nilo

Vi sono poi alcuni santi celebri per la capacità di poter camminare sul Nilo, come 'Abd al-Qādir al-Subki († 1495), che quando non riusciva a trovare un modo per arrivare alla riva opposta, saliva sulla sua asina e raggiungeva con essa l'altra sponda⁷³, oppure 'Abd al-Qādir al-Dashṭūṭī († 1524), che esercitava anch'egli come Sulṭān al-Ḥanafī un potere spirituale sul suo territorio tanto da essere chiamato il «Padrone del Cairo» e che si spostava da una parte all'altra del Nilo senza che nessuno potesse mai vederlo salire su un'imbarcazione, e infine il suo contemporaneo 'Alī ad-Duwayb († 1531). Questo santo risiedeva nel deserto, e poi venne ad abitare al Cairo per vent'anni, durante i quali nessuno lo vide utilizzare una barca per attraversare il fiume, mentre fu visto camminare varie volte sull'acqua da sponda a sponda⁷⁴.

a. 'Abd al-Wahhāb al-Sha'rānī e il Nilo

'Abd al-Wahhāb al-Sha'rānī narra a più riprese del proprio rapporto personale con il Nilo nella sua autobiografia⁷⁵. Anch'egli, come alcuni tra i santi egiziani di cui ha narrato la vita, ha degli incontri ravvicinati con l'animale per eccellenza legato al Nilo nel mondo antico e medievale: il coccodrillo. Egli racconta infatti che quand'era bambino, durante una nuotata nel Nilo in occasione della piena, si affaticò rischiando di annegare, se non fosse stato per un coccodrillo che lo sostenne miracolosamente da dentro all'acqua aiutandolo a raggiungere la riva⁷⁶. In un'epoca successiva della sua vita, quando aveva all'incirca ventidue anni, durante un viaggio in barca verso l'Alto Egitto, egli si gettò nel fiume per scongiurare il pericolo di sette enormi coccodrilli che stavano attaccando la barca, ed essi fuggirono dalla sua presenza⁷⁷. 'Abd al-Wahhāb al-Sha'rānī descrive in seguito in un capitolo della sua autobiografia in cosa consista la sua giurisdizione sul suo territorio ereditata dai suoi maestri: egli ha ricevuto da Dio il compito di proteggere le popolazioni dell'Egitto di giorno e di notte, grazie al fatto di conoscere gli avvenimenti prima che essi accadano. La sua funzione giun-

⁷³ *Ibidem*, 2, p. 325.

⁷⁴ *Ibidem*, 2, p. 244.

⁷⁵ 'Abd al-Wahhāb al-Sha'rānī, *Il libro dei doni (Kitāb laṭā'if al-minan wa al-akhlāq), passi scelti, tradotti e annotati da Virginia Vacca*, Napoli, Istituto Orientale di Napoli, 1972.

⁷⁶ *Ibidem*, p. 14.

⁷⁷ *Ibidem*, p. 188.

ge fino al controllo delle infrastrutture durante la piena del Nilo, proteggendo i ponti e le dighe da ogni pericolo, e proteggendo la popolazione durante le festività che si svolgono sulle sue rive, vegliando sulle loro abitazioni per evitare che vengano spogliate dai ladri mentre essi festeggiano⁷⁸. Questa testimonianza conferma la presenza di festività sulle rive del Nilo ancora nel corso del XVI secolo. Questa funzione di protezione, come abbiamo visto, egli l'aveva ereditata in particolare dal suo principale maestro, 'Alī al-Khawwās († 1532), il quale aveva a sua volta ricevuto dalla gerarchia dei santi il potere spirituale assoluto su tre quarti del territorio egiziano⁷⁹. Proprio 'Alī al-Khawwās, sulla base dei resoconti di al-Sha'rānī, sembra rappresentare l'esempio più interessante per mostrare il ruolo svolto da alcuni santi musulmani in quanto eredi della funzione di intercessione per la piena del Nilo, ruolo legato in particolare alla cerimonia del nilometro sull'isola di Rawḍa.

b. 'Alī al-Khawwās e la cerimonia del nilometro

'Alī al-Khawwās faceva di mestiere il venditore ambulante di oggetti che egli stesso creava con fibre di palma intrecciate. Egli era illetterato, senza una solida formazione nelle scienze religiose, ma secondo al-Sha'rānī aveva ricevuto da Dio una conoscenza spirituale infusa⁸⁰. Tra le sue occupazioni vi era anche la pulizia delle moschee, e soprattutto delle latrine. Queste umili occupazioni esteriori non impedivano il riconoscimento da parte dei santi della sua epoca della sua funzione di polo spirituale (*quṭb*) del suo territorio, che gli permise di assumere un ruolo centrale in relazione alla cerimonia del nilometro. Il giorno dopo la Notte della Goccia infatti, 'Alī al-Khawwās mostrava un comportamento analogo a quello dei califfi e dei custodi del nilometro delle epoche precedenti: acquistava dolci per un gran numero di persone, offriva il prezzo del traghetto verso l'isola di Rawḍa a molti, regalando monete d'argento e dolci anche al personale che lavorava al corretto funzionamento del nilometro. Poi si scopriva la testa in segno di umiltà nei confronti di Dio, eseguiva l'abluzione con l'acqua del bacino del nilometro e rivolgeva delle suppliche di intercessione a Dio piangendo copiosamente. Compiva poi preghiere rituali invitando i presenti a raggiungerlo. Scendeva invece da solo nelle parti inferiori del nilometro, e con un rastrello di ferro ripuliva il fango che

⁷⁸ *Ibidem*, pp. 170-171.

⁷⁹ 'Abd al-Wahhāb al-Sha'rānī, *al-Ṭabaqāt al-kubrā*, 2, p. 266.

⁸⁰ *Ibidem*, 2, p. 266.

si era depositato nella fase di misurazione della piena, non permettendo a nessuno di aiutarlo: diceva infatti che il compito di intercedere per la piena completa del Nilo, per una perfetta irrigazione delle terre e per la riuscita del raccolto era stato riservato da Dio soltanto a lui⁸¹.

10. Conclusione

A partire dalla letteratura storica e agiografica sull'Egitto proveniente da fonti cristiane tardo-antiche e fonti islamiche medievali e tardo-medievali, possiamo osservare fino a che punto la storia religiosa e politica dell'Egitto sia profondamente legata a quella del suo fiume, il Nilo. Di fronte a una forza primordiale che può esercitare una così grande influenza sulla vita quotidiana dei suoi abitanti, e decidere della sopravvivenza di ognuno di essi, osserviamo le popolazioni mettere in campo delle ritualità specifiche per propiziare le inondazioni e salvaguardare la prosperità del territorio. Questo conduce le differenti comunità religiose presenti in Egitto, nel corso della sua storia, come abbiamo potuto constatare, a un certo grado di solidarietà reciproca di fronte al prodursi di circostanze cruciali di pericolo imminente, e permette allo stesso tempo il verificarsi di situazioni in cui queste differenti comunità si ritrovano insieme per compiere riti e preghiere con delle modalità simili, e con identici obiettivi. È questo il caso delle differenti festività descritte nel corso del presente saggio, durante le quali non è raro ritrovare comunità cristiane e musulmane che pregano nello stesso momento e nello stesso luogo, sebbene con modalità di preghiera differenti, per ottenere da Dio la piena salvifica per tutta la collettività. Anche nel caso di competizione tra differenti religioni dovuta all'esigenza di appurare quale preghiera per la piena del Nilo, e quindi quale comunità, verrà esaudita da Dio e quale rimarrà invece inascoltata, il fine ultimo è sempre quello di ottenere una salvezza collettiva. Il rapporto con il Nilo diventa in questo modo un rapporto collettivo e allo stesso tempo individuale per ognuno dei suoi abitanti, indipendentemente dalle differenti affiliazioni religiose, e rappresenta una delle principali modalità del rapporto dell'uomo con il sacro che sono caratteristiche di questa terra millenaria.

⁸¹ *Ibidem*, 2, p. 267.

Sciiti o zoroastriani? Luoghi e identità religiose multiple nell'Iran contemporaneo

Sara Hejazi

Abstract – The purpose of this paper is to present how sacred and archeological Zoroastrian sites in Iran are worshipped not only by Zoroastrians, but also by Iranian Shi'a Muslims. Fire temples and holy places cannot be considered proper «multi faith places». However, in contemporary Iran, Zoroastrian sites act as the places where multiple layers of identity overlap, interact, and create a collective, national memory, balanced between the greatness of the «Persian past» and present-day Islamic republic, bridging different religious beliefs, with the aim to enforce the modern Iranian national identity. In this sense, the attraction of Iranian Muslims towards holy Zoroastrian places develops through a network of memory and identity, built upon a recent reinterpretation of ancient Persian history, initiated by the Pahlavi dynasty and continuing through the Islamic Revolution in 1979 until today. In this construction, Zoroastrian heritage, Persian identity and Shi'a Muslim faith are intertwined and highly connected to the environment, to the landscape and to the buildings and archeological sites, making places sacred not only in relation to a particular confession, but sacred in a more universal sense, for all those Iranians who feel they belong to the modern nation-state of Iran.

1. Introduzione

I templi zoroastriani nell'Iran contemporaneo sono di due tipi: quelli più antichi (fatti risalire all'epoca Sassanide, dal II secolo d.C.) che si trovano appena fuori dalla città e che sono immersi in paesaggi desertici, suggestivi dal punto di vista naturalistico ma non facili da raggiungere; e quelli più moderni – come lo Yazd Atash Behram, più comunemente chiamato Atashkadeh-e Yazd costruito nel 1934 e inserito nello scenario della città, integrato nel traffico e nei ritmi frenetici della vita urbana. Entrambe le tipologie non sono frequentate esclusivamente da zoroastriani, anzi: i templi (*atesh kadeh*), i cimiteri (*dakhme*), i luoghi di pellegrinaggio, specie quelli antichi, interessano anche iraniani di fede musulmana, che mettono in atto fenomeni contemporanei già noti in

altre parti del mondo, soprattutto nell'Europa occidentale e in America del Nord, quali il turismo religioso¹, la ricerca di silenzio e di rottura rispetto alla *routine* e alla frenesia, la ricerca di ispirazione dettata da luoghi particolarmente carichi di valenza mistica²; si aggiunga a queste motivazioni anche la ricerca di radici storiche e culturali diverse da quelle a cui si fa riferimento nel presente³, o la secolarità religiosa intesa come sfida all'islam di Stato⁴, nonché, al contempo, la celebrazione di una «grandezza nazionale» che in Iran – a causa dell'attuale situazione politica internazionale – corre costantemente il rischio di essere messa in discussione.

Questo fa dei templi e dei luoghi sacri per lo zoroastrismo iraniano non tanto luoghi «propriamente» multifede, quanto luoghi in cui molteplici strati identitari si sovrappongono in una costante e recente costruzione di memoria collettiva, di ibridazione tra presente e passato e tra credi religiosi differenti, per rafforzare un'unica, contemporanea, identità: quella nazionale.

In questo senso, l'attrazione degli iraniani musulmani verso i luoghi di culto zoroastriani si sviluppa attraverso una rete di memoria e identità, costruita soprattutto a partire dal secolo scorso sotto la dinastia Pahlavi e continuata, sorprendentemente, anche dopo la Rivoluzione islamica del 1978-1979. In questa costruzione, eredità zoroastriana, identità persiana e fede musulmana sono intrecciate insieme ad opera d'arte, strettamente connesse all'ambiente, al paesaggio naturalistico come il deserto⁵, agli edifici e alle nozioni di storia antica, agli spazi considerati sacri non più solo in modo relativo, ma in modo «assoluto», cioè valido per più fedi religiose insieme o, meglio ancora, per un intero Stato-nazione.

¹ P. Talec, *Définition du tourisme religieux*, in «Cahier Espaces», 30, 1993, p. 22; M. Stausberg, *Religion and Tourism. Crossroads, Destination and Encounters*, London, Routledge, 2012.

² N.J. Demerath, *The Varieties of the Sacred Experience: Finding the Sacred in a Secular Grove*, in «Journal for the Scientific Study of Religion», 39, 2000, 1, pp. 1-11.

³ M. Halbwachs, *On Collective Memory*, Chicago IL - London, University of Chicago Press, 1992.

⁴ N. Ghobadzadeh, *Religious Secularity: A Theological Challenge to the Islamic State*, Oxford, Oxford University Press, 2015.

⁵ A. Cheshmehzangi, *Identity and Public Realm*. «Procedia – Social and Behavioral Sciences», 50, 2012, pp. 307-317.

2. Così parlò Zarathustra, in mezzo agli sciiti

I motivi per cui lo zoroastrismo è considerato un pilastro spirituale nella Repubblica Islamica dell'Iran nel presente sono molteplici e complessi. Di certo, non scaturiscono dall'importanza numerica dei fedeli zoroastriani in Iran: tra le varie minoranze religiose che oggi vivono nel Paese, infatti, gli zoroastriani sono un'esigua comunità di circa 30.000 persone⁶ su una popolazione di 81 milioni che si dichiara a maggioranza sciita. Tra le minoranze religiose in Iran, quella cristiana (armena e assira) è la più numerosa dopo quella musulmana sunnita, con oltre 370.000 fedeli⁷, residenti soprattutto nella città di Esfahan⁸.

Lo zoroastrismo non è dunque solo marginale dal punto di vista numerico, ma è anche una delle religioni a rischio di estinzione: proprio perché non prevede attività missionarie, e d'altra parte i Parsi ortodossi non accettano conversioni da altre religioni, è probabile che nei prossimi decenni la comunità zoroastriana iraniana scompaia del tutto. Anch'essa infatti ha vissuto e continua a vivere un processo di diaspora che interessa soprattutto i suoi membri più giovani – processo che si è intensificato a partire dalla guerra tra Iran e Iraq (1980-1989) e che continua tuttora. L'Occidente infatti rimane per gli iraniani istruiti una costante prospettiva d'approdo, sia per motivi economici, sia per le maggiori possibilità di realizzazione personale che generalmente i giovani vi intravedono⁹.

Inoltre, anche l'Iran in tutte le sue molteplici componenti etniche e minoranze religiose è interessato dagli stessi *trends* demografici che caratterizzano oggi alcune aree geografiche come l'Europa nord-occidentale e il Giappone: il progressivo e inesorabile calo demografico, iniziato alla fine degli anni Novanta¹⁰, sta infatti facendo invecchiare rapidamente

⁶ Centre for Strategic and International Studies, Cordesman, AH 2016, *Stability and Instability in the Gulf Region in 2016*, Working draft, 15 June 2016 https://csisprod.s3.amazonaws.com/s3fspublic/publication/160615_Gulf_Stability_Instability.pdf?bcsi_scan_25ee14e37a8217d2=0&bcsi_scan_filename=160615_Gulf_Stability_Instability.pdf (ultimo accesso dicembre 2018).

⁷ Si veda il sito <https://www.amar.org.ir/english> del Statistical Center of Iran, per i dati sul censimento della popolazione.

⁸ E. Sanasarian, *Religious Minorities in Iran*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000; M. Hemmasi - C.V. Prorok, *Demographic Changes in Iran's Officially Recognized Religious Minority Populations since the Islamic Revolution*, in «African and Asian Studies», 1, 2000, pp. 63-86.

⁹ Per un recente contributo sull'annosa questione del fenomeno del «brain drain iraniano» si legga: <https://vip.politicsmeanspolitics.com/2018/06/12/irans-brain-drain-ranks-first-in-the-world/> (ultimo accesso maggio 2019).

¹⁰ F. Vahidnia, *Case study. Fertility Decline in Iran*, in «Population and Environment», 28, 2007, pp. 259-266.

uno dei Paesi tradizionalmente più giovani del Medio Oriente, trasformandolo in una nazione a crescita zero.

Gli zoroastriani nel mondo, invece, non sono una comunità religiosa in netto e assoluto calo numerico: oggi ci sono più zoroastriani iraniani negli Stati Uniti, e soprattutto a Los Angeles, che in Iran e proprio nelle comunità nord-americane vi sono innovazioni culturali che tutelano la continuità di questa confessione religiosa: i Parsi del Nuovo Mondo ammettono infatti tendenzialmente anche il matrimonio tra fedeli di confessioni religiose diverse e accettano le conversioni allo zoroastrismo da altre fedi religiose¹¹.

Così, mentre lo zoroastrismo ha buone probabilità di non scomparire del tutto negli Stati Uniti¹², questa comunità è, paradossalmente, a rischio proprio nel territorio dove ebbe la sua origine storica: l'altopiano iranico.

3. Una storia di grandezza e di oblio

La nascita di Zarathustra, considerato il Profeta dello zoroastrismo, si colloca proprio sull'altopiano iraniano intorno all'anno 630 a.C. nell'allora cosmopolita città di Battria, che oggi è denominata Balkh ed è situata in una feconda pianura dell'Afghanistan settentrionale. Battria era un importante centro commerciale, il crocevia tra la lontana Cina, l'India, e il Medio Oriente¹³.

Come altri profeti delle tradizioni religiose monoteiste che gli succederanno (cristianesimo e islam) e che l'avevano preceduto (Ebraismo), anche Zoroastro può essere considerato un innovatore culturale: partendo da un universo teologico preesistente, formato da un gran numero di divinità luminose da un lato (*ahura*) e tenebrose dall'altro (*daeua*), egli sostenne che vi era in realtà un solo Dio – Ahura Mazdā – ben diverso dall'universo teologico in cui si era creduto fino ad allora: Ahura Mazdā era infatti una forza invisibile, privo di un'immagine corporea. Per la prima volta, Zoroastro introdusse i concetti di «onnipresenza», «astrazione» ed «eternità» riferendoli a un unico Dio¹⁴. Ahura Mazdā era dunque lon-

¹¹ J.R. Hinnells, «The modern Zoroastrian diaspora». *Migration: The Asian Experience*, London, Palgrave Macmillan, 1994, pp. 56-82.

¹² Cfr. D. Knaute, *Discovering the Zoroastrian e-Diaspora* sulla piattaforma «e-Diasporas Atlas» (www.e-diasporas.fr), April 2012.

¹³ G. Schweizer, *I Persiani. Da Zarathustra a Khomeini*, Milano, Garzanti, 1986.

¹⁴ G. Schweizer nel suo libro *I persiani. Da Zarathustra a Khomeini*, dedica una lunga dissertazione proprio allo zoroastrismo come forza innovatrice da un punto di vista di storia delle idee.

tanissimo dagli *ahura* capricciosi e soggetti a una forte emotività della tradizione politeista diffusa precedentemente in quell'area ed incarnava un nuovo principio assoluto e astratto: il bene.

A questo bene però, secondo la nuova visione teologica, si contrapponeva una forza uguale e contraria, l'antagonista oscuro, Angra Mainyu, che rappresentava il male assoluto, quello che poi verrà riconosciuto in altre tradizioni religiose, come l'ebraismo e il cristianesimo, con il nome di Satana o Diavolo. Nella nuova teologia zoroastriana, gli altri dei e divinità non avevano però smesso del tutto di esistere. Nella lotta tra Ahura Mazdā e Angra Mainyu, il bene e il male, gli altri *daeua* e *ahura* erano coinvolti come i soldati partecipano alle lotte di re e di imperatori, prendendo le parti dell'uno o dell'altro. Si tratta però di figure ausiliarie, al cui centro si collocava comunque Ahura Mazdā, l'unico Dio ad essere eterno.

Per Zoroastro, la lotta tra bene e male riguardava tutte le creature del mondo, ma soprattutto gli esseri umani, che attraverso il libero arbitrio potevano scegliere da che parte stare. Questa lotta non è eterna, ma ha una scadenza: gli esseri umani sono tenuti a rispondere ad Ahura Mazdā delle proprie libere scelte una volta che risorgeranno dalla morte¹⁵.

Con la conquista del regno di Babilonia da parte del re persiano Ciro II, ebbe inizio l'Impero dei persiani, esattamente quattordici anni dopo la morte di Zoroastro, nel 539 a.C.¹⁶. Non è chiaro se già Ciro II e il suo successore Cambise, avessero adottato *in toto* i precetti zoroastriani. È probabile che i Grandi Re del primo Impero persiano abbiano mantenuto il precedente politeismo di *daeua* e *ahura* accettando solo in parte il primato di Ahura Mazdā sugli altri e mantenendo perciò vive le tradizioni preesistenti.

Con il re Dario I († 486 a.C.) lo zoroastrismo era ormai radicato tra gli alti ranghi dell'Impero persiano: sulla tomba del Gran Re, a Naqsh-e Rostam, vicino a Persepoli, si trovano infatti due epigrafi. Una di queste incisa sulla parete del monte Behistun è redatta nelle tre lingue utilizzate ai tempi di Dario: il persiano, l'elamita (la lingua parlata nell'Elam, la regione situata nell'Iran sud-occidentale dal III al I millennio a.C.) e il babilonese. Il testo recita:

¹⁵ M. Boyce, *Zoroastrians. Their Religious Beliefs and Practices*, London, Routledge, 2001.

¹⁶ Per un efficace quadro d'insieme sulla storia dell'antica Persia si veda la classica monografia di P. Briant, *Histoire de l'Empire perse. De Cyrus à Alexandre*, Paris, Fayard, 1996.

«Così dice il re Dario: tutto ciò che da me fu fatto io lo feci seguendo la volontà di Ahura Mazda. Ahura Mazda mi diede il suo sostegno e io eseguii. Che Ahura Mazda mi preservi da ciò che suscita avversione, e alla stessa maniera la mia stirpe e il mio paese»¹⁷.

Proprio a partire da Dario, la dottrina di Zoroastro conobbe un forte sviluppo, anche se l'universo politeista della tradizione non svanì del tutto e anzi convisse per un periodo con il nuovo monoteismo. Con il passare del tempo e con una maggiore organizzazione dell'Impero persiano, diventato sempre più vasto, complesso e articolato nella sua gerarchia di ruoli e funzioni sociali, anche la religione zoroastriana cambiò rapidamente, perdendo progressivamente i suoi tratti politeisti.

I principi persiani e gli alti funzionari dell'Impero favorirono la diffusione della nuova religione nelle province conquistate, in Oriente fino alla valle dell'Indo, a Occidente fino alla Mesopotamia, in Asia Minore, Siria, Palestina ed Egitto. Pur non essendo un credo religioso imposto, lo zoroastrismo divenne la religione dell'élite, dei «vincitori» e dunque un modello da seguire o a cui aspirare.

Con l'Impero dei Sasanidi, a partire dal 225 d.C., lo zoroastrismo divenne di fatto una religione istituzionalizzata. I versi di Zoroastro, i *gatha*, furono messi per iscritto. Il monoteismo fu definito in modo più netto, i rituali vennero codificati in modo rigido, seguendo le ferree linee di demarcazione tra il puro e l'impuro, il bene e il male, mentre le preghiere potevano essere espletate esclusivamente stando rivolti verso il fuoco sacro, simbolo di Ahura Mazda¹⁸.

In questa epoca, nei templi imperiali – per volere dei principi sasanidi – furono fatte sparire proprio le immagini delle altre divinità (come Mitra, il dio del sole e Anahita, la dea della terra che da questo momento in poi verranno oscurati) affinché fosse venerato soltanto il fuoco sacro: si trattò, da parte dei Sasanidi, di un vero e proprio sforzo per estirpare il politeismo del popolo.

In contemporanea, sacerdoti ed esperti procedettero al riordino dei testi dell'Avesta: i versi tramandati soltanto oralmente da Zoroastro in poi vennero messi per iscritto non più nella lingua del profeta, cioè il dialetto di Battria (una variante del sanscrito) bensì in pahlevi, un dialetto che si era sviluppato a partire dall'antico persiano dell'Impero

¹⁷ M. Boyce, *Zoroastrians*, p. 28.

¹⁸ J.K. Choksy, *Purity and Pollution in Zoroastrianism: Triumph over Evil*, Austin TX, University of Texas Press, 1989.

achemenide al tempo di Dario e che si scriveva in caratteri cuneiformi, presi in prestito dalla lingua degli Assiri.

Nella nuova scrittura, Zoroastro venne denominato «Zardoscht», Ahura Mazda divenne «Ormazd» e Angra Mainyu divenne «Ahriman», che sono i nomi con cui ancora oggi gli zoroastriani chiamano il proprio profeta e le divinità.

La codificazione in lingua pahlevi contribuì dunque a fare dello zoroastrismo una religione non solo monoteista, ma anche strettamente legata alla «persianità», cioè alla lingua e alla cultura dei principi sasanidi.

I sacerdoti zoroastriani, denominati «magi», divennero uomini di grande potere, perché erano gli unici ad avere in mano i fondamenti del culto religioso e i poteri per espletarlo. Spesso, questo potere li rese figure infide e capaci di esercitare pressioni intimidatorie sui governanti¹⁹.

Da quel momento in poi, i non zoroastriani furono fortemente penalizzati dal punto di vista economico: dovevano infatti pagare imposte ai re sasanidi, potevano essere allontanati dagli incarichi statali pubblici, in certi casi venivano esiliati forzatamente ai margini dell'Impero.

Al rinnovamento e irrigidimento religioso fece così seguito un rapido decadimento del messaggio zoroastriano originale, che coincise da un lato con il malcontento delle classi meno agiate rispetto ai privilegi dei magi e dell'*entourage* imperiale, dall'altro, con l'arrivo nell'anno 637 a Ctesifonte, capitale della Persia, di una nuova dottrina religiosa: l'islam.

I *Mojaheddin* arabi conquistarono la capitale dell'Impero persiano e avanzarono nel regno dei Sasanidi, sconfiggendolo definitivamente, nel 642 d.C. I contadini e gli abitanti delle periferie, già sotto pressione per via delle imposte e delle fatiche della vita quotidiana rispetto ai privilegi delle caste sacerdotali e nobiliari, videro nell'islam un'opportunità di riscatto e vi si convertirono in massa, anche se il processo di conversione non fu immediato e durò diversi secoli. Rimasta religione dei persiani di rango, nei due secoli successivi alla conquista di Ctesifonte, lo zoroastrismo scomparve progressivamente come religione del popolo della Persia.

Dalla conquista musulmana della Persia in poi, lo zoroastrismo diventò una religione ai margini della storia. Eppure, nel susseguirsi delle diverse

¹⁹ Attestazioni in tal senso sono riscontrabili già in epoca achemenide, come dimostra il racconto fornito da Erodoto riguardo congiura dei magi dopo la morte di Cambise II, la cui repressione culmina nell'ascesa al trono di Dario I (Hdt III, 67-79).

dominazioni che hanno assoggettato queste terre, dal dominio mongolo alle nuove dinastie persiane, dal dominio delle potenze occidentali alla Rivoluzione islamica del secolo scorso, dello zoroastrismo sono rimasti sorprendentemente in vita i rituali più importanti del calendario iraniano e sono rimasti intatti i templi più importanti e i luoghi di culto più antichi; Nonostante dunque le persecuzioni e il succedersi di governi antagonisti, la comunità zoroastriana è riuscita a trovare, nel tempo e nel territorio iraniano, la possibilità di esprimersi e di continuare ad esistere. Cogliere questa continuità ininterrotta nel corso di due millenni è cruciale per comprendere come oggi, nella Repubblica islamica, questa confessione religiosa minoritaria sia considerata con rispetto e, in certi casi, con una nota di orgoglio nazionale.

4. Spazio e tempo «zoroastriani» nella Repubblica islamica

La storia dell'organizzazione del tempo – così come di quella dello spazio – in Iran è una storia millenaria, che ha subito stravolgimenti e conosciuto nuove tendenze in base alle diverse epoche, ai diversi imperi e alle diverse religioni dominanti che si sono succedute. Quello che deriva da questo processo le cui radici affondano in epoca achemenide (tra il 650 e il 330 a.C.), quando si ha traccia del primo calendario persiano, costituisce oggi un «unicum» per un paese a maggioranza musulmana: si tratta infatti di un calendario solare molto accurato, che ha inizio alla mezzanotte più vicina all'equinozio di primavera (Nowruz) e che è determinato da calcoli astronomici sull'orario meridiano iraniano (52.5°E o GMT+3.5h). A differenza di quello gregoriano, che si basa su date fisse, il calendario persiano si basa sull'osservazione astronomica e ha mantenuto i nomi dei mesi che derivano dalla cosmologia zoroastriana, pur avendo come anno di partenza quello dell'*Egira*²⁰ (622 d.C.), quindi un riferimento al calendario islamico. Il calendario persiano è insomma il risultato di uno sforzo di negoziazione tra culti diversi, tra visioni diverse del tempo, tra necessità pratiche di scandire le stagioni e necessità politiche e identitarie moderne²¹.

²⁰ L'*Egira* di Maometto dalla Mecca a Medina.

²¹ Di fatto il calendario odierno fu il risultato di un lungo studio scientifico definito nel 1072 sotto il regno Selgiuchide di Jalāl ad-Dīn Malik Shāh Seljūkī (1072-1092) che coinvolse un vero e proprio «panel» di scienziati (soprattutto matematici e astronomi) tra cui anche il grande studioso Omar Khayyam, noto in Occidente per le sue opere poetiche. Dopo un biennio di studio e osservazione astronomica, il nuovo calendario fu pronto e si chiamò come l'imperatore che lo aveva sostenuto: calendario Jalālī.

L'attuale calendario iraniano fu adottato il 31 marzo del 1925 da Reza Shah, il fondatore dell'ultima dinastia monarchica in Iran: i Pahlavi.

Questa dinastia fu cruciale per la costruzione del moderno Stato nazione cui corrisponde oggi l'Iran. I Pahlavi promossero una serie di opere pubbliche (quali la costruzione di infrastrutture, strade e ferrovie), stabilirono e codificarono la lingua farsi standard moderna come lingua ufficiale nazionale a discapito dei dialetti e delle svariate lingue minoritarie e promulgarono una serie di riforme legislative in senso moderno²².

Se, da un lato, sotto i Pahlavi iniziò un processo di urbanizzazione e industrializzazione che di fatto sradicò alcune minoranze etniche dalle loro abitudini e culture, trasformando i grandi centri urbani in agglomerati di cemento, in cui soprattutto contadini e pastori avrebbero cercato un impiego salariato, dall'altro furono proprio gli zoroastriani, per la prima volta dopo l'islamizzazione dell'Iran, ad essere tutelati dai Pahlavi, che non solo misero fine alle persecuzioni che i fedeli di Ahura Mazdā vissero nel corso dei secoli successivi all'islamizzazione dell'Iran, ma ne promossero le attività e il culto, poiché considerati garanti dell'autenticità e della grandezza persiana.

I Pahlavi cercarono di rileggere e soprattutto narrare al mondo intero la complessa e lunga storia iraniana affinché quella che doveva essere una nazione moderna si reggesse su un passato coerente e continuativo. Per fare questo, i pochi zoroastriani iraniani furono visti come perfetti rappresentanti di quel filo ininterrotto che avrebbe unito la dinastia Pahlavi agli antichi re persiani e quindi alla dinastia achemenide di Ciro il Grande.

Per lo shah Mohammad Reza Pahlavi, che era figlio di un generale dell'esercito e non di un re, si trattò dunque di convincere il popolo iraniano che la sua monarchia era legittimata da ben 2.500 anni di storia. Fu così che, nel 1971, proprio sulle rovine di Persepoli, i cui palazzi erano dedicati al culto di Ahura Mazdā, si celebrò per una settimana di fila una complessa serie di cerimonie al fine di glorificare la storia del paese e mostrare i suoi progressi nell'epoca contemporanea.

Proprio in occasione delle celebrazioni, lo zoroastrismo fu recuperato come tassello identitario fondamentale dell'Iran moderno, pur essendo lo shah, insieme a tutta la sua famiglia, un musulmano sciita. Lo zoroastrismo fu glorificato e lodato al punto che la divinità Ahura Mazdā

²² S. Hejazi, *L'Iran s-velato. Antropologia dell'intreccio tra identità e velo*, Roma, Aracne, 2008.

venne inserita nello stemma nazionale, pur rimanendo l'islam la religione ufficiale del paese²³.

I rituali zoroastriani come il Nowruz²⁴, il Capodanno persiano, o Shab-e Yalda²⁵, furono ufficialmente considerate feste nazionali. Il fatto notevole fu che nemmeno la Rivoluzione islamica che destituì, otto anni dopo, la dinastia Pahlevi e creò uno Stato islamico moderno nel 1979, cambiò il calendario e i rituali, cancellando le festività zoroastriane celebrate da tutti gli iraniani: rivoluzionare la scansione del tempo che vigeva in Iran da secoli, avrebbe infatti alimentato il rischio di fallimento della Rivoluzione islamica. Al contrario, proprio dopo la rivoluzione khomeinista gli zoroastriani vennero riconosciuti dall'articolo 64 della Costituzione²⁶ come comunità religiosa con diritto al proprio culto e alla rappresentanza in Parlamento.

Di fatto, Nowruz e Shab-e Yalda furono perfettamente integrate alle celebrazioni sciite, come il mese di Muharram²⁷ e quelle che riguardano l'islam in generale, come il mese di Ramadan. A queste si aggiunsero le feste nazionali, come quelle che celebrano la vittoria della Rivoluzione e la fuga dello shah dal paese.

Il calendario iraniano attuale costituisce, in definitiva, la sintesi dei diversi strati della storia di questa nazione: la persistenza di culti antichissimi, come quello zoroastriano, che non sono scomparsi (nonostante l'islamizzazione), l'invasione mongola, il dominio culturale delle potenze straniere e infine l'islam politico della Rivoluzione.

In esso è poi presente l'aspetto legato alla confessione sciita, anch'esso con una storia precisa, che necessiterebbe di uno spazio di dissertazione troppo ampio per ciò che è concesso in questa sede, ma che rappresenta un *unicum* per l'area geografica in cui è situato l'Iran, il solo paese a maggioranza sciita del Medio Oriente.

Vi è inoltre lo strato che ri-avvicina l'Iran al cosiddetto mondo «arabo-islamico» e che celebra i pilastri dell'islam come gli altri Stati geograficamente prossimi.

²³ R.N. Keddie, *Roots of Revolution. An interpretative History of Modern Iran*, New Haven CT - London, Yale University Press, 1981.

²⁴ Esso cade, come detto in precedenza, alla mezzanotte più vicina all'equinozio di Primavera.

²⁵ La «notte più lunga dell'anno» cade proprio nel solstizio di inverno.

²⁶ Si veda il già citato testo di E. Sanasarian, *Religious Minorities in Iran*.

²⁷ Esso segue il calendario islamico lunare e ricorda il martirio dell'imam Huseyn.

Infine, vi è lo strato politico, uscito da una rivoluzione ancora recente, che ha le proprie pietre miliari, i propri martiri, il proprio linguaggio rivoluzionario, al fine di ricordare come si sia passati da una monarchia costituzionale a una repubblica islamica.

La gestione plurale e stratificata del tempo e dei rituali corrisponde alla gestione plurale e stratificata dello spazio. Se si tiene presente come sia possibile essere sia musulmani (come negli altri paesi limitrofi), sia «diversi» in quanto musulmani sciiti, sia celebrare culti zoroastriani, sia ricordare i martiri delle guerre, sia celebrare la rivoluzione, non è difficile immaginare come venga praticamente naturale visitare il tempio del fuoco di Yazd²⁸ o il sito sacro di Chak Chak, in cui esiste una fiamma che – a quanto si dice – arde da 2.500 anni, grazie a custodi (anche di fede musulmana) che da allora, giorno e notte, a turno, si preoccupano di non farla spegnere.

5. Comunità immaginate

Cosa rende possibile per i musulmani sciiti pregare davanti al fuoco degli zoroastriani?

Il fatto che, per gli iraniani oggi, non esista una distanza reale tra zoroastrismo e il loro specifico, islam nazionale. Lo zoroastrismo, primo monoteismo della regione, è sentito come parte delle proprie radici, come caratteristica identitaria intrinseca. Questo è sicuramente stato possibile perché i governi e i leader che si sono succeduti nell'area non hanno «cancellato dalla faccia della terra» lo zoroastrismo. Lo hanno perseguitato e ostacolato in misura variabile e nel corso dei secoli, ma di fatto i maggiori templi e luoghi di culto sono giunti fino alla contemporaneità, attraversando due millenni di storia, praticamente intatti, così come gli eredi di questa seppur esigua comunità religiosa²⁹.

In effetti, anche la zoroastriana Persepoli fu data alle fiamme una sola volta, per mano di Alessandro Magno, e non certo per motivi religiosi o per cancellare definitivamente la religione zoroastriana.

²⁸ N. Green, *The Survival of Zoroastrianism in Yazd*, in «Iran», 38, 2000, pp. 115-122.

²⁹ J.K. Choksy, *Despite Shāhs and Mollās: Minority Sociopolitics in Premodern and Modern Iran*, in «Journal of Asian History», 40, 2006, pp. 129-84; J. Kestenberg Amighi, *The Zoroastrians of Iran: Conversion, Assimilation, or Persistence*, New York, AMS Press, 1990; E. Yarshater, *The Persian Presence in the Islamic World*, in R.G. Hovannisian - G. Sabagh (edd), *The Persian Presence in the Islamic World*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, pp. 4-125.

Quando infatti il grande re macedone, dopo aver incendiato Persepoli, arrivò anche alla vicina Pasargadae, dove vi era la tomba di Ciro il Grande, fermò la furia distruttiva e la lasciò intatta.

Non c'è un'interpretazione storica univoca sul perché la tomba di Ciro fu risparmiata, mentre Persepoli fu distrutta³⁰.

È probabile che la tomba di Ciro, che oggi è, per gli iraniani, un altro luogo di pellegrinaggio carico di suggestione e spiritualità, abbia impressionato Alessandro Magno in senso spirituale, quando lesse l'epigrafe incisa su di essa. Vi era infatti scritto:

«O uomo! Sono Ciro il Grande, che ha dato ai Persiani un impero ed è stato re dell'Asia. Non invidiare dunque questa poca terra che copre il mio corpo»³¹.

6. Conclusioni

Il caso iraniano può offrire un esempio di come sia possibile condividere i luoghi religiosi senza antagonismo, in un contesto segnato da una netta maggioranza religiosa, quella musulmana sciita: questo può avvenire laddove la religione di maggioranza si percepisca come «processo risultante» di una storia che ha in quella specifica minoranza religiosa la sua origine, le sue radici. Affinché questo possa realmente accadere, è necessaria una costante opera di educazione storica, di invenzione delle comunità, di creazione di legami che affondino le radici lontano nel tempo. Questo processo si compie oggi in Iran soprattutto nelle scuole e nelle università, attraverso la promozione di visite guidate ai luoghi storici e sacri (come il sito archeologico di Persepoli e la tomba di Ciro, o i *dakhme* zoroastriani e gli *atesh kadeh*) e attraverso la loro celebrazione.

In questo senso, l'ultimo ventennio è stato segnato da un grande progetto di rivalutazione dei beni culturali locali più antichi e recenti: sono state promosse e finanziate opere di ristrutturazione degli antichi palazzi, come Chehel Sutun a Esfahan e Bagh e Fin a Kashan; quasi tutti i siti di interesse storico hanno subito un processo di museizzazione e si stanno

³⁰ A.B. Bosworth - E.J. Baynham, *Alexander the Great in Fact and Fiction*, Oxford, Oxford University Press, 2000.

³¹ Dell'epigrafe di Ciro il Grande sappiamo grazie alle fonti greche di Aristobulo di Cassandra (375 a.C. - 301 a.C.) che accompagnò la spedizione in Persia di Alessandro Magno, la cui opera è sopravvissuta in forma di citazioni, specialmente di Plutarco (46 d.C. ca. - 120 d.C. ca.). Anche il geografo Strabone (63 a.C. ca. - 24 d.C. ca.) riporta questa epigrafe.

aprendo scuole per il *management* e l'organizzazione dei beni materiali e immateriali. Sicuramente anche l'aumento del turismo a partire dal 2013 ha avuto un impatto significativo sulle politiche per i beni culturali.

Allo stesso modo, Persepoli, sito archeologico e zoroastriano per eccellenza, è stata valorizzata e ampliata, nuovi scavi condotti da team di archeologi internazionali si stanno portando avanti nella zona, tecnologie virtualizzanti e in 3D contribuiscono a ricreare in modo suggestivo lo scenario originale del sito. Le scuole primarie hanno in programma lo studio della storia antica, per cui di fatto i piccoli scolari iraniani conoscono meglio, oggi, la storia delle guerre greco-persiane che non il Corano³².

Il ruolo degli attori istituzionali nella promozione del reciproco rispetto religioso è dunque cruciale. La Repubblica islamica dell'Iran ha raccolto l'eredità dei Pahlavi in questo senso, verso la comunità zoroastriana³³, puntando alla grandezza storica, alle radici dell'identità iraniana crescendo, in 40 anni, una generazione che non solo ha una profonda familiarità con lo zoroastrismo, ma che spesso cerca momenti di raccoglimento spirituale proprio davanti a una fiamma che si crede arda ininterrottamente in quello stesso scenario desertico e suggestivo da più di 2.500 anni.

Infine, occorre sottolineare un aspetto legato agli stili di vita e agli spazi: le megalopoli iraniane oggi somigliano sempre più a luoghi anonimi, standardizzati, caratterizzati da inquinamento e disarmonia estetica. Proprio l'idea di purezza, che accomuna l'islam e lo zoroastrismo, è vista come via d'uscita dall'alienazione della vita nelle grandi città e come una ricerca di pace. I luoghi sacri dello zoroastrismo che sorgono nel deserto intorno alla città di Yazd, offrono dunque la possibilità di trasformare una «gita di piacere» in occasione di raccoglimento, di silenzio e di pacificazione, e di fuggire da ciò che Relph ha definito, nel 1976, «ambiente senza luoghi significativi».

³² A. Ashraf, *VII: General Survey of Modern Education*, 1997, in «Encyclopedia Iranica online». Tratto da <http://www.iranicaonline.org/articles/education-vii-general-survey-of-modern-education>.

³³ J. Kestenberg Amighi, *The Zoroastrians of Iran*.

Croci contro la moschea: profanazione e riconversione di uno spazio indivisibile

105

Giuseppe Tateo

Abstract – This paper takes into examination a specific ritual of preventive defilement and subsequent re-consecration of the land. It is based on ethnographic material gathered through participant observation and interviews in Bucharest in 2015 and 2016. The article recounts the strategies, theories, and practices enacted by a few anti-mosque activists who, in order to thwart the construction of a mosque in the Romanian capital, first spoiled the respective land by burying pieces of pork, and then built a Christian-Orthodox shrine on it, planting crosses and placing icons and Romanian flags.

1. Introduzione

Nell'estate del 2015, a Bucarest, due attivisti cristiano-ortodossi hanno sepolto dei resti di maiale in un lotto di terra destinato alla costruzione di una nuova moschea. Successivamente, insieme a decine di sostenitori, hanno eretto un piccolo santuario con icone ortodosse e bandiere tricolori, conficcato un centinaio di croci in legno nel terreno, e condotto un rituale di purificazione del luogo facendolo celebrare a un prete ortodosso in pensione. Questo *case-study* offre un esempio di fanatismo religioso a sfondo nazionalista, mettendo in luce specifiche teorie e pratiche di profanazione preventiva di uno spazio allocato al culto musulmano e finanziato dal governo turco. Il rituale qui analizzato è composto di due parti distinte: profanazione e (ri-)cristianizzazione. In linea con alcune considerazioni teoriche di Stanley Tambiah, Victor Turner e Maurice Bloch sulla natura del rituale, il presente contributo analizza il caso di Bucarest come una pratica rituale vera e propria, composta di due momenti fondamentali e complementari che avvengono nello stesso luogo – l'azione simbolica e quella strumentale.

Tanto la pratica di impedire la costruzione di moschee profanando il terreno, quanto quella di reclamare il proprio territorio tramite l'utilizzo

di simboli identitari non sono specifiche di Bucarest. Tali strategie di opposizione alla presunta islamizzazione dell'Europa sono state già utilizzate in casi analoghi a Siviglia, Erfurt e in Svizzera, mentre in Macedonia i progetti di nuovi edifici di culto musulmani sono stati contrastati tramite croci cristiane¹. Se da un lato ciò evidenzia un'ascesa degli atteggiamenti islamofobi e l'utilizzo della rete come strumento di (dis)informazione, dall'altro i rituali profanatori dell'autunno 2015 rivelano specifiche rappresentazioni del sé romeno-ortodosso e dell'altro musulmano.

Un terreno che fino a qualche anno fa era semplice periferia, incolto e con qualche cespuglio selvatico, è presto diventato oggetto di contesa. A differenza degli altri saggi che compongono questa sezione tematica sui luoghi religiosi condivisi, il presente lavoro racconta di uno spazio diventato indivisibile. Questo avviene quando il territorio nazionale viene concepito come un'entità monolitica, che appartiene agli eroi nazionali prima ancora che ai cittadini che la abitano oggi. Che la condivisione sia possibile o meno, la materialità di corpi, oggetti e pratiche rituali è un elemento fondamentale tanto in quei casi in cui la coabitazione di religioni diverse è un obiettivo da perseguire, basato sulla logica dell'integrazione e del dialogo interculturale, quanto nel rituale anti-moschea di Bucarest, in cui profanazione e ri-appropriazione sono strettamente legate ad una lettura materialista dei concetti di puro, impuro, sacro, profano, contaminato e incontaminato. Pertanto, questo saggio si inserisce in un dibattito più ampio, che guarda al confronto interreligioso secondo una logica processuale: forme di con-presenza e di sincretismi in un dato momento storico possono trasformarsi in relazioni di malcelata intolleranza o di aperto conflitto (si veda l'introduzione di M. Burchardt e M.C. Giorda a questa sezione). In particolare, le proteste anti-moschea qui discusse analizzano pratiche di profanazione preventiva: più che studiare l'interazione interreligiosa in senso stretto, mi occuperò di come l'altro musulmano venga immaginato e tenuto lontano per mezzo di una riconversione del terreno edificabile in un santuario fatto di icone, croci, bandiere tricolore. Quali rappresentazioni del sé etnico e religioso emergono? Perché episodi di intolleranza contro l'islam coinvolgono un paese come la Romania, con una minoranza musulmana molto ridotta

¹ Per quanto riguarda Erfurt, si veda <https://www.dw.com/cda/en/over-200-attacks-on-muslims-in-first-quarter-of-the-year-in-germany/a-39088428>. Per il caso spagnolo, si veda A. Astor, *Mobilizing against Mosques: The Origins of Opposition to Islamic Centers of Worship in Spain*, PhD Dissertation, University of Michigan, 2011. Per il caso svizzero, si veda invece S. Allevi, *Conflicts over Mosques in Europe: Between Symbolism and Territory*, in N. Göle (ed), *Islam and Public Controversy in Europe*, London, Routledge, 2016, pp. 69-82. Infine, riguardo alle proteste in Macedonia si veda <https://balkaninsight.com/2014/10/01/cross-and-crescent-divide-up-macedonia/>.

(0,3% della popolazione)? In che maniera tendenze nazionaliste e teorie cospirazioniste inducono al conflitto etnico-religioso, e perché influenzano anche coloro che non hanno avuto alcuna esperienza negativa con persone di fede islamica? Infine, quali sono i meccanismi che trasformano un terreno situato in un'area suburbana – un tipico terzo paesaggio – in territorio nazionale, quindi in uno spazio «non condivisibile» (pena la disintegrazione dell'unità etnico-religiosa)?

La prima sezione del saggio contestualizza il *case-study* fornendo alcuni dati sulla presenza dei musulmani in Romania e sul progetto della nuova moschea di Bucarest. Le due sezioni successive contengono una descrizione etnografica della profanazione e conseguente ri-cristianizzazione del terreno, e un quadro biografico di uno degli attivisti anti-moschea. Infine, la sezione conclusiva rielabora le motivazioni e le strategie dietro l'intolleranza etnico-religiosa, gettando luce su due temi principali: la materialità dell'atto profanatorio (e le sue regole secondo i profanatori stessi), e le motivazioni identitarie che lo hanno generato – basate su di una interpretazione revanchista della storia.

2. La nuova moschea di Bucarest

Per una decina di anni – sin dalla prima presidenza di Traian Basescu (2004-2009) – i governi di Romania e Turchia hanno discusso della possibilità di costruire una moschea a Bucarest e una struttura per i pellegrini romeni ortodossi a Istanbul. Soltanto nel 2015, tramite il decreto governativo n. 372, il gabinetto del social-democratico Victor Ponta ha messo un terreno a disposizione del Mufti Yusuf Murat – il rappresentante dei musulmani in Romania – per la costruzione di una nuova moschea. Il decreto concedeva il lotto ad utilizzo gratuito, a patto che i lavori di costruzione cominciassero entro i tre anni successivi. In caso contrario, il decreto sarebbe decaduto e sarebbe stato necessario un nuovo provvedimento legislativo.

Interpellato sul progetto, Yusuf Murat ha giustificato la realizzazione di una nuova moschea come necessaria per riportare varie comunità religiose informali sotto controllo, poiché «in tante case di preghiera della città non sappiamo cosa predichi l'imam»². Allo stato attuale, infatti,

² Successivamente, Murat avrebbe ritrattato questa affermazione e parlato di una capienza di circa 1.500 persone. Si veda <http://www.mediafax.ro/social/muftiul-iusuf-murat-moscheea-din-bucuresti-nu-va-fi-cea-mai-mare-din-europa-14591069>.

Bucarest conta circa 10.000 musulmani e quattro moschee registrate ufficialmente, oltre a una dozzina di luoghi di preghiera informali. In un primo momento, Murat aveva anche affermato che la nuova moschea sarebbe stata la seconda più grande d'Europa. Un'affermazione poco credibile, vista la sparuta minoranza musulmana in città, ma che ha attirato l'attenzione dell'opinione pubblica e le preoccupazioni di chi considera un crescente numero di cittadini musulmani una minaccia per la società. Infine, il finanziamento dell'opera sarebbe stato interamente a carico del *Diyanet* – l'organo governativo turco preposto agli affari religiosi. Un particolare che non stupisce, alla luce della decisione di Erdogan di investire nella costruzione di moschee su scala globale³. Nonostante le rassicurazioni di Murat e la promessa della controparte turca di farsi carico delle spese, il progetto è sempre stato accolto con diffidenza, a partire dagli stessi residenti turchi della capitale. Alcuni trovavano il luogo prescelto – all'estremo nord della città – troppo distante dalla propria area di residenza (la minoranza turca si concentra nella zona est), altri si dicevano scettici sull'eventualità che sciiti, sunniti e salafiti si ritrovassero a pregare nella stessa moschea.

Il sospetto che la nuova moschea fosse un baratto meramente politico, una pedina di scambio tra Bucarest e Ankara, piuttosto che un'opera di pubblica utilità, si è radicato rapidamente nell'opinione pubblica. Proprio quest'ultima argomentazione è stata utilizzata da partiti di estrema destra, dai nazionalisti e da cristiano-ortodossi radicali per conferire un'aura di legittimità alle proteste che hanno organizzato contro il progetto a partire da settembre 2015. Il dissenso contro la moschea si è quindi trasformato in un pretesto per manifestare attitudini islamofobe: secondo buona parte dei manifestanti, in linea con i crescenti flussi migratori da Africa e Medio Oriente verso l'Europa, anche la Romania è ora minacciata da un'imminente islamizzazione e la volontà di erigere una «mega-moschea» ne sarebbe la riprova.

Il timore di venire travolti da una sostituzione etnica e religiosa appare bizzarro, se si pensa che i musulmani rappresentano lo 0,3% della popolazione. Secondo il censimento del 2011, vi sono circa 64.000 musulmani in Romania: 26.903 sono turchi, 20.060 tatars, 3.356 rom, 6.281 romeni musulmani e 6.906 di altra etnia⁴. La maggior parte di

³ Si veda <https://theblacksea.eu/index.php?idT=88&idC=88&idRec=1211&recType=story>.

⁴ In ogni caso, l'esperto di islam in Romania Nuredin Ibram ha ipotizzato che i musulmani nel paese possano arrivare sino alle centomila unità, poichè un buon numero di rom e migranti di fede islamica potrebbe non essere stato calcolato nelle stime ufficiali. Si veda N. Ibram, *Musulmanii în România*, Constanta, Golden Publishing House, 2007, p. 135.

essi vive nella regione sud-orientale della Dobrugia, dove i primissimi insediamenti di gruppi islamici risalgono al tredicesimo secolo⁵. La Dobrugia fu poi occupata due secoli più tardi dagli ottomani, che nel 1541 avevano esteso il loro controllo anche su Valacchia e Moldavia. L'altro gruppo etnico di religione islamica più significativo è quello dei tatarsi, che raggiunsero l'odierna Romania a più riprese, specialmente tra il XVIII e XIX secolo, in fuga dall'annessione russa della Crimea (1783) e della guerra di Crimea (1853-1856).

Nelle tre decadi successive alla fine del socialismo, sono comparse nuove nazionalità di fede musulmana, specialmente nella capitale ma anche nelle città di Iași, Cluj, e Timișoara. Il linguista ed esperto di cultura araba George Grigore riporta della presenza di arabi (iraqeni, siriani, libanesi, giordani e palestinesi) ma anche iraniani e curdi, mentre a Bucarest vi è un maggior numero di studenti ed imprenditori provenienti dalla penisola araba⁶. In questo contesto multietnico, l'unico rappresentante ufficialmente riconosciuto per la religione islamica è il mufti, che risiede a Constanța, nella regione con la maggiore concentrazione di musulmani del paese, la Dobrugia. Il mufti, di fatto, rappresenta soltanto tatarsi e turchi – le due minoranze etniche più numerose tra i musulmani e presenti nel sud-est della Romania da secoli. Gli arabi musulmani finiscono invece per organizzarsi in maniera più informale ed indipendente dall'autorità del mufti.

3. Analisi di un rituale: azione strumentale e azione simbolica

Il materiale etnografico qui esposto è stato ricavato triangolando interviste semi-strutturate a un membro della Segreteria di Stato per i Culti Religiosi ed ai due principali promotori della protesta anti-moschea; conversazioni informali con attivisti e testimoni vari (l'addetto alla sicurezza del terreno in questione, ad esempio) e l'osservazione partecipante sul luogo durante una delle «azioni civiche» organizzate dagli attivisti. Tuttavia, non ho avuto modo di assistere personalmente né alla profanazione del terreno, né al rito di ri-cristianizzazione. Le informazioni che ho raccolto a proposito di questi due eventi derivano quindi da *reports* giornalistici e da materiale video, interviste e varie conversazioni che ho avuto personalmente con diversi informatori.

⁵ A. Isac Alak, *Types of Religious Identities within Romanian Muslim Communities*, in «Journal for the Study of Religions and Ideologies», 41, 2015, 14, pp. 148-173.

⁶ Si veda G. Grigore, *Muslims in Romania*, in «ISIM Newsletter», 3, 1999, 7, p. 34.

Quando si è sparsa la notizia che a Bucarest sarebbe presto sorta una nuova moschea, Cătălin Berenghi ha deciso che bisognava fare qualcosa. Insieme al suo amico Cătălin Ioan Gornic ha iniziato a informarsi su come boicottare il progetto. Ha scoperto su internet del caso di Siviglia, in cui alcuni attivisti anti-moschea avevano sepolto resti di maiale nel terreno destinato alla costruzione e ha deciso di fare lo stesso. A quanto aveva appreso dalle sue fonti online, sarebbe bastato sotterrare delle parti di maiale per rendere impuro – e quindi impraticabile – il terreno, come testimonierebbero, a dire di Berenghi, anche le sacre scritture dell’islam. Si era quindi procurato del maiale congelato dal supermercato e qualche giovane maialino da un allevatore. Dopo aver dipinto il dorso dei piccoli animali con i colori della bandiera romena, si era diretto sul luogo e aveva sepolto tre maiali congelati in tre punti diversi punti diversi, mentre i maialini pascolavano qua e là per il terreno, brucando qualche ciuffo d’erba (i maiali sarebbero poi stati donati ad una famiglia bisognosa, a dire di Berenghi).

A questa prima azione strettamente profanatoria seguiranno una serie di altri interventi mirati non soltanto a impedire la costruzione della moschea, ma anche a riappropriarsi simbolicamente di un territorio che, per Cătălin, era stato ingiustamente regalato agli ottomani. Sulle implicazioni che comporta questa terminologia revanchista tornerò più tardi. Per ora soffermiamoci su quanto è accaduto su di un terreno a nord della città tra il 2015 e il 2016, mentre per anni aveva attirato l’interesse soltanto di qualche fagiano selvatico e dei pochi che venivano a raccogliere bacche e frutti di bosco tra la vegetazione dei dintorni.

Cătălin non era l’unico a non volere la moschea. Ha così fatto rete con altre persone che la pensavano come lui e ha avviato con il loro aiuto una sorta di riconversione del terreno, dopo averlo preventivamente profanato. Un monaco di un monastero moldavo, per esempio, lo aveva contattato per consegnarli una imponente croce di pietra da piazzare sul luogo. Questa croce sarebbe presto diventata l’elemento centrale del piccolo santuario realizzato dagli attivisti anti-moschea. Oltre alle decine di croci di legno – dapprima consacrate con l’acqua santa, poi assemblate e infine disseminate qua e là – gli attivisti avevano conficcato una grande bandiera tricolore con il volto di Mihai Viteazul e posto un’icona dei martiri Brâncoveanu ai piedi della croce⁷.

⁷ Mihai Viteazul (Michele il Coraggioso) fu un principe della Valacchia famoso per aver sconfitto gli ottomani nella battaglia di Călugăreni (1595) e per essere stato il primo ad aver unificato, sebbene per un brevissimo periodo, le tre regioni storiche di Valacchia, Moldavia e Transilvania. Constantin Brâncoveanu, invece, è il simbolo per eccellenza della resistenza romena contro l’oppressione ot-

Questa proliferazione di materiale simbolico è stata suggellata da rito di «ri-cristianizzazione» del luogo, per usare le parole di Cătălin in un suo post di Facebook che sponsorizzava l'evento. Per l'occasione si erano riunite circa un centinaio di persone. Ciascun partecipante era stato dotato di una croce di legno dagli organizzatori, alcuni portavano vestiti tradizionali romeni. Un prete ortodosso in pensione ha compiuto un rituale di benedizione del luogo (*aghiasma mică*). Si tratta di un rituale piuttosto comune, praticato per benedire i luoghi e le case dei cristiani ortodossi. Il prete benedice il luogo con acqua santa, enunciando precise formule da uno specifico breviario (*molitvfeinic*) mentre l'incenso rituale brucia. Questa pratica, è bene ricordarlo, non rende un luogo sacro, più semplicemente lo purifica dal maligno. In ogni caso, è evidente che praticare riti di purificazione per impedire la costruzione di una moschea appartiene alla sfera dell'interpretazione vernacolare della religione e della ritualità ortodossa, ma non trova certo legittimazioni nella teologia e nella pratica liturgica.

Ricapitolando, il terreno era stato dapprima profanato, così da renderlo impraticabile secondo la fede islamica. In un secondo momento, era stato riappropriato per mezzo di simboli propri della cristianità (le croci), dell'ortodossia in generale (le icone) e di quella Romena in particolare (i riferimenti a Mihai Viteazul e ai martiri Brâncoveanu). Infine, la benedizione aveva costituito anche una sanzione liturgica⁸, mentre la presenza di un piccolo gruppo di persone aveva conferito al rituale stesso quell'aura di legittimità che deriva da un'azione collettiva. In ogni caso, resta difficile separare l'azione strumentale da quella simbolica. Agli occhi di Cătălin – il principale promotore di tutti gli eventi sopracitati – le croci e la benedizione rituale mantenevano una precisa funzione strumentale:

«non abbiamo soltanto profanato questo posto, un prete lo ha anche benedetto ... quindi ora è davvero troppo per costruirci sopra una moschea, perché il terreno non è più pulito secondo le loro leggi»⁹.

tomana. Principe di Valacchia a cavallo del XVII e XVIII secolo, dopo essere stato accusato di aver cospirato contro Istanbul insieme agli Asburgo fu arrestato e imprigionato insieme ai suoi figli. Rifiutatosi di abiurare e convertirsi all'islam, fu decapitato insieme ai suoi quattro figli (Constantin, Stefan, Radu e Matei). Nel 1992 la Chiesa ortodossa romena ha canonizzato lui e i suoi figli come santi martiri. I.A. Pop, *Istoria românilor*, Chișinău - Cluj, Litera, 2010, pp. 100-103.

⁸ Ad ogni modo, la Chiesa ortodossa romena ha tempestivamente preso le distanze dall'accaduto. Inoltre, il comunicato stampa puntualizzava che il prete officiante era in pensione e che il rituale non aveva perciò alcun valore.

⁹ Intervista con Cătălin Berenghi, 22 agosto 2015.



Fig. 1. Durante la ri-cristianizzazione del terreno, 14 Settembre 2015 (fonte: pagina Facebook di Cătălin Berenghi).

Simbolo identitario per eccellenza contro l'altro islamico immaginato, la croce diventa allo stesso tempo uno strumento di profanazione e un mezzo di riappropriazione del territorio nazionale.

Alla luce dell'orientamento di Cătălin, che predilige l'aspetto pratico rispetto a quello simbolico, si pone la necessità di chiedersi entro quali termini si possa parlare di azione rituale. Prendendo per buona la definizione di rituale di Stanley Tambiah¹⁰, soltanto la benedizione del terreno rientra in questi canoni. Il sotterramento del maiale, infatti, non è investito di significato simbolico e manca di formalità e ridondanza, avendo piuttosto un valore strettamente strumentale¹¹. Se è vero, come

¹⁰ «Ritual is a culturally constructed system of symbolic communication. It is constituted of patterned and ordered sequences of words and acts, often expressed in multiple media, whose content and arrangement are characterized in varying degree by formality (conventionality), stereotypy (rigidity), condensation (fusion), and redundancy (repetition)»: S. Tambiah, *A Performative Approach to Ritual*, London, Oxford University Press, 1979, p. 119.

¹¹ In questo contesto, il maiale riveste un significato antitetico. All'opposto della concezione impura che ne hanno i musulmani, i maiali sono animali iconici nell'immaginario della Romania rurale. L'idea di dipingere il tricolore romeno sul dorso esemplifica non solo i sentimenti nazionalisti degli attivisti (che analizzeremo più avanti), ma anche una interpretazione tradizionalista della cultura



Fig. 2. Il santuario allestito sul terreno della moschea. La foto risale all'ottobre 2015, quando alcuni attivisti si erano ritrovati sul posto per conficcare altre croci di legno e prendersi cura dei fiori e delle icone presenti, che erano state a loro dire vandalizzate pochi giorni prima.

dice Victor Turner, che «un simbolo è l'unità minima di un rituale»¹², questa è assente: la profanazione ha il solo scopo di impedire la costruzione della moschea. L'aspetto simbolico sopraggiungerà con le croci, le icone, le bandiere tricolore.

Eppure, profanazione e riappropriazione del terreno sono essenziali e inseparabili, l'una è inutile senza l'altra. Rispondono rispettivamente a due funzioni fondamentali: quella strumentale e quella simbolica. Questo era già chiaro a Maurice Bloch, che nella sua analisi storica della circoncisione tra i Merina del Madagascar, aveva concepito il rituale come un fatto performativo che «non è pienamente un'asserzione e non è pienamente un'azione»¹³. Allo stesso modo, il rituale anti-moschea combina azioni e asserzioni, la strategia profanatoria da un lato e la riconversione simbolica del luogo dall'altro.

Oltre a offrire spunti di riflessione sulla ritualità nella società contemporanea, questa vicenda fornisce specifiche rappresentazioni dell'altro musulmano e del sé romeno-ortodosso. Nella prima parte emerge ciò che gli attivisti pensano sia impuro e contaminante per i musulmani.

romena. Si veda V. Mihăilescu, *Scutecele națiunii și hainele împăratului. Note de antropologie publică*, București, Polirom, 2013, pp. 5-24.

¹² V.W. Turner, *The Forest of Symbols. Aspects of Ndembu Ritual*, New York, Cornell University Press, 1967, p. 19.

¹³ M. Bloch, *From Blessing to Violence. History and Ideology in the Circumcision Ritual of the Merina of Madagascar*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986, p. 195.

Durante la nostra intervista, Cătălin Berenghi e Cătălin Gornic mi avevano spiegato che si erano basati su quanto avevano letto su alcuni siti internet. La loro conoscenza dei principi islamici di sacro e profano pareva superficiale, fondata sulle esperienze di altri attivisti anti-moschea e su una manciata di siti internet di orientamento xenofobo. A detta del mufti Yusuf Murat (ma non solo), infatti, non è affatto sufficiente seppellire dei resti di maiale per impedire la costruzione di un edificio religioso. Mentre Murat aveva parlato di una bonifica e un conseguente rito di purificazione per risolvere il problema, il rappresentante dei musulmani a Grenchen, in Svizzera – dove si era verificato un caso speculare a quello qui esposto – riteneva che fossero sufficienti pochi minuti di pioggia per considerare il terreno nuovamente agibile (oltre alla rimozione del maiale seppellito)¹⁴.

La seconda parte del rituale coinvolge invece gli oggetti e le pratiche religiose che gli attivisti associano con le nozioni di ri-abilitazione, purificazione e benedizione di un luogo: queste rimandano a modi specifici di intendere l'appartenenza alla nazione e alla cristianità ortodossa. Icone e croci sono ritenute sacre nella misura in cui liberano dal male il luogo in questione. Ma ancora più importante della loro funzione apotropaica è la proprietà storica, etnica e religiosa che questi oggetti rivendicano. L'icona dei martiri Brâncoveni e il tricolore con Mihai Viteazul ci ricordano che l'identità nazionale e quella religiosa restano inseparabili nella Romania contemporanea e tale convinzione non è certamente estranea a coloro che protestano contro la nuova moschea. La prossima sezione descrive alcuni di loro più da vicino, con l'intento di sconfessare l'assunto secondo il quale i rigurgiti islamofobi e nazionalisti nell'Europa orientale sarebbero espressione quasi esclusiva dei membri della classi economicamente più svantaggiate¹⁵.

4. «I cristiani non vogliono una mega-moschea»

Parallelamente alle sue azioni sul luogo, Cătălin aveva anche iniziato un procedimento legale contro il decreto 372/2015, una campagna di sensibilizzazione sui social media e un'azione di protesta in città, quando

¹⁴ B. Walker, *Muslims Outraged over Pig Parts Dumped at Swiss Mosque Site*, in «CNN World», 12 November 2011 <https://edition.cnn.com/2011/11/12/world/europe/switzerland-mosque/index.html> (ultimo accesso 8 settembre 2019).

¹⁵ Un'ipotesi di questo tipo è stata sostenuta, per esempio, da Michal Buchowski (per quanto riguarda la Polonia). Si veda M. Buchowski, *Class and Xenophobia in Central Europe in the Era of Refugees Crisis*, presented at *Visegrád Belongings: Freedoms, Responsibilities and Everyday Dilemmas*, Max Planck Institute for Social Anthropology, 7-8 June 2018.

nell'aprile 2016 aveva seminato per tutta Bucarest decine di croci con la scritta «I Cristiani non vogliono una mega-moschea»¹⁶. La stessa protesta anti-moschea non era certo la sua prima iniziativa di interesse pubblico: nell'agosto 2015 era riuscito, per esempio, a far aggiungere «Budapest» tra le vittorie commemorate sull'Arco di Trionfo cittadino¹⁷. Il patriottismo di Cătălin era legato a doppio filo alla sua storia personale. Figlio di un pilota di elicotteri dell'esercito, Cătălin si era iscritto alla legione straniera dopo il liceo e, dopo alcuni anni in servizio, era tornato in patria per aprire un'attività commerciale a Bucarest (uno *shisha bar* dal nome orientaleggiante, «Krishna caffè») e diventare guida alpina. Proprio il fatto che la sua clientela fosse composta anche da musulmani era stata la sua prima argomentazione contro chi lo aveva definito xenofobo: lungi dal serbare odio verso l'islam, lui e gli altri attivisti sarebbero semplici patrioti che non vogliono mancare di rispetto ai propri antenati che hanno lottato contro il giogo ottomano:

«Per secoli, questo piccolo paese ha pagato un immenso tributo ai Turchi in forma di denaro, animali e bambini. I nostri eroi si sono sacrificati, alcuni di loro pagando al prezzo della loro testa (Constantin Brâncoveanu). A causa dei tributi, la gente ha sofferto nella povertà per centinaia di anni, ed ora voi [politici romeni] date ai turchi un pezzo di terra della famiglia Brâncoveanu!»¹⁸.

Questo riferimento a sovrani, principi e condottieri che hanno fatto la storia del suo paese assume i contorni di una celebrazione identitaria, nella quale i confini tra il culto degli antenati del proprio gruppo familiare e quello dei padri fondatori della nazione non è più riconoscibile. Una tale concezione della propria appartenenza etnica ricorda la teoria secondo la quale «i nazionalismi sono una forma di culto degli antenati», per citare un'espressione di Katherine Verdery¹⁹. Il rovescio del

¹⁶ È interessante notare come i limiti interconfessionali sfumino quando si tratta di opporsi all'altro Islamico: parlando di «cristiani» e non di «ortodossi» gli oppositori rivendicano una posizione anti-moschea anche a nome dei cristiani non-ortodossi. Quando invece si tratta di glorificare la storia nazionale, non è inusuale che nazionalisti come Berenghi si scagliano contro la minoranza ungherese, focalizzandosi sullo scontro etnico a discapito della loro comune identità cristiana.

¹⁷ Si riferisce a quando l'armata romena entrò vittoriosa a Budapest nel 1919, in una controffensiva lanciata contro l'allora Repubblica sovietica ungherese. L'Arco di Trionfo fu costruito, nel 1921-1922, dopo la Grande Guerra e includeva Budapest tra le città liberate dall'armata romena. Negli anni seguenti alla caduta del comunismo l'iscrizione è stata eliminata per non offendere la minoranza ungherese in Romania). Sull'argomento si veda V.I. Zărnescu, *Cine a șters inscripția «Budapesta» de pe Arcul de Triumf?*, 2012, online: <http://www.bucurestivechisinoi.ro/2012/12/cine-a-sters-inscripția-budapesta-de-pe-arcul-de-triumf/>.

¹⁸ Post Facebook di Cătălin Berenghi, 21 giugno 2016.

¹⁹ K. Verdery, *The Political Lives of Dead Bodies*, New York, Columbia University Press, 1999, p. 41. Con questa formula, Verdery stessa rimanda ai lavori di altri antropologi che si sono occupati

patriottismo di Berenghi è quindi un'interpretazione revanchista della storia. Cedere in comodato d'uso un appezzamento di terra ai musulmani (non al governo turco) per costruirci una moschea equivale a darla vinta ancora una volta agli ottomani, offendendo quindi il nome degli eroi nazionali che li hanno combattuti per secoli.

Per quanto preponderante, durante la nostra intervista la motivazione storica fece presto spazio a una seconda questione altrettanto spinosa: la costruzione della moschea sarebbe soltanto la pietra angolare di una imminente invasione da parte delle popolazioni musulmane. In perfetta coerenza con le fonti cospirazioniste dalle quali gli organizzatori di queste manifestazioni traggono spunto e informazioni, la nuova moschea non avrebbe tanto una necessità logistica allo stato attuale, ma la sua utilità diventerebbe lampante una volta che anche la Romania sarà stata invasa dai flussi migratori provenienti da Sud – proprio come avviene già nel resto d'Europa, mi dice Gornic:

«Oltre alla moschea, vogliono anche costruire una scuola Islamica per 8.000 studenti. In tutto il paese abbiamo 64.000 musulmani. È chiaro che se apriranno questa scuola, verranno qui altri musulmani da altri paesi. E magari di quegli 8.000, 500 saranno terroristi! ... Erdogan costruisce nuove moschee per mandare qui i rifugiati, perché la Turchia ne è già piena ... ma loro [i rifugiati] non sono civilizzati, non sanno rispettare le leggi, le regole ... Immagina di avere migliaia di studenti musulmani qui, quanto rischioso sarebbe per una donna camminare da queste parti ...»²⁰.

Ecco che l'ostilità etnico-religiosa non è più una questione storica, ma una di civiltà, che si riduce a un controllo patriarcale sulle donne. Proprio l'accusa secondo la quale i musulmani costituirebbero una minaccia per le donne locali nasconde a sua volta una logica patriarcale ben radicata, che antepone a un controllo allogeno sulle donne quello degli uomini autoctoni.

In secondo luogo, talune teorie cospirazioniste di natura xenofoba hanno la capacità di propagarsi attraverso la rete in maniera così virale da conquistare l'immaginario di chi non ha mai avuto alcuna esperienza personale negativa con persone di fede islamica. Questo è anche il caso dei due attivisti: Gornic aveva viaggiato in diversi paesi africani, entrando più volte in contatto con dei musulmani (e senza aver mai avuto alcun problema, sostiene), mentre Berenghi annovera diversi musulmani tra

della relazione tra nazionalismo e parentela come Edmund Leach, David Schneider, Meyer Fortes, e Benedict Anderson.

²⁰ Intervista con Cătălin Berenghi e Cătălin Gornic, 22 agosto 2015. La costruzione della scuola islamica si è subito rivelata essere una notizia falsa.

i clienti del suo *shisha bar*. Nonostante entrambi si fossero ovviamente dichiarati non razzisti sin dal principio, non solo le loro azioni ma anche le loro parole rivelano elementi di disprezzo nei confronti dell'islam e una concezione xenofoba dei flussi migratori. Esiste quindi una frattura tra l'esperienza personale dei due attivisti con l'altro musulmano – priva di conflittualità e anzi caratterizzata dalla capacità di praticare una sorta di «diplomazia quotidiana»²¹ – e l'altro musulmano immaginato secondo il loro modo di comprendere la storia, le differenze culturali, il terrorismo di matrice islamica e la corrente crisi migratoria.



Fig. 3. L'interno dello shisha bar di Berenghi (Bucarest). Sia l'arredamento che il menu mescolano elementi della tradizione Indu, della cultura persiana ed araba (fonte: pagina Facebook di Cătălin Berenghi).

Il fatto che il leader delle proteste anti-moschea sia il proprietario di uno *shisha bar* è di per sé una questione affascinante. La cultura delle Mille e una Notte viene evocata dai motivi orientaleggianti ma anche dall'offerta culinaria (uno dei gelati del menu si chiama proprio così), incarnando una concezione «buona da pensare» dell'altro musulmano, oltre che una forma di appropriazione culturale che rappresenta anche una opportunità commerciale. Ma quando all'innocuo immaginario folkloristico si sostituisce l'eventualità di costruire una nuova moschea, «arabo» e «islam» diventano sinonimi di terrorismo e di invasione.

²¹ M. Marsden - I. Ibanez Tirado - D. Henig, *Everyday Diplomacy. Introduction to Special Issue*, in «The Cambridge Journal of Anthropology», 34, 2016, 2, pp. 2-22.

La composizione sociale degli attivisti anti-moschea è indicativa del fatto che determinati sentimenti islamofobi si diffondano in maniera trasversale. Quando ho incontrato alcuni attivisti (letteralmente!) sul campo, mentre piantavano croci o si prendevano cura dei fiori e delle icone del santuario, ho avuto modo di parlare con giovani imberbi, un prete ortodosso in pensione, una donna di mezza età particolarmente credente e dalle convinzioni apocalittiche, un uomo sulla trentina – con una barba da monaco ortodosso, ma laico – disposto a parlarmi ma senza entrare troppo in confidenza²², ma anche con piccoli imprenditori (e lo stesso Berenghi potrebbe definirsi tale), uno dei quali era venuto un sabato mattina da Constanța (200 km a est della capitale) per aiutare Berenghi e gli altri a piantare altre croci.

Allo stesso modo, le istanze nazionaliste presenti tra i contestatori erano molteplici e potevano seguire una linea etnica o religiosa, avere una sfumatura ideologica ispirata al fascismo romeno o all'autarchia ceaușista. Tra coloro che avevano espresso attivamente il loro malcontento al *sit-in* davanti alla residenza presidenziale nell'aprile 2016, per esempio, c'erano nostalgici della Guardia di Ferro²³, protocronisti²⁴, fanatici cristiano-ortodossi, nostalgici del regime Ceaușista, e membri del partito di estrema destra Romania Unita. Pertanto, per alcuni la nuova moschea era una mossa politica sbagliata perché senza un'adeguata compensazione (una nuova chiesa ad Istanbul, per esempio), per altri un gesto imperialista

²² Mi avrebbe poi confessato via e-mail che secondo i santi canoni è interdetto ai credenti di diventare amici o anche solo intrattenersi più del dovuto con un eretico come me (in quanto cattolico).

²³ Chiamata anche *Legiunea Arhanghelul Mihail* e *Mișcarea Legionară*, si tratta del movimento politico paramilitare di orientamento fascista, antisemita e nazionalista fondato nel 1927 da Corneliu Zelea Codreanu, suo leader carismatico che aveva conferito al movimento un'aura di misticismo religioso. La Guardia di Ferro si rese protagonista di *pogrom* e attentati terroristici per più di un decennio, fino a quando non fu messa fuorilegge dal generale Antonescu nel 1941. A. Heinen, *Die Legion «Erzengel Michael» in Rumänien*, München, Oldenbourg, 1986.

²⁴ Il protocronismo consiste nel voler attribuire a uno specifico gruppo (etnico, sociale ecc.) delle caratteristiche che lo renderebbero unico in quanto primo ad aver raggiunto una particolare condizione o compiuto una particolare impresa (da qui «protos-chronos», primo nel tempo). All'interno di questa categoria considero anche i cosiddetti «dacopatici», ossia coloro che sono talmente ossessionati dalle origini daciche del popolo romeno da voler attribuire ai Daci primati che la ricerca storica non avrebbe ancora accordato loro. Per Verdery, questa filosofia «che soffiava di un complesso di subalternità nei confronti dei centri metropolitani, attrasse presto l'attenzione dei leader del Partito comunista, che desiderava rendere prestigiosa l'immagine della Romania agli occhi del mondo ... Il protocronismo costituiva una versione intensificata di quelle posizioni sull'essenza nazionale che avevano contraddistinto il periodo interbellico», K. Verdery, *National Ideology under Socialism. Identity and Cultural Politics in Ceaușescu's Romania*, Berkeley, University of California Press, 1991, pp. 167-168 (traduzione mia). Sul legame tra autarchia ceaușista e protocronismo, si veda anche L. Boia, *Istorie și mit în conștiința românească*, București, Humanitas, 2011, pp. 172-178. Sulla «dacopatia» si veda D. Alexe, *Dacopatia și alte rătăcirii românești*, București, Humanitas, 2014.

da parte di Erdogan – concesso dalla classe politica romena con troppa condiscendenza – e per altri ancora, era un avamposto per l'imminente islamizzazione del paese. Per Berenghi e Gornic, era tutte queste cose insieme: la loro retorica critica nei confronti del finanziamento turco alla moschea traspone la dominazione ottomana ai giorni nostri, come a significare la minaccia di un non meglio identificato nemico che oscilla tra il regime autoritario di Erdogan e un'invasione delle popolazioni musulmane nell'Europa cristiana.

6. Conclusione

Il decreto che aveva garantito – per un periodo di tre anni – il terreno alle autorità musulmane è scaduto nel maggio 2018. Nel caso piuttosto remoto in cui Ankara e Bucarest vorranno rimettere mano al progetto, sarà necessario attivare un nuovo iter legislativo per la cessione del terreno. È difficile dire se e quanto le proteste e i boicottaggi abbiano davvero influito sul fallimento del progetto. Da un lato, tanto Yusuf Murat quanto i miei informatori alla Segreteria di Stato per i culti religiosi negano che la profanazione del luogo abbia avuto alcun ruolo, individuando le cause principali di tale fallimento in intoppi finanziari. Tuttavia, le parole dell'ambasciatore turco a Bucarest, Osman Koray Ertaş, farebbero credere che la risonanza ottenuta dalle iniziative anti-moschea possa aver indotto i finanziatori a riflettere su questo investimento:

«la Turchia non ha certo l'ossessione di costruire una moschea a Bucarest ... Se vediamo che questo progetto ... genera sentimenti anti-Turchi ed Islamofobi nella società, ci fermiamo e facciamo un passo indietro»²⁵.

La strategia di boicottare la costruzione della moschea attraverso atti profanatori era ben nota agli attivisti romeni, che si sono ispirati al caso della moschea di Siviglia. Nei casi analoghi verificatisi in Europa negli ultimi anni, l'ipotesi di erigere una moschea generava reazioni identitarie ed esaltava i fondamentalisti cristiani a rispondere con gesti profanatori o di riappropriazione del territorio attraverso l'uso di simbolistica cristiana. Rifacendomi alle considerazioni sulla natura performativa del rituale avanzate da Maurice Bloch, nel presente contributo ho messo in luce teorie e pratiche alla base di una profanazione e riconversione di un terreno nel nord di Bucarest, utilizzando un approccio etnografico

²⁵ Si veda <https://www.news.ro/externe/interviu-ambasadorul-turciei-nu-pot-sau-nu-vreau-sa-am-nimic-de-a-face-cu-fundatia-din-romania-a-lui-gulen-1922400014002017071217088566>.

all'azione rituale che consenta di accedere a specifiche rappresentazioni del sé romeno ortodosso e dell'altro musulmano. La tematica della profanazione preventiva è importante in quanto questo e altri analoghi casi di intolleranza verso l'islam non scaturiscono da una esperienza di condivisione fallita, di co-esistenza conflittuale o di confronto a stretto contatto: esprimono invece un rifiuto aprioristico. Pertanto, casi di questo tipo trovano difficile collocazione nella letteratura sui luoghi religiosi condivisi²⁶: sarebbe più corretto parlare di spazi non-condivisibili, in quanto vengono fatti assurgere a territorio nazionale da difendere contro l'invasore, prima profanando il luogo e poi eventualmente riappropriandosene secondo pratiche simboliche e rituali. Il rito della benedizione del luogo – per esempio – viene mutuato dalla religione maggioritaria per assolvere a finalità politiche contingenti: nello specifico, per riappropriarsi di un terreno assegnato al culto musulmano.

Nel suo complesso, il boicottaggio della nuova moschea risponde a un'esigenza di demarcazione identitaria tra un «noi» e un «loro» che sono ovviamente frutto di particolari costruzioni culturali. In precedenza, ho parlato di un rituale letteralmente apotropaico, nella misura in cui è atto ad allontanare ciò che è indesiderabile. L'altro musulmano è indesiderabile in due direzioni temporali antitetiche, l'una rivolta al passato e l'altra al futuro. La nuova moschea diventa alternativamente una reincarnazione dell'oppressore ottomano oppure una possibile minaccia all'omogeneità etnico-religiosa della nazione. La prima scaturisce da una interpretazione revanchista della storia, che equipara Erdogan ai *pasha* ottomani, assimila gli eroi nazionali all'interno del proprio albero genealogico e si fonda sulla logica dello scontro tra civiltà. La seconda riflette i processi di raccolta e consumo di informazioni online e la viralità con la quale si propagano teorie cospirazioniste: tali teorie sono in grado di scardinare la conoscenza basata sull'esperienza personale dei due attivisti leader, che a loro detta si è sempre rivelata non problematica nei confronti di persone di fede islamica.

Questo *case-study* esemplifica un'*escalation* di intolleranza in un contesto apparentemente pacifico, in cui la minoranza islamica non solo è presente da secoli, ma rappresenta una percentuale davvero esigua della popolazione (0,3%). Ciò testimonia con efficacia il crescente clima di odio e di

²⁶ Sebbene autori come Robert Hayden siano sempre molto critici sul concetto di condivisione, mostrando come forme di competizione ed antagonismo vengano troppo spesso ignorati dai ricercatori. Si veda R. Hayden et al. (edd), *Antagonistic Tolerance: Competitive Sharing of Religious Sites and Spaces*, London, Routledge, 2016.

diffidenza nei confronti delle popolazioni musulmane, che è diventato parte del mondo contemporaneo con la guerra al terrorismo islamico e la criminalizzazione dei flussi migratori da Africa e Medio Oriente. È certamente vero che i secoli di dominazione ottomana costituiscono un motivo di astio per quegli individui che tendono a equiparare l'Impero ottomano al governo turco e alle autorità religiose musulmane – un esercizio intellettuale che a Bucarest non appartiene soltanto ai nazionalisti convinti, ma anche a chi ha posizioni più moderate, considerando il fatto che la dominazione ottomana è percepita come un periodo di grande sofferenza nella memoria storica collettiva.

Le proteste e il boicottaggio della moschea sono stati tuttavia animati da soggetti tutt'altro che moderati, che non solo sono mossi da sentimenti nazionalisti e xenofobi, ma la cui avversione verso l'islam è alimentata dall'adesione a teorie cospirazioniste e ricette anti-moschea trovate sulla rete. Il caso di Berenghi – leader della protesta anti-moschea che allo stesso tempo ha dedicato la propria attività commerciale alla cultura araba e interagisce con clienti musulmani – rivela la capacità di tali teorie di sopraffare un vissuto personale privo di astio verso i musulmani, ma che non era certo nuovo a glorificazioni della propria patria. I presupposti che hanno portato all'episodio di intolleranza etnico-religiosa qui analizzato derivano quindi da una convergenza di una offerta di informazione generalmente ostile verso l'islam da un lato, e di un'inclinazione identitaria e revanchista nei soggetti che consumano tali informazioni dall'altro.

Il complesso interreligioso di Vulcana Băi in Romania: un progetto ecumenico in un paese non più secolare

Ioan Cozma

Abstract – The purpose of this paper is to present the interreligious place of Vulcana Băi in Romania. In the early nineties the International Ecumenical Center, a non-governmental organization of laics and clerics of different religions, was founded in Romania. Its purpose was to promote religious pluralism, ecumenical dialog, cooperation, and deeper mutual understanding among various religions. One of its most notable projects was the establishment of an interreligious complex in the late nineties. Built ex novo in Vulcana Băi (Târgoviște county), this complex is a multi-religious place, comprised of three worship places (an Orthodox Church, a Synagogue, and a Mosque) belonging to the three main monotheistic religions. Currently, the church functions as an Orthodox monastery for men, while the others two worship places are rarely used for prayers by the respective religious groups. This article analyzes the events linked to the construction of the complex as well as its intended purpose. It also attempts to answer questions related to the typology of this shared place, establishing its role in avoiding religious intolerance and fundamentalism, and identifying the dynamics involved in the production and management of such a project.

1. Introduzione

I luoghi di culto (regolari o appropriati) condivisi oppure usati alternamente da due o più comunità non sono più una novità nello spazio religioso europeo, soprattutto negli ultimi vent'anni, con l'aumento della migrazione dei cittadini dell'Est Europa e dei paesi del Medio Oriente. Chiese, cappelle, santuari cattolici ed evangelici nell'uso delle diverse comunità cristiane minoritarie¹ e dei musulmani² dimostrano le svariate forme di

¹ Il riferimento è qui soprattutto alle comunità ortodosse romene per la maggior parte ospitate presso chiese cattoliche in Italia, Spagna, Portogallo e Francia e presso chiese evangeliche in Inghilterra, Svizzera, Irlanda, Paesi Bassi, Germania, Austria, Svezia e Danimarca. Si consultino i siti delle metropoli ortodosse romene del Patriarcato romeno: Metropolia ortodossa romena per l'Europa occidentale e meridionale – <http://www.mitropolia.eu/ro/site/53/>; metropolia ortodossa della Germania, dell'Europa Centrale e del Nord – <http://www.mitropolia-ro.de/index.php/parohii>.

² Secondo una statistica recente, decine di chiese cristiane di Olanda, Francia, Germania, Svezia, Belgio e Regno Unito sono in uso da parte delle comunità islamiche. Si veda N.V. Vindin - E. Račius -

convivenza nel segno della cooperazione interreligiosa e dell'ecumenismo, in una dinamica che va dalla coabitazione, alla sovrapposizione, alla sostituzione³. La gestione della produzione e trasformazione di tali luoghi è spesso il risultato privilegiato dell'interazione tra agenti religiosi locali.

Oltre al percorso ecumenico, il processo di creazione di spazi di culto ha conosciuto negli ultimi decenni un nuovo tipo di approccio determinato da attori sociali, culturali, economici e perfino politici (persone o comunità, associazioni, istituzioni pubbliche e private). Tale processo è caratterizzato dagli sforzi finalizzati alla promozione del pluralismo religioso e del dialogo interculturale, all'interno del quale svolgono un ruolo fondamentale la visibilità e la materialità dei rapporti interreligiosi. Esse si manifestano attraverso nuove forme di coesistenza e condivisione, concretizzate in luoghi multifede, i cosiddetti «multi-faith spaces», con varie denominazioni (cappella multifede, sala multifede, sala per meditazione, sala di preghiera, sala di ricreazione ecc.), costruiti e promossi in spazi pubblici (campus universitari, ospedali, prigionie, aeroporti, parchi, centri commerciali) in una logica *top-down* da attori pubblici e privati – istituzioni culturali, religiose, sociali e politiche⁴.

Questi spazi non sono soltanto una materializzazione dell'ideale di coabitazione e condivisione tra vecchie e nuove confessioni, ma sono anche destinati a offrire alcune soluzioni per la gestione della crescente diversità religiosa, la quale non è mai limitata alle variazioni all'interno del cristianesimo, ma essa si estende fino ad abbracciare

J. Thielmann (edd), *Exploring the Multitude of Muslims in Europe: Essays in Honour of Jørgen S. Nielsen*, Leiden - Boston, Brill, 2018; si veda anche A. Benignetti, *Quelle chiese d'Europa vendute e trasformate in moschee*, in «il Giornale.it» (cronache), 11 dicembre 2017, online: <http://www.ilgiornale.it/news/cronache/quelle-chiese-deuropa-vendute-e-trasformate-moschee-1472835.html> (ultimo accesso 10 aprile 2019).

³ La condivisione di luoghi tra le tre religioni è una pratica che esiste già da secoli: si veda il saggio di L. Bossi e M.C. Giorda in questa sezione.

⁴ Sull'argomento degli spazi multifede, rimandiamo ai seguenti studi: J.A. Beckford, *Religion in Prison: Equal Rites in a Multi-Faith Society*, Cambridge - New York, Cambridge University Press, 1998; K. Johnson, *The Multi-faith Center: Practical Considerations for an Important Campus Facility*, in «Planning for Higher Education», 41, 2012, 1, pp. 298-309; D. Albera - M. Couroucli (edd), *I luoghi sacri ai monoteismi: tra cristianesimo, ebraismo e islam*, Bologna, Morcelliana, 2014; W. Cadge, *Négocier les différences religieuses dans les organisations laïques: l'exemple des chapelles d'hôpitaux*, in «Social Compass», 61, 2014, 2, pp. 178-194; F. Díez de Velasco, *Multi-Belief/Multi-Faith Spaces: Theoretical Proposals for a Neutral and Operational Design*, in «RECODE» online working paper 26, 2014, pp. 1-12: <http://www.recode.info> (03.03.2019); N.R. Bobrowicz, *Multi-Faith Spaces Uncover Secular Premises Behind the Multi-Faith Paradigm*, in «Religion», 9, 2018, 37, pp. 2-8; H.R. Christensen, *Rooms of Silence at Three Universities in Scandinavia*, in «Sociology of Religion: A Quarterly Review», 20, 2018, pp. 1-24.

nuovi concetti di spiritualità e nuovi movimenti derivati da altre tradizioni religiose⁵.

Tuttavia, i progetti multifele conoscono anche un'altra forma di riproduzione: spazi religiosi condivisi distaccati dalle istituzioni ed emersi come progetti autonomi, promossi per iniziativa privata oppure da associazioni indipendenti non affiliate alle istituzioni politiche e religiose. Sono emblematici in questo senso tre progetti recenti: la Haus der Religionen di Berna, inaugurata nel 2014 – progetto iniziato e realizzato dall'associazione Haus der Religionen – Dialog der Kulturen, che accoglie otto religioni nello stesso edificio (<https://www.haus-der-religionen.ch/>); la «House of One» di Berlino – progetto iniziato nel 2017 da un prete cristiano, un rabbino e un imam con lo scopo di costruire una chiesa comune per le tre religioni monoteiste (<https://house-of-one.org/en/>); e la «Casa delle religioni» di Torino⁶ – progetto portato avanti nel 2017 dalla Fondazione Benvenuti in Italia insieme al Comitato Interfedi.

Il presente contributo prende in considerazione il progetto interreligioso di Vulcana Băi in Romania, costruito negli anni Novanta per iniziativa del Centro Internazionale Ecumenico (organizzazione non-governativa) e con il sostegno finanziario privato. Nello specifico, si tratta di un complesso religioso che include nello stesso perimetro tre luoghi di culto (una chiesa ortodossa, una sinagoga e una moschea), che rappresentano le principali religioni monoteiste, e destinato a essere un modello di collaborazione e cooperazione tra religioni.

Attraverso una chiave di lettura connessa ai meccanismi e alle dinamiche di produzione e condivisione degli spazi religiosi, l'obiettivo della ricerca è di analizzare le vicende legate alla costruzione e alle finalità di questi luoghi e di rispondere alle seguenti domande: quale utilità ha la creazione di uno spazio interreligioso e in che modo un tale spazio contribuisce alla promozione della tolleranza religiosa? Quale tipologia di luogo condiviso rappresenta? Quali dinamiche si possono individuare nella produzione e nella gestione del progetto?

⁵ B.R. Wilson, *Religious Tolerance & Religious Diversity*, Santa Barbara CA, Institute for the Study of American Religions, 1995, p. 2.

⁶ Si veda M. Giorda - D. Campobenedetto - M. Robiglio, *Una casa delle religioni*, in «Quaderni di Benvenuti in Italia», numero monografico, Torino 2016; M. Giorda - I. Becci - M. Burchardt, *Religious Superdiversity in Urban Visibility in Barcelona and Turin*, in B. Helmuth - S. Silke - S. Jochen (edd), *Religious Pluralism and the City: Inquireies into Postsecular Urbanism*, London - New York, Bloomsbury Academic, 2018, pp. 83-103.

2. Il Centro Internazionale Ecumenico: storia e attività

Il 16 gennaio 1991, il dottor Ion Popescu fondava in Romania il Centro Internazionale Ecumenico (Centrul International Ecumenic, d'ora in poi CIE) – una società di utilità pubblica, *no-profit*, con profilo laico, religioso e culturale, apolitica e non governativa, destinata a promuovere l'armonia tra tutte le religioni contro l'integralismo e il fondamentalismo religioso⁷.

Ion Popescu è un ex-diplomatico romeno che durante il regime comunista di Nicolae Ceaușescu aveva rivestito incarichi consolari in Jugoslavia (console generale a Belgrado) e in Francia (console generale a Parigi); inoltre, egli adempì alla funzione ministeriale di direttore del dipartimento dei culti, occasione in cui ebbe la possibilità di svolgere diverse missioni diplomatiche nei paesi del Medio Oriente (Israele, Iran, Iraq, Siria, Giordania, Arabia Saudita ed Egitto)⁸.

Secondo le sue testimonianze, il CIE è un progetto pragmatico concepito *in nuce* dai tempi in cui Popescu rivestiva la funzione ministeriale, ma diventato possibile soltanto dopo i cambiamenti politici avvenuti in Romania con la caduta del regime comunista⁹. L'idea principale era quella di fondare una associazione ecumenica che radunasse i rappresentanti di tutti i culti della Romania con lo scopo di promuovere la collaborazione, la pace e l'armonia tra le religioni e di trovare soluzioni concrete per quelle zone del mondo dove ancora esistevano conflitti interreligiosi. L'argomento di Popescu era che la Romania fosse il paese in grado di offrire un buon esempio di armonia tra le religioni; egli dichiarava:

«In Romania non abbiamo avuto conflitti interreligiosi e le tre religioni monoteiste abramitiche hanno da sempre coabitato in pace e armonia; gli ortodossi che formano la maggioranza religiosa non hanno mai avuto conflitti con gli ebrei oppure con i musulmani. Siamo un esempio di paese senza conflitti religiosi»¹⁰.

La parola chiave utilizzata e promossa dal CIE era l'«armonia», e come immagini furono scelti la colomba con ramoscello d'ulivo (simbolo di un nuovo inizio) e l'arcobaleno (simbolo dell'alleanza divina e segno di una nuova creazione). Stando alle parole del suo fondatore, la scelta dell'arcobaleno è dovuta al fatto che questo offre l'immagine perfetta

⁷ I. Popescu, *Centrul Internațional Ecumenic cu complexul său inter-religios de la Vulcana-Băi*, in «ACUM», 8, 1 settembre 2011, p. 3, online: <http://www.vulcanabai.ro/SiteNou/documente/Ziar/REVISTA%20ACUM%20NR.%20008.pdf> (ultimo accesso 12 marzo 2019).

⁸ Intervista a Ion Popescu, 3 aprile 2019.

⁹ R. Corbu, *Sub semnul curcubeului*, București, Eurobit, 1999, p. 26.

¹⁰ *Ibidem*.

dell'armonia e del rispetto reciproco dell'identità di ciascuno, senza tener conto a quale etnia o religione appartenga, poiché «così succedono le cose con il miracolo dell'arcobaleno, composto da tanti colori che si sciolgono felici nel suo unico splendore, ma ognuno di questi conserva la sua bellezza»¹¹. Sin dalla sua fondazione, il CIE non avrebbe costituito un parlamento delle religioni, né una autorità sovra-religiosa, e non è stato mai concepito con lo scopo di creare una fusione tra le confessioni oppure di praticare un sincretismo religioso, bensì di contribuire a una migliore conoscenza delle religioni e delle confessioni e di promuovere una collaborazione dinamica tra le etnie e le confessioni religiose. Perciò il CIE e le sue attività non si rivolgevano soltanto alle gerarchie religiose, ma soprattutto al mondo dei fedeli, a tutti coloro che desiderano vivere in uno spirito di armonia e di rispetto reciproco¹².

La parola «ecumenico», impiegata nella denominazione del centro e delle sue attività, era vista e interpretata nel suo senso pragmatico, come una attività interetnica, interreligiosa e interconfessionale in cui l'idea di fondo era quella della collaborazione fraterna delle religioni che professano la loro fede nello stesso Dio («ca o activitate inter-religii și inter-confesiuni printr-o colaborare frățească întru același Dumnezeu») ¹³, e non nel suo senso tecnico così come era interpretata dagli organismi ecumenici e di alcune confessioni cristiane. Per gli ortodossi, l'ecumenismo e il movimento che lo definisce riguardano la ricerca della riconciliazione e dell'unità dei cristiani, mentre per gli evangelici il termine è usato per descrivere anche le attività interevangeliche e persino le attività e le relazioni di alcune associazioni cristiane con i non-cristiani. Tuttavia, secondo il documento *Common Understanding and Vision* (Comprensione e visione comune), adottato nel 1997 dal Comitato Centrale del Consiglio Ecumenico delle Chiese, vi è un accordo sul fatto che «non esiste una definizione autorevole del termine, questo essendo infatti usato per caratterizzare una vasta gamma di attività, idee e attività organizzative»¹⁴.

¹¹ I. Popescu, *Moment aniversar*, in R. Corbu, *Sub semnul curcubeului*, p. 12.

¹² I. Popescu, *Centrul Internațional Ecumenic cu complexul său inter-religios de la Vulcana-Băi*, p. 2.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ La parola «ecumenismo» (dal verbo greco οἰκέω = abitare, risiedere) era utilizzata nell'antichità in un senso geo-culturale con riferimento all'Impero romano, per marcare la differenza tra il mondo civilizzato (ἡ οἰκουμένη = *il mondo* abitato [il mondo civilizzato]) e il territorio dei barbari. Nel 1864, il termine è stato impiegato dall'Alleanza Evangelica e l'Associazione Mondiale degli Studenti Cattolici (YMCA) per esplicitare il fatto che la missione evangelica è destinata a superare qualsiasi frontiera nazionale, confessionale e sociale. Introdotto all'epoca della Grande guerra, il termine «ecumenismo» nel senso di movimento fu usato per la prima volta nel 1919 per esprimere gli

L'importanza del CIE fu subito evidenziata dagli attori nazionali e internazionali, e nel 1993 ha ricevuto lo *status* di associazione sotto l'egida dell'UNESCO-Commissione Nazionale della Romania, essendo catalogato come «il più coraggioso progetto spirituale dopo gli eventi dell'1989 in Romania»¹⁵.

Le attività del CIE furono abbastanza produttive sin dalla sua fondazione: nel 1992 fu fondata l'Accademia Internazionale per lo studio della Storia e della Cultura delle Religioni (da qui Accademia), con sede a Bucarest (accreditata dal Ministero dell'Educazione nel 1999 con la Delibera 535/1999), che offriva studi a livello di baccellierato e master in Filosofia e Cultura delle Religioni; nel 1993 fu creato il Dipartimento di dottrina ecumenica e mass media «Armonia» e apparve il primo numero della rivista socio-culturale «Armonia» – entrambi destinati a promuovere la dottrina del centro e i suoi progetti interreligiosi; nel dicembre 1997 fu fondata la filiale romena della United Religions Initiative; il 7 gennaio 1999 fu fondata l'Unione Nazionale per la Concordia Romena (Uniunea Națională pentru Concordie Română). Tramite il dipartimento «Armonia» e l'Accademia furono organizzate sessioni scientifiche, simposi internazionali, colloqui, mostre e vari *workshops* su temi ecumenici, i quali hanno riunito un numero impressionante di scienziati con varie competenze nell'ambito della religione¹⁶. Tra i progetti editoriali del CIE, i più rilevanti sono: *Sotto il segno dell'armonia: le religioni nel servizio della verità* (O.P. Ghai, *Sub semnul armoniei. Religiile in slujba adevărului*, 1994); *Le grandi religioni del mondo* (M. Bach, *Marile religii ale lumii*, 1996), e *l'Atlas delle Religioni* (C. Cuciuc, *Atlasul Religiilor*, 1997).

Una delle più importanti realizzazioni del CIE è la creazione di uno spazio interreligioso a Vulcana Băi, di cui tratteremo nella prossima sezione; un luogo dove tra il 1997 e il 1998 furono costruiti tre luoghi di culto – una chiesa ortodossa, una sinagoga e una moschea – noti come «i luoghi interreligiosi» (*Așezămintele interreligioase*) oppure «Il complesso interreligioso» (*Complexul interreligios*).

sforzi verso l'unità di tutti i cristiani. Il protagonista dell'uso della parola in questo senso fu l'arcivescovo luterano Nathan di Uppsala. Cfr. M.Gh. Simion - D. Buda, *Terminological Orientations – A Short Introduction into an Ecumenical Glossary*, in P. Kalaitzidis et al. (edd), *Orthodox Handbook on Ecumenism: Resources for Theological Education*, Oxford, Regnum Books International, 2014, pp. 50-54, qui pp. 51-52.

¹⁵ R. Corbu, *Sub semnul curcubeului*, p. 56.

¹⁶ Ricordiamo i più importanti simposi internazionali: «L'armonia interetnica e interreligiosa un argomento e modello per l'armonia sociale e politica» (1995); «Il dialogo e l'armonia – la religione del XXI secolo, la religione della speranza» (1996). Cfr. R. Corbu, *Sub semnul curcubeului*, pp. 30-31.

Durante la sua attività, il CIE ha ricevuto sostanziale sostegno finanziario dalla Banca Internazionale delle Religioni. La banca fu fondata a Bucarest il 1° marzo 1994 da Ion Popescu e un gruppo di azionisti (personaggi pubblici e privati cittadini) con lo scopo, tra l'altro dichiarato, di sostenere e promuovere le attività del CIE. Interpellato sulle circostanze della fondazione della banca, Popescu ha sottolineato che l'ispirazione in tal senso nacque da una idea del patriarca Teoctist della Chiesa ortodossa romena, il quale, negli anni seguenti alla caduta del comunismo, aveva pensato di fondare una banca confessionale ortodossa. Popescu commenta infatti:

«agli inizi degli anni Novanta, il patriarca mi ha svelato che aveva in mente il progetto di una banca confessionale ortodossa. Questa idea mi spinse a pensare a un progetto più ampio e riuscii a convincere il patriarca e altri attori religiosi e civili della Romania e di paesi esteri a fondare una banca interconfessionale. Così nel settembre 1993 abbiamo fondato la Banca Interconfessionale Romena, la quale poi nel marzo 1994 diventerà Banca Internazionale delle Religioni»¹⁷.

I principali azionisti della banca furono: due metropoli del Patriarcato romeno (la Metropolia di Oltenia e la Metropolia di Moldavia), la Chiesa armena di Romania, il Culto pentecostale romeno, il Muftiato di Constanța, lo sceicco saudita Zaid Bid Nasser Al-Melehi, il gruppo Zimmerman d'Israele, la Società Nazionale delle Ferrovie Romene (SNCFR), Lotteria nazionale, la Posta romena e la Federazione romena di calcio¹⁸. Purtroppo, la sua esistenza fu abbastanza breve e nel 2000 fu chiusa per fallimento¹⁹. La chiusura della banca e innumerevoli processi che coinvolsero i suoi dirigenti, tra cui anche il fondatore e presidente Ion Popescu (che risultò essere il principale colpevole per il fallimento del-

¹⁷ Intervista a Ion Popescu, 5 aprile 2019.

¹⁸ R. Corbu, *Sub semnul curcubeului*, pp. 97-98. Le indagini ulteriori dei mass-media hanno scoperto che gli amministratori della banca erano quasi tutti ex-membri della polizia segreta del regime comunista, la cosiddetta «Securitate»: Ion Popescu – presidente della banca (diplomatico e direttore del Segretariato di Stato per culti nel regime di Ceausescu); Ion Sandru – capo della direzione giuridica della banca (ex-capo dell'ufficio giuridico della Securitate); Ilie Simon – direttore della banca (ex-ufficiale della Securitate, Dipartimento delle Informazioni Esterne, ex segretario della propaganda nel Ministero per gli Affari esteri); Mircea Gheordunescu – responsabile con le relazioni esterne della banca, ex-responsabile delle relazioni esterne dei servizi segreti romeni (soprattutto con il servizio segreto israeliano – il Mossad); Ion Stoica – responsabile del servizio di protezione interna della banca (ex ufficiale della Securitate). Cfr. C. Vischi, *B.I.R. pe jaful bancar*, in «Gazeta de Maramures», 6 settembre 2005, online: https://www.hotnews.ro/stiri-presa_regionala_arhiva-1731881-jaful-bancar.htm (ultimo accesso 4 marzo 2019).

¹⁹ Sul fallimento della Banca Internazionale delle Religioni, si veda il rapporto della Banca Nazionale Romena: *Declaratia CA al BNR* (Banca Nazionale Romena), online: <https://www.bnr.ro/page.aspx?prid=528> (ultimo accesso 12 marzo 2019).

la banca e fu condannato a dodici anni di carcere), ebbero un effetto negativo sulla funzionalità del CIE e sull'esistenza dei suoi progetti, tra cui anche l'Accademia che cessò le sue attività nel 2001.

3. I luoghi di culto interreligiosi

Vulcana-Băi è una località di circa tremila abitanti²⁰, composta da tre villaggi (Vulcana Băi, Vulcana de Sus e Nicolăești), situata al centro-sud della Romania, nella regione della Muntenia, nella contea Dâmbovița, che faceva risalire le proprie origini ai tempi del principe Vlad Impalatore di Valacchia, chiamato anche «Dracula» (1448-1487)²¹. La zona è conosciuta in Romania per le sue acque terminali, ricche di iodio e zolfo.

Dal punto di vista religioso, secondo l'ultimo censimento (2011), si tratta di una località dove il 96,4% della popolazione appartiene alla Chiesa ortodossa (2.943 persone), mentre la percentuale rimanente è suddivisa tra gli appartenenti alla Chiesa evangelica (31 persone - 1,01%), alle chiese neo-evangeliche (Chiesa avventista: 32 persone - 1,04%; Chiesa battista: 3 persone - 0,09%), oppure coloro che si dichiarano non appartenenti ad alcuna religione (42 persone - 1,3%)²².

Nella città si trovano due chiese ortodosse – a Vulcana Băi e a Vulcana de Sus –, un luogo di culto per gli evangelici – situato presso Vulcana Băi, mentre alle periferie sono presenti anche due monasteri ortodossi: il monastero maschile dei «Santi Arcangeli Michele e Gabriele», noto anche come il «Monastero Bunea» (Mănăstirea Bunea), risalente alla metà del XVII secolo²³, situato a sud-ovest, all'estremità del villaggio Vulcana Băi (ca. 2 km) in un luogo solitario circondato da boschi, in cui vivono oggi 8 monaci, sotto la guida spirituale dell'abate Zosima (Petru Vlase); e lo *schit* (eremo) maschile di «S. Giovanni Battista», dedicato alla festa della Decapitazione di S. Giovanni, fondato nel 2015 e situato su una

²⁰ L'ultimo censimento (2011) ha rilevato 3.052 abitanti. I dati sono tratti dal sito dell'Istituto Nazionale di Statistica, Censimento della popolazione e delle abitazioni 2011 (Institutul Național de Statistică. Recensământul populației și al locuințelor), online: <http://www.recensamantromania.ro/rezultate-2/> (ultimo accesso 4 marzo 2019).

²¹ Cfr. D.G. Mareș, *Vulcana Băi 558, Sat Domnesc: 1456-1462*, Vulcana Băi, 2014, pp. 13-14.

²² *Recensământul populației și al locuințelor*, online: <http://www.recensamantromania.ro/rezultate-2/> (ultimo accesso 4 marzo 2019).

²³ Sulla fondazione di questo monastero, si veda G. Craioveanu, *Iconografia bisericii ortodoxe. Reflexiuni asupra a două icoane de la Mănăstirea Bunea*, in «Biserica Ortodoxă Română», 10, 1886, 3, pp. 172-184.

collina a sud del villaggio Vulcana Băi, nella zona chiamata Brăneasca, il cui responsabile è l'egumeno Aghatangel (Anghel Bărbulescu).

La zona dell'eremo di «S. Giovanni Battista» è condivisa da altri due luoghi di culto monoteisti: una sinagoga e una moschea su due colline adiacenti al monastero (all'incirca 100 m distanza l'uno dall'altro). L'accesso a ciascuno di questi luoghi avviene attraverso la strada principale, chiamata la strada dell'Armonia (*Strada Armoniei*), che si ramifica a sinistra come un fiume con tre affluenti: il primo sentiero sale verso la sinagoga, subito dopo vi è il secondo verso il monastero ortodosso e infine il terzo verso la moschea.

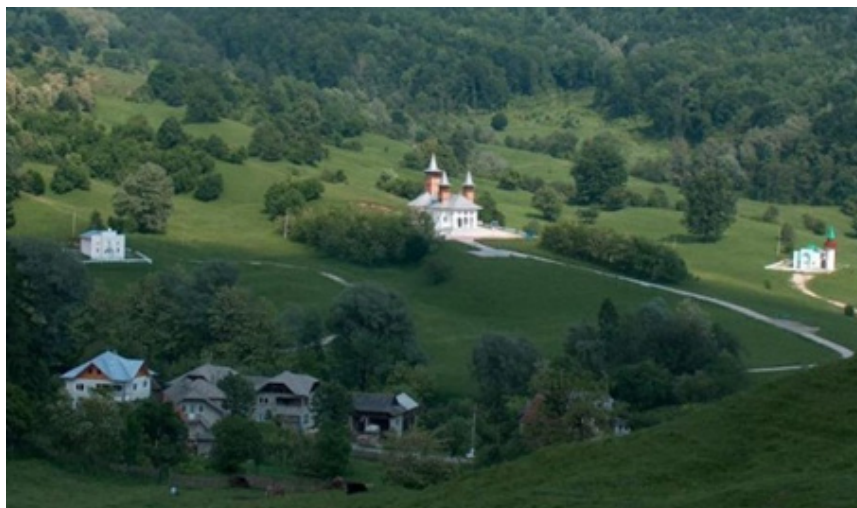


Fig. 1. I luoghi interreligiosi (Așezămintele interreligioase) presso Vulcana Băi: il monastero (al centro), la sinagoga (a sinistra), la moschea (a destra).

I tre luoghi di culto furono costruiti tra il 1997 e il 1998 e sono parte di un progetto del CIE, in cui oltre agli edifici di culto era prospettata la creazione di una località interreligiosa destinata ad accogliere persone appartenenti a tutte le religioni²⁴. Fin dall'inizio, il desiderio di Popescu fu di costruire a Vulcana Băi un complesso architettonico che rispondesse alle necessità del corpo – lenire le sofferenze attraverso le acque termali della zona – e quelle dell'anima – che fosse un luogo comune, un simbolo e una testimonianza visibile della convivenza di

²⁴ Intervista a Ion Popescu, 4 aprile 2019.

tutte le religioni, soprattutto delle tre principali religioni monoteiste (cristianesimo, ebraismo, islam).

Interpellato sull'idea della creazione di questo spazio interreligioso, Popescu affermò:

«L'idea di questo progetto è sorta agli inizi degli anni Novanta, nel periodo delle guerre jugoslave; sappiamo che in alcune zone i conflitti armati avevano scatenato anche conflitti religiosi, soprattutto nelle zone musulmane; era anche un periodo abbastanza turbolento nei paesi arabi, che io conoscevo molto bene dai tempi in cui svolgevo missioni diplomatiche. Perciò ho messo a disposizione del CIE la mia proprietà di Vulcana Băi (10 ettari di terreno) per costruire uno spazio interreligioso con tre luoghi di culto monoteisti. Questi erano destinati ad essere una testimonianza di convivenza interreligiosa che la Romania offriva come modello. In Romania, i cristiani, gli ebrei e i musulmani hanno vissuto da sempre in armonia e non hanno mai avuto conflitti religiosi»²⁵.

L'orientamento geografico e lo stile architettonico dei tre luoghi di culto sono conformi alle tradizioni di ciascuna religione rappresentata: la chiesa del monastero e la sinagoga sono orientati verso est – verso la città sacra di Gerusalemme per gli ebrei, verso il luogo da dove il Sole-Gesù Cristo («Luce della conoscenza» e «Sole di Giustizia») ²⁶ è venuto nel mondo –, mentre la moschea è orientata verso sud-est, verso la Mecca – la direzione sacra per l'islam²⁷.

Sul piano architettonico, la chiesa del monastero è una costruzione a forma di croce con tre absidi, che combina lo stile architettonico bizantino con quello romeno, il cosiddetto stile «Brâncovenesc»²⁸: l'altare a forma absidale, due torri quadrate sul nartece (*pronaos*), una torre quadrata sulla navata principale (*naos*) e il portico aperto. All'interno, la chiesa è stata affrescata in stile bizantino e un imponente iconostasi scolpita in autentico legno di tiglio domina l'altare. La sua costruzione fu realizzata nel tempo record di un anno, tra il 1997 e il 1998, avendo come sponsor principale Ion Popescu, a quel tempo presidente della Banca Internazionale delle Religioni e direttore del Centro Internazionale Ecumenico.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ Si veda l'inno liturgico di Natale (*troparion*) nel rito ortodosso, riportato in D. Sokoloff, *A Manual of The Orthodox Church's Divine Services*, Jordanville, Holy Trinity Monastery, p. 90.

²⁷ Sull'obbligo dei fedeli musulmani di orientarsi per la preghiera verso la Mecca, si veda *Cor.* 2, 149-150.

²⁸ Sullo stile «Brâncovenesc» rimandiamo ai seguenti scritti: V. Drăguț - N. Săndulescu, *Arta brâncovenească*, București, Meridiane, 1971; P. Baron, *Romania: schituri, mănăstiri, biserici*, București, Royal.Co., 1999.

Tra il 1998 e il 2001, lo statuto giuridico e canonico della chiesa fu quello di chiesa afferente a una fondazione (*biserică fundațională*)²⁹ sotto l'amministrazione del Centro Internazionale Ecumenico; essa era utilizzata per breve periodo alternamente per celebrazioni domenicali dalla parrocchia ortodossa di Vulcana Băi³⁰. Nel 2001, l'arcidiocesi ortodossa di Târgoviște ha nominato il *protosinghelos* Agatanghel Bărbulescu responsabile della chiesa, incaricandolo di svolgere servizi liturgici regolari secondo gli orari monastici³¹. Dal 2001, la chiesa ha svolto la funzione di una entità ecclesiastica a sé stante (con titolo di proprietà sull'edificio e sul terreno circostante – 30.000 m²), denominata «Centro ecumenico chiesa di S. Giovanni Battista» (Centrul ecumenic biserică Sf. Ioan Botezătorul) e direttamente subordinata al decanato ortodosso di Pucioasa³². Prospettando la possibilità di fondare lì un monastero, l'arcidiocesi ha disposto negli anni seguenti (2010-2014) la costruzione di edifici annessi adeguati alle pratiche e alla vita monastica ortodossa. Sul lato sud della chiesa, fu costruito un grande edificio a un piano, con mansarda e interrato, destinato a soddisfare le necessità amministrative e sociali di un futuro monastero, diviso all'interno in più parti: la parte di pertinenza monastica che include l'appartamento di Agatanghel, a piano terra, e le celle per monaci al primo piano; la parte per gli ospiti uomini a piano terra, la parte per le ospiti donne al primo piano; la cucina e il refettorio del monastero, a piano terra; davanti alla chiesa fu costruito anche un altare di forma quadrata con cupola e archi laterali (*aghiasmatar*), utilizzato per celebrazioni liturgiche nei giorni delle grandi feste, soprattutto il 29 agosto – la festa del monastero³³.

Nel 2015, l'arcidiocesi ortodossa di Târgoviște ha modificato lo *status* dell'intero complesso ortodosso (chiesa e gli edifici annessi) erigendo lo *schit* (eremo) maschile di «S. Giovanni Battista», direttamente subordina-

²⁹ Secondo la normativa canonica bizantina (can. 4 Calcedonia; can. 31 Trullano, can. 1 Costantinopoli I-II; Giustiniano Novella 58 e Novella 67), nella Chiesa ortodossa non esistono chiese private (o di proprietà privata). Nel patriarcato di Romania, i luoghi di culto di una associazione seguono il regime canonico delle chiese afferenti a una fondazione, le cosiddette «biserici fundaționale», a norma dell'articolo 180 dello *Statuto per l'organizzazione e il funzionamento della Chiesa ortodossa romena (Statutul pentru organizarea și funcționarea Bisericii Ortodoxe Române, 2008)*, online: http://patriarhia.ro/images/documente/statutul_bor.pdf (ultimo accesso 4 aprile 2019). Si veda I. Cozma, *Persoanele private titulare ale dreptului de proprietate ecclesiastică în legislația canonică și civilă a primului mileniu*, in «Altarul Reintegrării», 3, 2008, pp. 269-284.

³⁰ Intervista a George Săvulescu (parocco di Vulcana Băi), 3 aprile 2019.

³¹ Padre Victor Drăghicescu, consigliere diocesano, comunicazione ufficiale dell'Arcivescovato ortodosso di Târgoviște, 10 aprile 2019.

³² Intervista ad Agatanghel, 3 aprile 2019.

³³ *Ibidem*.

to alla sede diocesana (cfr. art. 74 dello Statuto della Chiesa ortodossa romena; e art. 6 del Regolamento monastico)³⁴, e nominando Agatanghel come egumeno³⁵. Dalla sua fondazione fino a oggi, l'unico monaco del monastero è l'egumeno, mentre le altre 4 persone che vivono insieme a lui sono novizi³⁶. Stando alle testimonianze dell'egumeno Agatanghel, il monastero è frequentato ogni settimana da una cinquantina di persone, mentre alla festa del 29 agosto il numero dei pellegrini arriva fino a cinquecento persone³⁷.

Si deve tuttavia precisare che il monastero non si trova sulla pagina web dell'arcidiocesi nella sezione dedicata ai monasteri della diocesi (<http://arhiepiscopiatargovistei.ro/m-n-stiri-i-schituri.html#>), né sulla pagina web del patriarcato di Romania (<http://patriarhia.ro>) e non è dotato di alcun sito web né di una pagina Facebook. Di fronte a questo sistema di informazione frammentato, abbiamo contattato via e-mail il decanato ortodosso di Pucioasa (2 aprile 2019), nella cui giurisdizione si trova Vulcana Băi, e la cancelleria dell'arcidiocesi (7 aprile 2019), chiedendo informazioni sullo *status* canonico attuale della chiesa e dei suoi edifici. Il decanato ci ha fornito soltanto il numero di telefono dell'egumeno Agatanghel e quello del parroco George Săvulescu senza altre informazioni, mentre la cancelleria dell'arcidiocesi ha risposto in via ufficiale il 10 aprile attraverso il suo consigliere diocesano Victor Drăghicescu, fornendo brevi informazioni sulla costruzione e lo *status* canonico dell'eremo del complesso interreligioso di Vulcana Băi.

La sinagoga è una costruzione semplice, di piccole dimensioni, in uno stile ebraico tipico dell'Europa orientale (soprattutto della Polonia)³⁸: navata allungata con facciata di forma piramidale, dodici finestre arcuate che rappresentano le tribù di Israele, sulla facciata frontale si trova la stella di Davide e una citazione della Torah; sulla sommità sono infine collocate le due tavole dei Dieci Comandamenti. La costruzione fu realizzata

³⁴ *Statutul pentru organizarea și funcționarea Bisericii Ortodoxe Române* (2008), online: http://patriarhia.ro/images/documente/statutul_bor.pdf (ultimo accesso 10 aprile 2019); *Regulamentul pentru organizarea vieții monahale și funcționarea administrativă a mănăstirilor*, Iași, Trinitas, 1998.

³⁵ Padre Victor Drăghicescu, comunicazione ufficiale, 10 aprile 2019.

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ R., *UNIC Marile religii ale lumii s-au unit la Vulcana Bai*, in «Adevarul», 19 settembre 2011, online: https://adevarul.ro/locale/targoviste/unic-marile-religii-lumii-s-au-unit-vulcana-bai-1_50ad241a7c42d5a6638f772b/index.html;

³⁸ Sullo stile architettonico delle sinagoghe in Romania, rimandiamo ai seguenti studi: A. Streja - L. Schwartz, *Sinagogi in Romania*, București, Hasefer, 2012²; G. Girmunski, *L'architettura delle Sinagoghe in Europa*, in «La Rassegna Mensile di Israel», 10, 1936, 9-10, pp. 397-408.



Fig. 2. Il monastero ortodosso di S. Giovanni Battista.



Fig. 3. La sinagoga del complesso interreligioso.

negli anni 1997-1998 e fu finanziata da tre uomini d'affari israeliani: Zvi Barbiro e i fratelli Ruby e Michael Zimmerman³⁹.

La stessa semplicità architettonica caratterizza anche la moschea: navata di forma rettangolare sormontata da una cupola, finestre arcuate, facciata con arco di foggia orientale, e un minareto di forma cilindrica con tetto conico e una piccola balconata, la cupola della moschea e il tetto del minareto sono di colore verde. La costruzione iniziò nello stesso anno degli altri edifici e terminò nel 1998, avendo come sponsor principale l'uomo d'affari saudita Omar Akill e sua moglie Leila⁴⁰.

Sulle circostanze e le possibilità di finanziamento per la costruzione dei tre luoghi, Popescu nota:

«avevo in mente di costruire una chiesa da molto tempo, quindi, mi sono offerto di finanziare la costruzione della chiesa ortodossa, mentre per gli altri due edifici ho fatto appello alle persone che conoscevo: per la costruzione della sinagoga ho trovato i fratelli Zimmerman d'Israele ai quali si è aggiunto Barbiro, mentre per la moschea lo sceicco saudita Zaid Al-Melehi [uno degli azionisti principali della Banca Internazionale delle Religioni] ha raccomandato la famiglia Akill dell'Arabia Saudita»⁴¹.

All'entrata del complesso interreligioso, sulla strada dell'Armonia, si trova un monumento con i simboli delle tre religioni (la croce, la *menorah* e la mezzaluna), su cui è scritto: «l'Ecumenismo – la Religione della Speranza (Ecumenismul Religia Speranței)», che fu finanziato dalla Banca Internazionale delle Religioni.

Popescu ricorda che dopo la costruzione dei tre edifici di culto vi furono delle proposte di aggiungere al progetto anche altri edifici religiosi. Egli nota inoltre:

«mi ricordo che dopo consacrazione dei tre luoghi di culto, qualcuno dall'India aveva proposto di costruire anche un tempio sikh, ma alla fine siamo rimasti soltanto con questi tre edifici»⁴².

Ai tre edifici religiosi si aggiunse anche la sede del CIE, costruita tra il 1994 e il 1998: una casa a due piani e mansarda, situata sulla via Dr. Ion Popescu, in prossimità delle tre colline, conosciuta anche come la «Casa delle religioni». Con l'inaugurazione della nuova sede, il CIE spostava i suoi uffici da Bucarest a Vulcana Băi. In questa sede è stato attivo il

³⁹ Intervista a Ion Popescu, 4 aprile 2019.

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² *Ibidem*.



Fig. 4. La moschea del complesso interreligioso.



Fig. 5. Il monumento ecumenico del complesso interreligioso.

centro di ricerca scientifica del CIE, il dipartimento di dottrina e *mass media* «Armonia» e il centro di formazione e perfezionamento dei lavoratori della Banca Internazionale delle Religioni. Inoltre, la sede fu usata anche per riunioni e per diverse attività ecumeniche organizzate dal CIE.

La consacrazione dei tre luoghi di culto e della sede del CIE avvenne il 28 e 29 agosto 1998. Il monaco Agatanghel ricorda questi momenti:

«prima fu consacrata la sinagoga il 28 agosto [venerdì] dal rabbino Joseph Wasserman e il 29 agosto, il giorno di fesa della Decollazione di S. Giovanni Battista, fu consacrata la chiesa dai vescovi ortodossi presenti (il metropolita Nestor di Oltenia, l'arcivescovo Vasile di Târgoviște, il vescovo Nifon di Slobozia [oggi arcivescovo titolare di Târgoviște], l'arcivescovo Gherasim di Râmnic e l'arcivescovo Epifanie di Buzău e Vrancea); poi tutti si sono recati a partecipare alla consacrazione della moschea. La consacrazione della moschea fu fatta dai mufti»⁴³.

A questo evento parteciparono autorità dello Stato romeno e un numero impressionante di sacerdoti e fedeli ortodossi, venuti dalle località circostanti, da Târgoviște e da Bucarest. A questi si aggiunsero il gruppo di ebrei venuti da Bucarest insieme al rabbino Rafael Shaffer e al rabbino della comunità ebraica di origine romena in Israele, Joseph Wasserman, e il gruppo di musulmani della Romania venuti insieme ai loro *leaders*, l'imam Resul Marem della moschea di Constanta, l'imam Ismet Halil della moschea di Mangalia e l'imam Osman Aziz Besir della comunità musulmana di Bucarest. All'inaugurazione furono presenti anche Massimiliano Mizzi – il delegato generale per l'ecumenismo e il dialogo interreligioso dell'Ordine dei frati minori conventuali (Assisi), e Mohinder Singh – il rappresentante della comunità *sikh* di New Delhi, in India⁴⁴.

Fu in quell'occasione che il patriarca ortodosso Diodoro di Gerusalemme inviò alcuni importanti doni per la chiesa ortodossa: frammenti delle sacre reliquie di S. Giovanni Battista e dei santi martiri Taracos, Andronic e Panaghion e pietre provenienti da diversi luoghi sacri: tomba di Lazzaro – Betania, casa di Giuseppe e Maria – Nazareth, Tomba dei Patriarchi di Macpelà – Hebron, tomba di Davide – Monte Sion, grotta di Giovanni Battista, casa degli apostoli Pietro e Andrea – Betsaida, Monte Sinai – il luogo dove Mosè ricevette da Dio le due tavole con i Dieci Comandamenti⁴⁵. Il gran rabbino Joseph Wasserman portò da Israele per la sinagoga la *menorah*, le tavole dei Comandamenti e libri

⁴³ Intervista ad Agatanghel, 3 aprile 2019.

⁴⁴ R. Corbu, *Sub semnul curcubeului*, p. 66.

⁴⁵ *Ibidem*, pp. 70-71.

di culto e oggetti rituali. La moschea ha ricevuto lastre con citazioni dal Corano, tappeti di preghiera e vari oggetti di culto⁴⁶.

Nel 1998, dopo la consacrazione, il complesso interreligioso fu visitato dai rappresentanti dell'autorità palestinese: il gran mufti Ikrama Said Sabri della Moschea d'Oro di Gerusalemme e presidente del Consiglio Supremo islamico, Ibrahim Hama Kandalaft – vice-ministro per i culti dell'Autorità Nazionale palestinese e direttore del dipartimento per le comunità cristiane –, Handan Riyad Yasser – segretario del gran mufti – e Sabir Naslah Hashem – la moglie del mufti. Costoro officiarono nella moschea la *jumu'a* (preghiera di venerdì) ed elargirono al CIE importanti doni: un modello in avorio della Moschea d'Oro di Gerusalemme; una *musallah* (tappeto da preghiera) con l'immagine della Moschea d'Oro di Gerusalemme; un quadro con la planimetria della città di Gerusalemme, realizzato con lo stesso materiale usato per il tetto della Moschea d'Oro.

Tra le personalità che hanno visitato il complesso interreligioso si annovera William Swing, vescovo della California della Chiesa episcopale degli Stati Uniti, nonché presidente e fondatore della *United Religions Initiative*⁴⁷, la quale ha definito il complesso interreligioso di Vulcana-Băi come la «piccola Gerusalemme europea», «un'oasi di ecumenismo e speranza»⁴⁸.

Il monaco Agatanghel ha sottolineato che le reliquie dei santi sono esposte per la venerazione dentro la chiesa, mentre tutti gli altri doni, inclusi quelli elargiti al CIE, sono al momento custoditi dal monastero ortodosso, ma in futuro si prospetta la progettazione all'interno del monastero di un museo dedicato ai luoghi interreligiosi⁴⁹. Secondo le stesse testimonianze, il monastero custodisce le chiavi dell'intero complesso e oltre che dai pellegrini romeni, il complesso interreligioso è frequentato ogni anno da turisti stranieri, soprattutto dalla Germania, dal Belgio e dalla Francia⁵⁰. Nella moschea vengono gruppi di musulmani da Bucarest insieme al loro imam e svolgono anno preghiere rituali, soprattutto

⁴⁶ R., *Aici este »Ierusalimul» din Dimbovita*, in «Libertatea», 6 martie 2014, online: <https://www.libertatea.ro/stiri/aici-este-ierusalimul-din-dambovita-foto-996910#galerie> (ultimo accesso 3 maggio 2019).

⁴⁷ Si veda W.E. Swing, *A Bishop's Quest: Founding a United Religions*, Mount Vermont OH, XOXOX press, 2015.

⁴⁸ R. Corbu, *Sub semnul curcubeului*, p. 68; dello stesso autore, *Vulcana Băi – o nouă dimensiune spirituală Central Internațional Ecumenic*, in D.G. Mares, *Vulcana Băi 558, Sat Domnesc: 1456-1462*, p. 391.

⁴⁹ Intervista ad Agatanghel, 3 aprile 2019.

⁵⁰ *Ibidem*.

durante l'estate; la sinagoga invece, dalla sua consacrazione fino ad oggi, è stata usata poche volte per preghiere rituali. Agatanghel spiega:

«La causa è dovuta al fatto che per la preghiera rituale, nella sinagoga devono essere presenti oltre il rabbino anche 10 uomini circoncisi. Fino nel 2002 veniva un gruppo di ebrei da Bucarest insieme al loro rabbino e facevano preghiere il sabato e in alcuni giorni di festa. Adesso, però non ci sono celebrazioni che piuttosto preghiere individuali, cioè persone o famiglie che vengono e chiedono le chiavi per andare a pregare»⁵¹.

Ion Popescu ricorda che l'ultima celebrazione ecumenica nei tre luoghi di culto ha avuto luogo il 29 agosto 2018, in occasione del ventesimo anniversario dell'inaugurazione del complesso interreligioso⁵². L'evento è stato ospitato dal monastero ortodosso e vi hanno presenziato i *leaders* della comunità ebraica e dei musulmani della Romania: il rabbino capo Rafael Shaffer, il gran mufti Yusuf Murat e l'imam di Bucarest Osman Aziz.



Fig. 6. Il ventesimo anniversario dell'inaugurazione del complesso interreligioso di Vulcana Băi (29 agosto 2018). Accanto al rabbino compare Ion Popescu, il fondatore del CIE e del complesso interreligioso.

⁵¹ *Ibidem*.

⁵² Intervista a Ion Popescu, 4 aprile 2019.

4. Un progetto modello o un progetto fallito?

Il complesso interreligioso di Vulcana Băi, per la sua struttura, si colloca nella categoria dei luoghi religiosi condivisi. Si tratta infatti di uno spazio⁵³ religioso composto da tre luoghi sacri appartenenti a tre religioni diverse, il quale, per quanto riguarda la sua creazione, riflette una dinamica combinata, *multi-level: top-down* – una organizzazione (CIE) costruisce e mette a disposizione tre luoghi di culto nello stesso spazio; *bottom-up* – privati cittadini/fedeli offrono il loro supporto materiale per costruire luoghi di culto senza l'intermediazione delle autorità religiose o statali; *middle-down* – tali luoghi sono gestiti da un'organizzazione e destinati all'uso da parte dei fedeli.

L'istituzionalizzazione e la subordinazione gerarchica del luogo di culto ortodosso (la chiesa e il terreno diventano beni ecclesiastici) e la sua trasformazione in un ente monastico da parte dell'autorità ecclesiastica sembra oscurare il progetto in termini di utilità e funzionalità. Dalle interviste fatte, si può facilmente constatare un tentativo di confessionnalizzazione dello spazio in favore esclusivo dell'ortodossia: il monastero conosce uno sviluppo continuo, mentre gli altri luoghi sono già in fase di degrado; manca qualsiasi interesse da parte degli attori religiosi ortodossi di promuovere e assicurare la conservazione degli altri edifici di culto. A confermare questa situazione è anche l'egumeno Agatanghel che durante l'intervista sembrava di non voler essere associato agli altri luoghi ma solo al proprio monastero. Egli sottolinea:

«Io sono responsabile soltanto del monastero, non sono amministratore né curatore degli altri luoghi di culto; di quelli nessuno si occupa. Chiedete al dottor Popescu, è lui il responsabile. Noi abbiamo il monastero e siamo proprietari sui nostri edifici e sul terreno afferente. La sinagoga e la moschea sono sul terreno di dottor Popescu. Io ho le chiavi, ma non vado con quelli che vogliono visitare la moschea o la sinagoga»⁵⁴.

La maggior parte delle persone interpellate hanno espresso il parere che il complesso interreligioso sia rimasto un progetto ideale, piuttosto contraddittorio, una meta turistica con scarsa rilevanza ecumenica o

⁵³ Sulla distinzione tra spazio e luogo, rimandiamo a: D. Hervieu-Léger, *Space and Religion: New Approaches to Religious Spatiality in Modernity*, in «International Journal of Urban and Regional Research», 26, 2002, 1, pp. 99-105; L. Knott, *Religion, Space, and Place. The Spatial Turn in Research on Religion*, in «Religion and Society: Advances in Research», 1, 2010, pp. 29-34. M. Giorda, *Monasteri, paesaggio e territorio. Le relazioni geografiche dello spazio sacro*, in «Humanitas», 68, 2013, 6, pp. 929-936; S. Omenetto, *Geografia e spazio sacro. Il processo di costruzione sociale dei gurdwara*, in «Semestrarle di Studi e Ricerche di Geografia», 29, 2017, 2, pp. 103-115.

⁵⁴ Intervista ad Agatanghel, 3 aprile 2019.

interreligiosa: nella zona oltre ai cristiani ortodossi, che sono la maggioranza, e una decina di cristiani evangelici, non esiste alcun musulmano o ebreo. Lo stesso Agatanghel nota: «Ormai gli altri due luoghi di culto [la sinagoga e la moschea] sono soltanto delle semplici mete turistiche»⁵⁵.

Per il parroco ortodosso di Vulcana Băi, George Săvulescu, il progetto dei luoghi interreligiosi è stata una bella idea, ma purtroppo non ha raggiunto i suoi obiettivi. Egli dichiara:

«Gli abitanti di Vulcana sono in genere molto tolleranti, perciò sono stati molto recettivi nei confronti di questo progetto. Tante persone hanno lavorato come volontari nella costruzione degli edifici di culto e della sede del centro ecumenico. Tutti hanno sperato che la creazione di questo spazio interreligioso contribuisse allo sviluppo economico anche della città, favorendo una rivitalizzazione della zona. Si parlava a quei tempi della costruzione di un centro balneo-climaterico con base di trattamento che avrebbero dovuto promuovere le nostre acque ricche di iodo e zolfo come quelle dell'Italia [*sic!*]. Tutti erano entusiasti! Adesso sono poche le persone che vengono a visitare i luoghi interreligiosi. Il monastero si attiva, ma anche lì vi è soltanto un monaco; gli altri edifici invece hanno già cominciato a deteriorarsi. Secondo me, questo è un progetto fallito»⁵⁶.

Popescu invece, nella sua intervista, ha affermato che il progetto dei luoghi, nonostante l'attuale inattività del CIE, abbia raggiunto un obiettivo molto importante, cioè quello di dimostrare che l'ecumenismo è realizzabile anche attraverso luoghi di culto. Secondo lui, il complesso di Vulcana Băi potrebbe essere preso in considerazione come modello non soltanto nella risoluzione dei conflitti religiosi, ma anche per la soluzione dei casi in cui ad alcune comunità minoritarie manchino gli spazi di culto. Inoltre, si è mostrato molto desideroso di riattivare il CIE e di continuare il progetto dei luoghi interreligiosi con la creazione a Vulcana Băi di un istituto di diplomazia religiosa aperto a tutte le confessioni⁵⁷.

Occorre poi menzionare il fatto che il progetto interreligioso di Vulcana ha scatenato alcune reazioni di rifiuto all'interno del culto ortodosso in Romania, soprattutto da parte di alcuni monaci che hanno condannato le attività ecumeniche del CIE e hanno definito lo spazio interreligioso «un aberrante complesso»⁵⁸, «l'opera dell'anticristo» e «un attentato all'integrità dell'ortodossia»⁵⁹; inoltre, costoro ritengono che la cessazio-

⁵⁵ *Ibidem*.

⁵⁶ Intervista a George Săvulescu, 3 aprile 2019.

⁵⁷ Intervista a Ion Popescu, 4 aprile 2019.

⁵⁸ V. Moldoveanu, *Ecumenismul în întrebări și răspunsuri pe înțelesul tuturor*, Bacău, Vicovia, 2008, p. 31.

⁵⁹ Si vedano: *Sorgintea masonică a mișcării ecumenice*, online: <http://www.catacombeortodoxiei.ro/index.php/component/content/article/133-arhiva-revistei/cuprins/901-nr-78>; *Monumentele*

ne dell'attività del CIE, la chiusura della banca e dell'Accademia, come anche lo stato di degrado in cui versano oggi la sinagoga e la moschea siano una testimonianza rilevante della vittoria del «Cristo dell'ortodossia» contro coloro che si prostrano «al dio dell'ecumenismo»⁶⁰. Nell'ambito monastico ortodosso in genere esiste un atteggiamento anti-ecumenico, dato che l'ecumenismo è visto come una nuova eresia, la «pan-eresia»⁶¹. Sottolineiamo che alcuni dei siti internet qui citati, oltre a ospitare idee particolarmente radicali, sono anche un ricettacolo di teorie cospirazioniste⁶².

In conclusione, il complesso interreligioso di Vulcana Băi è un luogo religioso condiviso, istituito per iniziativa privata e senza l'intervento delle autorità religiose e civili, ma per la sua utilità si differenzia dai progetti contemporanei di questo tipo⁶³; il complesso ha una valenza simbolica piuttosto che pragmatica, poiché è stato creato in una zona che dal punto di vista della struttura demografica e religiosa (zona a maggioranza cristiana e senza alcun musulmano o ebreo) non lo imponeva come una necessità: nella zona esistevano già tre luoghi di culto ortodossi (due chiese parrocchiali e un monastero) e un luogo di culto neo-evangelico.

monstruoase de la Vulcan Băi și lepădarea de Ortodoxie a lui Daniel Ciobotea [patriarca della Chiesa ortodossa romena], online: <https://orthoshoc.wordpress.com/tag/daniel-ciobotea/> (ultimo accesso 10 aprile 2019).

⁶⁰ S. Manole, *Vulcana Băi sau monumentul Marelui Arhitect*, online: http://www.angelfire.com/linux/viataortodoxa/stiri_vulcana.html. (ultimo accesso 10 aprile 2019).

⁶¹ J. Popovich, *Orthodox Faith and Life in Christ*, Belmont MA, Institute for Byzantine and Modern Greek Studies, 1994, p. 169.

⁶² Per una lettura supplementare su questo argomento, si rimanda al saggio di G. Tateo, in questa sezione.

⁶³ È piuttosto simile al progetto interreligioso denominato «Tempio di tutte le religioni», progettato e finanziato dall'architetto Ildar Khanov († 2013) a Staroye Arkhino, nel Microdistretto di Kazan in Tatarstan (Russia). Si tratta di un complesso architettonico unico composto da un enorme edificio che include cupole, minareti e torri in rappresentazione delle 12 grandi religioni del mondo, ma diviso all'interno. La costruzione iniziò nel 1994, ma non è ancora terminata; all'interno gli spazi sono ben delimitati secondo i requisiti architettonici di ogni religione (chiesa ortodossa, moschea, sinagoga, altare buddista, hindu ecc.). Il tempio non è utilizzato per celebrazioni da alcuna delle religioni rappresentate; sembra che si tratti piuttosto di un centro culturale che di un luogo di culto multireligioso. L'idea di Khanov non fu quella di unire tutte le religioni in una religione, perché – stando alle sue parole – «tutte le religioni hanno la propria storia e le proprie necessità culturali», ma piuttosto «di raggrupparle, di metterle insieme, di offrire loro un luogo di incontro e di comunicazione». Perciò lo scopo di Khanov fu quello di creare non luoghi di culto oppure spazi per celebrazioni, ma luoghi di cultura. Il tempio è soltanto un luogo turistico con una valenza simbolico-culturale, non essendo usato per celebrazioni da nessuna delle religioni che vi sono architettonicamente rappresentate. M. Photin, *A universal Temple for all religions in Kazan*, «Le Journal International», 9 Juillet 2015, online: https://www.lejournalinternational.fr/A-universal-Temple-for-all-religions-in-Kazan_a3025.html (ultimo accesso 6 marzo 2019).

Nonostante la fragilità funzionale, causata dalla sua locazione e in parte anche dalle relazioni e dalle dinamiche imposte dagli attori religiosi (soprattutto da quelli ortodossi), e nonostante la sua ridotta utilità, il complesso interreligioso rimane tuttavia emblematico come il primo spazio multireligioso costruito *ex novo* in Romania: una proposta di ecumenismo interreligioso pragmatico attraverso luoghi di culto che può essere concettualmente presa in considerazione per futuri progetti di luoghi multireligiosi in Europa.

La Casa delle religioni di Torino: un esempio di progetto «multi-level», tra religioso e secolare

Luca Bossi e Maria Chiara Giorda

Abstract – Turin has a long history of religious diversity, especially migration-driven. After suffering persecutions and socio-spatial reclusion, during the second half of nineteenth century its historical minorities celebrated their emancipation with the construction of outstanding temples. Today, the city faces an unprecedented diversification of its religious field. In order to face religious spatial needs, the city council issued a call for proposals to provide the town with a multi-faith space dedicated to local minorities. The project of a *Casa delle religioni* was selected in 2016. A three-year participative process involved twenty religious organizations in the common definition of needs, practices, and wills about the common use of space. At the end of the process, the project included an Orthodox chapel and a *muṣallā* for the two main minority communities, as well as an adaptive main hall for other communities and public activities, a library, and a space for study and research.

Oggetto di questo saggio è un esempio di luogo religioso condiviso entro cui si intrecciano relazioni e attori religiosi, ma anche culturali, commerciali, professionali e politici, non identificabile come progetto *bottom up* o *top down*¹ ma, piuttosto, con dinamiche multilivello a cavaliere tra le due opzioni: si tratta della Casa delle religioni di Torino. Nato come impulso dell'amministrazione comunale, sull'esempio di esperienze già consolidate all'estero, come la Haus der Religionen di Berna in Svizzera, il progetto prevede la coesistenza di uno spazio multireligioso, di locali commerciali e di consumo, di uffici ed aree di lavoro all'interno di un edificio post-industriale sottoposto a ristrutturazione e rifunzionalizzazione. La Casa delle religioni torinese è stata pensata come:

Sebbene il presente contributo sia frutto del lavoro condiviso degli autori, a Luca Bossi sono da attribuire i §§ 1 e 2 e a Maria Chiara Giorda i §§ 3, 4, e 5. Le riflessioni conclusive sono comuni.

¹ Nel contesto del presente contributo, si ricorre alla categoria *top* o *up* per riferirsi al macro-livello delle istituzioni decisionali pubbliche e politiche; a quella di *middle* per definire il meso-livello delle organizzazioni, siano esse religiose o secolari; le categorie di *bottom* o *down* designano infine il micro-livello dei cittadini credenti.

«Casa del Comitato interfedi della Città, collocata in uno spazio pubblico affidato in concessione, amministrata da un soggetto laico, indipendente, no-profit e competente a disposizione delle comunità religiose, in condizione di parità e indipendenza, aperto al pubblico e alla collaborazione con altre realtà»².

A differenza di quanto accaduto a Berna, il caso torinese ha fatto emergere difficoltà, contraddizioni e conflitti che hanno rallentato la realizzazione del progetto architettonico pensato dalle organizzazioni religiose minoritarie. All'analisi della genesi, dell'evoluzione e dell'attuale stato di stallo del progetto – delle dinamiche di bisogno, opportunità e potere che ne sono emerse – è dedicato questo primo lavoro sul caso di studio³. In questa sede, proveremo a dare risposta ad alcune delle domande cognitive che hanno informato la ricerca: che tipo di dinamiche hanno contraddistinto sin qui il progetto d'insediamento di uno spazio multireligioso a Torino? Quali attori politici, culturali, religiosi e commerciali hanno agito sulla progettazione e quali rapporti di forza ne hanno definito le reciproche posizioni? Esistono – e, nel caso, come si configurano – delle modalità di gestione e relazione non riferibili in modo esclusivo ai modelli *bottom-up* o *top-down*? È possibile affermare che uno spazio multireligioso offra al ricercatore un punto privilegiato per l'osservazione delle relazioni tra gruppi religiosi nel contesto urbano? Più ampiamente, può rappresentare un caso-studio utile a focalizzare le relazioni di potere tra istanze secolari e religiose?

Nel primo paragrafo si introduce il lettore al caso torinese, illustrando le caratteristiche della diversità etno-religiosa locale; il secondo paragrafo è invece dedicato ai percorsi di emersione, valorizzazione e *governance* della pluralità religiosa da parte delle istituzioni locali. Il terzo paragrafo presenta il caso della Casa delle religioni di Torino come terza via, sperimentale, tra le iniziative spontanee *bottom-up* e i progetti simbolico-

² Estratto del progetto presentato dal Comitato promotore ai partner esterni e alla committenza pubblica. Non essendo contenuto all'interno di una pubblicazione, il progetto fa parte di una nutrita mole di materiale documentario raccolto nel corso degli ultimi tre anni dagli autori all'interno del quale si annoverano disegni e progetti architettonici, documenti di lavoro, presentazioni del progetto, lettere cartacee e missive elettroniche formali e informali, appunti di campo, registrazioni audio. Insieme alle prime interviste semi-strutturate condotte con la collaborazione di rappresentanti istituzionali, religiosi e delle organizzazioni sociali, il materiale costituisce la documentazione empirica sulla quale si fonda il presente contributo.

³ La ricerca, tuttora in corso, prevede il ricorso a una pluralità di fonti e l'applicazione di diverse tecniche d'indagine, tra cui lo studio documentale, l'osservazione partecipativa, l'intervista semi-strutturata a testimoni privilegiati e a rappresentanti istituzionali, religiosi e delle organizzazioni private e sociali coinvolte. Il caso-studio offre un ventaglio di dimensioni d'indagine teoriche ed empiriche che, in questa sede, non risulta possibile trattare con il dovuto approfondimento. Alla loro definizione, analisi e spiegazione, come all'aggiornamento dello stato d'avanzamento di un processo tuttora in atto, gli autori si ripromettono di dedicare future pubblicazioni.

istituzionali *top-down*; il quarto paragrafo si sofferma sulle relazioni interne, il quinto presenta i vincoli e gli ostacoli incontrati dal progetto, considerando la posizione e il ruolo di attori esterni pubblici e privati e analizzandone le dinamiche attraverso la lente delle relazioni tra secolare e religioso e dei rapporti di forza tra portatori di interessi differenti.

1. Diversità religiosa nella città di Torino

La città è uno spazio fertile per indagare i legami tra il religioso e il secolare, per le usanze, le innovazioni e la trasmissione delle pratiche sociali e culturali. Pertanto, la città è oggi al centro degli studi sui fenomeni sociali a livello globale e locale e per il tessuto complesso delle relazioni tra individui e gruppi⁴. In questo quadro si inseriscono gli studi interessati agli aspetti religiosi delle culture: il cambiamento che porta alla frammentazione e alla diversità religiosa deve essere inserito nel quadro di reciproche relazioni tra lo spazio e una varietà di altri fattori e attori.

Alcuni progetti recenti riflettono sulle interazioni con e nello spazio cittadino che generano trasformazioni sociali, culturali, politiche e religiose. A sua volta, anche la religione è un attore attivo e promotore di processi di inurbamento e urbanizzazione⁵. In questo senso gli edifici multireligiosi esprimono il complesso rapporto tra la città (anche secolare), la diversità etnica, linguistica e la religione: il caso di studio di Torino costituisce dunque una lente di lettura privilegiata.

La città di Torino è in Italia il terzo capoluogo di regione per valore assoluto di residenti con cittadinanza straniera (133.546), preceduta solo dalle due città più popolate d'Italia, ovvero Roma (385.559) e Milano (262.521); è inoltre il quinto capoluogo di regione per valore relativo di residenti con cittadinanza straniera: il 15,1% della popolazione residente ha la sola cittadinanza straniera, preceduto dal 19,2% di Milano, dal 15,8% di Perugia, dal 15,7% di Firenze e dal 15,3% di Bologna; a seguire – e limitandosi ai capoluoghi di regione con percentuali superiori alla media

⁴ R. Sennett, *Building and Dwelling: Ethics for the City*, London, Allen Lane, 2018; C. Brenner - C. Schmid, *Towards a New Epistemology of the Urban?*, in «City», 19, 2015, 2-3, pp. 151-182. Su Torino si veda: M. Giorda, *Luoghi religiosi e diversità. La città di Torino come «spazio multifede»*, in S. Botta - M. Ferrara - A. Saggio (edd), *La storia delle religioni e la sfida dei pluralismi*, Brescia, Morcelliana, 2017, pp. 51-64, con relativa bibliografia.

⁵ E. Urciuoli - J. Rüpke, *Urban Religion in Mediterranean Antiquity: Relocating Religious Change*, in «MYTHOS», 12, 2018, pp. 117-135.

nazionale – si trovano Venezia (13,8%), Roma (13,4%), Ancona (13,3%), Trieste (10,2%) e Genova (9,6%)⁶. Presente da secoli in città, la componente straniera ha iniziato a consolidarsi maggiormente soprattutto a partire dagli anni Novanta e Duemila. Se nel 2005 i 78.613 residenti con cittadinanza straniera rappresentavano a Torino l'8,7% della popolazione complessiva, dopo il picco del 2012 (142.191 residenti, 15,6% sul totale) il *trend* di crescita demografica ha subito un'inversione in conseguenza, soprattutto, degli effetti a medio termine della crisi economica iniziata nel 2008, quando – sulla scia di emigrazioni all'estero e trasferimenti nell'area metropolitana – il numero di residenti (stranieri e non) a Torino è andato lievemente, ma progressivamente, calando⁷.

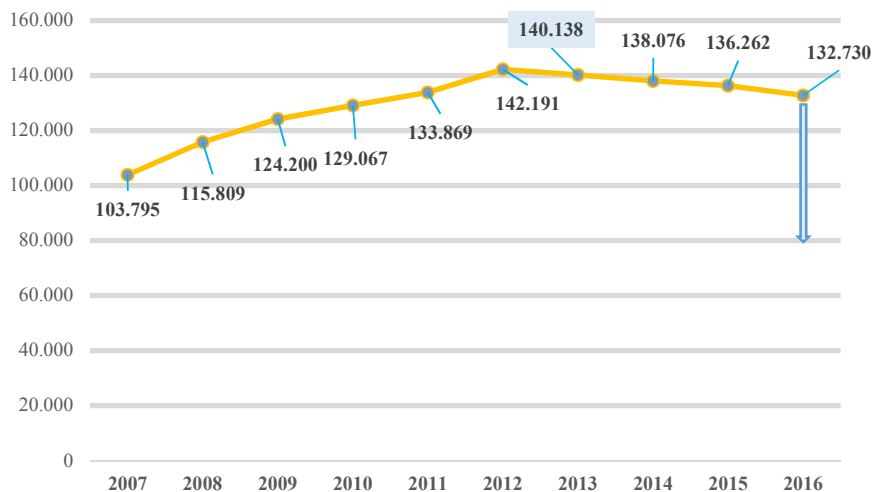
Tra i 153 paesi, rappresentati dai 133.542 residenti con cittadinanza straniera registrati a Torino dall'Istat al 1° gennaio 2017, ai primi dieci posti si trovano, nell'ordine, la Romania (6% sul totale dei residenti), il Marocco (2%), la Cina, il Perù, l'Albania, la Nigeria, l'Egitto, le Filippine e la Moldavia (tutti tra lo 0,9 e lo 0,4%).

paese di cittadinanza	residenti
Romania	52.408
Marocco	16.789
Cina	7.560
Perù	7.421
Albania	5.358
Nigeria	5.189
Egitto	5.019
Filippine	3.785
Moldavia	3.707

Fonte: elaborazioni personali su dati Istat (Stranieri residenti al 1° gennaio 2017 - Cittadinanza).

⁶ Elaborazioni personali su base dati Istat. Si vedano: Popolazione residente in Italia al 1° gennaio 2018; Popolazione straniera residente in Italia al 1° gennaio 2018 (http://dati.istat.it/Index.aspx?DataSetCode=DCIS_POPSTRRES1).

⁷ Osservatorio Interistituzionale sugli Stranieri in Provincia di Torino, *Rapporto 2016*, Città di Torino, Servizio Statistica e Toponomastica, Ufficio Pubblicazioni e Analisi Statistiche, Torino, p. 123. Si veda: <http://www.prefettura.it/FILES/docs/1233/Rapporto%202016.pdf> e <http://www.comune.torino.it/statistica/osservatorio/annuario/2016/pdf/CAP.%203-Demografia%202016.pdf>.



Fonte: Osservatorio Interistituzionale sugli Stranieri in Provincia di Torino, *Rapporto 2016*, p. 123.

Culla di minoranze religiose, Torino è storica meta di immigrazione sia esterna sia interna: al pari degli altri capoluoghi del vecchio triangolo industriale, la città vive nel secondo dopoguerra una stagione di grande trasformazione demografica e di profondi mutamenti nel tessuto sociale, culturale e religioso. La ricostruzione post-bellica, il rilancio e poi il *boom* economico segnano incisivamente la struttura demografica del capoluogo piemontese che, con le sue infrastrutture industriali e manifatturiere, a partire dagli anni Cinquanta esercita una grande forza attrattiva. Tra nuove nascite e immigrazione, la crescita demografica è pressoché immediata, portando la popolazione urbana da 721.795 abitanti nel 1951 a 1.184.223 nel 1971, con un aumento di 462.428 nuovi residenti pari al 64% della popolazione del 1951⁸. Nel frattempo, mentre gli immigrati interni insediavano se stessi e le proprie famiglie, comunità, associazioni e chiese, a partire dagli anni Settanta e – con numeri via via crescenti negli anni Ottanta e Novanta – alle migrazioni interne si aggiungevano quelle dall'estero. Con esse, all'emergenza abitativa e alla forte domanda di alloggi a prezzi sostenibili per i soggetti meno abbienti si affianca una nuova sfida per l'insediamento urbano: i bisogni spaziali dei nuovi residenti stranieri includono, tra le altre cose, la disponibilità di luoghi

⁸ M. Cammarata, *I numeri dell'immigrazione italiana a Torino. 1910-2011*, Direzione Servizi Civici - Settore Statistica e Toponomastica, Città di Torino, Centro Stampa Comune di Torino, Torino, 2011.

di culto del tutto inesistenti su un territorio dominato da parrocchie cattoliche e punteggiato da rari templi delle minoranze storiche.

A differenza dell'immigrazione interna, tuttavia, quella esterna non viene investita da ampi e dispendiosi progetti di nuova urbanizzazione: fatte salve le politiche di prima accoglienza degli anni Novanta – nella pressoché completa autonomia e rispondendo a esigenze di reddito, mobilità e prossimità ai luoghi di studio o lavoro – le nuove componenti sociali s'insediano in quartieri già edificati, i cui terreni sono per lo più occupati e nei quali il bisogno di spazi per la preghiera e la riunione collettiva non può corrispondere a nuove edificazioni. L'assenza di organizzazioni religiose radicate si aggiunge alla carenza di grandi capitali economici, in un contesto di generale indisponibilità di terreni destinati alla costruzione religiosa: i luoghi di culto dell'immigrazione straniera (come quelli delle nuove confessioni sorte localmente) trovano dunque dimora in spazi convertiti – tra cui appartamenti, rimesse, garages, capannoni industriali, sedi di giornali, cinema, teatri o discoteche – ovvero tutti quegli edifici dotati di superfici sufficienti ad accogliere le riunioni collettive e abbastanza economici da corrispondere alla capacità di spesa delle comunità di fede. Spesso in assenza di adeguato capitale culturale e in un clima di generale isolamento sociale – fattori che, insieme alla limitatezza del capitale economico e all'indisponibilità di terreni, contribuiscono a relegare i nuovi luoghi di culto nel sommerso urbanistico – l'adattamento edilizio si accompagna a quello organizzativo. Volenti o nolenti, le nuove confessioni, figlie dell'immigrazione o della conversione, quando si strutturano in organizzazioni formali lo fanno seguendo la normativa prevista per il semplice associazionismo, ingrossando le fila delle confessioni non riconosciute e disseminando il territorio di luoghi di culto ed enti per lo più invisibili: nel tessuto urbano i primi, negli elenchi associativi i secondi.

Al 2019, a Torino è possibile stimare⁹ la presenza di dieci organizzazioni con Intesa¹⁰, cui corrispondono ventidue luoghi di culto pubblici, tra i

⁹ La stima è stata realizzata nel corso delle attività di ricerca scientifica svolte nel contesto del Comitato Scientifico della Fondazione Benvenuti in Italia; per il concreto contributo è d'obbligo ringraziare, in particolare, Bruno Iannaccone. Per maggiori informazioni sugli elenchi delle organizzazioni religiose in Piemonte si rimanda, tra l'altro, a: www.pluralismoreligioso.it/.

¹⁰ Per effetto dei mutamenti legislativi occorsi a partire dal 1929, le organizzazioni religiose non cattoliche in Italia possono oggi essere suddivise in quattro macro-categorie: quelle dotate di Intesa con lo Stato (art. 8, comma 3 Cost.), quelle dotate di riconoscimento di personalità giuridica (attraverso la legge 24 giugno 1929 n. 1159), quelle costituite secondo proprio statuto (art. 8, comma 2 Cost.), con riferimento alle diverse forme di associazionismo previste dal codice civile e, infine, i gruppi religiosi informali. Il campo religioso italiano è così venuto a costituirsi secondo

quali sette chiese evangeliche, sei centri buddhisti, quattro chiese pentecostali, tre luoghi afferenti ad altre congregazioni di origine cristiana, una sinagoga e una chiesa ortodossa afferente al patriarcato greco, unico ad avere ottenuto l'Intesa ma, come le altre chiese ortodosse, ancora ospitato in una chiesa cattolica.

Alla legislazione sui «culti ammessi» (legge n. 1159 del 1929) fanno invece riferimento otto organizzazioni religiose a Torino; ad esse corrispondono almeno sedici luoghi di culto, tra i quali sette chiese ortodosse, sei chiese del movimento del risveglio, un centro teosofico, un centro induista e un centro baha'i, oltre ad altri non rilevabili, ospitati in appartamenti o altri spazi a carattere privato.

Alla categoria delle associazioni di diversa natura, prive di riconoscimento giuridico da parte dello Stato, appartengono infine almeno centododici organizzazioni religiose, alle quali corrispondono almeno centootto luoghi di culto in città; tra questi ultimi si stimano quarantaquattro chiese pentecostali (delle quali sedici africane, otto latino-americane e due romene), diciotto moschee o sale di preghiera, nove chiese del movimento del risveglio, cinque chiese ortodosse, quattro chiese cattoliche marginali o dissidenti, tre chiese evangeliche, tre centri teosofici e altrettanti centri buddhisti, oltre a diciannove luoghi afferenti a congregazioni religiose e gruppi spirituali minori (e ad altri non rilevabili).

2. Torino come città laboratorio: spazio pubblico e religioni

Torino ha, da almeno vent'anni, avviato un percorso di emersione, valorizzazione e governance della pluralità religiosa. L'iniziativa politica e quella privata hanno promosso lo sviluppo di eventi culturali, spazi d'incontro e di rappresentanza che hanno portato le religioni in una posizione di primo piano nello spazio urbano. La pluralità religiosa del territorio si riflette in un'offerta culturale che è frutto di dialogo e collaborazione tra i gruppi religiosi e dell'attività di istituzioni politiche interessate al tema. In tale contesto è possibile citare, almeno, il rinomato festival «Torino spiritualità», che ogni anno promuove alcune giornate di seminari, conferenze, laboratori e spettacoli sul tema della fede e

una struttura piramidale, al cui vertice si pongono le organizzazioni con Intesa: a livello nazionale, fanno parte di questa categoria 12 confessioni, delle quali 8 cristiane, 2 buddhiste, 1 ebraica e 1 induista; gli accordi comprendono specifici obblighi di legge per le parti e danno accesso, tra il resto, al finanziamento pubblico tramite 8x1000.

delle religioni. Sebbene questa rassegna sia un appuntamento fisso per cittadini e turisti culturali dal 2005, uno spartiacque che ha segnato l'innescio di numerose pratiche sono stati i Giochi Olimpici del 2006: l'evento ha portato alla fondazione di un Comitato interfedi, presieduto da Valentino Castellani, ex sindaco della città (1993-2001) e personaggio di spicco della cultura e della politica torinese, in collaborazione con il Centro interculturale della Città¹¹.

Il Comitato è attualmente costituito da rappresentanti di sette confessioni: buddhismo (Unione buddhista italiana), cattolicesimo (Santa sede), ebraismo (Unione delle comunità ebraiche italiane), evangelismo (Federazione delle chiese evangeliche in Italia), induismo (Unione induista italiana), islam (rappresentato da un italiano convertito e ufficialmente slegato da organizzazioni, originariamente designato dall'Ucoii in qualità di unico ente ufficialmente invitato al tavolo), mormonismo (Chiesa di Gesù Cristo dei santi degli ultimi giorni), ortodossia (Patriarcato di Romania – Diocesi d'Italia). Quest'ultima è l'unica confessione rappresentata da una persona con *background* migratorio: il Comitato è dunque espressione della religiosità autoctona nel senso più stretto, in rappresentanza di tutte le altre. D'altra parte, quella dei delegati è una scelta cruciale, talvolta critica in un regime di pluralità organizzativa e concorrenza intraconfessionale come quello che accomuna diversi gruppi religiosi nati o rinnovati dalle migrazioni: l'appartenenza al tavolo istituzionale può comportare visibilità e riconoscimento, contatti e relazioni, capitale sociale e politico, risorse importanti per le organizzazioni e i loro rappresentanti. Dal 2017 vi siedono come membri uditori un rappresentante della Soka Gakkai e un rappresentante della fede ba'hai.

Sulla scia dell'emersione e della valorizzazione della pluralità religiosa, dal 2016 i centri islamici della città di Torino sono stati coinvolti dall'assessorato all'Integrazione (assessora Ilda Curti, giunta Fassino) in un Patto di condivisione e cittadinanza attiva per promuovere l'affermazione dei valori di convivenza, il rispetto reciproco e la comune conoscenza. Sono tre le proposte contenute nel Patto: 1) formalizzare la costituzione di un Coordinamento permanente con i centri islamici cittadini; 2) redigere una bacheca con comunicazioni sulla vita della città in tutte le moschee torinesi, grazie al supporto di giovani ragazze e ragazzi di seconda generazione; 3) organizzare una giornata di «Moschee aperte – spazio per tutti» e «Iftar streets» in cui le associazioni islamiche

¹¹ Si veda V. Fabretti - M. Giorda - M. Griera, *Initiatives interreligieuses et gouvernance locale: les cas de Barcelone et de Turin*, in «Social Compass», 65, 2018, 3, pp. 312-318.

possano raccontarsi al territorio e fare entrare la città dentro i propri luoghi di preghiera, condividendo con la cittadinanza il pasto di rottura del digiuno, consumato nelle piazze e nelle strade: tale attività si svolge dal 2017 nel mese di Ramadan¹².

Oltre agli spazi di rappresentanza, coordinamento e mediazione delle istanze, Torino è un caso rilevante per la sua esperienza nel campo dei servizi pubblici: è il caso, ad esempio, della *governance* pubblico-privata degli spazi cimiteriali, o delle convenzioni per l'assistenza religiosa e spirituale in carceri e ospedali, garantita anche ai membri di confessioni prive di riconoscimento *de jure* attraverso quello *de facto* dei loro ministri di culto, con la mediazione del Comitato interfedi, della diocesi cattolica e dell'assessorato all'Integrazione. Là dove numerosi governi locali e regionali sembrano indietreggiare, rinunciando alla definizione degli interlocutori non riconosciuti – un «non fare» che si traduce nella pratica di politiche di esclusione – altre istituzioni apolitiche intervengono con pragmatismo per rispondere alle inadempienze di un terreno per lungo tempo impreparato alla diversità religiosa.

Del tutto simile e particolarmente peculiare per Torino è l'esperienza avanguardistica nell'ambito degli spazi multifede: qui, infatti, è sorto il primo spazio multireligioso in Italia, ovvero la «stanza del silenzio» dell'ospedale San Giovanni Molinette e, ad oggi, il capoluogo piemontese è la città italiana che ne ospita la più alta concentrazione¹³. In tale cornice si assiste a una espansione del campo religioso oltre i suoi naturali confini, investendo gli stessi edifici pubblici o di pubblica utilità e acquisendo, così, visibilità e riconoscimento istituzionale. Diversamente da altre esperienze, nei casi citati l'iniziativa non parte dall'attore pubblico: le stanze del silenzio e le sale «multi» si configurano prima di tutto come soluzione delle aziende sanitarie e dell'aeroporto torinesi¹⁴ per

¹² Si veda <http://www.islamtorino.it/firma-del-patto-di-condivisione-tra-citta-di-torino-e-centri-islamici/>.

¹³ Come emerso, tra l'altro, dalle ricerche compiute sin qui dal Gruppo Nazionale di Lavoro per la Stanza del Silenzio e/o dei Culti», patrocinato e partecipato dai Masters universitari Death Studies and End of Life dell'Università di Padova, Master Interculturale nel Campo della Salute, del Welfare, del Lavoro e dell'Integrazione dell'Università di Modena, dalle fondazioni Benvenuti in Italia e Fabretti di Torino, con l'adesione di Idos, di AIT-Associazione Infermieri Transculturali e dell'Ordine degli Architetti di Parma. Si veda a tal proposito: https://www.academia.edu/36700138/Stanza_del_Silenzio_e_dei_Culti_-_Gruppo_Nazionale_-_pdf.

¹⁴ Al 2019 esistono spazi aconfessionali di raccoglimento negli edifici delle aziende ospedaliere Giovanni Battista-Molinette, Mauriziano, Regina Margherita e Giovanni Bosco. L'aeroporto Sandro Pertini di Torino-Caselle ospita un'area dedicata alla preghiera: i gate d'imbarco offrono a dipendenti e viaggiatori in attesa una stanza multifede, una *musallah* e una cappella cristiana ecumenica.

far fronte alle necessità di un ventaglio di utenti e dipendenti sempre più religiosamente diversificato. Inserirle accanto alle o in sostituzione delle cappelle cattoliche o cristiane ecumeniche già esistenti, esse rappresentano una risposta funzionale in contesti nei quali persone di diversa estrazione si trovano costrette in uno stato di attesa e, nell'ambito ospedaliero, in possibili condizioni di preoccupazione, sofferenza e dolore. Contemporaneamente, e al di là della loro concreta utilità nel rispondere alle necessità di raccoglimento spirituale, seppure sostanzialmente aconfessionali costituiscono spazi del religioso in contesti pubblici o pubblico-privati: una testimonianza di sensibilità istituzionale e una delle modalità attraverso le quali il campo religioso urbano si innesta nel più ampio spazio sociale della città.

Garante riconosciuto della diversità religiosa e delle istanze espresse dalle plurime appartenenze che compongono la realtà torinese, il Comitato è stato coinvolto nella progettazione di tutte le sale inaugurate, spesso insieme a studiosi dell'Università di Benvenuti in Italia, ente culturale attivo sui temi della diversità e del pluralismo culturale e religioso.

Se si guarda agli attori coinvolti nelle dinamiche di ideazione e di partecipazione ai luoghi condivisi e multireligiosi, è possibile rilevare una grande dicotomia rappresentata dalla categoria alla «sostituzione» e da quella della «coesistenza», per i quali vorremmo mettere in luce alcuni esempi italiani.

In Italia, la sostituzione è ben rappresentata dai luoghi che ospitano a tempo determinato o indeterminato – ma comunque esclusivo – nuove comunità religiose che insediano il proprio luogo di riferimento in edifici preesistenti: oltre ai casi di moschee, chiese e comunità riunite in spazi secolari, è interessante pensare che circa l'80% delle centinaia di chiese ortodosse è ospitato in ex-chiese cattoliche dove il culto non è più celebrato¹⁵. In molti di questi casi, si assiste alla conversione dell'edificio e alla ridefinizione della sua identità religiosa, con la benedizione secondo i dettami dell'ortodossia.

Più intricato e complesso risulta il caso della «coesistenza», dove gli attori religiosi e secolari (le istituzioni pubbliche) possono rivestire un ruolo fondamentale nella gestione del processo, come promotori, mediatori, facilitatori od oppositori.

¹⁵ Il dato è tratto da una lettura critica del numero e delle tipologie di insediamento delle parrocchie ortodosse romene: <http://www.episcopia-italiei.it/index.php/it/>.

A tale proposito, le modalità di interazione sono palesate da casi empirici italiani di una certa rilevanza.

Una prima modalità di interazione si manifesta quando alcune persone di comunità religiose differenti in modo spontaneo, dal basso (*bottom-up*), frequentano lo stesso luogo o edificano insieme un luogo di culto per svolgere attività congiunte: in Italia in alcuni parchi urbani sono sorte edicole, immagini che hanno creato culti popolari, in cui è possibile riconoscere fedeli di culture e religioni differenti che dedicano una preghiera o offrono una candela secondo le loro pratiche, come nel caso della chiesa cattolica della Consolata di Torino¹⁶, dove le pareti piene di ex-voto sono frequentate da donne cattoliche, ortodosse e musulmane.

Un secondo caso è quello in cui una comunità ne ospita un'altra senza abbandonare il luogo di culto, come i filippini ospitati in una porzione della chiesa di San Giovanni a Torino, che convivono dunque con i cattolici italiani ai quali spetta, tranne che in momenti eccezionali, la chiesa vera e propria, mentre ai filippini è assegnata la cappellania al piano sotterraneo e una porzione del cortile. Un altro caso è quello di un gruppo di coreani cattolici di Milano, che la domenica pomeriggio praticano il loro culto nel tempio valdese. In entrambi i casi gli attori sono solo religiosi e sono posti in relazione attraverso accordi presi tra le comunità, in modalità *peer to peer* (o *middle-middle*); in questo caso è un attore che ospita un altro.

Un'altra modalità di relazione tra attori si attua quando un'istituzione costruisce dall'alto e mette a disposizione, secondo una dinamica *top-down*, dei luoghi multireligiosi, sale ed edifici: è stato il caso dell'aeroporto di Torino, dove la Sagat, l'azienda che gestisce l'impianto, ha allestito nel 2016 un'area dedicata alla preghiera composta da una sala musulmana, una sala multireligiosa e una cappella ecumenica cristiana.

Infine, vi è il caso in cui un'istituzione media *in itinere* per conflitti in corso o per gestire le relazioni tra gruppi diversi. La Casa delle religioni a Torino è un tipico esempio di questa modalità con una dinamica *multi-level*: l'iniziativa è *top-down*, il processo e il progetto sono *middle-middle* – con un'interazione tra pari – e *middle-up* (dalle organizzazioni alle istituzioni pubbliche), mentre la gestione è *middle-down*, con un'azione che, generata dal *milieu* organizzativo, si rivolge alle comunità di

¹⁶ La storia della Chiesa della Consolata di Torino connessa a una tradizione devozionale che lega il santuario alla protezione dei cittadini e della città.

cittadini credenti, coinvolte nel progetto dalle medesime organizzazioni attraverso dinamiche e percorsi completamente autogestiti.

L'attuale panorama urbanistico della città di Torino fa registrare una cronica carenza di aree destinate a servizi religiosi: quelle esistenti sono state definite nel 1991, nella fase di progettazione del nuovo Piano regolatore, «e nel 1995 l'approvazione che, secondo me, ha riconosciuto quello che c'era»¹⁷, in un periodo però di minore presenza della diversità religiosa e di invisibilità pubblica di buona parte delle nuove minoranze già esistenti. Se l'attribuzione delle aree non prevede una precisa regia pubblica¹⁸ e affida la ricerca all'iniziativa privata, è pur vero che reperire la mappa degli spazi disponibili può risultare un'impresa assai complessa, al limite dell'impossibile per quanti difettino di capitali e competenze sufficienti. In altri casi l'insediamento è decisamente più semplice: il mastodontico progetto di riqualificazione post-industriale e di nuova urbanizzazione residenziale «Spina 3», promosso attraverso bando PRIN, mentre dava nuova vita a un'estesa area periferica dei decaduti distretti industriali della città identificava, senza colpo ferire, l'area destinata a servizi religiosi sulla quale, dal 2006, sorgono i circa 12.000 metri quadrati della chiesa cattolica del Santo volto di Gesù.

Progettata dall'architetto di fama internazionale Mario Botta, costruita in due anni e terminata in occasione dei Giochi Olimpici, è la Concattedrale di Torino, prima chiesa cattolica romana «del nuovo millennio» a Torino e uno dei più lampanti esempi di *place-keeping* simbolico e materiale. Il progetto, il cui costo complessivo si è aggirato intorno ai trenta milioni di euro, è stato sostenuto dalla diocesi con dodici milioni di euro, da due fondazioni di origine bancaria torinesi – la Compagnia di Sanpaolo e la Fondazione CRT – e dalla Regione Piemonte: attraverso il Fondo per gli enti di culto sono stati destinati poco più di due milioni di euro, parte dei quasi trenta milioni distribuiti tra il 1997 e il 2017, nella sola Torino, a un ristretto ventaglio di organizzazioni religiose¹⁹.

¹⁷ Assessorato all'Urbanistica, Direzione Edilizia Privata, intervista #27/13-12-2017.

¹⁸ Per concisione e incisività si riporta, qui, uno stralcio di intervista all'Edilizia Privata (*ibidem*): «Non c'è una regia che abbia fatto questo perché il piano regolatore, ripeto, godendo di questa flessibilità non ha mai creato il vero collo di bottiglia e quindi più o meno tutti si sono aggiustati. [Se arrivasse allora qualcuno chiedendo di insediarsi in un quartiere, quali aree sono disponibili?] Devono cercarle loro. [Direttamente a partire dalle mappe del piano regolatore?] È più facile che prima vadano a cercare il locale in base al loro budget. Cioè, è tutto il contrario: non siamo in grado di governarlo dall'alto, verifichiamo solo che non sia in contrasto partendo dal basso».

¹⁹ Significativamente, il modulo di presentazione dell'istanza di contributo regionale fa esplicito riferimento all'erogazione fondi «a favore della chiesa ... sita in Torino in ...», prevedendo almeno formalmente la sola opzione dell'edificio cristiano. Si veda: http://www.comune.torino.it/luoghi-di-culto/moduli/mod_1_istanza.pdf.

Nonostante l'area periferica sia ampiamente abitata e frequentata da individui e famiglie dalle estrazioni culturali, etniche, nazionali e religiose tra le più diverse, pur nella nota carenza di spazi di culto per le religioni minoritarie, la più grande area a disposizione della città è stata destinata alla nuova cattedrale della diocesi cattolica. Paradossalmente, a poche decine di metri, dall'altro lato dell'arteria viaria che costeggia il tempio monumentale, circa trentacinquemila residenti musulmani si riuniscono all'aperto, due volte all'anno, per la preghiera collettiva del mese all'inizio e alla fine del Ramadan, sotto le arcate metalliche di un capannone industriale recuperato da interventi di salvaguardia e valorizzazione dell'archeologia industriale in quello che, oggi, è un parco cittadino. A pochi anni dall'edificazione della chiesa del Santo volto, per le minoranze religiose è stato pensato uno spazio multifede di circa 300 metri quadrati, inserito come elemento di vincolo tra i criteri di valutazione in occasione di un bando ad evidenza pubblica per la rigenerazione di un altro edificio post-industriale (area «ex-Incet»), a circa due chilometri di distanza. L'idea è il risultato della pluriennale sollecitazione di spazi destinati ad attività religiose da parte di piccole congregazioni e di organizzazioni religiose minoritarie della città, tra le quali *in primis* diversi patriarcati ortodossi e associazioni islamiche, emergenti per numeri e bisogni. L'impulso è infine giunto per la ferma volontà di due amministratrici pubbliche, entrambe impegnate nelle politiche di inclusione e *governance* della diversità e destinatarie delle richieste: Ilda Curti, in rappresentanza dell'assessorato all'Integrazione di Torino, e Nadia Conticelli, all'epoca presidentessa della Circonscrizione 6, fra le più multietiche e multireligiose della città. A seguito della discontinuità politica esperita con l'insediamento della giunta Appendino nel luglio 2016, il progetto per una «Casa delle religioni» è da quasi due anni in attesa del via libera da parte del nuovo governo municipale.

Nonostante la decisione abbia anzitutto una genesi pubblica, il progetto è stato sviluppato secondo dinamiche *middle-middle*, *middle-up* e *middle-down* che hanno visto il coinvolgimento diretto di oltre quaranta rappresentanti di organizzazioni religiose minoritarie della città; il gruppo di interesse strutturatosi ha, in una seconda fase, collaborato con uno studio architettonico per la definizione dei bisogni e dei criteri essenziali per il culto di ciascuno, da un lato e per la condivisione degli spazi, dall'altro. Il progetto così disegnato opta per l'uso di pareti mobili a tutt'altezza, in grado di tracciare geometrie variabili in base alle esigenze degli ospiti del momento. I due spazi maggiori sono dedicati alle due confessioni di minoranza con i più alti numeri e i più alti bisogni in città: islam e

ortodossia, primi anche per disponibilità nel finanziamento dell'opera. All'avvio delle prime due fasi di sviluppo, tuttavia, non ha potuto ancora fare seguito la fase di concreta realizzazione architettonica: gli ostacoli posti dai partner non religiosi e il mancato intervento della regia comunale, definitivo committente dell'opera, ha fermato sin qui il processo.

3. Un percorso multi-level: la Casa delle religioni

Similmente alla Haus der Religionen di Berna, la Casa delle religioni sarà ospitata in un ampio edificio polifunzionale, non costruito *ex-novo* ma risultato della ristrutturazione di un complesso post-industriale messo a bando dalla città di Torino nel dicembre 2015²⁰. Il quartiere, investito da un più ampio progetto di riqualificazione urbana, vede oggi la compresenza di vecchi e nuovi insediamenti abitativi condominiali, un grande centro commerciale, un museo privato dedicato alle arti contemporanee, uno storico locale notturno, punto di riferimento della scena musicale cittadina, ospitato negli spazi di una ex-scuola abbandonata. Qui e là, incastonati tra strutture recuperate o estesi su ampie superfici che spezzano la continuità edilizia, magazzini e aree ancora in stato di abbandono testimoniano il passato industriale e il lungo oblio di un quartiere periferico, popolare e multietnico in via di rinnovamento e *gentrification*. La riconversione edilizia dell'immobile, strutturato in tre edifici collegati, o corpi di fabbrica, ha previsto la completa rifunzionalizzazione degli spazi interni, per ospitare locali commerciali e di consumo, uffici e sale riunione, servizi alle imprese e a più ampio spettro. Come spiega il direttore della Fondazione Benvenuti in Italia²¹:

«A ciascuno dei tre edifici è stato assegnato un tipo di attività: un primo lotto è stato destinato alla vendita a privati e, infine, ceduto a un marchio di ristorazione, costituito

²⁰ Il presente paragrafo fa riferimento a materiale empirico di varia natura, costruito nel corso dell'attività di ricerca attraverso raccolta e analisi documentale, incontri e riunioni, colloqui informali e interviste semi-strutturate, osservazione partecipante condotta dagli autori – membri della Fondazione Benvenuti in Italia – durante il processo di elaborazione e costruzione del progetto della casa: nelle occasioni di riunione istituzionale, ai tavoli di lavoro, negli incontri partecipativi, nelle sedute comuni del comitato di promotori e in occasione di presentazioni pubbliche dell'iniziativa. Per l'esperienza accumulata nella progettazione di stanze per la preghiera, multireligiose e non, in particolare nel territorio torinese, Giorda è stata inizialmente coinvolta come consulente: i risultati di questa prima fase di studio sono stati pubblicati nel dossier, M. Giorda, D. Campobenedetto, S. Hejazi, M. Robiglio, «Una casa delle religioni», studio realizzato da Fondazione Benvenuti in Italia e Homers per Compagnia di Sanpaolo, Torino, 2016. http://benvenutiinitalia.it/wp-content/uploads/2012/03/House_of_one_multifaith_spaces_2016.pdf. Nel corso degli anni, colloqui informali e interviste semi-strutturate hanno coinvolto, in modo reiterato, i protagonisti del progetto e i loro interlocutori dal 2017 alla data di stesura del presente contributo.

²¹ Intervista del 25 marzo 2019.

da un fondo privato d'investimento, per la realizzazione di un ristorante, un bistrot, loft e appartamenti, spazi per l'organizzazione di eventi e corsi culinari. Un secondo lotto è stato messo a bando per progetti di innovazione sociale e assegnato alla Fondazione Brodolini, capofila di una cordata di imprese sociali e cooperative. L'ultimo lotto, infine, è stato messo a bando per attività sociali, tra le quali lo spazio per le attività di culto minoritarie costituiva elemento di vincolo imprescindibile: uno spazio multireligioso dedicato a quelle realtà, più o meno numerose ma generalmente marginali, che incontrano maggiori difficoltà a insediarsi ed emergere nello spazio pubblico».

Il bando prevedeva uno spazio per la «professione del culto da parte delle confessioni religiose minoritarie della città promuovendo al contempo una cultura di integrazione». Il direttore parla di un progetto di un luogo innovativo in cui le confessioni religiose possano essere ospitate a costi contenuti (rimborso spese), con una formula a calendario e possano svolgere le proprie attività religiose. Il bando del terzo lotto è stato vinto dalla Fondazione Brodolini, già assegnataria del secondo edificio: nel progetto, come richiesto, era incluso uno spazio di circa 300 metri quadrati ad uso liturgico per i culti minoritari di Torino, su progetto della Fondazione Benvenuti in Italia, propostasi come partner della cordata dietro la sollecitazione di alcune organizzazioni religiose interessate, *in primis* di un'associazione islamica molto attiva sul territorio.

Il locale per i servizi religiosi è stato sub-concesso dalla fondazione Brodolini alla Fondazione Benvenuti in Italia; in collaborazione con il Centro interculturale della Città di Torino e il Comitato interfedi, ad essa è stato affidato il compito di chiamare a raccolta e coordinare le comunità religiose, attraverso un apposito regolamento di partecipazione. In assenza di un elenco delle organizzazioni e degli enti religiosi, la chiamata alla partecipazione ha usufruito di canali istituzionali e di reti formali e informali di conoscenze: il capitale sociale costituito nel tempo dai tre soggetti ha dato avvio a un processo di coinvolgimento che è poi proseguito autonomamente, attraverso il passaparola e la diffusione orizzontale. Gli incontri di presentazione del progetto, raccolta di *feedback* e prima manifestazione d'interesse hanno dato avvio nel 2017 a un processo partecipativo di definizione degli spazi, dei ruoli, delle funzioni, dei sotto-progetti e, naturalmente, dei costi di affitto e gestione: lo spazio è dato in concessione a un ente del terzo settore laico il quale gestisce il progetto cui aderiscono le singole realtà religiose secondo uno specifico Regolamento contribuendo alle spese di conduzione dello spazio.

Questa prima fase di costituzione del gruppo di promotori ha svolto un ruolo fondamentale per la conoscenza reciproca tra rappresentanti

religiosi, culturali ed etnici e, insieme a loro, delle caratteristiche dei culti, delle organizzazioni e dei gruppi che rappresentano. Nel contempo, essa ha offerto una serie di occasioni di riflessione, nel corso delle quali sono emersi e si sono elaborati gli obiettivi comuni a partire dalle singole aspirazioni. Al termine di questo tratto di percorso, i quaranta soggetti promotori hanno stabilito una prima regola d'inclusione (e, naturalmente, di esclusione): l'apertura del progetto a tutte le comunità religiose e non, le associazioni, i gruppi e le realtà interessate alla sperimentazione di buone pratiche e azioni innovative in materia di i) conoscenza, riconoscimento e libertà religiosa e culturale, ii) dialogo e coesione interculturale e interreligiosa, iii) lotta contro le discriminazioni e i pregiudizi e iv) prevenzione dei radicalismi violenti.

Introdotta questo primo criterio di selezione dei partner, presenti e futuri, il tavolo di progettazione ha fatto emergere, sin dalle prime battute, il duplice carattere dell'iniziativa: la valenza al contempo materiale e simbolica di un luogo che – oltre a garantire lo spazio fisico per la riunione, la socialità e la pratica del culto – offre anche una piattaforma di visibilità, contribuendo potenzialmente alla costruzione di un immaginario collettivo della diversità religiosa urbana e della pluralità di appartenenze che la compongono. Il contesto istituzionale, l'iniziativa interreligiosa, il progetto ambizioso hanno incentivato la partecipazione di un ventaglio di soggetti, mossi da desideri e finalità differenti: dalla comunità di credenti in cerca di uno spazio per la preghiera all'associazione etnica desiderosa di un luogo attrezzato per riunioni e feste; dalle organizzazioni religiose più istituzionalizzate ai gruppi più informali. In base alla posizione nel più ampio campo religioso della città, ciascun soggetto si è rivelato portatore di esigenze peculiari: tra questi, il bisogno di rappresentanza e testimonianza della propria presenza ha spinto anche le minoranze storiche – ebrei e valdesi *in primis* – ad abbracciare il progetto, affermando la propria disponibilità al dialogo e al riconoscimento delle nuove minoranze e, contemporaneamente, preservando il proprio ruolo sulla scena come attori legittimi dello spazio religioso istituzionalmente costituito.

La condivisione del luogo è il tratto fondamentale del progetto, al tempo stesso regola e obiettivo: sin qui, la sua realizzazione non è stata messa in discussione da alcun soggetto promotore, ma nemmeno data per scontata. Al fine di costruire concrete possibilità di compresenza e convivenza tra diversità religiose e culturali nel medesimo spazio, gli attori hanno dovuto affrontare due distinte attività: per un verso, la progettazione degli spazi e delle modalità di adattamento ed utilizzo; per un altro, la progettazione e sistematizzazione delle regole formali del luogo.

L'attività principale del gruppo promotore è stata la realizzazione degli allestimenti e l'organizzazione della futura gestione dei locali – modulari e adattivi – per il culto con formula a calendario: uno spazio di spiritualità, un luogo di sosta e di incontro, pensato per garantire l'attività di culto a comunità e gruppi ma che, nell'intento dei soggetti promotori, servirà anche per l'organizzazione di eventi interreligiosi e interculturali. La pratica di autogestione e coordinamento da parte dei soggetti coinvolti va dall'allestimento, arredo e manutenzione della sala (pulizia, amministrazione e utenze) fino alla sorveglianza dei locali, con presenza fissa giornaliera o affido delle chiavi a personale referente e riunione periodica di verifica. Dopo un primo studio di fattibilità, il processo partecipativo ha portato alla redazione di uno statuto, attraverso il quale i soggetti si sono dotati di un codice di autoregolamentazione per l'uso comunitario e la fruizione pubblica. Al di là delle regole formali, lo statuto si fonda (e contemporaneamente fonda il luogo) su principi comuni quali il riconoscimento delle diversità, la condivisione, il rispetto per la dignità umana e la laicità. Quest'ultima, in particolare, è stata intesa come equidistanza delle istituzioni da ogni manifestazione religiosa, nella libertà di espressione spirituale garantita ai consociati e nel rispetto dei limiti costituzionalmente definiti. Non una neutralizzazione del dato religioso in sé, dunque, ma un'azione positiva dell'istituzione pubblica che, tuttavia, deve offrire a ciascun culto equità di riconoscimento e trattamento. Come spiega il direttore di Benvenuti in Italia:

«Con lo statuto sono stati definiti i tipi possibili di adesione al progetto, con la distinzione tra comunità e soggetti aderenti e una giunta come comitato di garanzia. Le 'comunità aderenti' sono tutti i gruppi religiosi – numericamente minoritari rispetto alla confessione maggioritaria, compresi i gruppi etnici di confessione cattolica – che condividendo i valori, le finalità e le regole di autocondotta, accettano di contribuire direttamente allo sviluppo del progetto, godendo degli spazi e dei servizi e assicurando la continuità organizzativa e finanziaria secondo un principio di equità. Possono aderire alla Casa delle religioni tutte le comunità che, avendo collaborato alla progettazione e nascita dell'iniziativa, abbiano manifestato precisa intenzione e si siano impegnate a contribuire alle spese. Sono considerati, invece, 'soggetti aderenti' gli enti, gli organismi o le persone fisiche che, condividendo le finalità dell'iniziativa, si fanno carico della diffusione, della promozione e del sostegno delle sue attività, senza godere direttamente degli spazi liturgici e funzionali ma partecipando idealmente alle sorti del progetto».

Individuate le modalità di riconoscimento e ingresso, i soggetti promotori si sono dotati di uno strumento di autogoverno: la giunta, un organismo rappresentativo composto da sette membri tra cui quattro garanti individuati e nominati dagli aderenti, anche in ragione della qualità e quantità della partecipazione al progetto; tre garanti, invece,

sono designati dagli attori secolari della società civile e delle istituzioni (Fondazione Benvenuti in Italia, Centro interculturale, Comitato interfedi). Come sancito nello statuto, che abbiamo potuto visionare, la giunta

«ha funzioni di proposta e di indirizzo sulle aree tematiche sviluppate nell'ambito del progetto e compiti organizzativi e di autogestione per l'uso degli spazi ... Persegue l'intento di rafforzare il raccordo sinergico tra gli obiettivi del progetto, le esigenze dei gruppi partecipanti e i fabbisogni culturali e spirituali espressi dal territorio».

Tra le attività, collaterali al culto, previste dal progetto Casa delle religioni vi sono attività laboratoriali e di ricerca sul tema del pluralismo religioso e realizzazione di eventi interreligiosi. Dal progetto della Casa delle religioni sono nate attività come «Microscopio», un osservatorio sul rapporto tra religioni e uno spazio pubblico partecipato da studiosi, decisori e operatori sociali con l'obiettivo di discutere temi pubblicamente rilevanti in materia di diversità e libertà religiosa per discutere, informare e divulgare saperi e pratiche innovative. Tra le attività di ricerca legate ai temi della laicità, dei pluralismi e della diversità che sono state programmate, due sono già attive dal 2017: la prima sul tema della radicalizzazione violenta e degli estremismi religiosi, la seconda sul tema del fine vita. I risultati concreti di tali ricerche, vale a dire un tavolo di attivazione e sperimentazione di buone pratiche di contrasto e prevenzione degli estremismi violenti e uno sportello informativo-orientativo sul fine vita saranno ospitati nella Casa delle religioni.

Attraverso la libera donazione di fondi librari da parte dei gruppi religiosi e con il supporto dei fondi dell'otto per mille di alcuni partecipanti, sarà inoltre allestita una biblioteca tematica, cartacea e digitale: è prevista infatti la realizzazione di una balconata con volumi a scaffale per oltre 200 m lineari, a disposizione dei fruitori religiosi e non, per costituire così un fondo bibliotecario a disposizione della cittadinanza.

4. Le relazioni interne: lo spazio della preghiera tra posizionamento, visibilità e dialogo

Pur aperto a tutti i partecipanti e caratterizzato da un principio di accessibilità ed eguaglianza di qualsiasi espressione religiosa e spirituale, nel corso del tempo il progetto ha visto l'emersione di ruoli, soggetti e rappresentanze e, per altro verso, l'eclissi di altri o il loro progressivo riposizionamento. Ciascun gruppo religioso ha assunto una specifica posizione nel procedere della progettazione comune: via via che i contorni del progetto divenivano meno sfumati, le opportunità e gli oneri

più definiti, i rappresentanti si sono trovati nella necessità di valutare le concrete possibilità di investimento, nel complesso bilanciamento tra vincoli della condivisione spaziale ed esigenze peculiari a ciascuna comunità. La mediazione ha assunto, così, il carattere complesso di una fitta rete di rapporti rappresentati, sia interni al progetto, sia esterni. Rapidamente, i promotori si sono trovati a dover gestire un intreccio di relazioni interne e orizzontali tra rappresentanti delle comunità aderenti (*middle-middle*); relazioni interne verticali con i propri superiori gerarchici e i bisogni organizzativi (*middle-up*) e con la propria comunità di credenti, la «base» dell'iniziativa e al tempo stesso la concreta beneficiaria dell'opera (*middle-down*). A queste, naturalmente, si sono aggiunti i complessi rapporti con i soggetti esterni, diversamente coinvolti: relazioni esterne orizzontali con i rappresentanti delle realtà *profit* – commerciali e di servizi – che occupano gli altri spazi dell'edificio più ampio (*middle-middle*); relazioni esterne verticali con il committente pubblico, ovvero la città di Torino con i suoi assessorati e rappresentanti, amministrativi e politici (*middle-up*); oltre naturalmente alla cittadinanza, dai frequentatori e fruitori del palazzo agli inquilini del vicinato (*middle-down*). Così, il processo partecipativo ha portato, dapprima, alla progressiva emersione e, in un secondo tempo, alla definitiva elezione di due soggetti che per numeri delle comunità, bisogni spaziali e capacità di mobilitazione di capitali economici, organizzativi e sociali si sono imposti come attori protagonisti. Il primo è l'ortodossia, attraverso una parrocchia in rappresentanza del decanato romeno torinese, il cui parroco siede nel Comitato interfedi: posta nel centro storico, la parrocchia si è imposta sulle altre romene per gerarchia, superando – per numeri, bisogni e capacità organizzative – le parrocchie ortodosse afferenti agli altri patriarcati. Il secondo è l'islam, attraverso una fra le più attive delle diciassette associazioni islamiche della città, la stessa che aveva sollecitato alla partecipazione al bando; gestendo l'organizzazione di due moschee in quadranti urbani limitrofi, essa è alla ricerca di uno spazio in un quartiere ancora privo di servizi religiosi. Le due comunità hanno allestito e sostenuto finanziariamente due spazi per il culto dotati di arredi e oggetti sacri, mentre gli altri soggetti religiosi ed etnici hanno preso in cura un ampio spazio centrale comune, strutturato per turnazione, riservandosi così la possibilità di condividere gli oneri economici e quelli organizzativi. La confessione di maggioranza, il cristianesimo cattolico, e le minoranze storiche hanno mantenuto in tutti questi anni un ruolo marginale: beneficiari di uno spazio simbolico, sono soprattutto interessati ad attività interculturali e di dialogo interreligioso.

5. Le interazioni esterne: l'immobilismo politico e la paura di uno scontro di culture?

La principale caratteristica del progetto, sinora unico in Italia, consiste nel raggruppamento così numeroso di associazioni, organizzazioni ed enti religiosi, culturali e istituzionali. Negli intenti degli ideatori, la presenza di un'ampia rete di partecipazione poteva offrire la possibilità di una collaborazione sinergica e di un dibattito costante tra i soggetti coinvolti, oltre a garantire la più ampia rappresentanza dei bisogni religiosi in città. La compresenza di spazi religiosi e secolari doveva rispondere alle diverse esigenze della committenza e della popolazione: dal punto di vista dell'amministrazione, si trattava di individuare dei soggetti ai quali affidare la gestione – e i relativi costi – di un immobile ristrutturato con fondi pubblici e, al contempo, dotati delle caratteristiche necessarie ad offrire servizi mancanti nell'area: luoghi di ritrovo e di svago per gli abitanti del quartiere, spazi di lavoro accessibili a start-up, spazi di preghiera, riunione e socialità a disposizione delle minoranze. Un progetto peculiare e ambizioso, dunque, di convivenza non solo tra diverse espressioni della religione ma, al contempo, tra differenti ambiti e stili di vita: il consumo e il tempo libero, il lavoro, la cura dello spirito.

Nel corso del processo di ideazione e progettazione, il gruppo promotore della Casa si è trovato a interagire con altri soggetti, istituzionali e privati *profit*, sub-concessionari a loro volta di spazi della stessa struttura, ciascuno dei quali è stato portatore di interessi e obiettivi differenti e, talvolta, inconciliabili. Dal punto di vista istituzionale, la breve storia della Casa appare sin qui complessa e travagliata: oltre ai già citati Comitato interfedi e Centro interculturale, il Comune di Torino è stato coinvolto attraverso l'Ufficio del sindaco e alcuni assessorati: quello all'Integrazione prima, poi l'assessorato ai Diritti e infine quello all'Innovazione. Sul fronte dei soggetti privati, oltre alla Fondazione Brodolini, si sono inseriti nel dibattito altri sub-concessionari start up e aziende dell'innovazione sociale e, infine, anche un soggetto privato nell'ambito della ristorazione.

In termini di relazioni interne, il processo si è caratterizzato per le dinamiche di collaborazione tra i co-promotori del progetto – le organizzazioni religiose, i membri del Comitato interfedi, il Centro interculturale e la Fondazione Benvenuti in Italia – con la progettazione di attività comuni, alcune delle quali già entrate a regime²². I soggetti esterni – la fonda-

²² Come è il caso del servizio «Oltre», sportello informativo e di *counseling* sui temi del fine-vita e dei relativi servizi offerti dalla città, oggi ospitato dal Centro interculturale in attesa del completamento dei lavori che daranno vita alla Casa delle religioni.

zione capofila e gestore concessionario dell'immobile, rappresentante e mediatrice delle diverse istanze e dei diversi interessi dei partners, dalle start-up dell'innovazione all'azienda di ristorazione – hanno discusso con varie posizioni la possibilità dello spazio multireligioso.

Dalle testimonianze sin qui raccolte dai rappresentanti dei soggetti promotori, due elementi sembrano aver influito: per un verso, la svalutazione del capitale sociale rappresentato dalle organizzazioni coinvolte nella Casa e la progressiva consapevolezza che, al di là dell'apparato simbolico, estetico e architettonico, un luogo multifede inteso come spazio delle religioni la cui vocazione è rivolta alle minoranze non è uno spazio vuoto e passivo né un'installazione artistica ma, al contrario, comporta la concreta e quotidiana presenza di persone: «corpi altri», espressione di gruppi sociali marginali, di origine straniera ed estrazione sociale bassa o medio-bassa, in cerca di uno spazio di riconoscimento, conforto e testimonianza, piuttosto lontani dalla clientela e *l'entourage* indirizzato al consumo, all'investimento e al lavoro. Ciò accade, diversamente dal caso di Berna, dove la Haus der Religionen è stata felicemente inserita in un contesto di servizi altamente diversificati, in una riuscita commistione tra locali del commercio, del consumo, del lavoro e della spiritualità, all'interno di un macro-progetto di riqualificazione della grande piazza antistante e della più vasta area che la circonda.

A fronte dei rallentamenti e delle tensioni che ne sono scaturite, l'ambiguità di confine tra i processi generati dall'alto e quelli innescati dal medio e dal basso, in una prospettiva *multi-level*, hanno causato un considerevole rallentamento dei tempi di svolgimento dei lavori, di fatto impedendo sin qui la realizzazione del progetto.

Riflessioni conclusive

La presenza di numerosi soggetti quali associazioni, organizzazioni e enti religiosi, culturali e istituzionali ha reso il progetto torinese una «terza via» tra i luoghi religiosi condivisi in modo spontaneo e quelli progettati dalle istituzioni; tale identità dovrebbe offrire, negli intenti degli ideatori, la possibilità di una collaborazione sinergica e un dibattito costante tra i soggetti coinvolti.

Tuttavia, la Fondazione Benvenuti in Italia è l'unico degli attori che abbia intrecciato rapporti diretti con tutti gli altri soggetti: i rappresentanti delle comunità aderenti, a partire da quelle del Comitato promotore fino alle nuove, aggiuntesi *in itinere*; la Fondazione Brodolini; i rappresentanti

delle realtà commerciali e di servizi che occupano gli altri spazi del più ampio edificio; il committente pubblico, ovvero la città di Torino con i suoi assessorati e rappresentanti, amministrativi e politici; la cittadinanza: dai frequentatori e fruitori del palazzo agli inquilini del vicinato.

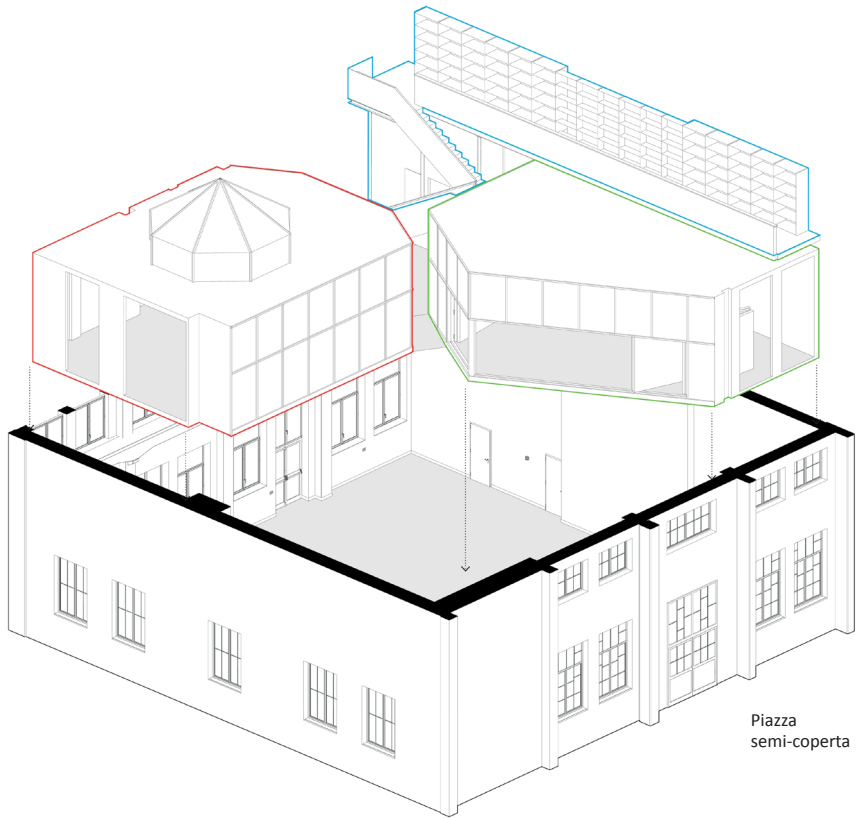
In termini di qualità delle relazioni, il progetto ha permesso una stretta collaborazione tra i membri del Comitato interfedi e tra il Comitato interfedi, la Fondazione Benvenuti in Italia e il Centro interculturale di Torino, i cui frutti sono in parte visibili nelle attività che sono state progettate e in parte sono già state attivate (ad esempio lo sportello informativo sul fine vita trova oggi spazio presso il Centro interculturale). Si sono innescate relazioni complesse tra la Fondazione Benvenuti in Italia e la Fondazione Brodolini, concessionaria e gestore dell'immobile, mediatrice di istanze e di interessi dei diversi soggetti coinvolti e attivi nello stabile. Inoltre, nella pluralità degli approcci non ha giovato all'efficacia dei passaggi la diversità, in alcune fasi, tra le posizioni delle istituzioni politiche e quelle degli uffici tecnici.

I rapporti tra gli attori con identità molto differenti, alcuni religiosi e altri secolari (e tra questi alcuni per nulla interessati alla convivenza multireligiosa) e l'ambiguità di confini tra i processi dall'alto e processi dal basso hanno causato un rallentamento dei tempi della gestione e continui impedimenti allo svolgimento delle attività.

Nello specifico, il dibattito si è concentrato su una questione: è possibile e come può essere gestito uno spazio ibrido tra secolare e religioso? In particolare, una delle preoccupazioni maggiori è relativa alla possibilità che lo spazio della Casa delle religioni diventi un luogo di culto (nonostante proprio questo fosse l'oggetto del bando iniziale). Di fronte a questa prospettiva, i diversi attori che operano nello spazio dell'ex-Incet hanno reagito in modo negativo, non essendoci secondo loro la possibilità di una gestione proficua e condivisa tra realtà con *mission* (e *vision*) così diverse rispetto a quella di un luogo di culto. Il conflitto si è concentrato infatti sulla duplice opzione: attività culturali oppure culturali? Se tutti i soggetti che hanno partecipato al processo di costruzione del progetto, sia i gruppi religiosi sia i gruppi culturali ed etnici, hanno trovato un accordo sulle attività da svolgersi, come mostrano lo statuto e il regolamento, gli attori sociali, economici e culturali che stanno interagendo nello spazio attiguo alla Casa e in relazione ad essa propendono per un'accettazione di attività culturali e interculturali, mentre vi è un condiviso rifiuto per quelle prettamente culturali. La possibilità di pregare in quegli spazi attirerebbe pratiche di fedeli incompatibili con

un luogo di lavoro e svago come quello, in una sorta di movimento anti-*gentrification* che invece stanno attivando le nuove realtà presenti su quel territorio. La volontà – politica – di dare più spazio ai gruppi minoritari ha trovato non pochi dissensi e, d'altra parte, non si è mostrata adeguata alle esigenze di tali gruppi: la Casa delle religioni rischia quindi di essere un luogo di culto ibrido non gradito ai vicini secolari e incapace di soddisfare i reali bisogni dei gruppi religiosi.

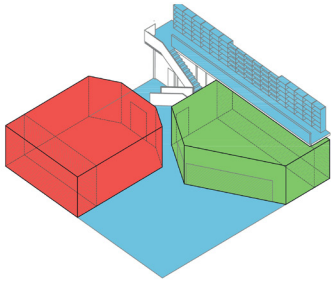
In conclusione, la Casa delle religioni è – o meglio sarebbe – il primo spazio multireligioso progettato in Italia: uno spazio ibrido, plurale al suo interno e condiviso tra istituzioni secolari e religiose, per attività culturali e cultuali. Come abbiamo detto, si tratta di un progetto *multi-level* in cui in diverse fasi si sono succedute forme differenti di azione e mediazione (da quella *middle-up*, a quella *middle-middle* a quella *middle-down*) essendo stata originata da una decisione politica, ma realizzata da un soggetto *non-profit* privato in collaborazione con organizzazioni religiose e secolari. Per queste ragioni tale caso di studio costituisce un punto d'osservazione privilegiato delle relazioni tra gruppi religiosi nel contesto urbano e può rappresentare un caso-studio utile a mettere a fuoco le relazioni di potere tra istanze secolari e religiose nello spazio urbano in termini di conflitto e compromessi.



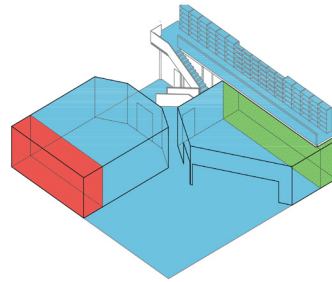
Piazza
semi-coperta

Fig. 1. Casa delle religioni di Torino, assonometria di progetto (D. Campobenedetto - C. Barioglio con Equoatelier).

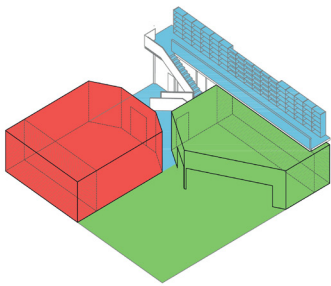
1. Disposizione ordinaria



2. Disposizione plenaria convegno



3. Disposizione del venerdì



4. Disposizione domenicale

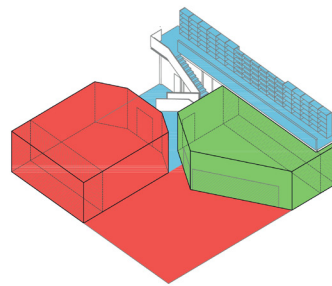


Fig. 2. Configurazioni distributive della Casa delle religioni di Torino (D. Campobenedetto - C. Baroglio con Equoatelier).



Fig. 3. Casa delle religioni di Torino, vista dalla balconata della biblioteca (D. Campobenedetto - C. Barioglio con Equoatelier).



Fig. 4. Casa delle religioni di Torino, la biblioteca (D. Campobenedetto - C. Barioglio con Equoatelier).



Fig. 5. Casa delle religioni di Torino, lo spazio condiviso (D. Campobenedetto - C. Barioglio con Equo-atelier).

La Gudshus di Stoccolma: ex chiesa o nuova moschea?

Matej Vohryzek

Abstract – This paper analyses the impact of the construction of a religious space by three different religious communities in Fisksätra, south-east suburb of Stockholm: the Protestant Church, together with Catholic and Muslim communities, have decided to build a Mosque behind a pre-existing church owned by the Protestants. This construction should help to establish a religious tolerance dialogue. How will this new Mosque be constructed? What are the settings and context of such a place? By using both bibliographic research and participant observation, I focus on Muslims in Sweden and study the ideas of how to practice Islam in Stockholm and in Sweden in general. This project is relevant as it can be used as a possible solution for Islam in Sweden. This is because several very different communities cohabit in one physical location and have to find a common solution in order to be able to practice their religion.



Traduzione di Giuseppe Tateo

«Evidence from different cultures suggest that place is specific – tied to a particular cluster of buildings at one location – wherever the people believe it to be not only home but also the home of their guarding spirits and gods»

(Yi-Fu Tuan, *Space and Place: The Perspective of Experience*, 1977, p. 150)

1. Introduzione

In quasi ogni paese, città o villaggio esiste un luogo dove la gente si ritrova per pregare. Nella maggior parte dei casi, il luogo di preghiera è dedicato ad una singola religione. Ma cosa accadrebbe se questo fosse uno spazio comune per musulmani, evangelici e cattolici? Se fosse uno spazio di condivisione religiosa e di attraversamento dei confini culturali? Nonostante le differenze nella dottrina teologica e nella pratica religiosa, un luogo del genere, esiste in Svezia, a Fisksätra, un sobborgo di Stoccolma – dove i fedeli e i loro rappresentanti religiosi hanno deciso di creare uno spazio religioso condiviso. L'iniziativa, chiamata Gudshus (Casa di Dio), è condotta dai tre gruppi religiosi sopra menzionati, che hanno unito le loro forze nella progettazione di un edificio che permettesse la loro coabitazione. Al momento attuale, i fedeli vengono accolti nella sezione appartenente alla comunità evangelica, mentre l'ala adibita a moschea – una parte fondamentale del progetto – non è ancora stata costruita. La realizzazione della Gudshus aspira a stabilire un dialogo interreligioso e a incoraggiare forme di coesistenza nel quartiere.

Il saggio mira a illustrare quali siano i concetti fondativi e l'ideologia sottesi a tale progetto. In questa sede, discuterò della possibilità di replicare l'esperienza della Gudshus anche altrove, nonché dei vantaggi e delle difficoltà nel riunire nello stesso luogo evangelici, cattolici e musulmani. In quanto spazio religioso condiviso, il caso di Stoccolma è comparabile a quelli di Berlino (House of One) e di Torino (Casa delle religioni) trattati in questa sessione monografica: tutte e tre sono iniziative molto recenti, che fanno parte di un filone di studi poco esplorato – con un repertorio di strumenti metodologici ancora rudimentali – e che non è assimilabile al ben più consolidato campo di ricerca sui santuari o su altri luoghi sacri condivisi.

L'obiettivo del presente contributo è quello di fare luce su come gruppi religiosi differenti si ritrovino sotto lo stesso tetto per pregare, nono-

stante le loro divergenze etniche e religiose. Quali sono dunque le loro motivazioni e come trasformano uno spazio scelto arbitrariamente in un luogo religioso condiviso significativo? Forme di co-presenza interreligiosa hanno caratterizzato per secoli popoli e terre del Mediterraneo e della regione balcanica¹, ma cosa accade quando la coabitazione avviene in un contesto socialmente e culturalmente molto diverso, come l'area di Fisksätra? Questo studio – basato su di una ricerca sul campo a Fisksätra (2016-2017) – illustra come l'idea della Gudshus sia divenuta realtà, quali processi ne definiscano la struttura concettuale, e quale sia il suo impatto sulle comunità locali e su scala nazionale. Una parte della ricerca sul campo si è svolta nel contesto multietnico del *Källan* di Fisksätra, un centro multiculturale che fornisce servizi agli stranieri. È proprio dal *Källan* che si è generata l'idea di realizzare un luogo in comune per i musulmani e i cristiani di Fisksätra: da qui è nata la Gudshus, una soluzione pratica alle necessità delle tre maggiori comunità religiose del luogo. L'idea della Gudshus è di trasformare l'attuale chiesa di Fisksätra in un edificio di culto condiviso da cattolici, evangelici e musulmani.

La prima sezione del saggio discute il caso di Fisksätra alla luce del crescente numero di spazi religiosi condivisi e della loro rilevanza nel più ampio contesto svedese ed europeo. La Gudshus dovrebbe quindi essere intesa come semplice frutto di una decisione genuina che proviene dal basso – ossia, dalle comunità stesse – o piuttosto come un tentativo di risposta alla secolarizzazione e alla crisi della fede, come mostrano i numeri sempre più esigui di affluenza nelle chiese? Il declino della partecipazione liturgica è stato storicamente attribuito agli effetti dell'urbanizzazione, dell'industrializzazione e della secolarizzazione. In questa sede proveremo quindi a capire se la *Gudhus* possa essere considerata a tutti gli effetti uno strumento per fermare questo declino. Per fare ciò, prenderemo in considerazione le motivazioni dei rispettivi leader religiosi e analizzeremo come vengano affrontate le necessità di ogni gruppo.

Successivamente, il presente contributo esaminerà il contesto istituzionale che fa da sfondo alla Gudshus e al *Källan*, portando alla luce l'evoluzione dei rapporti tra Stato e Chiesa svedesi a cominciare dalla loro separazione ufficiale, sancita nel 2000, fino ai giorni nostri. Infine, la sezione conclusiva prenderà in esame quelle forme di resistenza alla Gudshus che si sono verificate sul territorio locale. Questo progetto si

¹ Pioniere in questo campo fu F.W. Hasluck, *Christianity and Islam under the Sultans*, 2 voll., Oxford, Oxford University Press, 2006-2007 (1999¹). Si veda il saggio introduttivo di M. Burchardt - M. Giorda, *Materializzare la tolleranza: i luoghi religiosi tra conflitto e adattamento* in questa sezione monografica.

è quindi rivelato un'arma a doppio taglio: se da un lato avrebbe dovuto favorire il dialogo interreligioso, dall'altro ha condotto a una micro-scissione all'interno della comunità musulmana locale.

2. Contesto e metodologia

Fisksätra è un sobborgo del comune di Nacka, alla periferia di Stoccolma. Si tratta di un'area che ha conosciuto una forte espansione già a partire dagli anni Sessanta del Novecento, con un programma di costruzioni edilizie intensive. Nel 2017 Nacka contava 104.163 abitanti, di cui 8.117 risiedevano a Fisksätra.

Negli ultimi decenni quest'area è stata investita da una forte immigrazione. Nel 2017, più di un quarto della popolazione di Nacka era di origine straniera (con entrambi i genitori nati fuori dalla Svezia). Questo tasso è ancora più elevato a Fisksätra, un sobborgo meno prospero di altri situati nello stesso comune. Qui sono infatti presenti circa 80 nazionalità, con più di 50 lingue differenti.

Questo studio è basato su un lavoro sul campo svolto tra il 2016 e il 2017. Ho trascorso diversi mesi facendo visita ai vari centri in cui si svolgono i due progetti qui analizzati, il *Källan* e, appunto, la Gudshus. Mi sono quindi concentrato sulle visioni propugnate dai leader delle due iniziative, che sono anche coloro che tengono in piedi l'idea di riunire gruppi religiosi diversi sotto lo stesso tetto, investendo tutto il loro capitale sociale e le loro energie per una causa comune.

Durante la mia ricerca, ho fatto ricorso a diversi strumenti metodologici e analitici. Per cominciare, ho condotto una serie di interviste con rappresentanti di tre gruppi diversi: quelli delle autorità clericali; quelli dei fedeli e quelli delle istituzioni statali interessate. I *case-studies* sono stati documentati, analizzati e interpretati osservando l'interazione sociale tra coloro che partecipano ai progetti della Gudshus e del *Källan*, prestando attenzione alle varie parti implicate: le autorità della Chiesa evangelica, i membri della comunità locale, nonché le comunità cattoliche e musulmane.

I dati ottenuti sono stati analizzati in tre diverse fasi: anzitutto sono state mappate le attività della Chiesa svedese a sfondo sociale nell'area di Fisksätra. In secondo luogo, sono state mappate quelle attività sociali frutto di cooperazione tra la Chiesa e gli attori pubblici locali. In questa fase il mio metodo di ricerca principale è consistito nell'osservazione

partecipante, condotta mediante l'attività di volontariato che mi è stato permesso svolgere e la partecipazione alla vita quotidiana locale (che include la frequentazione di funzioni liturgiche ma anche svariate attività ricreative). Altri metodi utilizzati sono stati la ricerca bibliografica, lo spoglio dei media giornalistici locali e le interviste strutturate con testimoni privilegiati. Infine, ho tracciato la ricezione delle attività a sfondo sociale organizzate dalla Chiesa non soltanto nella zona immediatamente adiacente ai centri religiosi del quartiere, ma nell'intero sobborgo di Fisksätra.

3. Negoziare lo spazio religioso condiviso nel sobborgo di Fisksätra

a. Gli obiettivi di uno spazio religioso condiviso

In questa sezione, illustrerò la differenza tra un luogo di culto tradizionale ed uno spazio religioso condiviso costruito *ad hoc*, rifacendomi principalmente alla definizione fornita da Albera e Couroucli². Successivamente, spiegherò perché la Gudshus sembri essere un'iniziativa unica nel suo genere, considerate le politiche secolari dello Stato svedese. Questo progetto tenta quindi di costruire un ponte per attraversare differenze etniche e religiose attraverso la realizzazione di uno spazio religioso condiviso.

Un luogo di culto (moschea, sinagoga, o chiesa che sia) è solitamente riservato a una sola confessione religiosa. Un luogo del genere può essere definito come uno «spazio praticato»³ dai fedeli di una comunità religiosa, caratterizzato da una frequentazione regolare e routinaria, con una propria logica spaziale, liturgica e confessionale. Secondo tale prospettiva, non avrebbe senso sviluppare uno spazio comune in cui convergano le pratiche di gruppi religiosi differenti. Inoltre, progetti di coabitazione religiosa come la Gudshus andrebbero distinti da quei luoghi di culto e santuari condivisi già oggetto di interesse accademico⁴. Questi ultimi – che sono anche mete di pellegrinaggio – sono contraddistinti

² D. Albera - M. Couroucli, *Sharing Sacred Spaces in the Mediterranean: Christians, Muslims, and Jews at Shrines and Sanctuaries*, Bloomington IN, Indiana University Press, 2012.

³ M. de Certeau, *L'invention du quotidien*, I: *Arts de faire*, Paris, Gallimard, 1998 (1980¹).

⁴ Si vedano, tra gli altri, D. Albera - M. Couroucli, *Religions Traversées, Lieux saints partagés entre chrétiens, musulmans et juifs en Méditerranée*, Le Méjan Arles, Actes Sud, 2009; D. Albera - M. Pénicaud, *Coexistences: Lieux saints partagés en Europe et en Méditerranée*, Coédition, Paris, L'Établissement Public du Palais de la Porte Dorée, 2017.

da una particolare carica spirituale o generati da eventi miracolosi e soprannaturali che invece non appartengono a quei luoghi, come appunto la Gudshus, che sono stati pensati e realizzati *ad hoc* per favorire l'interazione interreligiosa.

Uno dei tratti comuni ai luoghi sacri condivisi è proprio la partecipazione di persone di religioni o confessioni diverse, che frequentano lo stesso luogo a causa di un fenomeno preesistente e riconosciuto come straordinario in maniera trasversale, a prescindere dalle differenze tra un gruppo religioso e l'altro. Tale fenomeno straordinario può consistere in un'apparizione o nel miracolo di un santo ed è l'elemento cardine che organizza lo spazio del santuario. Anche a Fisksättra persone di religioni diverse si ritrovano in preghiera, ed è per questo che anch'esso può essere definito uno «spazio religioso condiviso» a tutti gli effetti. La differenza sostanziale risiede nel fatto che la Gudshus è un progetto mirato alla coabitazione interreligiosa, un fenomeno che invece si verifica spontaneamente in luoghi sacri e santuari venerati da fedeli di religioni diverse.

Una seconda particolarità da tenere in considerazione riguarda il fatto che la Gudshus non è un progetto «sincretico»: non ha cioè l'obiettivo di fondere elementi di religioni diverse, ma più semplicemente quello di costruire uno spazio d'incontro multireligioso, mantenendo invariata la struttura liturgica di ciascuna religione. Non ambisce ad agevolare la conversione di chi la frequenta, ma rispetta invece l'identità delle singole comunità religiose coinvolte.

Come concepire dunque questi luoghi «ibridi», che non sono luoghi di venerazioni nel senso stretto del termine? Quali sono le necessità dei fedeli e come viene utilizzato lo spazio condiviso? E quali sono le pratiche di condivisione religiosa? Tali peculiarità rendono questo *case-study* particolarmente interessante. Si tratta, infatti, di un investimento con pochi eguali al mondo, un progetto architettonico e culturale in grado di rispondere ad una necessità contemporanea: preservare la propria identità religiosa e culturale pur aprendosi a quella dell'altro.

b. *Il progetto nel sobborgo di Fisksättra*

La Gudshus propone varie attività all'interno di una chiesa evangelica. Oltre alle funzioni liturgiche per cattolici ed evangelici, vengono offerte varie attività a sfondo sociale aperte a tutti. Queste attività solitamente si svolgono ogni mattina. Il Servizio Sociale cristiano-musulmano a Nacka, la

parrocchia della Chiesa evangelica svedese, l'Associazione dei musulmani e la Chiesa cattolica di St. Konrad sono tutti coinvolte nel progetto *Källan*, cominciato nel 2008. *Källan* è un progetto di *welfare* che offre servizi di *counseling* e sportelli informativi che di norma sono di competenza delle autorità statali. Un assistente sociale e un diacono sono sempre presenti in questo centro servizi, offrendo consulenze gratuite insieme a clerici della Chiesa di Svezia, della Chiesa cattolica o a un imam.

Källan – che in svedese significa «fonte» o «sorgente» consiste anzitutto in un centro informativo e di supporto che coinvolge, come nella Gudshus, tre comunità religiose guidate da tre rappresentanti. Le responsabilità dell'intero progetto poggia sulle spalle di Pernilla, vicaria di fede evangelica e leader del progetto. Poi ci sono altre due donne: Gladys, che è responsabile della diaspora cattolica latino-americana e parla spagnolo, e Razawa, che si occupa del gruppo dei musulmani e parla curdo e arabo. Gladys e Razawa sono impiegate del comune di Stoccolma, Pernilla invece lavora per la Chiesa svedese di Nacka.

La presenza del progetto *Källan* a Fisksätra risponde alla necessità di costituire una base interconfessionale con competenze in materia religiosa e multiculturale per aiutare le persone, a prescindere dalla loro affiliazione religiosa. Ciascuno dei gruppi religiosi condivide i principi comuni di tolleranza e buona comunicazione, nell'interesse principale di favorire l'integrazione. Questo comporta una serie di compiti secondari:

- guidare l'utenza ad orientarsi all'interno della società svedese, in termini sociali, esistenziali, culturali, religiosi ecc.;
- offrire aiuto concreto con le autorità statali e altre organizzazioni quali l'Ufficio Svedese per la Migrazione, la Croce Rossa, gli uffici per l'impiego, i servizi sociali ecc.;
- aiutare gli utenti a fissare appuntamenti con medici e chirurghi all'interno del servizio sanitario.

La qualità principale del progetto risiede nel considerare le differenze culturali e religiose non come barriere ma come una sfida: le differenze esistono ma possono essere valicate, e farlo porta grandi benefici. Al centro servizi, i problemi dei singoli individui diventano quindi un punto da cui partire, poiché, come sostiene Pernilla, «la cultura o la religione non dovrebbero isolare, dovrebbero essere quella base fondativa che ti permette di affrontare la vita in Svezia»⁵. Questo messaggio di unione

⁵ Intervista con Pernilla, 23 maggio 2018.

e comprensione è basato sulla «fede in Dio che ama e che perdona, creatore di tutto e tutti», come osserva la leader del progetto, che continua: «così noi offriamo di mettere in comunicazione autorità, aziende e persone che condividono i nostri valori e le nostre ambizioni, per una cooperazione che sia fondata sulla persona»⁶. Tutto ciò accade nelle strutture della Chiesa evangelica svedese, che fa da perno alle varie altre attività.

Che cosa viene promosso dalla Gudshus, come e perché? Le finalità e le modalità del progetto sono chiariti da un documento che, nel 2010, è stato scritto e firmato collettivamente dai leader delle tre comunità religiose: Awad, il rappresentante dei musulmani, Carl il vicario della comunità evangelica locale, e Andrzej, leader della comunità cattolica (che sarà successivamente sostituito da Stefan). Di seguito ne illustrerò i dettagli, le qualità e i paradossi. Secondo la visione ufficiale, la Gudshus mira a unire le maggiori comunità religiose di Fisksåtra in una comunione di intenti, di finalità pratiche e, soprattutto, sotto lo stesso tetto. Grazie a questo progetto, i promotori credono concretamente nella possibilità di incrementare il livello di fiducia interpersonale nella zona. La stessa collaborazione tra l'Associazione dei musulmani di Nacka, la diocesi della Chiesa cattolica e la parrocchia della Chiesa svedese di Nacka poggerà le sue basi sulla preghiera di pace e sul dialogo.

Il documento programmatico, la Gudshus Charter, indica i valori condivisi, la visione generale e la piattaforma teologica del progetto. Si fa particolare riferimento ai concetti di ancoraggio (*anchorage* nella versione in inglese del documento fondativo) nelle tradizioni religiose della propria comunità e di rispetto per quelle altrui, tenendo presente che si tratta di tre monoteismi abramitici. D'altro canto, esaltare le somiglianze non sfocia mai in un tentativo sincretico o, al contrario, in una «competizione tra gruppi mirata a reclutare nuovi fedeli». Tutti e tre i leader hanno quindi siglato quest'accordo uniti nella fede in un solo Dio,

«Creatore della Terra e del Paradiso, Dio misericordioso, pieno di grazia e d'amore verso ogni essere umano ... e nella fede che un essere umano non ha più valore di un altro, ma tutti hanno gli stessi diritti».

⁶ *Ibidem.*

Cosa rende la coabitazione interreligiosa nella Gudshus davvero possibile? Per rispondere a questa domanda bisogna guardare al ruolo che rivestono i «fondatori» del progetto. Sono loro i primi ad andare oltre i semplici confini della coesistenza per iniziare un dialogo interreligioso vero e proprio. La loro azione rivolta a unire i fedeli punta a superare le faglie teologiche e confessionali e a costruire ponti per attraversare le differenze. L'idea principale dei fondatori è di partire dal concetto di ospitalità, che è un tratto comune a tutti e tre i monoteismi coinvolti. Gli iniziatori del progetto hanno profili diversi: non sono soltanto i «ministri» dei rispettivi gruppi religiosi (imam, pastori o preti) ma anche alcuni membri laici della Chiesa cattolica e di quella evangelica, membri dell'Associazione dei musulmani e componenti dell'associazionismo laico.

Le attività coordinate nella Gudshus hanno una organizzazione chiara e ben pianificata. Carl, Awad e Stefan si incontrano in assemblea ogni due settimane, alternativamente nella moschea o nella chiesa evangelica di Fisksätra. Nelle interviste che ho condotto con loro sono emerse visioni diverse sulla condivisione degli spazi e sull'imminente costruzione dell'ala dedicata ai musulmani. Anche il *Källan* è diretto da tre persone, in questo caso tre donne: Pernilla, Razawa e Gladys. Ciascuna rappresenta una comunità religiosa. Questo progetto mette in pratica il concetto di condivisione sociale attraverso le persone, scendendo quindi ad un livello di scala più basso di quello gestito dalle autorità e dalle istituzioni in maniera formale. Pertanto, il *Källan* non è soltanto la piattaforma che ha generato l'idea di una casa delle religioni condivisa, ma ha anche il compito di formare utenti e impiegati in vista della piena realizzazione della Gudshus.

Torniamo dunque alle motivazioni e alle idee espresse dai leader dei due progetti. Per Awad questa iniziativa è una missione di importanza vitale: rappresenta la possibilità per i musulmani di Fisksätra di praticare la loro religione in uno spazio adeguato e non più in un seminterrato angusto come successo finora. Per Carl e Pernilla, si tratta anche di un'occasione per revitalizzare la Chiesa evangelica svedese dopo la separazione dallo Stato avvenuta nel 2000 e il costante calo di presenze tra i fedeli. Infine, anche per Stefan la Gudshus è una questione fondamentale, non solo per i fedeli cattolici ma anche per la sua stessa carriera ecclesiastica: Stefan è stato infatti incaricato dal vescovo locale di rappresentare la Chiesa cattolica nel progetto, e anche dal suo ruolo dipende il dialogo interreligioso tra il Vaticano e le comunità evangeliche e musulmane

svedesi. Se esiste una motivazione comune a tutti e tre i gruppi, questa è certamente la necessità di favorire l'integrazione degli immigrati nella società svedese e di contrastare la secolarizzazione e l'attuale «crisi di fede» presente in Svezia. La prossima sezione si occuperà proprio di esplorare il contesto nazionale entro cui la Gudshus sta diventando realtà.

4. La Gudshus e il contesto nazionale

È un fatto noto che il quadro demografico in Svezia presenti una crescita costante della popolazione immigrata. La conseguente sfida posta dal pluralismo religioso consiste nel fronteggiare le varie istanze populiste e xenofobe sorte nel paese negli ultimi anni. Tali temi sono da sempre cari alla ricerca antropologica ed è proprio in questo contesto che ho sviluppato la mia ricerca etnografica sulla Gudshus.

I flussi migratori e la crescente globalizzazione hanno trasformato anche la Svezia in una società pienamente pluralista e multietnica⁷. Dinanzi a tali fenomeni su scala globale, l'idea di un'Europa omogenea dal punto di vista etnico e religioso non è più uno scenario credibile. Secondo alcuni, il pluralismo religioso minerebbe le basi della società. Alcune comunità religiose, specialmente quelle di fede islamica, sono dipinte dai media come estranee e incompatibili con i supposti «valori europei»⁸. Queste narrazioni vengono strumentalizzate dalle ideologie nazionaliste e populiste per diffondere sfiducia e xenofobia in tutto il continente. Da questo punto di vista, dunque, le attività del *Källan* e il progetto della Gudshus hanno un'indubbia valenza politica. Certo, questo esperimento si situa su una scala locale, ma potrebbe avere un valore di «esempio» anche su un piano molto più vasto, contrastando così alcuni stereotipi veicolati dagli imprenditori politici di matrice populista e di estrema destra, che puntano a erigere muri tra le comunità etniche e religiose e a percepire l'immigrazione solo come una minaccia.

D'altra parte, il pluralismo religioso rappresenta una sfida per le religioni già storicamente radicate nel «mercato religioso» locale. Il progetto della Gudshus può quindi essere anche inteso come una risposta a queste sfide più specifiche della contemporaneità.

⁷ C. Fridolfsson - I. Elander, *Faith and Place: Constructing Muslim Identity in a Secular Lutheran Society*, in «Cultural Geographies», 20, 2013, 3, pp. 319-337.

⁸ G. Larsson, *The Future of the Study of Islam and Muslims in the Nordic and Scandinavian Region*, in «Tidsskrift for Islamforskning», 10, 2016, 1, pp. 15-20.

a. *La relazione tra Stato e Chiesa svedese*

Il nuovo millennio ha rappresentato una svolta nella relazione tra Stato e Chiesa. L'anno 2000 ha segnato infatti la loro ufficiale separazione dopo circa 500 anni. Teoricamente, la separazione avrebbe dovuto garantire il principio secolare di indipendenza tra autorità statali e religiose, oltre ad assicurare l'eguaglianza dei diversi gruppi religiosi dinanzi al potere temporale. Come vedremo, questo evento epocale si è presto rivelato illusorio.

Secondo Acheampong, la riforma del 2000 non ambiva a un completo divorzio tra le parti:

«nulla è davvero cambiato nel rapporto tra chiesa e stato, anzi, la riforma si è rivelata essere un giro di vite da parte della giurisdizione statale nei confronti delle organizzazioni religiose»⁹.

La tanto declamata separazione non è mai avvenuta. Invece, asserisce Acheampong, la Chiesa continua a restare nelle mani dello Stato sotto diversi aspetti, come la responsabilità dei funerali o la protezione degli immobili della Chiesa (come chiese e monasteri) considerati patrimonio storico e culturale. Pertanto, tali limitazioni paiono aver reso la riforma secolare del 2000 un atto di facciata: la Chiesa svedese è ancora oggi saldamente legata allo Stato¹⁰.

b. *La partecipazione al mercato religioso*

La questione legata all'allargamento del mercato religioso in Svezia pone a confronto gruppi religiosi storicamente radicati sul territorio – intenti a fronteggiare un declino demografico e di rilevanza sociale – con nuove comunità religiose che sono invece in forte espansione. Una delle ipotesi più caldeggiate da alcuni esperti riguardo alla secolarizzazione della società guarda alle trasformazioni nell'offerta all'interno del cosiddetto «mercato religioso». A causa della crescente competizione in questo particolare mercato, i diversi gruppi religiosi si trovano costretti a «rendere il loro prodotto il più attraente possibile»¹¹, il che condurrebbe a una

⁹ F. Acheampong, *Decoupling Church-State Relation in Sweden: A Brief Post-Mortem*, in *Studies in Religious Studies*, Faculty of Education and Business Studies, Department of Culture Studies, Religious Studies and Educational Sciences, Gävle, Högskolan i Gävle, 2010.

¹⁰ A. Backstrom - N. Beckman - P. Pettersson, *Religious Change in Northern Europe: The Case of Sweden. From State Church to Free Folk Church*, Final Report, Stockholm, Verbum Forlag, 2004.

¹¹ G.M. Martino, *We Need to Promote the Dialogue between Christians and Protestants: State, Church, and Religious Minorities in Greece, Italy, and Sweden*, in «Journal of Church and State», 54, 2011, 4, pp. 652-654.

generale rifiorire della religione. Secondo questa teoria, che poggia le sue basi su quella della scelta razionale, seguendo la logica del mercato, le comunità religiose accresceranno la loro capacità di attrarre fedeli.

Se questa prospettiva è corretta, credo che anche il mercato religioso di Fisksätra subirà delle conseguenze positive dall'implementazione di progetti quali la Gudshus e il *Källan*, se non altro per quanto riguarda la partecipazione religiosa. L'analisi del mercato religioso procede di pari passo con la teoria della secolarizzazione, il che implica che le religioni debbano oggi offrire un prodotto appetibile per far fronte allo svuotamento delle chiese. Come precedentemente segnalato, tale prodotto deve essere reso attraente anche a causa della forte competizione presente: progetti simili sono in fase di preparazione nella maggiore moschea di Stoccolma. Se la chiesa di Fisksätra è tra le più importanti iniziative che prevedono la realizzazione di un progetto di pace condivisa, questo è dovuto al fatto che ha svolto un ruolo innovativo sul mercato religioso, anticipando esperimenti simili avviati dopo di esso. Spinti dalla necessità di invertire trend sempre più negativi in termini di partecipazione religiosa dei fedeli, i leader dei progetti inaugurati a Fisksätra sono stati abili ad agire sul mercato religioso confezionando un prodotto vincente dedicato alla condivisione religiosa e alla pace interconfessionale.

Pensare gli eventi di Fisksätra secondo la logica del mercato religioso aiuta a comprendere le decisioni di leader e rappresentanti religiosi come strategiche e finalizzate a risolvere problemi concreti come la risicata affluenza alle funzioni religiose e la necessità di reclutare nuovi membri. Si trattava, quindi, di unire le forze tra gruppi religiosi diversi per combattere insieme sul campo della frequentazione religiosa – un problema comune a tutti i partecipanti – per mezzo di un progetto nuovo, in grado di promuovere il dialogo interreligioso e interconfessionale tentando al tempo stesso di includere la popolazione locale. Pertanto, pregare per la pace non è certo l'unica motivazione che ha indotto i leader del progetto all'azione.

5. Resistenze, sfide, critiche

Il progetto dovrebbe condurre al rispetto della personalità di ogni individuo e del fatto che possano esistere interpretazioni di Dio diverse fra loro. Come già sottolineato, si tratta di accettare le differenze religiose senza però scadere in sincretismi di alcun genere. Una particolare esperienza di condivisione spirituale verrà organizzata quando la parte

adibita a moschea sarà stata costruita. In questa sezione dell'edificio ci sarà infatti una cucina comune (certo, non un santuario comune) che favorirà l'interazione tra i fedeli di religioni diverse. I momenti di preghiera condivisa non sono previsti quotidianamente: essi costituiranno invece eventi speciali, curati dai rappresentanti delle tre comunità. Questo lascia pensare che la condivisione e la preghiera interreligiosa siano esperienze organizzate dall'alto più che eventi spirituali generati spontaneamente.

Da un lato, la Gudshus è, al giorno d'oggi, un progetto unico in Svezia. Ma il fatto che questo progetto abbia anche generato delle criticità costituisce il rovescio della medaglia. Paradossalmente, a Fisksåtra questa iniziativa ha favorito l'unione ma ha anche portato alla frammentazione. Una frangia di fedeli si è separata dal gruppo musulmano guidato da Awad e ha fondato una comunità religiosa propria, la cui base è una nuova moschea in un'area suburbana. Il motivo principale alla base di questa scissione consiste nel fatto che la condivisione religiosa propugnata alla Gudshus non sarebbe affatto spontanea, ma piuttosto una scelta forzata dall'alto. Coloro che hanno lasciato il gruppo di Awad non potevano accettare lo statuto della Gudshus, così hanno fondato una loro moschea in un seminterrato. Sfortunatamente, non mi è stato possibile entrare in contatto con questa frangia di fedeli durante il mio lavoro sul campo. Tuttavia, secondo le mie fonti questo gruppo sarebbe composto dalla minoranza somala locale. Rivalità etniche e differenze nella concezione della religione sarebbero alla base della scissione. Un brano tratto del mio diario di campo racconta ad esempio questo episodio:

«Mentre pranzavo al bar Papa Americano, stavo leggendo un libro intitolato *Religions Traversées*. Sulla copertina comparivano ben visibili i simboli delle tre religioni abramitiche: la stella di Davide, una croce e un occhio di Fatima (o *hamsa*). Ero lì che mangiavo quando un gruppo di somali entrò nel bar: uno di loro notò il mio libro e cominciò a spiegarmi il suo personale modo di intendere l'Islam. Io non parlavo Svedese ed è stato difficile comunicare, visto che non ci capivamo in nessuna lingua. Solo più tardi avrei compreso che l'opposizione interna al gruppo musulmano contro la Gudshus arrivava proprio dalla minoranza somala. A quanto pare, rappresentando i tre simboli tutti insieme, la copertina del mio libro era stata intesa come un'immagine provocatoria e superficiale. D'allora in poi avrei smesso di leggere quel libro in quel bar – sapevo che era frequentato da Somali – ma tuttavia i Somali non mi hanno più rivolto la parola».

In altre parole, la resistenza di questo gruppo all'idea di uno spazio religioso condiviso sembra derivare da una concezione chiusa e rigorista dell'appartenenza religiosa. Inoltre, il fatto che al momento l'edificio utilizzato sia soltanto quello della Chiesa evangelica ha fatto temere a molti che gli evangelici potessero prendere il pieno controllo dell'iniziativa e

gestirla a loro piacimento. In effetti, ancora oggi il dominio del progetto è chiaramente detenuto dagli evangelici, poiché la maggioranza delle attività vengono svolte sul suolo di proprietà della Chiesa evangelica.

In secondo luogo, nel progetto *Källan* non esiste alcuna vera rappresentanza musulmana, o quantomeno questa non è comparabile con il peso che hanno i leader delle comunità evangelica e di quella cattolica. Razawa, infatti, non solo è impiegata al comune per conto della Stockholm City Mission, un'organizzazione cattolica, ma è anche atea: è quindi evidente che non può davvero rappresentare la comunità di fedeli come avviene per gli altri due gruppi religiosi coinvolti. D'altra parte, è comunque vero che gli evangelici e il comune di Nacka hanno dato carta bianca ai musulmani in merito alla costruzione della moschea. Come mi ha spiegato Carl (referente degli evangelici), nonostante la collaborazione interreligiosa proceda bene, la decisione finale sull'architettura della moschea spetta alla controparte musulmana.

In definitiva, nei due progetti qui discussi esiste una parte che invita (la congregazione evangelica) ed una che viene invitata (musulmani e cattolici). Piuttosto che parlare di spazi religiosi equamente condivisi, sarebbe più corretto rimarcare il fatto che l'islam è piuttosto soltanto «una religione invitata ... in uno spazio inventato»¹² e la maggioranza dei musulmani che vive a Fisksätra non si sente davvero coinvolta nel progetto di condivisione religiosa. È vero che la loro partecipazione a programmi educativi o a eventi di beneficenza è consistente, ma non paiono troppo interessati ai dialoghi sulla tolleranza o sul dialogo interreligioso. Questo avviene perché percepiscono il luogo d'incontro come marcato in primo luogo dai cristiani, nonostante gli sforzi di quest'ultimi per renderlo uno spazio il più neutro possibile.

6. Conclusione

L'obiettivo principale delle attività esaminate in queste pagine è quello di favorire l'integrazione sociale a Fisksätra (specialmente tra la popolazione locale e la popolazione immigrata), mentre la fase successiva consiste nella realizzazione di una moschea adiacente all'attuale sede della Gudshus, ossia la chiesa evangelica di Fisksätra. La condivisione non

¹² M. Pénicaut, *L'hétérotopie des Sept Dormants en Bretagne*, in «Archives de Sciences Sociales des Religions» (Le consensus des experts | Inattendus pèlerinages), 155, 2011, pp. 131-148.

è strettamente legata all'esperienza religiosa: momenti di condivisione accadono durante molte altre attività, dalla preparazione e consumo del cibo, alle feste organizzate dai tre leader dell'iniziativa, dove si balla a ritmo di musica insieme a persone di una religione, cultura ed etnia diversa dalla propria. In questi momenti ho percepito quando fosse intenso il senso di appartenenza alla comunità locale di Fisksåtra e alla Gudshus stessa, che pareva essere un esperimento vincente.

Un secondo aspetto da sottolineare è la necessità di trovare un elemento comune nella fede in Dio, una caratteristica che fosse in grado di superare le differenze e di fornire una motivazione condivisa ai partecipanti. Infine, sia le iniziative della Gudshus sia il progetto sociale *Källan* si inscrivono in una strategia mirata non solo ai fedeli ma a chiunque sia interessato o abbia bisogno di aiuto ad abbracciare una logica inclusiva e a partecipare alle attività promosse. Tutto ciò avviene inoltre nella consapevolezza che, per sopravvivere ad una contemporaneità in cui l'ateismo cresce, le chiese sono vuote e l'offerta spirituale si è ampliata, il «prodotto» religioso deve essere attualizzato e reso in qualche maniera più attraente.

3. Allo specchio. Dialoghi *sul* dialogo tra leader religiosi, esperti e insegnanti

a cura di Giovanna Barzanò, Valeria Fabretti ed Elena Zacchilli
e con interventi degli studiosi ed esperti di dialogo interreligioso
Luca Bardaldi, Maria Bonafede, Benedetto Carucci Viterbi,
Mario Della Giovanna, Piero Gallo, Lucio Guasti, Jo Malone,
Filippo Morlacchi, Yahya Pallavicini, Gaetano Zito

di Giovanna Barzanò, Valeria Fabretti e Elena Zacchilli

Se è vero che cresce, anche in Italia, la consapevolezza dello spazio che le religioni occupano in quelle che pur chiamiamo società secolarizzate, è vero anche – ci sembra – che il discorso pubblico sulle religioni mostra una certa difficoltà, quando non riluttanza, a riconoscerne a pieno il peso nella vita, sia personale sia sociale, delle donne e degli uomini di questo tempo. Si parla di religioni spesso in chiave problematica, quando non allarmistica: ovvero, più a partire dai rischi – per esempio, in termini di minacce alla libertà individuale o alla sicurezza sociale – che non dalle risorse – per esempio di senso e relazionali – che esse rappresentano.

Proprio il bisogno di alimentare un discorso sulle religioni capace di porre a tema le potenzialità dello stesso universo religioso per rispondere alle sfide di società sempre più plurali è alla base di una rinnovata attenzione per il dialogo tra le religioni. Attenzione condivisa in misura crescente da leader religiosi e organizzazioni della società civile, ma anche da autorità governative internazionali, nazionali e locali. Agli attori religiosi viene sempre più spesso richiesto di partecipare attivamente al confronto sul governo delle società e il dialogo interreligioso è visto sempre più come potenziale risorsa per la pacificazione dei conflitti¹. Tuttavia, le forme specifiche assunte dalle iniziative che, su scala internazionale e locale, sono riconducibili al cosiddetto *interfaith movement*² presentano caratteri estremamente diversificati in termini di genesi e storia, obiettivi e attività come pure di composizione interna dell'insieme di referenti,

¹ M. Griera - M. Forteza, *New Actors on the Governance of Religious Diversity in European Cities: The Role of Interfaith Platforms*, in J. Haynes - A. Hennig (edd), *Religious Actors in the Public Sphere: Means, Objectives, and Effects*, London, Routledge, 2011, pp. 113-131; E. Dick - A. Nagel, *Local Interfaith Networks in Urban Integration Politics*, in V. Hegner - P.J. Margry (edd), *Spiritualizing the City: Agency and Resilience of the Urban and Urbanesque Habitat*, London, Routledge, 2016, pp. 27-45.

² J. Fahy - J.J. Bock (edd), *The Interfaith Movement. Mobilising Religious Diversity in the 21st Century*, London - New York, Routledge, 2019.

religiosi e non, titolati a far parte del dialogo³. Anche la valenza da attribuire a queste iniziative rispetto a un pieno riconoscimento culturale e politico della diversità religiosa appare effettivamente variabile. Dar voce alle religioni potrebbe infatti semplicemente risultare un'operazione di mera rappresentazione «cerimoniale», di «domesticazione» delle religioni minoritarie o persino di una loro strumentalizzazione o di un loro controllo da parte dei gruppi religiosi maggioritari o da parte di autorità e istituzioni pubbliche.

L'insieme di contributi pubblicati in questo numero di «Annali di Studi Religiosi», che qui abbiamo il piacere di introdurre, racconta di una forma di valorizzazione della diversità religiosa particolarmente intelligente. I seminari dialogati, qui trascritti in uno stile intenzionalmente aderente al loro carattere appunto di conversazioni orali a più voci, sono stati realizzati nell'ambito del progetto «Specchi di Dialogo», proposto da Rete Dialogues nel più ampio contesto delle iniziative e degli strumenti che questa elabora da tempo per il dialogo interculturale e l'educazione alla cittadinanza globale (www.retedialogues.it).

Rete nazionale di 31 scuole⁴ legate da un accordo formale (L. 107/2015), Rete Dialogues si costituisce nel 2012, quando il MIUR accetta l'invito dell'allora Tony Blair Faith Foundation per realizzare in Italia il progetto pilota «Face to Faith», già attivo in 20 diversi paesi e volto a incentivare il dialogo interreligioso e interculturale tra gli studenti da 11 a 17 anni, attraverso materiali, unità didattiche, forum e videoconferenze con il coinvolgimento diretto di alunni e docenti. Attorno al progetto si forma una comunità di docenti e dirigenti motivati e attenti, che diventano animatori/coordinatori di attività di ricerca e formazione. In Italia si decide di applicare il programma anche in alcune classi delle primarie, adattandolo e ricreando strumenti *ad hoc*.

Nel frattempo nasce il Tony Blair Institute for Global Change e il progetto internazionale «Face to Faith» si trasforma in «Generation Global», con una maggiore enfasi sui temi della sostenibilità e dell'educazione alla cittadinanza globale in generale. Rete Dialogues interpreta i contenuti delle nuove proposte sviluppando diverse attività: percorsi didattici e

³ M. Giera - M.C. Giorda - V. Fabretti, *Initiatives interreligieuses et gouvernance locale: les cas de Barcelone et de Turin*, in «Social Compass», 65, 2018, 3, pp. 312-328.

⁴ Istituti comprensivi e Istituti secondari di primo e secondo grado di diverso indirizzo in sette regioni. L'elenco completo delle scuole aderenti è consultabile al link: <https://retedialogues.it/il-progetto/le-scuole/>.

di formazione, pubblicazioni, ricerche-azione, pagine web, progetti ambientali⁵.

Con il supporto del programma «Generation Global», si realizzano blog di alunni per riflettere in modo dialogico su tematiche specifiche e video-conferenze strutturate e coordinate di intere classi che si preparano su un argomento e lo discutono con il supporto di un moderatore, parlando da diversi angoli d'Italia o anche (in inglese) da diversi paesi del mondo. Queste esperienze alimentano diverse attività di ricerca-azione che si svolgono in gruppi transregionali e riguardano le modalità con le quali gli studenti affrontano i temi del dialogo nelle sue diverse implicazioni, l'interculturalità, il rapporto tra le religioni e tra le culture e il modo in cui ciascuno li vive⁶. L'obiettivo che funge da comune denominatore di questi percorsi è creare team di insegnanti di diverse scuole in diverse aree territoriali che sono in contatto su apposite piattaforme, costruiscono proposte didattiche da realizzare in aula e discutono via via il procedere del lavoro in classe, confrontando i risultati e spesso scambiandosi gli elaborati degli alunni.

Un impegno che ha portato Rete Dialogues a risultati significativi, riconosciuti a livello internazionale, e che trova nella collaborazione recentemente istituita con il Centro per le Scienze Religiose della Fondazione Bruno Kessler e con la sua *mission* di ricerca-azione sul rapporto religione-innovazione⁷ un'ulteriore opportunità di sviluppo per la coniugazione tra ricerca e intervento educativo.

In questo contesto, «Specchi di Dialogo» rappresenta un'importante iniziativa di formazione «aperta», che tradizionalmente fa da cornice ai diversi percorsi per piccoli gruppi, offrendo una serie di seminari dia-

⁵ A progetti e attività della rete partecipano con accordi *ad hoc* diverse tipologie di *stakeholder*. L'elenco è ricco e variegato: Università (Università di Roma Tre, Università di Bari, Università di Harvard), enti locali (il Municipio di Roma e altri municipi cui le scuole di Rete Dialogues afferiscono), Fondazioni (Fondazione Bruno Kessler di Trento, Fondazione per la Scuola della Compagnia di San Paolo di Torino, Cittadellarte-Fondazione Pistoletto di Biella, Fondazione Querini Stampalia di Venezia), associazioni religiose (Comunità Religiosa Islamica Italiana, Istituto Tevere per il Dialogo, Religions for Peace, Comunità Ebraica di Roma, diverse Diocesi), associazioni locali (Amici di Villa Leopardi di Roma), musei e luoghi d'arte (Museo MACRO di Roma, Museo di San Lazzaro degli Armeni di Venezia) e società private (Pearson Italia, Servizi Comunali Sarnico).

⁶ Si veda G. Barzanò - L. Raffio - M. Lissoni - R. Mallardi, *Spazi virtuali per il dialogo tra studenti sulle religioni. L'esperienza di Rete Dialogues nel progetto Generation Global*, in «Scuola democratica», 2017, pp. 645-654.

⁷ Rimandiamo, in merito, al *position paper* recentemente pubblicato da FBK-ISR, *Religion and Innovation: Calibrating Research Approaches and Suggesting Strategies for a Fruitful Interaction*, disponibile alla pagina: <https://isr.fbk.eu/en/about-us/position-paper/>.

logici rivolti a docenti della rete o di scuole esterne di tutti gli ordini e di tutte le materie. Negli incontri studiosi, ricercatori, autorità religiose e istituzionali discutono una tematica e si confrontano tra loro coinvolgendo l'*audience*. Le tematiche scelte sono in stretta connessione con gli argomenti affrontati nei percorsi didattici e di ricerca-azione di cui si è detto sopra e sono progettati da gruppi di dirigenti e insegnanti di Rete Dialogues insieme agli esperti stessi⁸.

Un primo aspetto da evidenziare di questa iniziativa è dunque l'incontro tra il dialogo sulle e tra le religioni e quella specifica area della sfera pubblica che è la scuola – nel nostro paese ancora in larga parte sprovvista di percorsi educativi riferiti alla diversità religiosa come oggetto e risorsa. Si tratta di un incontro che rappresenta, di per sé, una forma di riconoscimento culturale della diversità religiosa, essendo necessariamente la scuola uno spazio istituzionale che legittima come socialmente rilevanti i contenuti ammessi al suo interno. Di più: l'approfondimento tematico è condotto attraverso un discorso accessibile a tutti, che dal piano meramente religioso e teologico slitta facilmente a quello secolare e sociale. In questo senso, come in una pratica che definiremmo «postsecolare», ciò che è in atto in questa esperienza è un processo di riconoscimento reciproco – affine alla nota immagine dell'«apprendimento complementare» proposta da Habermas⁹ – tra la dimensione del religioso e quella secolare della scuola: da un lato, i referenti delle diverse tradizioni hanno saputo tarare il proprio registro su un livello improntato alla correttezza dei contenuti e lontano da qualsiasi rischio di proselitismo, inserendosi così attivamente, con buona volontà e intelligenza, in un contesto neutrale e laico; dall'altro, la scuola ha riconosciuto, rispetto al raggiungimento dei propri obiettivi – nel caso specifico, la formazione e l'aggiornamento dei docenti e dei dirigenti – l'efficacia di una espressione diretta delle «voci» e delle testimonianze religiose, secondo i lessici interni alle diverse tradizioni che si intendeva presentare, ponendo il sacro come risorsa conoscitiva e di senso per discutere temi della vita esperienziale di tutti¹⁰.

⁸ L'elenco completo degli «Specchi di Dialogo», con i link alle registrazioni, si trova all'indirizzo: <https://retedialogues.it/il-progetto/cosa-facciamo/specchi-di-dialogo/>.

⁹ J. Habermas, *On the Relations between the Secular Liberal State and Religion*, in H. de Vries - L.E. Sullivan (edd), *Political Theologies: Public Religions in a Post-Secular World*, New York, Fordham University Press, 2006, pp. 251-260.

¹⁰ V. Fabretti, *A scuola di pluralismo. Identità e differenze nella sfera pubblica scolastica*, Roma, Aracne, 2011.

Un secondo aspetto che qui vogliamo richiamare riguarda il valore di questa iniziativa nella prospettiva della formazione dei docenti e dell'innovazione didattica, secondo l'approccio proprio di Rete Dialogues. La formazione degli insegnanti su questi temi costituisce infatti una grande sfida, perché uscire dall'ambito etnocentrico della mono-religione, che caratterizza la cultura della maggioranza delle scuole, richiede conoscenze e competenze che gli insegnanti normalmente non possiedono e che esulano dall'ambito specifico delle diverse discipline. L'approccio di Rete Dialogues vede la formazione dei docenti come strettamente connessa e interrelata all'azione didattica nella prospettiva della ricerca-azione, dell'osservazione tra pari, del «professionista riflessivo e dell'imparare di tutta la scuola come organizzazione che apprende»¹¹. In altre parole la rete si configura come comunità professionale di apprendimento¹², che costruisce il suo sapere condividendo e analizzando l'esperienza, riflettendo su di essa, e riprogettandone gli sviluppi sulla base degli esiti riscontrati e dei nuovi bisogni di conoscenza che emergono via via dai percorsi realizzati¹³.

Proprio il rapporto con gli esperti è una caratteristica particolare di «Specchi di Dialogo»: non si tratta semplicemente di invitare «chi sa di più» a presentare una conferenza, ma piuttosto di coinvolgere chi studia, vive e pratica un certo sapere a interagire con i bisogni di conoscenza che insegnanti ed alunni hanno via via maturato nel lavoro in classe e vogliono affrontare per andare oltre.

«Specchi di dialogo» è anche un'occasione per aprire il lavoro della comunità di pratiche di Rete Dialogues a un'*audience* più ampia: ogni anno si organizzano 6-8 seminari ai quali partecipano circa 1.000 docenti; ogni seminario si svolge in una scuola diversa, con altre scuole collegate in videoconferenza tramite la piattaforma di «Generation Global», il progetto internazionale con cui Rete Dialogues, come si è detto, collabora.

I temi trattati costituiscono una sorta di mosaico che disegna le tappe di un viaggio di conoscenza, che costruisce il sapere condiviso della Rete, la sua cultura e in un certo senso la sua identità.

¹¹ Senge P.M., *La quinta disciplina: l'arte e la pratica dell'apprendimento organizzativo*, trad. it., Milano, Sperling & Kupfer Editori, 1992; D. Schon, *Il professionista riflessivo*, trad. it., Bari, Dedalo, 1993.

¹² L. Stoll - K.S. Louis (edd), *Professional Learning Communities: Divergence, Depth and Dilemmas*, Maidenhead, Open University Press/McGraw-Hill Education, 2007.

¹³ Tra le attività recentemente realizzate, segnaliamo la pubblicazione di unità didattiche provenienti da un progetto dell'Università di Harvard: F. Reimers - G. Barzanò - L. Fisichella - M. Lissoni (edd), *Cittadinanza globale e sviluppo sostenibile: 60 lezioni per un curriculum continuo*, Milano, Pearson, 2018.

Molto rilevante a questo proposito è la cura dedicata alla documentazione degli eventi. La piattaforma di «Generation Global» garantisce una videoregistrazione, inoltre gli interventi vengono di volta in volta trascritti da docenti volontari o da tirocinanti universitari che partecipano alle attività di Rete Dialogues. Così ogni seminario resta anche concretamente nella storia della Rete e i testi sono disponibili per future consultazioni. Anche questa è dunque una delle attività finalizzate alla costruzione di «oggetti di conoscenza» utili e concreti attraverso i quali esternalizzare le conoscenze e competenze acquisite da docenti e studenti. La prospettiva – che è posta a fondamento di molte attività di Rete Dialogues – è quella dell’approccio «trialogico»¹⁴ che, integrando visione monologica e dialogica dell’apprendimento, pone l’enfasi sui processi intenzionali di costruzione collaborativa di conoscenza e innovazione delle pratiche collegate.

Alla base di tutto questo c’è l’idea che gli eventi di formazione diventino avventure di apprendimento efficaci e fruttuose quando si riescono a valorizzare le loro diverse componenti, rendendo visibili il progetto che li ha originati, le dinamiche che si sono verificate attraverso l’intreccio dei contenuti affrontati, il dialogo tra i partecipanti e gli esperti e il potenziale di condivisione che si può realizzare.

Insomma anche un evento di formazione può andare ben al di là delle pareti dell’aula dove si è prodotto e può lasciare tracce «vive», come dimostrano i testi che proponiamo qui.

La selezione di contributi che seguono «riferiti ad incontri realizzati nel 2016 e 2017»¹⁵ ci sembra esemplare rispetto alla significatività dei temi che sono stati affrontati in «Specchi di Dialogo» e alla loro capacità di consentire approfondimenti che svelino come le tradizioni religiose possano offrire lenti attraverso le quali interpretare l’esperienza umana e sociale.

Questo lavoro è il frutto di un’avventura di conoscenza vissuta e condivisa intensamente all’interno di Rete Dialogues e nella collaborazione con il Centro per le Scienze Religiose della Fondazione Bruno Kessler di Trento. Un caloroso ringraziamento da parte di chi scrive va ai coordinatori e

¹⁴ S. Paavola - K. Hakkareinen, *Triological Approach for Knowledge Creation*, in W.O. Lee - D. Hung - L.W. Te (edd), *Knowledge Creation in Education*, Singapore, Springer, 2014, pp. 53-73; D. Cesareni - M.B. Ligorio - N. Sansone, *Fare e collaborare. L’approccio triologico nella didattica*, Milano, Franco Angeli, 2019.

¹⁵ Scusino i lettori gli eventuali riferimenti, nei testi, ad accadimenti o circostanze non attuali, e riferiti invece al periodo in cui i seminari sono stati realizzati.

relatori dei diversi incontri, richiamati nell'elenco che segue, e a tutti gli insegnanti e i dirigenti che vi hanno partecipato. Ringraziamo poi in particolare modo, per la cura posta nella selezione ed elaborazione finale dei testi compresi in questa sezione, Agata Arena, Christopher Muscat, Ketti Massi e Paola Priore, un team di docenti di IRC di diverse scuole e regioni impegnato da anni nella didattica ispirata al dialogo interculturale e interreligioso e che ha partecipato all'iniziativa insieme ai colleghi di altre materie. Infine, la nostra riconoscenza va a chi ha curato il lavoro di trascrizione delle registrazioni dei seminari: Lucia Rocchiccioli, docente di Lettere presso la Scuola secondaria di primo grado «G.B. Rubini» di Romano di Lombardia (Bergamo), per *Pellegrini verso dove? Le religioni e il viaggio*, e Dante Monda, allora studente universitario, tirocinante presso Rete Dialogues, per *Il territorio e i segni dell'arte in dialogo tra culture e religioni, Orienti e Occidenti: cittadinanze, ambiente, spiritualità e Ospitalità e religioni*.

Partecipanti ai seminari

a. Istituzioni scolastiche

1. Istituto Comprensivo Basilio, Milano
2. Istituto Comprensivo «Casteller», Paese (Treviso)
3. Istituto Comprensivo «Chioggia 3», Chioggia (Venezia)
4. Istituto Comprensivo «Enrico Fermi», Romano di Lombardia (Bergamo)
5. Liceo Scientifico «Galileo Galilei», Catania
6. Istituto Comprensivo «Luigi Settembrini», Roma
7. Istituto Comprensivo «Paolo Soprani», Castelfidardo (Ancona)
8. Liceo Classico «Giulio Cesare», Roma
9. Scuola Secondaria di primo grado «Michelangelo», Bari
10. Scuola Secondaria di primo grado «Nievo-Matteotti», Torino.
11. Istituto Comprensivo «E. Mattei», Meolo (Treviso).

b. Studiosi ed esperti di dialogo interreligioso

Luca Baraldi, co-fondatore e International Network Manager presso la Eurising s.r.l; referente italiano per la Foundation for Jewish Heritage di Londra; membro associato del Centro di Studi Ebraici dell'Università l'Orientale di Napoli; nel 2011-2012 professore invitato presso il Pontificio Istituto Teologico «Marianum»; co-autore con Andrea Pignatti di: *Il patrimonio culturale di interesse religioso. Sfide e opportunità tra scena italiana e orizzonte internazionale*, Milano, Franco Angeli, 2017.

Pastora valdese Maria Bonafede, laurea in Filosofia, conseguita presso l'Università statale di Milano e in Teologia, presso la Facoltà Valdese di Roma. Ha svolto il proprio ministero pastorale a Milano, Novara, Torino, Brescia e Roma; dal 2000 è stata vice moderatore della Tavola Valdese; ha pubblicato un volume che raccoglie una serie di sue predicazioni e riflessioni biblico teologiche dal titolo *Una porta nel cielo*, Torino, Ed. CNT, 2013.

Rav Benedetto Carucci Viterbi, preside delle scuole della Comunità Ebraica di Roma; insegna Egesi biblica e Letteratura rabbinica presso il Collegio Rabbinico Italiano, in cui è vice direttore del Corso di Laurea in Studi Ebraici; è professore invitato di Ermeneutica dei testi sacri presso la Pontificia Università Gregoriana; ha scritto numerosi saggi in volumi collettanei e monografici, tra cui: *Rabbi Aqivà*, Bologna, Morcelliana, 2009 e *Le luci di Shabbat*, Bologna, Morcelliana, 2009.

Don Mario Della Giovanna, vice direttore dell'Ufficio IRC di Bergamo; consulente etico e psicologo presso il Consultorio familiare Zelinda di Trescore Balneario (Bg).

Don Piero Gallo, parroco dal 1969. È stato in Kenya dove ha fondato la missione di Lodokejek. Nel 1992 gli viene affidata la parrocchia dei Santi Pietro e Paolo nel quartiere San Salvario di Torino dove è rimasto fino al 2012. Profondo conoscitore delle numerose realtà etnico-religiose del quartiere, è voce autorevole su temi quale integrazione culturale e mediazione dei conflitti. È stato insignito dall'organizzazione internazionale Search for Common Ground del premio «European Common Ground Community Peace building Award»; autore di: *L'armonia delle imperfezioni. Parole di moderna Sapienza*, Torino, Ed. Mille, 2018.

Lucio Guasti è stato docente di Storia comparata per le istituzioni educative presso l'Università Cattolica di Milano. Si è interessato di tematiche inerenti le metodologie didattiche, la teoria del curriculum, gli standard di contenuto e ha coordinato numerose studi. Tra i suoi interventi e

pubblicazioni ricordiamo: *La scuola come bene comune. Fondamenti pedagogici*, in *La scuola come bene comune: è ancora possibile?*, Brescia, La Scuola, 2009; *Didattica per competenze*, Trento, Erickson, 2012; *La ricerca didattica nella cultura e nella formazione*, in Neria Secchi, *Innovazione e ricerca nella scuola*, Montecchio Emilia, Studio Nobili Edizioni, 2012.

Jo Malone, è stata coordinatrice TBFF (Tony Blair Faith Foundation) di Londra ed è oggi senior manager del progetto «Generation Global del Tony Blair Institute for Global Change».

Don Filippo Morlacchi, è stato direttore dell'Ufficio per la Pastorale scolastica e l'Insegnamento della Religione cattolica presso il Vicariato di Roma; membro del Comitato diocesano per il Giubileo straordinario 2015-2016; incaricato del Settore scuola nella Commissione Regionale per l'educazione cattolica, la scuola, la cultura e l'università della C.E.L.; docente di Epistemologia dell'I.R.C. e Pastorale scolastica presso l'Istituto Superiore di Scienze Religiose Ecclesia Mater di Roma. È oggi direttore della Casa Mater Misericordiae di Gerusalemme.

Imam Yahya Pallavicini, imam della moschea al-Wahid di Milano; dal 2006 consigliere del Ministero dell'Interno nella Consulta per l'Islam italiano; presidente del Consiglio ISESCO per l'educazione e la cultura in Occidente; vice presidente della CO.RE.IS. (Comunità Religiosa Islamica) Italiana; Global Expert delle Nazioni Unite, Alliance of Civilisations; autore di: *L'Islam in Europa. Riflessioni di un imam italiano*, Milano, Il Saggiatore, 2004.

Monsignor Gaetano Zito, è stato preside dello Studio Teologico San Paolo di Catania; docente di Storia della Chiesa; vicario episcopale per la Cultura nell'Arcidiocesi di Catania. Ha diretto l'Archivio storico diocesano e presidente dell'Associazione Archivistica Ecclesiastica con sede in Vaticano. Ha scritto: *Metodologia. Note per lo studio, la ricerca e la redazione del lavoro scientifico* (Libreria Editrice Vaticana, Roma, 2012); *Storie delle chiese di Sicilia*, Roma, Libreria Editrice Vaticana, 2009. Monsignor Zito si è spento nell'ottobre 2019.

c. Dirigenti e docenti scolastici

Giovanna Barzanò, ispettrice del MIUR, è stata dirigente tecnico della Direzione generale per gli ordinamenti e la valutazione del sistema scolastico del MIUR. È associata al Centre for Leadership in Learning dell'UCL di Londra. Ha una vasta esperienza in educazione comparata e

interculturale: è stata per undici anni rappresentante italiana nel network C del programma OCSE sugli indicatori dell'educazione e ha organizzato e condotto molti progetti dell'Unione Europea su questi temi. Dal 2011 è responsabile scientifico di Rete Dialogues.

Gabriella Chisari, dirigente scolastico del Liceo Scientifico «Galileo Galilei» di Catania.

Gabriella Congiu, docente del Liceo Scientifico «Galileo Galilei» di Catania.

Patrizia Giaveri, è stata dirigente scolastico dell'Istituto Comprensivo «Enrico Fermi» di Romano di Lombardia (Bg) e dirige ora l'Istituto Tecnico Commerciale e Turistico Statale «Vittorio Emanuele II» di Bergamo.

Ian Jamison, è stato coordinatore educativo al TBFF (Tony Blair Faith Foundation) di Londra ed è oggi Head of Education del progetto «Generation Global del Tony Blair Institute for Global Change».

Massimo La Rocca, è stato dirigente Scolastico dell'Istituto Comprensivo «Luigi Settembrini» di Roma e oggi dirige l'Istituto Comprensivo «Margherita Hack» di Roma.

Alessandro Leto, geografo e docente di Sviluppo sostenibile presso il corso di Laurea Magistrale in Politica Internazionale e Cooperazione allo Sviluppo dell'Università per Stranieri di Perugia; *advisor* al Ministero degli Affari Esteri - DGCS sui temi dell'acqua, lo sviluppo sostenibile e la sicurezza alimentare; autore di vari articoli e volumi, tra i quali: *Compendio di Storia ed Evoluzione dello Sviluppo Sostenibile e Responsabili*, Genova, DPS Edizioni, 2011.

Primo seminario, 14 aprile 2016

Sede: Istituto Comprensivo «Enrico Fermi», Romano di Lombardia (Bg)

Incontro con:

Luca Baraldi

Mario Della Giovanna

Yahya Pallavicini

Scuole partecipanti e collegate in videoconferenza:

Istituto Comprensivo «Enrico Fermi», Romano di Lombardia (Bg)

Liceo Scientifico «Galileo Galilei», Catania

Coordinamento: Lucio Guasti

Trascrizione: Lucia Rocchiccioli

1. INTRODUZIONE

Ian Jamison. Sono felice di introdurre questo seminario perché la tematica del viaggio è molto attraente in quanto presenta un forte valore simbolico. Vorrei soffermarmi brevemente sul tema che tratteremo oggi per capire quali siano le implicazioni con il dialogo e, in particolare, come il tema del pellegrinaggio si collochi all'interno delle diverse tradizioni religiose.

I nostri studenti hanno tutti una grande familiarità con l'idea di viaggio, sia come viaggio fisicamente inteso come spostamento, sia come viaggio interiore all'interno di loro stessi. Nei forum di «Face to Faith» i ragazzi parlano spesso del viaggio in senso sia metaforico sia fisico e ciò significa che è un tema cruciale.

Anche il tema del pellegrinaggio è un concetto molto attraente per loro.

Noi insegnanti ci inseriamo in questo contesto perché siamo coprotagonisti del viaggio della conoscenza che i nostri studenti devono intraprendere e nel quale dobbiamo aiutarli.

È per queste ragioni che la riflessione sul viaggio è estremamente significativa per noi: ci dà l'opportunità di vedere come possiamo esplorare

l'azione dell'insegnare ai ragazzi. È proprio attraverso il sentire comune attorno a questo tema che possiamo meglio esplorare la diversità di ognuno, il differente modo di porsi nei confronti dell'esperienza, così da poter combattere concretamente la paura del diverso.

Mi auguro che riusciremo tutti insieme a fare questo viaggio e che ciò ci porti, nelle nostre differenze, a essere più vicini.

Patrizia Giaveri. Siamo giunti a questo pomeriggio dopo un dialogo molto costruttivo con i nostri ospiti grazie a Giovanna Barzanò, ma anche grazie a tante attività svolte all'interno della nostra scuola che hanno consentito di far partecipare gli studenti, con i loro docenti e tutto il personale, alla realizzazione di quest'evento. Ciò significa aver creato un'ulteriore opportunità di dialogo all'interno della nostra organizzazione.

Sono molto orgogliosa di ospitare questo seminario in un contesto come il nostro, che ha una grande ricchezza: la presenza di molte culture nella quotidianità e, in particolare, nella scuola.

Mi piace tantissimo osservare i ragazzi mentre entrano e mentre escono di scuola perché trovo molto bello come tante culture e tanti visi diversi in realtà costruiscano un percorso educativo e di crescita insieme, quindi inclusivo.

All'entrata vi è stata consegnata la «Dichiarazione di Parigi», scritta lo scorso anno in seguito a eventi ben noti e ho pensato di leggerne qualche passo insieme a voi, perché questo documento ci dà la conferma che il percorso che stiamo facendo con la nostra scuola, con il meraviglioso progetto di Rete Dialogues, sta andando nella giusta direzione.

Nella Dichiarazione di Parigi si legge: «I bambini e i giovani rappresentano il nostro futuro, e devono avere l'opportunità di configurare tale futuro. Dobbiamo unire i nostri sforzi, per prevenire e combattere marginalizzazione, intolleranza, razzismo e fondamentalismo e per garantire un quadro di uguali opportunità per tutti. Mentre riaffermiamo i comuni valori fondamentali sui quali sono basate le nostre democrazie, dobbiamo valorizzare la capacità di iniziativa dei bambini e dei giovani e i contributi positivi che essi possono fornire attraverso la loro partecipazione. È una nobile sfida che dobbiamo sforzarci di affrontare tutti insieme». Io credo che eventi come questo siano per noi grandi occasioni per fare dei passi avanti insieme.

Giovanna Barzanò. Patrizia Giaveri ed io ci siamo coordinate per organizzare questo evento e per curare non solo gli aspetti logistici, ma tutto quanto sta intorno. «Specchi di Dialogo» non sono solo una serie di conferenze, ma una costruzione comune di significati, uno scambio che vuole produrre una riflessione spendibile in classe che può essere all'origine di diversi percorsi.

Il tema del viaggio lo abbiamo scelto in base ad una progettazione fatta al Ministero con l'imam Yahya Pallavicini e don Filippo Morlacchi a dicembre.

A proposito del senso del nostro lavoro e della ricaduta che questo può avere sulla didattica, vorrei presentarvi il commento di un ragazzo di Civitella riguardante le sue riflessioni dopo la videoconferenza a cui ha partecipato:

«Recentemente abbiamo svolto una videoconferenza in cui il tema principale era molto semplice: la pace. Devo dirlo: in questa videoconferenza non mi sono divertito, ho semplicemente preso atto di cosa sta succedendo in ogni parte del mondo e sto cercando di ragionare per capire: perché? Ci sono tante spiegazioni a cui si potrebbe fare riferimento, ma io preferisco sempre dare una mia opinione per stabilire come possa succedere sempre la stessa cosa: la guerra.

Iniziando però a parlare con gli altri studenti che hanno interagito in videoconferenza mi sono reso conto che non c'è bisogno di fare chissà quali calcoli o ragionamenti, la spiegazione universale alla guerra siamo, alla fine, noi stessi.

Anche se non lo vogliamo, i giornali, la tv, le pubblicità, ci cambiano dentro: magari la prima volta ignori la pubblicità, la seconda volta la prendi in considerazione, ma poi la terza la scruti, la osservi a tal punto che sui bambini più piccoli scatena una reazione che li convince del fatto che non si può più farne a meno. Perciò, se cominciamo a ragionare con le nostre teste, e lo facciamo davvero, a quel punto, e solo a quel punto, capiremo in quale strada (quasi sempre sbagliata) ci siamo incamminati. Quindi per me questa videoconferenza non è stata un divertimento, non è stata un obbligo scolastico, per me è stata semplicemente un'occasione per ragionare e capire, finalmente, in quale mondo viviamo».

Mi ha colpito molto il fatto come questo studente abbia sottolineato che la partecipazione a questa attività ha modificato il suo punto di vista sulla pace. Il suo ragionamento è molto toccante. Nel leggerlo mi sono sentita orgogliosa del fatto che, lavorando in questo modo, tutti

abbiamo potuto condividere una rielaborazione così significativa che non è rimasta solamente, come succede di solito, su un foglio scritto da lui e letto dall'insegnante. Grazie al nostro blog questi messaggi possono essere messi in comune ed essere l'origine di altre riflessioni dei compagni, ma anche degli adulti. Do ora la parola al professor Lucio Guasti.

Lucio Guasti. Io ho lavorato sulla comparazione internazionale e sulla didattica, in particolare perché mi interessa capire come funziona il rapporto tra ciò che si vuole imparare, il funzionamento del cervello e della nostra anima. Credo che oggi ci sia un'esigenza di riflettere su queste cose, che a me interessano molto. Io chiamo questo procedimento *inside*, intellezione, che è un neologismo usato per tradurre il concetto. Questo aspetto fa sì che il mio interesse per la teologia sia una passione che porto con me fin dalla giovinezza e per questo sono interessato ad ascoltare ciò che oggi sarà detto. A me compete di organizzare queste tre relazioni in modo che rispettino i tempi e che ci siano gli spazi per i dialoghi con voi. Il primo relatore è Luca Baraldi che rappresenta la cultura ebraica.

2. RELAZIONI

Luca Baraldi. Vorrei cominciare a parlare del pellegrinaggio nell'ebraismo a partire da un brevissimo racconto su quello che è il mio viaggio ebraico che è iniziato, in un certo senso, come esplorazione di natura puramente scientifica e intellettuale. Io mi occupo da molto tempo di storia comparata delle religioni e ho avuto il piacere e la fortuna di viaggiare molto nel Mediterraneo e di acquisire esperienze di vita e di emozioni nella convivenza con istituzioni e comunità religiose anche molto differenti. Occupandomi di storia comparata delle religioni e, in particolar modo, di contaminazioni tra ebraismo e cristianesimo in età moderna, in occasione del mio primo viaggio in Israele, mi sono ritrovato ad avere un problema logistico. Tutti mi avevano detto che avrei potuto pagare in dollari, invece in Israele non si può fare. Così mi sono ritrovato a piedi, di notte senza soldi per poter prendere un autobus e spostarmi in centro. Salito ugualmente sull'autobus mi si è avvicinata una signora che poi è andata a parlare con l'autista e ha pagato il mio biglietto. Mi si è avvicinata e mi ha spiegato che non voleva soldi, mi ha detto (ripeto le sue parole): «Perché hai gli occhi ebraici». Questa signora, che non avevo mai visto, ha pagato il mio biglietto dell'autobus senza sapere chi fossi, senza sapere da dove venissi, ma ha visto la

mia difficoltà e mi ha dato un benvenuto, un bentornato a casa, senza sapere assolutamente nulla delle mie origini.

Poche settimane dopo, incontrando all'uscita di un supermercato un rabbino colombiano, che poi è diventato un amico, mi ha detto che ero uno dei figli degli Yansik, gli ebrei espulsi dalla Spagna alla fine del Quattrocento. Io non mi ero mai interrogato sulla mia storia religiosa, sulla mia storia familiare. Sono stato cresciuto in una famiglia cattolica e ho ricevuto un'educazione cattolica, lavoro attualmente per un istituto che è il campus di Facoltà Pontificia a Vicenza, eppure progressivamente ho scoperto che andando indietro nei secoli nella mia famiglia c'era una conversa, una mia antenata che ad un certo momento della sua vita ha deciso di convertirsi.

Io, che già mi occupavo di ebraismo dal punto di vista della storia delle religioni, ho cercato di dare alle scienze umanistiche una connotazione più umana nel senso più spirituale del termine. Ho cercato di ritornare alla terra delle origini, a quella che era stata la mia storia personale senza che io lo sapessi. A partire da questo viaggio ho cominciato ad analizzare la spiritualità che c'è dietro alla storia della religione ebraica e ho cominciato a lavorare con tante istituzioni ebraiche europee per cercare di riscoprire la diversità delle religioni come elemento di pienezza, di ricchezza culturale in Europa, partendo da un punto di vista particolare.

Ogni religione fa parte di un viaggio storico, geografico, esistenziale e accumula visioni, sollecitazioni e emozioni nel corso dei secoli. Ogni sensibilità religiosa ha il dovere di restituire questa bellezza acquisita a ogni altra persona con cui vive, con cui condivide la quotidianità. Da questo punto di vista ho cominciato a studiare il viaggio.

Vi darò pochissimi elementi di orientamento per capire come il pellegrinaggio e il viaggio siano cambiati nel corso dei secoli nella storia dell'ebraismo. In realtà ve lo racconterò come chi racconta un giallo e non dice alla fine chi è l'assassino. Spero di suscitare in voi delle domande a cui dare delle risposte. Tutto parte, ovviamente, dalla *Torah*, in cui il pellegrinaggio fa parte della pratica religiosa all'interno dell'anno liturgico. Il pellegrinaggio verso il tempio, la casa della santificazione nel tempio di Salomone, doveva essere svolto in una delle tre festività di purificazione, di celebrazione della redenzione e della liberazione. Sono tutte e tre feste che celebrano in qualche modo la liberazione, l'attraversamento, il superamento e quindi, simbolicamente, dal punto di vista teologico (anche se non è correttissimo parlare di teologia nell'ebraismo) simboleggiano il viaggio.

Il tempio, la meta del pellegrinaggio nell'ebraismo antico, però subisce una sorte non particolarmente felice: viene distrutto nel 586 a.C. e immediatamente ci si interroga su quale sia la funzione effettiva del pellegrinaggio e quale sia il suo significato ulteriore rispetto al semplice attraversamento di uno spazio.

Non avendo più un tempio a disposizione, l'ebraismo inizia a confrontarsi con quella che forse è la sua caratteristica principale nel corso dei secoli: il viaggio. Non si può parlare di giudaismo in assenza di viaggio, non si può parlare di giudaismo in assenza di pellegrinaggio che non è solo un pellegrinaggio verso un luogo santo, ma un pellegrinaggio sulla terra che è la terra dell'esilio. Andando a cercare il significato nascosto all'interno delle parole, il significato etimologico di ebreo è «sradicato», «viandante» con tutta la complessità delle parole che caratterizzano le radici semitiche.

La storia del pensiero ebraico è complessa. Si dice che l'unica verità è che ci sono tre verità. Magari fosse veramente così! L'unico punto indiscusso all'interno del pensiero ebraico è che la verità deve essere costantemente ricercata in un percorso di attraversamento e di interpretazione del testo sacro che non è soltanto ermeneutica o esegesi come la intendiamo oggi, ma è un tentativo di disvelare il significato profondo nascosto all'interno del testo sacro, perché la *Torah* non è solo un testo scritto, ma è energia divina trasformata in parola. Questo viaggio attraverso la Parola, immediatamente dopo la distruzione del tempio, diventa una fusione indissolubile tra le comunità ebraiche itineranti all'interno del Mediterraneo. Progressivamente, persa la meta del pellegrinaggio che era il tempio, la *Torah*, che era l'oggetto sacro per eccellenza che le comunità potevano portarsi in viaggio, di diaspora in diaspora, diventa il luogo delocalizzato in cui esercitare il culto e manifestare la sensibilità religiosa.

Storicamente il vero pellegrinaggio è quello dell'ebreo in diaspora che si reca in visita e in adorazione della Parola sacra nel luogo che è santificato dalla presenza della comunità. Quindi abbiamo la *Torah*, la comunità e il territorio che cambiano continuamente.

Il viaggio del pellegrino, e questo non riguarda solo l'ebraismo, non era solo attraverso i territori come possiamo immaginare oggi. Ogni volta che si decideva di partire per il pellegrinaggio si rimetteva in gioco la propria vita. Questo deve essere ricontestualizzato nella nostra percezione della storia del pellegrinaggio. Non c'era molta differenza dai viaggi dei grandi patriarchi e dei grandi profeti. Ci sono vari tipi di viaggio: il

viaggio di trasformazione di Abramo lo porta sulla sommità del monte, mentre quello di Giona è un viaggio di fuga perché tenta di scappare dalla chiamata di Dio cercando di evitare la responsabilità.

Il viaggio del pellegrino non era molto diverso da questi perché imponeva la rimessa in discussione di tutti i valori, le sicurezze della vita quotidiana. Il pellegrino prima di partire faceva testamento. Non sapeva se sarebbe arrivato e in che condizioni sarebbe tornato. Il pellegrinaggio, quindi, rappresentava una rinascita dopo aver abbandonato la vita di prima. Il tempio di Salomone determina un cambiamento della concezione del pellegrinaggio che in un certo senso trasforma la percezione di se stessi degli ebrei in relazione allo spazio. Oggi la sovrapposizione tra ebraismo e Israele determina non pochi problemi di chiarimento di luoghi comuni che molto spesso portano a malintesi che possono avere conseguenze pericolose. Proprio in funzione della moltiplicazione delle verità, molti ebrei nel mondo sono antisionisti, antiisraeliani e considerano teologicamente più rilevante l'attesa della Terra Promessa, in quanto attesa messianica di un'epoca a venire che non può essere determinata dalla politica.

Altro atteggiamento importante per l'interpretazione del viaggio e dell'esilio ebraico è che oggi buona parte dell'ebraismo, in modo particolare quello di origini sefardite dell'America latina, considera l'esilio come la metafora dell'abbandono delle radici ebraiche. Questo significa che una parte del pensiero ebraico ritiene che non si stia parlando di esilio geografico, ma di esilio come abbandono del territorio, della famiglia, del popolo di Israele. L'esilio è la riscoperta della propria origine, della propria identità perduta.

Nel Cinquecento l'ebraismo italiano vive un periodo di maggiore tolleranza. Si riscopre il viaggio verso la Terrasanta, una condizione un po' diversa rispetto al viaggio verso il tempio perché venivano organizzati pellegrinaggi per andare a visitare i maestri della *qabbaláh*. Nello stesso periodo in Terrasanta nasce un'importantissima scuola mistica che attira l'attenzione di tutto il giudaismo dell'epoca, ma soprattutto di quello dell'Europa sefardita.

I maestri di questa scuola trasformano la dimensione mistica e iniziatica della *qabbaláh* e, usando un termine anacronistico dal punto di vista etimologico, decidono di democratizzarla. Viene elaborata una nuova teoria cosmogonica e si afferma che durante la creazione Dio conservava le scintille dell'energia divina in anfore che si rompono facendo disperdere le scintille e allora Dio chiede all'uomo di aiutarlo a raccogliere le scintille disperse.

Questa visione del cosmo evidenzia che c'è bisogno dell'energia di tutti per raccogliere le scintille di energia divina. Queste nuove scuole cabalistiche diffondono nel Mediterraneo la consapevolezza della responsabilità.

Ed ecco che cominciano i viaggi verso la Terrasanta per la ricerca di questa nuova responsabilità in chiave mistica e cabalistica, della responsabilità sociale di Dio nei confronti del mondo intero. Questa sfumatura è importante perché ciò che vengono invitati a fare gli ebrei dalla scuola cabalistica non è salvare se stessi, il popolo ebraico, ma è la raccolta delle scintille divine per salvare il mondo. Ha inizio una nuova concezione della responsabilità dell'individuo nei confronti della comunità.

Questa sensibilità cabalistica determina conseguenze molto forti, prolungate nel tempo fino ai nostri giorni. Nel Novecento hanno influenzato quello che secondo me è uno dei più grandi maestri non solo dell'ebraismo, ma del pensiero religioso del secolo scorso: Aran Neschel, rabbino molto noto per aver lottato a fianco di Martin Luther King per la difesa dei diritti dell'uomo. Neschel parla di fede, di pellegrinaggio del cuore, della ricerca del senso della propria missione sulla Terra.

Per quanto riguarda il pellegrinaggio esistenziale dell'individuo, deve essere vissuto nella vita di ciascuno a prescindere dal viaggio. Deve essere percepito come un superamento di se stesso e delle proprie categorie mentali per riuscire a trasformare la propria attività costruttiva per il bene di tutti, come la meta del proprio pellegrinaggio esistenziale sulla Terra. Il viaggio, quindi, non è solamente una sequenza di passi, una strada da percorrere, ma è un'esperienza di trasformazione verso l'esterno, che acquisisce valore se prima di cominciare a muoversi in uno spazio fisico, si è acquisita la capacità e la lucidità di cercare di attraversare i limiti della propria profondità interiore.

Mario Della Giovanna. Nel tempo che ho a disposizione cercherò di tracciare alcune linee per cercare di capire in che senso il pellegrinaggio cristiano cattolico entra in gioco nella costituzione della possibilità di viaggio. Mi muoverò fornendo alcune indicazioni sul senso del viaggio e del viaggiatore come parabola della vita, poi affronterò il tema del pellegrino e del pellegrinaggio come significante, perché nel linguaggio stesso c'è già un orientamento di senso. Infine, vorrei fare una riflessione su ciò che resta del viaggio nell'epoca moderna e nel mondo contemporaneo e come si configura oggi il viaggio, che è sempre stata esigenza dell'umano. Questo ci permetterà di entrare nella dimensione religiosa e nello specifico, nell'originalità di che cosa intende il mondo cristiano come pellegrinaggio.

Il viaggio si configura come esperienza della vita. Non c'è opera letteraria che non parli di questo; dall'*Illiade* a *Pinocchio*, il viaggio è sempre trasformativo dell'umano. Il viaggio ha come caratteristica un movimento e ciò che genera movimento è sempre una mancanza, la speranza in una possibilità di trovare qualcosa che mi manca. Ogni viaggio si configura come un movimento da un luogo, che è percepito nella profondità di una mancanza, verso una meta nell'infinità di sentieri tipici della singolarità di una cultura, ma perfino di una persona. Dimmi come chiami la meta e ti dirò l'orizzonte di senso in cui concepisci la vita, perché la meta può essere la felicità, la beatitudine, il benessere. Già dare il nome alla meta indica la posizione esistenziale nella quale il viaggiatore si colloca. È proprio questo che ci aiuta a mettere a fuoco la differenza linguistica, che è anche una percezione di senso.

Ma che cosa resta del viaggio nell'epoca moderna, cioè dal Seicento fino alle crisi del Novecento? Quale mancanza, quale movimento e quali grandi domande sono propri dell'uomo moderno? Qual è l'emblema del viaggio esistenziale dell'uomo moderno? Mi piace far memoria di Nietzsche e del suo viaggio, in modo particolare nella poesia *Al Dio ignoto* che scrive dieci anni prima di declinare nella sua pazzia. Ad un certo punto troviamo queste parole:

«Voglio conoscerti, Ignoto,
 Tu, che scavi nell'anima mia,
 come una tempesta, sconvolgendo
 la mia vita. Cosa mi è rimasto?
 Un cuore stanco e insolente
 Una malferma volontà
 Ali mal sicure,
 La spina dorsale spezzata.
 Quella ricerca della mia casa
 Quella ricerca era la ricerca della mia casa
 Quella ricerca mi divora.
 Dov'è la mia casa?
 Questo chiedo e cerco e cercavo.
 Non l'ho trovato
 O sempre altrove
 O mai in nessun luogo
 O eternamente invano».

Questo è il grido di un uomo che ha intrapreso un viaggio abitato da una mancanza alla ricerca della sua casa e che ha concluso il suo cammino con la spina dorsale spezzata. Nell'epoca moderna c'è la questione dell'impossibilità della casa e, quindi, la riduzione del viaggio a

vagabondaggio. Chi è il vagabondo? È colui che è esposto a tutto, ma paradossalmente a niente.

Se questa è una delle linee dell'epoca moderna, come si configura il viaggio e, quindi, quale modalità di rivisitazione del pellegrino è propria del mondo contemporaneo?

Come certe scuole hanno messo in evidenza, oggi la mancanza che muove e genera un movimento verso una meta è la mancanza intesa come possibilità di essere suturata con un oggetto. Se hai l'oggetto della tua mancanza, questo sutura, riempie la mancanza e non hai più bisogno di niente. Poiché l'oggetto può riempire una mancanza, ciò costringe ad una consumazione continua perché non basta mai.

Potremmo dire che oggi il consumatore, nei suoi grandi santuari, è la figura più esplicita del viaggiatore. È come un bambino che ha diecimila giochi e continua a volerne.

Tuttavia, sia nella declinazione moderna del pellegrinaggio che perde la dimensione della verità umana e della meta e diventa vagabondaggio, e poi del vagabondo che diventa un consumatore, che si isola dalla realtà, che sta a godere del suo godimento, il grido dell'umano traccia ancora l'impossibilità di un viaggio che muove.

La dimensione religiosa entra in gioco quando il viaggio è preso sul serio, cioè nel momento in cui ci si chiede: «Da dove vengo? Dove vado? Perché sono al mondo? Qual è il mio destino ultimo?».

Queste sono le grandi domande ineludibili del vivere umano perché all'uomo capita nella vita di essere abitato da questa mancanza, di essere segnato da un desiderio incolmabile (non c'è oggetto del desiderio che possa colmare il desiderio).

L'essere umano ha bisogno di un senso, non dell'assurdo, quindi, nel viaggiare, quella vita che cerca di rispondere alle grandi domande dell'umanità, ci è rigenerata e ridata dal tema profondo del desiderio dell'umano e del senso.

Questa ricerca, che abbiamo visto assumere varie connotazioni, è la ricerca di sempre. Mi viene in mente Platone quando ne *La Repubblica* dice: «Ho bisogno con più sicurezza di attraversare il mare con più salda nave».

Continua dicendo: «Qualche divina rivelazione».

L'essere umano che non può sottrarsi, perché è una necessità percorrere quel viaggio dentro queste coordinate, in questo grido che a volte parla della sua distruzione, della sua possibilità di fallire, invoca dei punti di riferimento per il suo viaggio che è unico.

Ecco, allora, che mi sembra che la dimensione di rivelazione, così insita nella dimensione religiosa, diventi oggi la possibilità di essere terra fertile per l'uomo contemporaneo che vive di un viaggio, che a volte diventa vagabondaggio, un viaggio di non senso, di un assurdo disperante.

La dimensione religiosa deve essere fortemente risorsa per l'uomo che non può fare a meno di viaggiare. In questo, quindi, ogni spiritualità religiosa offre la possibilità di dare un nome a quell'origine, a quel destino e al senso della vita. Ma se questo è il terreno, come si configura il cammino cristiano?

Per prima cosa distinguerei i pellegrinaggi cristiani nella storia e il pellegrinaggio cristiano. Parlando di pellegrinaggi cristiani non facciamo fatica a riportare alla memoria i grandi luoghi cristiani della spiritualità: Terrasanta, Roma e Santiago.

La Terrasanta è il luogo delle origini di Gesù Cristo che diventano le origini stesse del cristiano. Risalire alle origini di Cristo significa anche dare un senso al vivere cristiano.

Santiago de Compostela, *finis terrae*, è il punto estremo della terra conosciuta. Chi andava a Santiago aveva la consapevolezza, nella sua maturità di vita e di fede, che la vita non è un infinito, che la vita ha un limite.

Roma è la tomba della comunità cristiana in Occidente, il senso ultimo del perché vivo oggi. Ecco allora che nel mondo cristiano, il pellegrino è colui che dentro la sua esperienza di erranza coglie qualcosa che sta oltre, ma a cui l'uomo appartiene. Dentro questo contesto la risposta alle domande che l'uomo si pone trova una possibilità di senso. Ma se questo può essere il tracciato dei pellegrinaggi cristiani, altra questione è il pellegrinaggio cristiano, che è unico perché unico è il pellegrino: Gesù Cristo Signore.

Lo specifico del cristianesimo è che, nel cuore del Padre, il Figlio si è fatto pellegrino, sapendo da dove proveniva e dove voleva andare. In Giovanni 13, 1-20, viene raccontato l'episodio della lavanda dei piedi. L'evangelista scrive: «Essendo giunta la sua ora di fare ritorno al Padre, dopo aver amato i suoi che erano nel mondo, li amò sino alla fine».

Gesù, quindi, è il pellegrino che inizia il suo viaggio e incontra l'umanità e a quell'umanità riapre la strada per tornare al Padre. Ecco perché nei pellegrinaggi cristiani la questione resta «l'unico pellegrino», Gesù. Questo ci porta a intuire che attraverso luoghi ed esperienze, in ogni pellegrinaggio c'è l'umanità dell'uomo nell'umanità di Cristo che diventa trasfigurazione, percezione profonda del viaggio d'umanità. Ecco perché le disposizioni di colui che è sempre in viaggio in virtù del desiderio incolmabile, del cosa è umano e cosa è disumano, in virtù di un senso in mezzo all'assurdo.

Dentro questo cammino la storia di Dio è la storia di Gesù che traccia la strada di ogni uomo e di ogni donna. Le disposizioni sono quelle tracciate in San Paolo quando nella *Lettera agli Efesini* dice: «Per questo io piego le ginocchia davanti al padre, perché mi permetta di essere potentemente rafforzati dal suo spirito nel luogo interiore. Che Cristo abiti nei vostri cuori».

E poi ancora: «Avete imparato a conoscere Cristo. Dovete abbandonare l'uomo vecchio, con la condotta di prima con le sue passioni ingannatrici e rinnovarvi nello spirito, rivestire l'uomo nuovo».

L'uomo vecchio con la sua condotta di prima, l'uomo nuovo creato da Dio secondo la giustizia nella santità vera. Per questo in ogni viaggio c'è in gioco la dimensione più profonda del vivere, proprio perché Gesù Cristo è via, verità e vita in una prospettiva così articolata.

Yahya Pallavicini. Cercando di contribuire a rispondere alla domanda «Pellegrini verso dove?», da cui parte questo seminario, vorrei fare riferimento a modelli comuni alla religione ebraica, cristiana e musulmana, cioè modelli profetici.

Secondo l'islam il viaggio si declina con un verbo: *safar*, da cui deriva «safari». Questo verbo indica un senso di movimento e secondo i maestri musulmani il movimento del viaggio ha una sua origine prima ancora di fare un viaggio sulla Terra e ha a che fare con la natura dell'uomo. Nella tradizione islamica il primo uomo, Adamo, è stato creato su ordine di Dio, lo stesso Dio a cui fanno riferimento in modalità diverse ebraismo, cristianesimo e islam. Secondo alcune tradizioni islamiche Dio ha creato l'uomo prendendo quattro parti della terra (un'altra tradizione dice sette), quindi la matrice dell'uomo è costituita da quattro parti diverse della Terra. I maestri dicono che il movimento del viaggio della vita dell'uomo è questa riscoperta delle corrispondenze delle proprie quattro parti con le origini delle quattro parti della Terra. Questo è molto interessante

in una prospettiva interculturale: la religione islamica parte da una non monoculturalità, ma dal fatto che noi siamo generati da quattro parti della Terra e nessuna di esse può essere esclusiva. Per questo l'uomo, per riconoscere se stesso nel suo aspetto terreno, deve compiere un viaggio e riconoscere le proprie corrispondenze tra le quattro parti. La prima ragione del movimento, del viaggio, è conoscere se stessi e ciò significa anche conoscere l'umanità perché, secondo la tradizione islamica, dal primo all'ultimo, ogni uomo ha la stessa origine dalle quattro parti della Terra, che nel suo pluralismo è un elemento dinamico che dobbiamo cercare di scoprire. Questo, in ottica interculturale, comporta che se tendo a credere che il mondo sia solo l'Europa, l'Africa, l'Asia, o qualsiasi altra regione del mondo, in realtà limito la percezione, la consapevolezza, la conoscenza di me stesso, del mondo e dell'umanità che sono ben più grandi della mia limitazione ad una singola parte di me stesso e della Terra.

Ma c'è di più. Le quattro parti sono la matrice di un ricettacolo dove Dio soffia la sua presenza dello spirito e ciò determina un altro viaggio, che deve necessariamente collegarsi al viaggio precedente.

Se il primo viaggio è necessario per riconoscere la propria matrice terrena, l'altro è finalizzato a collegare la presenza dello spirito, che Dio ha insufflato nell'uomo.

Se Cielo e Terra, spirito e materia, sono una parte integrante del viaggio spirituale e religioso, un buon musulmano spende la propria vita per conoscere il mondo e ciò che lega il Cielo alla Terra. Siamo quindi di fronte a un viaggio verticale e a uno orizzontale e, secondo i maestri, non ci può essere l'uno senza l'altro e neppure uno al posto dell'altro. Ciò significa che non esiste una priorità verticale a discapito di quella orizzontale, ma la necessità di scoprire il mondo, di collegare il basso mondo a quello superiore. Questo viaggio, secondo la tradizione islamica, inizia fin dalla nascita e accompagna la vita del credente proprio perché è con un viaggio che nell'islam viene sancito il momento di ingresso nella comunità islamica, quello in cui il Padre sussurra nell'orecchio la chiamata alla preghiera. Perché questo? Perché si dice che l'udito è il primo senso con cui si riconosce la vitalità di una persona in questo mondo ed è anche l'ultimo senso che ci abbandona, tant'è vero che i maestri dicono di recitare le preghiere quando si accompagnano i propri cari al saluto finale: essi infatti sentono la vicinanza dal punto di vista spirituale perché odono la preghiera. Si tratta, quindi, di un viaggio di ascolto il cui obiettivo è conoscere il mistero, la bellezza, la ricchezza della Terra e della vita e delle nostre origini.

Il termine *safar* si integra con un altro termine *dinamikia* che è la dinamicità. I maestri si sono chiesti se questo significa dover essere un popolo nomade, ma la risposta è che si può essere dinamici, si può essere in viaggio anche se si è sedentari. Infatti, il profeta Muḥammad è nato a la Mecca che è il centro spirituale dei musulmani, ma è anche il luogo del pellegrinaggio dei musulmani. Muhammad non è sempre vissuto a la Mecca; ad un certo punto si è spostato in un'oasi e da questa avrebbe costruito, con degli alleati ebrei e cristiani, una nuova città. Città in lingua araba si dice *madina* e quella città ha preso il nome di Medina.

Medina rappresenta una capitale sedentaria, infatti è la capitale della civiltà arabo-islamica, mentre la Mecca è il centro spirituale del pellegrinaggio. Da queste due città prendono avvio due generi di viaggi. Non è un caso che Medina sia una città senza nome. Si chiama «città», quindi in qualsiasi città i musulmani si trovino, viaggiano, sono dei viaggiatori alla scoperta della città.

Si tratta di una dimensione di sedentarietà che non vuol dire essere fissi in un'unica dimora, ma concepire un viaggio itinerante tra le varie città alla scoperta del mondo. Con un termine contemporaneo potremmo definirla «cittadinanza globale».

Questo, però, dal punto di vista religioso non è sufficiente, ci deve essere anche il viaggio verticale, cioè quello a la Mecca, il centro spirituale dove si va in pellegrinaggio.

La Mecca, secondo la tradizione islamica, è la casa di Dio, quindi il luogo della presenza spirituale per eccellenza. La ragione del pellegrinaggio è che a la Mecca si va per conoscere un mondo superiore, simbolico e spirituale.

Qual è il significato particolare del pellegrinaggio?

Parlando de la Mecca dobbiamo parlare di Abramo perché secondo la tradizione islamica è Abramo con il suo figlio maggiore Ismaele, nato dalla sua seconda moglie Agar, a edificare il tempio cubico che prende il nome di Ka'ba. Questo tempio è vuoto perché riempito dalla presenza spirituale, ed è un tempio simbolico del culto monoteista, del Dio unico, un pilastro da cui derivano ben tre famiglie: ebraica, cristiana e islamica. Io sono fermamente convinto che c'è sempre stato solo il monoteismo, in varie declinazioni.

La Mecca riunisce nel proprio pellegrinaggio i musulmani al culto del Dio unico. C'è una corrispondenza geografica differente, ma simbolica

che assimila tutti i credenti. I musulmani fanno il pellegrinaggio a la Mecca in ricordo di Abramo che l'ha edificata con suo figlio e questo li accomuna a ebrei e cristiani, anche se ebrei e cristiani compiono i propri pellegrinaggi altrove.

Non dobbiamo confondere i riti, non dobbiamo fare le stesse cose negli stessi posti, nello stesso modo, ma ci sono corrispondenze e simboli che hanno un valore non strettamente confessionale e che possono essere di aiuto per dei riferimenti di fratellanza interculturale. La corrispondenza è che il profeta Muḥammad rinnova questo tempio e lo purifica dagli idolatri. Ciò ci dice che il pellegrinaggio è anche una via di superamento e purificazione dalle corruzioni e questo è ciò che invita il pellegrino a realizzare la pienezza del pellegrinaggio.

È interessante che il terzo posto di pellegrinaggio dei musulmani, dopo la Mecca e Medina, sia Gerusalemme. Come diceva prima il professor Baraldi, c'è una corrispondenza spirituale: la roccia di Gerusalemme è quella da cui Abramo ha cercato di accompagnare suo figlio al sacrificio. Secondo la tradizione ebraica è Isacco il figlio che Abramo accompagna al sacrificio, mentre nella tradizione islamica il nome del figlio non viene esplicitato e i maestri sono concordi nel dire che è stato Ismaele. Al di là delle differenze, l'insegnamento da cogliere è il sacrificio. In questo caso il viaggio è il sacrificio per il credente musulmano.

A Gerusalemme c'è la pietra che è il punto di partenza del viaggio ascetico verso il cielo del profeta Muḥammad. Ci sono, quindi, delle corrispondenze che fanno sì che da un viaggio orizzontale e dalle corrispondenze delle città sacre, che sono differenti tra ebraismo, cristianesimo e islam, troviamo un'unità nella molteplicità che è da rispettare.

Questa stessa cosa è quello che potreste vedere anche nel pellegrinaggio a la Mecca dove popoli di tutte le culture si riuniscono, si ritrovano e si conoscono e c'è una proiezione del pluralismo del genere umano perché tutti sono uniti dall'intenzione di santificare la casa di Dio.

3. DOMANDE

Lucio Guasti. *Dopo queste tre relazioni mi sembra che l'interesse sia forte, che ci possa essere un dibattito rilevante dal punto di vista storico e concettuale. I contenuti valoriali sono notevoli e sollecitano alcune riflessioni.*

La prima è: le tre confessioni sono identiche nella trattazione del termine «pellegrinaggio»?

Altro problema è come si pongono i temi del viaggio e del pellegrinaggio nella società contemporanea.

Che cosa significano oggi viaggio e pellegrinaggio?

Quando diciamo che il pellegrinaggio è rivolto a simboli facciamo riferimento a qualcosa di fisico, ma quando parliamo di pellegrinaggio o di viaggio di carattere spirituale entra in gioco un termine che è stato usato da tutti e tre i relatori: conoscere. C'è un desiderio di conoscere e una necessità di andare in profondità, c'è il desiderio di dare un senso alle cose che si fanno.

La domanda che mi pongo è se esista una reale differenza tra viaggio e pellegrinaggio per l'uomo contemporaneo. In assenza di un pellegrinaggio fisico, viene meno anche la possibilità di effettuare il viaggio spirituale? Il viaggio spirituale non è autonomo rispetto al pellegrinaggio?

Chiedo, inoltre, un chiarimento rispetto alle correnti mistiche dell'islam. Il misticismo cristiano e quello islamico quando parlano di viaggio a cosa pensano? Nella storia occidentale abbiamo dei santi che non si sono mai mossi fisicamente. Il sufismo islamico è un'altra modalità di vivere questa esperienza spirituale, ma si potrebbe parlare anche di altre correnti.

Luca Baraldi. Comincerò a rispondere alla domanda sulla concezione mistica del viaggio. Nella tradizione mistica ebraica, più nota con il nome di *qabbaláh*, il viaggio viene utilizzato moltissimo, soprattutto come metafora di viaggi epistemologici, conoscitivi, che permettono di attraversare il testo sacro verso le terre misteriose della verità nascosta e, a partire dall'età tardo medievale, è usato spesso come viaggio verticale.

C'è un trattato cabalistico *La via della Verità* che descrive il viaggio di risalita dell'albero sefirotico, l'albero dei semi che costituiscono la struttura mistica dell'universo, che è una rielaborazione in chiave mistica ebraica della dottrina emanazionistica neoplatonica per cui, a partire da Dio come centro, la sua manifestazione si diffonde con onde concentriche e la propagazione diminuisce in maniera progressiva man mano che si allontana dal centro.

La *qabbaláh* serve a ripercorrere per gradi progressivi, a risalire quest'albero che connette la realtà superna con quella terrena.

Ci sono poi casi esotici, a metà tra la tradizione folclorica e quella mistica, che riguardano in particolar modo i rabbini della tradizione ashkenazita, ai quali si attribuiscono capacità di spostarsi facendo muovere sedie o con il teletrasporto attraverso la *qabbaláh*.

In realtà il tema del viaggio, sia come trasferimento fisico che deve portare all'interiorizzazione della trasformazione spirituale, sia come viaggio di risalita mistica dell'albero sefirotico, è una delle componenti portanti di tutta la tradizione cabalistica.

Mario Della Giovanna. Vorrei soffermarmi sulla questione del viaggio spirituale. Nella nostra cultura, sostanzialmente, lo spirituale si contrappone al materiale e anche nella riflessione cristiana è così.

Se è possibile un viaggio spirituale-materiale l'aspetto forte del cristianesimo è la dimensione di incarnazione. Mi riferisco ad una battuta di San Paolo, quella in cui dice: «Dove sta questo viaggio profondo dall'uomo vecchio all'uomo nuovo?». E poi: «Scompaia da voi ogni asprezza, sdegno, ira, clamore e maldicenza con ogni sorta di malignità. Siate invece benevoli gli uni verso gli altri, misericordiosi, perdonandovi a vicenda come Dio ha perdonato voi in Cristo». È un viaggio spirituale o materiale? È un viaggio di umanità o un viaggio nello spirito? La dimensione dell'umanità è attraversata dallo spirito del Cristo risorto che porta a viaggiare in questa umanità che è lucente.

Yahya Pallavicini. Io vorrei rispondere a due delle sue domande. La prima è quella relativa all'interpretazione della regola contemplativa chiamata «sufismo», la seconda è quella sulla natura del viaggio oggi. Rispondo alle due domande con un'unica risposta prendendo come modello il profeta Giona, citato anche dal professor Baraldi. Nella tradizione islamica Giona è da un lato discriminato e attaccato dal proprio popolo, deve addirittura andare lontano dalla propria terra perché il suo messaggio non viene rispettato e riconosciuto.

Giona perde apparentemente la fede, finché naufraga e viene riassorbito dal più grande mammifero presente sulla terra: una balena.

La tradizione islamica narra questa storia perché Giona, in realtà, nella pancia della balena invoca il nome di Dio e la cosa bellissima è che tutti i pesci degli oceani si raggruppano attorno alla balena e invocano lo stesso Dio.

Questo è il simbolo di un viaggio interiore che si aggiunge al viaggio verticale e a quello orizzontale. Questa è la dottrina dell'esoterismo

islamico, volgarmente detto anche «mistica islamica», della dimensione più contemplativa dei maestri e dei discepoli che cercano di onorare tutte e tre le coordinate del viaggio e aggiungono a quella del mondo anche una conoscenza più profonda: quella interiore.

Luigi Airoidi, dirigente scolastico, Istituto Comprensivo di Scanzorosciate (Bg). *Mentre vi stavo ascoltando sono stato colto da questa suggestione: il viaggio interiore come lotta interiore. Vorrei sentire la vostra opinione su questo concetto di lotta interiore e cambiamento interiore.*

Luca Baraldi. Nell'ebraismo non esiste questa distinzione così marcata tra dimensione reale e spirituale, come c'è stata invece tramandata dalla tradizione culturale di matrice cristiana. Vi faccio un esempio riguardo a questo tema della lotta spirituale, del viaggio come lotta, a partire da un commentario al Diluvio universale e al mondo post diluviano fatto da un rabbino emiliano nel Cinquecento. Secondo questo commentario dopo il Diluvio il mondo rimane profondamente modificato nell'atmosfera e ciò determina conseguenze molto importanti dal punto di vista della capacità dell'uomo di controllare la propria indole malvagia. Nell'uomo sono compresenti istinti positivi e costruttivi e altri negativi e distruttivi, e dopo il diluvio la relazione con l'ambiente indebolisce la capacità dell'uomo di controllare la propria anima superna. È questa una lotta permanente che si costruisce sul rispetto dei precetti da una parte e sulla ricerca della verità dall'altra, intesa come viaggio della scoperta.

Mario Della Giovanna. Nella tradizione cristiana si parla di una lotta di resistenza e ogni lotta è fatta di armi, per cui c'è un vero e proprio combattimento da questo punto di vista.

San Paolo dice: «Indossate l'armatura di Dio per poter resistere alle insidie del maligno. La nostra battaglia, infatti, non è contro creature fatte di sangue e di carne, ma contro i Principati e le Potenze, contro i dominatori di questo mondo di tenebra, contro gli spiriti del male che abitano nelle regioni celesti. Siate saldi, dunque. Attorno ai fianchi la verità, indosso la corazza della giustizia, i piedi pronti a propagare il Vangelo della pace. Afferrate sempre lo scudo della fede con il quale potete spegnere tutte le frecce infuocate del maligno. Prendete anche l'elmo della salvezza e la spada dello spirito, che è la parola di Dio».

In tutto questo, penso che ci sia una traccia da poter approfondire.

Yahya Pallavicini. Sì, è vero, c'è una tradizione del profeta che richiama i propri compagni durante la sua vita all'esaurimento della piccola guerra santa per concentrarsi e consacrarsi alla grande guerra santa, cioè la guerra contro le proprie pulsioni negative. Si tratta quindi di una guerra interna per far prevalere le forze del Bene su quelle del Male.

Gli iniziati alla dimensione più interiore dell'islam fanno un'ulteriore distinzione: la prima vittoria è quella del Bene sul Male, la seconda è quella di un Bene superiore su un Bene inferiore. Quindi, ci sono due combattimenti contemporaneamente: far prevalere il Bene sul Male e il Bene superiore su quello inferiore.

Santina Giuffrida, docente del Liceo «Galileo Galilei» di Catania. *Confrontandoci con i nostri alunni abbiamo modo di constatare che molti di loro si professano atei. Cosa possiamo fare per avvicinarli di più alla spiritualità, visto che certi loro comportamenti sono legati anche a questo allontanamento dalla capacità di una riflessione interiore, di guardare dentro se stessi?*

Lucio Guasti. L'insegnante parla di un fenomeno molto diffuso di assenteismo teistico, cioè di ateismo, quindi il problema riguarda la percezione dei valori della spiritualità. C'è qualche suggerimento che si può dare?

Yahya Pallavicini. Nel modello profetico l'ordine che Dio dà al profeta, al contrario di quello che fanno i fondamentalisti, è quello di consacrarsi alla testimonianza, non al proselitismo.

La coercizione nella religione è riprovevole e vietata. Noi dovremmo non tanto considerare come convincere degli atei ad essere sensibili alla dimensione della religione, ma cercare di valorizzare una più efficace testimonianza delle autorità religiose e dei loro testimoni che possa essere naturalmente un modello di vita che faccia la differenza e che dia un orientamento di grande ispirazione. Io penso che sia necessario concentrarsi sul cercare di perfezionare questa trasparenza e questa capacità di trasmissione del valore della propria fede e del valore condiviso tra le fedi e lasciare alla responsabilità delle persone la possibilità di essere ispirati da un modello che oggi in Occidente, però, sta venendo meno. È per questo, forse, che in Occidente c'è confusione su quale sia la reale identità della religione, così come in Oriente c'è un fanatismo confessionalista che è un'altra forma di confusione sulla religione.

Luca Baraldi. Ringrazio l'imam Pallavicini che ha lanciato questo sasso e penso che sia questa la risposta. Fortunatamente negli ultimi anni ci si è resi conto che la separazione tra un approccio estetico alla cultura e la dimensione invisibile che c'è dietro porta ad un impoverimento. Faccio un esempio.

Nel 2008 è stato prodotto dall'UNESCO un documento internazionale, la «Dichiarazione del Québec», per la conservazione dello spirito dei luoghi, con particolare riferimento a quelli con connotazioni religiose. Con questo termine si intende tutta la ricchezza invisibile che c'è dietro la superficialità di uno spazio.

Credo che il lavoro da fare sia proprio quello di mostrare l'opportunità di vedere livelli ulteriori di trasparenze, di incuriosire e di motivare una ricerca ulteriore, che vada al di là degli spazi.

D'altra parte, però, credo che vada riconosciuta la legittimità del dubbio, la legittimità di una soddisfazione personale attraverso una gamma di strumenti che non sono solo religiosi, purché ci sia per tutti la possibilità di sviluppare una sensibilità e una profondità spirituale, che poi, nel tempo, possa anche portare a fare la domanda giusta, al *kairos*.

Mario Della Giovanna. Come ha fatto notare l'imam, la questione dell'ateismo e del materialismo è un fenomeno tipicamente occidentale e, paradossalmente, il fondamentalismo ne è una deriva. Questo ci obbliga ad una riflessione. Rilancio anch'io questa tematica fortissima con una provocazione.

Il modo di dire «non c'è più religione» mi incuriosisce, perché non è che non ci sia più religione, ma c'è una «sesta religione», che ha una potenza e una virulenza che mette in crisi le prospettive di umanità e spiritualità. Io la definisco «sesta religione», ma è una dimensione diffusa, come un virus, che ci mette in gioco, ognuno con la sua umanità, con la sua specificità.

Il tema della spiritualità che ci collega tutti è quello dell'ascolto, è il tema del silenzio, è il tema della scrittura e della parola.

Il problema culturale in Occidente è ben altro che il conflitto tra le religioni.

Tiziana Pagani, docente dell'Istituto Comprensivo «Enrico Fermi di Romano di Lombardia» (Bg). *Per costruire un dialogo con l'altro da sé è*

necessario intraprendere un cammino. Il viaggio presuppone sempre una meta finale e un incontro con una realtà diversa con cui si confronta un uomo diverso da quando è partito. Qual è il bagaglio perché l'incontro con il diverso diventi dialogo e una società multiculturale si trasformi in interculturale? Avrei anche un'altra domanda. Quale ruolo può avere la religione nella creazione di una società interculturale e interreligiosa?

Luca Baraldi. Ho l'impressione che uno dei grandi problemi di oggi sia la tendenza a trattare la religione, anche da un punto di vista interno, dei mediatori del sacro, in una chiave troppo culturale, che ha portato alla separazione dalla natura profondamente umana dell'esperienza religiosa, dall'esperienza del sacro. Credo che questa sia la strada vera per favorire una condivisione delle emozioni comuni. Perché, al di là dell'esperienza simbolica con la quale impostiamo la nostra vita in una dimensione sacralizzata, tutti gli uomini e tutte le donne vivono le proprie emozioni individualizzate, ma allo stesso modo: ci si innamora, si prova affetto per i genitori e timore per la suocera, tutti allo stesso modo.

Proprio dalla condivisione delle emozioni nella vita quotidiana si deve cominciare a costruire quelle che sono le comunicazioni tra i livelli simbolici di risemantizzazione dell'esperienza quotidiana all'interno del sacro.

Cosa può apportare alla società contemporanea la coesistenza, l'interscambio o l'arricchimento reciproco tra religioni? Un colore in più sulla tavolozza. Non usare tutti i colori sulla tavolozza può portare a un impoverimento di quella che può essere la bellezza di una società composta dalla diversità degli elementi.

Mario Della Giovanna. Un elemento unificante lo ritrovo profondamente anche nella devozione cristiana attorno all'umano. L'umano delle grandi esperienze del vivere, cioè nascere e morire, l'amare e generare i figli. In che modo queste grandi esperienze profondamente umane arrivano a cogliere la profondità del senso in un'ottica religiosa? Proprio in questo umano, perché lo differenzia da ciò che si avverte come disumano.

Il secondo elemento è che questo umano ha una caratteristica: l'attenzione all'umano più bisognoso. Su questo ci si ritrova in pieno come dimensione religiosa: «Avevo fame, mi avete dato da mangiare. Avevo sete. Ero nudo. Ero prigioniero. Ero malato». Su quel bisogno così profondo si può giocare la possibilità di una comunione con l'uomo più bisognoso. Se questo poi facesse innervare anche la politica e l'economia!

Yahya Pallavicini. Vorrei approfondire la questione su *multi* e *inter*, che ho avuto modo di affrontare io stesso nel 1998, quando facevo parte della Commissione interculturale del MIUR.

Ritengo che si possa parlare di un «modello italiano», che è migliore rispetto a quello di altri paesi dell'Unione Europea, perché non siamo passati dal modello multiculturale. Questo prevede che si passi dal «mono» al «multi», da un'identità a tante. Ma tante identità rischiano di essere dei ghetti che non comunicano.

L'intercultura è invece la dimensione in cui c'è una persona che comunica con un'altra a prescindere dalla sua appartenenza nazionale, culturale o religiosa, e c'è un arricchimento e una contaminazione reciproca, interculturale.

Attenzione però, lo stesso processo è anche un discorso di carattere religioso. Quindi non c'è mono-religione, non c'è multi-religione, ma ci dovrebbe essere interreligiosità. Per me, come religioso, come cittadino italiano ed europeo è importante che non ci sia la confusione tra interreligiosità e interculturalità. Sono due dimensioni distinte e arricchenti nel processo di formazione dei nuovi cittadini globali.

Pensiamo alla cultura araba: non è solo cultura islamica, perché ci sono arabi credenti e arabi non credenti e tra i credenti ci sono arabi ebrei, cristiani e musulmani. Quindi la dimensione interculturale non ha a che fare con una radice religiosa, mentre la dimensione interreligiosa va al di là o passa attraverso le culture.

Da uomo religioso posso dire che una città o una nazione o un percorso educativo che non prenda in considerazione le declinazioni, da un punto di vista laico, delle singole confessioni, crea un modello sociale che è artificiale. Una civiltà che misconosca il patrimonio dello spirito e delle religioni è una civiltà che è parziale. Non dico negativa, ma limitata.

La questione della diversità è un punto molto importante. Si dice: «lo vivo in un mondo interculturale e scopro la diversità». Spesso, vivendo in una dimensione egocentrica e narcisistica scopriamo che esiste anche l'altro e diventiamo dei culturisti dell'altro, esiste soltanto l'altro, il culto del diverso. Bisogna trovare una misura tra questi due eccessi. La diversità vale anche per ognuno di noi. Io sono diverso da ciò che ero un secondo fa e sono diverso da ciò che sarò tra un secondo.

Esiste, se noi ci crediamo, una non staticità della cultura personale e della spiritualità personale. Se partiamo da questo, il rapporto con

l'altro è veramente una crescita e uno sviluppo tra diversità interna e diversità esterna e, quindi, si scopre un'identità che è sempre più ampia. Se invece l'identità è gestita in modo sbagliato, allora decresciamo, diventiamo infantili, limitati.

Giovanna Barzanò. Il richiamo alla dinamicità dell'identità è fondamentale e si vede molto bene anche nei blog dei ragazzi da cui emerge prepotentemente la loro esigenza di vedere riconosciuto il processo dinamico del loro cambiamento.

Tornando al discorso dell'altro, vorrei far osservare che nelle nostre videoconferenze e nelle attività del progetto «Face to Faith» il primo richiamo è quello di dire al ragazzo di parlare per se stesso in prima persona. Questo è esattamente il contrario di ciò che facciamo di solito, perché si parte dall'assunto che prima ci sei tu e devi capire te stesso poi c'è l'altro.

Insegnare al ragazzo a star bene con se stesso e a vedere che quando parla viene ascoltato è molto più cultura dell'altro di quanto non lo sia gettare il suo io dentro ad un noi che poi risulta retorico. Mi è piaciuto molto il fatto che l'imam Yahya abbia sottolineato le distinzioni.

Nei blog emergono tanti interessi dei ragazzi, più di quanti noi adulti crediamo che possano averne, per cui il problema del «vuoto» di cui parlava prima don Mario, in realtà è anche colpa nostra perché non abbiamo pensato bene le categorie con cui affrontare questa problematica.

Luca Baraldi. Credo che il grande lavoro da fare in questa terra di nessuno tra l'atteggiamento di egocentrismo a cui ha portato la società e quello della concentrazione sull'altro che rischia di diventare retorico, è quello di valorizzazione dell'unicità della persona.

È importante supportare i ragazzi affinché comprendano quale sia la bellezza dell'unicità di ciascuno per costruire la dignità dell'individuo che porta alla creazione di relazioni più forti basate sulla condivisione. Al di là della questione del sentimento religioso, contribuirebbe ad affrontare i processi di crescita e alcune fragilità che essi comportano. L'unicità, quindi, non è da intendersi come egocentrismo, ma come consapevolezza del proprio valore e di quello, diverso dal nostro, di chi ci sta intorno.

Antonella Casati, docente dell'Istituto Comprensivo «Enrico Fermi» di Romano di Lombardia». *In questo contesto di viaggi e di percorsi interiori a livello di cittadino del mondo, volevo soffermarmi sulla dimensione*

femminile e chiedere all'imam come nella sua cultura viene vista la figura femminile in questo viaggio nel mondo.

Yahya Pallavicini. Nella decadenza della civiltà islamica contemporanea assistiamo al dilagare di un certo maschilismo, che è gemellato con il fondamentalismo che non comprende la vera dottrina e la messa in pratica della vera dimensione religiosa.

Alle origini dell'islamismo il profeta ha dettato la pari dignità dell'uomo e della donna e la necessità che entrambi abbiano libero accesso all'educazione. Questi sono tra i primi insegnamenti perché la barbarie della decadenza del paganesimo arabo discriminava tra la dignità del maschio e della femmina e precludeva alle donne l'accesso all'educazione. Se questo è stato uno dei primi insegnamenti, vale da allora e per sempre per la civiltà islamica.

Se qualche governante vuole inventarsi un altro tipo di interpretazione basata su un'esasperazione patriarcale della società è un errore dottrinale, è libero di farlo, ma non è libero di attribuirlo all'islam perché l'islam non insegna questo. C'è una degenerazione interpretativa e un'alterazione dei principi.

Tiziana Pagani, docente dell'Istituto Comprensivo «Enrico Fermi» di Romano di Lombardia». *L'imam Yahya ha detto cose interessanti e affascinanti, però voi islamici non avete una Chiesa, una struttura gerarchizzata che può unificare tutti intorno a un'idea. Lei è un imam che predica così, un altro potrebbe predicare altre cose. Questo mi lascia perplessa.*

Yahya Pallavicini. Questa è la sfida di quelle comunità religiose che sono organizzate diversamente dalla Chiesa cattolica o da alcune Chiese ortodosse.

La maggioranza delle comunità religiose non è strutturata in modo che vi sia un'unica persona che detenga l'*auctoritas*, pur avendo una gerarchia.

Questa è una sfida per la comunità islamica perché possono esserci degli interpreti onesti e altri disonesti e renderemo conto a Dio della nostra corretta o scorretta interpretazione della fedeltà nei confronti dei principi.

I miei nemici sono i fondamentalisti perché vogliono creare un papa islamico come il califfo Al Baghdadi che abbia l'*auctoritas* di uccidere persone appartenenti a diverse culture (musulmani, cristiani ecc.). L'artifi-

cio, in realtà, è peggio della regola. La questione non è teologica, è solo un arrivismo di potere personale e di altre ambizioni. La nostra dottrina viene abusata da degli ignoranti che sono dei violenti e che fanno un uso criminale della dottrina e della vita propria e altrui. Da poco più di un secolo si assiste a un risveglio delle correnti spirituali, giuridiche e teologiche del mondo islamico che, nonostante questo, è imbarazzato e impreparato di fronte al cancro interno del fondamentalismo, prima politico e, adesso, eversivo. C'è anche una grande decadenza delle masse.

Anche a livello intrareligioso dobbiamo cercare di dare un modello di coerenza e non di corruzione. Questa è l'unica responsabilità che possiamo cercare di favorire e dobbiamo lasciare alle persone la responsabilità e la libertà di aderire a un modello o di andare in un'altra direzione e quando avranno a che fare con la giustizia saranno distinti i cittadini onesti da quelli che sono i criminali. Io, come voi, ho un compito educativo, pertanto quando faccio la predica, consapevole della crisi internazionale, devo cercare di educare i fedeli a essere buoni cittadini e ad essere più vicini a Dio, che è lo stesso Dio di pace di tutti i credenti.

Lucio Guasti. Vorrei soffermarmi su tre termini ricorrenti in queste conversazioni. Il primo è «dialogo», il secondo «interpretazione» e il terzo «contenuto», cioè contenuto di cittadinanza e contenuto sociale.

Il dialogo è un metodo o un contenuto, un valore? Possiamo dire che è tutte e due le cose. Il rimettere in discussione sempre le cose può creare problemi a qualcuno che ha del dialogo un'idea diversa, per cui è necessario convincere le persone che il dialogo è un valore irrinunciabile, anche se c'è uno scontro con il contenuto.

Nel dialogo l'aspetto fondamentale è la relazione tra le parti. Dal punto di vista educativo tutti sono convinti della necessità del dialogo, ma quando raggiunge certi livelli diventa difficile. La scuola con il suo curriculum può contribuire affinché il dialogo diventi un valore esperienziale e si diffonda maggiormente?

Altro aspetto è quanto incida il contenuto sugli aspetti sociali. È lo scontro che oggi c'è tra *caritas* e *veritas*. Secondo alcuni sono due aspetti che procedono insieme, ma generano un conflitto costante perché la *caritas* oggi è un problema rilevante.

Quando si assiste alla critica del dialogo in corso si dice che si oscura la *veritas* a vantaggio della *caritas* che sta diventando l'elemento principale di aggregazione, l'elemento del consenso. Questa discussione presenta

delle prospettive probabilmente conflittuali. Il metodo è l'interpretazione che è un criterio di conoscenza non solo sul piano dell'*humanitas*, cioè delle scienze umane, ma anche nella scienza.

Oggi nella scienza i dati vengono interpretati, non sono più soltanto spiegati. Da questo deriva che abbiamo una scienza delle probabilità con l'interpretazione dei dati e una cultura rivelata con un'interpretazione a diversi livelli.

Siamo nella condizione di dover insegnare cose molto rilevanti, il metodo interpretativo e il metodo del dialogo, ed è necessario avere la consapevolezza che il contenuto sarà il terzo problema rispetto a queste due metodiche. Ciò significa che il metodo è un aspetto prioritario, almeno dal punto di vista della valutazione del valore. Se voi leggete la monografia sulla figura di Gesù di Benedetto XVI, la premessa è strettamente metodologica perché l'autore dice che chi vuol discutere lo può fare perché il suo non è magistero.

Patrizia Giaveri. Saluto e ringrazio tutti i nostri ospiti per averci illustrato aspetti del pellegrinaggio e del viaggio per alcuni versi simili, per altri diversi. Penso di farmi portatrice del pensiero di tutti coloro che oggi hanno partecipato a questo incontro osservando che non siamo a un punto di arrivo, ma un punto di partenza.

Mi piace pensare che ci sia ancora un viaggio da fare insieme.

Il territorio e i segni dell'arte in dialogo tra culture e religioni

227

Secondo seminario, 4 maggio 2016
Sede: Liceo Scientifico «Galileo Galilei», Catania

Incontro con:
Luca Baraldi
Yahya Pallavicini
Gaetano Zito

Scuole partecipanti e collegate in videoconferenza:
Liceo Scientifico «Galileo Galilei», Catania
Istituto Comprensivo «Paolo Soprani», Castelfidardo (An)

Coordinamento: Gabriella Congiu

Trascrizione: Dante Monda

1. INTRODUZIONE

Gabriella Chisari. Permettetemi di iniziare con una riflessione che parte, pensando all'arte, dall'episodio di Melchisedek, «sacerdote del Dio altissimo», che benedice Abramo e gli offre pane e vino, episodio raffigurato in un quadro di Rubens. La riflessione mi ha portato a questo quadro perché il tempo e la storia sappiamo che hanno fatto cammini divergenti, ma le nostre tradizioni religiose hanno in comune una tradizione primordiale, e i confini poi si sono aperti, confusi, i fedeli delle diverse religioni si sono avvicinati e rimescolati, oggi camminano fianco a fianco credenti diversi e si lavora insieme, si frequentano le stesse scuole, ci sono tanti matrimoni misti e si parla di dialogo. Questo è quello in cui crediamo tanto e che abbiamo promosso. Dialogo significa confronto, scambio di idee rispetto, ascolto reciproco e attento. Occorre andare anche oltre la tolleranza. Dobbiamo essere i vicini interreligiosi di tutti i «con-chiamati»: ebrei e musulmani, ma anche buddisti e induisti. Con-chiamati all'unica vocazione da parte di Dio, che vuole tutti gli uomini salvi. Dio è quasi una sorta di dito puntato verso l'alto che accomuna tutte le religioni. Prima di dare la parola alla dottoressa Barzanò vorrei

concludere con una bellissima riflessione di papa Francesco recentemente in visita a Lesbo: «Ognuno di voi può essere un ponte che unisce popoli lontani, che rende possibile l'incontro tra culture e religioni diverse, una via per riscoprire la nostra comune umanità».

Giovanna Barzanò. Grazie a tutti i partecipanti, relatori e grazie anche ai nostri colleghi di Castelfidardo collegati con noi che ci danno, un po' anche metaforicamente, l'idea di che cosa vuol dire essere connessi e mettono in atto l'idea della connessione e del nostro modo di lavorare.

Il coordinatore del settore educazione della Tony Blair Faith Foundation mi ha incaricato di riportare il proprio grande apprezzamento per questa iniziativa che ha anche una caratteristica molto interessante, sulla quale vorrei soffermarmi fin da subito: quella di rappresentare un momento molto particolare, una caratteristica dell'apprendimento che oggi si considera centrale nella scuola, cioè quello dell'«apprendimento intergenerazionale». I ragazzi sono qui seduti insieme ai loro professori e a quelli di altre classi: la sala è composta per metà di docenti e per metà di alunni. Quando andavo a scuola io, nonostante ci fossero stati tanti pensatori che avevano insistito molto sul fatto che i ragazzi dovessero lavorare attivamente e dovessero fare non soltanto degli esercizi ma delle cose utili, la scuola era organizzata in modo molto verticale: ovvero c'erano gli insegnanti da una parte del tavolo e noi stavamo belli tranquilli seduti nei banchi e dovevamo fare delle cose che molto spesso non ci rendevamo conto a che cosa potessero servire.

Oggi invece il sistema delle comunicazioni, l'evoluzione di tutte le riflessioni che sono state fatte nel mondo della psicologia e della comunicazione ci fanno capire che un vero insegnamento non può essere affidato a un sistema verticale, ma deve essere affidato a un sistema circolare, cioè gli insegnanti imparano insieme ai ragazzi o imparano anche dai ragazzi addirittura.

Il processo di apprendimento più valido, quello che può servire per la vita, è proprio quello che si realizza insieme.

Quindi per me l'immagine di questa sala con docenti e studenti è bellissima e sono molto orgogliosa di poterla vedere qui, perché mi è sembrata una caratteristica che io ho vissuto in questa scuola sin dal primo giorno in cui ci sono venuta, ben cinque anni fa.

È bellissimo sentire questo clima di accoglienza e cooperazione nell'atrio, nell'ufficio del dirigente, già dal portone, e io credo che anche voi ragazzi

condividiate questa impressione che è proprio una caratteristica della vostra scuola. Per me venire qui è una sensazione di grande orgoglio: sapere di trovare degli amici nei professori e tutti gli anni trovare dei ragazzi diversi, tutti impegnati in diverse attività, chi con una macchina fotografica, chi con cartelloni, registratori... è proprio questo il senso di essere a scuola e nel mondo. Basta fermarsi un pochino nel corridoio e si sentono circolare progetti di qualcuno che parte, qualcun altro che arriva e interventi degli ospiti e alle domande dei ragazzi, su cui facciamo tutti molto affidamento, in quanto servono anche a noi adulti per capire meglio come intonarci, come se fossimo una grande orchestra.

Prima del seminario però abbiamo pensato a un momento di emozione con la proiezione di un filmato sui monumenti siciliani di diverse religioni, gentilmente confezionato da COREIS e con il nostro contributo.

Gabriella Congiu. Ringrazio per la vostra presenza che è anche un inizio dell'attenzione per l'argomento, attenzione che io personalmente ho avuto modo di sperimentare e tastare nella classe. Siamo a una nuova fase di questo itinerante giro per l'Italia nell'ambito del progetto «Specchi di Dialogo», che è consistita in conferenze con testimoni chiave di storia, religione e altre discipline. Tra le altre ricordiamo le scuole di Roma, di Paese (Tv), di Romano di Lombardia (Bg), di Bari, nelle quali si è dibattuto di progetti e strumenti di dialogo, in cui la scrittura digitale, la filmografia, la matematica sono diventati altrettanti momenti di riflessione per la realizzazione di un costruttivo dialogo.

Prima di dare la parola ai nostri relatori vorrei introdurre i loro interventi partendo da lontano. Oggi parliamo di dialogo perché ci troviamo in un momento particolare in Europa, e nell'Europa dopo Schengen. Un'Europa interconnessa da un punto di vista economico, ma sicuramente acefala da un punto di vista politico. Per noi che vogliamo costruire la pace, che crediamo a questo sentimento della Pace oltre le barriere geografiche ed ideologiche, questo diventa un problema, ad esempio quando abbiamo visto la Francia, all'indomani dei fatti di Oslo, ritirarsi e chiedere una deroga di sei mesi al trattato che consentiva assoluta e piena circolazione delle genti all'interno dell'Unione Europea. Così ha fatto pure la Norvegia, che non fa parte dell'Unione Europea, e comunque in qualche maniera si è voluta tirar fuori e ha voluto mettere le mani avanti. Tutto questo ha portato alla revisione di Schengen nel 2012 da parte di tutti i membri dell'Unione e ha voluto dire stoppare ciò che era successo in Italia. Nel 2011 infatti, noi che siamo la terra di prima battuta dell'ingresso dei profughi, dei disperati, dell'emigrazione dalle

dimensioni bibliche che sta avvenendo e che non riusciremo a controllare in nessun modo, avevamo consentito la circolazione per sei mesi e ulteriore sei mesi all'interno dell'Unione ai migranti. Questo aveva creato uno scompiglio politico. Ecco, questa è la realtà dalla quale dobbiamo partire per cercare di capire perché stiamo parlando di integrazione.

2. RELAZIONI

Gaetano Zito. Parliamo di integrazione perché è costitutivo della condizione umana. L'uomo se non si integra con la realtà nella quale vive, se non dialoga con la realtà nella quale vive, non è un uomo, e la realtà non la determina da sé, ma gli viene incontro, e quindi egli è chiamato ad accogliere la realtà come un dono, come una potenzialità, come una opportunità che gli permette di scoprire sempre di più la bellezza e la grandezza della propria dimensione umana e contemporaneamente la bellezza e la grandezza che non risiedono semplicemente in se stesso, ma che sono presenti anche all'esterno. Per noi, come Sicilia questa è una dimensione costitutiva della nostra storia e di conseguenza direi proprio costitutiva della nostra identità nel presente.

Yahya Pallavicini. La domanda sull'integrazione è molto pertinente e la ringrazio. Partirei chiarendo cosa non è integrazione. Semplicisticamente direi che non è integrazione la «dis-integrazione» cioè quando l'uomo, l'individuo, rinuncia a integrare ciò che è parte di un tutto. Questo è il simbolo artistico e dottrinale dell'armonia nella dottrina buddista. L'antica tradizione buddista richiama al simbolo del tutto come momento dinamico e armonico. Quando invece uno vuole contrastare questa armonia, questa unità, provoca con una dis-integrazione, una vera e propria disarmonia. Secondo l'insegnamento dei maestri, schematicamente, due possono essere le procedure per creare una dis-integrazione: confondere ogni cosa in una omologazione livellante, dove non si riconosce più la specificità di niente, e quindi creare una specie di minestrone insapore e incolore dove tutti gli elementi e gli ingredienti sono stati bolliti, ma dove non si percepisce più il sapore né si sa riconoscere nessun ingrediente, nessuna scienza della cucina e nessun nutrimento, e quindi il risultato è il nulla; oppure c'è l'altro fattore di dis-integrazione che è quello di esasperare un incidente o una specificità o un'identità a discapito delle altre, cioè a discapito del tutto. Quest'ultimo è quello che in termini geopolitici viene chiamato fondamentalismo e integralismo, dove anziché credere religiosamente ad un assoluto che è Dio, che è

un principio, una dimensione che ci accomuna e che trascende però ognuno dei credenti, invece assolutizziamo una forma, quindi anziché religiosamente adorare Dio, facciamo un Dio a nostro uso e consumo, quindi diciamo «io sono Dio». Questa battuta non è sbagliata, perché il fondamentalismo è proprio l'egoismo che diventa Dio. Siccome l'egoismo si nutre di cose sempre insoddisfacenti, alla fine il «super ego» è voler costruire un mondo a propria immagine, proprio come invece le religioni insegnano che Dio ha fatto: Dio ha creato il mondo a sua immagine e secondo la tradizione coranica Dio ha creato l'uomo «a immagine del Misericordioso». Questa è una differenza, una delle sfumature che ci accomunano e al tempo stesso ci distinguono dai nostri fratelli ebrei e cristiani. Se voi riprendete la Genesi c'è quella descrizione simile che dice «a immagine e somiglianza di Dio», mentre nel Corano leggete che l'uomo è creato «a immagine del Misericordioso».

Quindi quando un individuo, un credente, misconosce questa identità, e vuole esasperare a discapito delle altre una propria identità in forma assoluta, provoca una dis-integrazione fondamentalista perché per emergere o per ergersi come signore dell'universo deve distruggere gli altri, e questa è causa di una dis-integrazione.

Occorre inoltre non dimenticare l'altra causa della dis-integrazione, quella del sincretismo, dove siamo completamente confusi e dove le identità specifiche sono dimenticate. Da un punto di vista religioso la sfida dell'integrazione è quella di cercare di rispettare le diversità, vederle come un patrimonio unico che deve essere invece salvaguardato.

Luca Baraldi. Nella tradizione ebraica per il creato si utilizza il termine *holàn*, che vuol dire «il tutto», è l'insieme di tutte le tessere che compongono il mosaico complessivo di tutto ciò che esiste. Nel momento in cui questo viene privato anche solo di una tessera, di una possibile declinazione dell'unicità di un oggetto, di una persona, di una manifestazione esistente, l'intera immagine complessiva ne viene impoverita nella sua totalità. Quindi dis-integrare, nell'accezione che giustamente ha apposto sul tavolo l'imam Pallavicini, in questo caso significa violare la bellezza e l'armonia del creato per come è stato concepito e quindi significa andare a violare l'armonia e la dignità dell'unicità di ogni persona. Invece integrare significa fare in modo come questa armonia, nell'*holàn*, nell'insieme del tutto e di tutto ciò che esiste, venga rispettata e valorizzata. Tralascio di dilungarmi sull'influenza della cultura ebraica sul patrimonio culturale della Sicilia perché credo che ci sia molto

materiale al quale si può accedere attraverso articoli e le nozioni che potete facilmente trovare anche in internet.

Vorrei invece in questo caso fornirvi alcuni spunti su ciò che c'è dietro la riflessione sulla produzione artistica e culturale, materiale e immateriale dell'ebraismo, per il modo in cui effettivamente ha influito nello scenario dell'isola siciliana e in cui lo ha arricchito in maniera permanente, forse scivolando un po' nell'ombra per una serie di vicende storiche, ma comunque lasciando il segno. Quello che credo sia importante premettere è il fatto che nella storia dell'ebraismo, nella cultura ebraica dobbiamo cercare di spostare il focus dello sviluppo culturale non tanto sulla spazialità, non tanto nella dimensione dello spazio, quanto nella dimensione del tempo. Questo per due motivi: il primo è che storicamente l'ebraismo è stato interessato da delle forzature o degli inviti più o meno energici a lasciare il territorio, per cui di volta in volta per oltre due millenni si è trovato a vivere una storia di diaspora permanenti, che ha determinato poi una forma di reazione culturale. Essa ha portato a elaborare delle radici culturali che non erano necessariamente radicate in un sistema di patrimonio culturale e fisico, materiale. Quindi necessariamente l'ebraismo, abituato storicamente a trasmettere di generazione in generazione una storia di migrazioni e di spostamenti permanenti, ha dovuto focalizzare il proprio patrimonio culturale, da una parte su ciò che poteva essere facilmente trasportato, in particolar modo il testo sacro e gli oggetti liturgici; e dall'altra parte su ciò che non era in maniera diretta materiale, quindi che non era effettivamente tangibile, e che poteva essere in qualche modo «patrimonializzato» come patrimonio culturale all'interno del sistema percettivo, delle concezioni della filosofia e della cultura della religione ebraica. Quali sono le conseguenze? La prima conseguenza è che abbiamo una sorta di indifferenza riguardo agli insediamenti da parte dell'ebraismo, e nel momento in cui una comunità ebraica si sposta in una città non abbiamo una vera e propria configurazione di uno spazio fisico, di uno spazio urbano caratterizzato dalla gestione della spazialità, dalla gestione delle architetture, abbiamo in un certo senso un adattamento alla prevalenza di una natura funzionale. Questo significa che seppure da un certo punto di vista c'è e permane tutt'oggi una centralità dei sistemi simbolici, dei valori simbolici degli oggetti, dei numeri, delle parole nella tradizione ebraica, questa pregnanza simbolica non influenza, se non in rari casi, la gestione della spazialità.

Quindi la sinagoga viene ad esempio configurata, anche al proprio interno, non sulla base di una centralità del simbolismo dello spazio,

come può avvenire invece nel caso della tradizione cristiana e della tradizione islamica, ma come la gestione di uno spazio funzionale. La sinagoga, la *Beth Ha-knesset*, è la casa della comunità, e in quanto tale viene utilizzata di volta in volta per la celebrazione dei riti liturgici, come assemblea della comunità intera. Nel caso delle piccole comunità molto spesso anche l'*Aron-Ha-Kodesh*, l'armadio in cui è conservato in rotolo santo della Torah, è collocato su ruote per cui può essere spostato in modo da modificare l'uso dello spazio della sala dell'assemblea in base alle esigenze immediate. L'altro esempio è quello delle giudecche, e poi dei ghetti, che in molti casi non sono stati costruiti intorno a un luogo centrale, ma molto spesso semplicemente si fondavano come aggregazione demografica o etnica o religiosa lungo una via o all'interno di un quartiere, semplicemente per necessità di contiguità di coesistenza che permettesse alla comunità di vivere e di sviluppare una propria forza interna, una facilità di vita quotidiana.

Quindi partiamo da una sorta di «an-ionicità» del patrimonio culturale, e non solo dal punto di vista del mancato uso delle immagini, ma anche dal punto di vista dello spostamento della centralità della sedimentazione del patrimonio culturale dallo spazio al tempo.

Proprio il tempo rappresenta in un certo senso l'elemento centrale di tutta la riflessione sul patrimonio culturale. Il tempo come dimensione all'interno della quale viene trasferita la storia, viene tramandata la cultura, vengono tramandati gli elementi di ricchezza e di problematicità del trasferimento della conoscenza di generazione in generazione, di volta in volta spostata in uno stato, in un altro nel corso dei secoli. Questo trasferimento si fonda evidentemente su un aspetto principale, su un filo conduttore, che è il filo conduttore ovviamente della conoscenza della tradizione biblica, della tradizione della Torah. Proprio sulla Torah si basano le fondamenta stesse di tutta l'elaborazione culturale, sia materiale sia immateriale, sia di elaborazione filosofica o di tradizione folklorica, di tutto l'ebraismo mediterraneo, europeo e mondiale. Per centralità della Torah, come fondamento del patrimonio culturale, si intende la costruzione di una concezione del patrimonio culturale come una forma di sacralizzazione o di celebrazione della creazione come opera d'arte, quindi della trasmissione del valore dell'atto creativo. Esso è inteso come un'imitazione della creazione originale compiuta da Dio nei sei giorni che precedono poi il giorno del riposo, lo *Shabbat*, e rappresenta soprattutto il sistema simbolico, a partire dal quale devono essere ricercate le armonie cosmiche, poi per imitazione e per riproduzione, anche le armonie delle opere d'arte, delle miniature, delle

arti visive e soprattutto degli oggetti simbolici. Parlo di oggetti simbolici perché dobbiamo tener sempre presente questa mobilità delle comunità religiose ebraiche che si muovono di luogo in luogo. Il caso della Sicilia è un caso esemplare perché fino a fine Quattrocento, ma a partire già dal II secolo a.C. Cristo, abbiamo una testimonianza costante molto diffusa che ha influenzato in maniera molto forte la cultura linguistica e in altri casi la cultura legata alle produzioni artigianali in alcune aree della Sicilia. Dalla fine del Quattrocento in poi questa presenza si impoverisce, questa mobilità si lega a dei fenomeni che erano al limite tra quella che potremmo definire la tradizione ortodossa dell'ebraismo e le forme invece di rielaborazione culturale non necessariamente in linea con essa, come poteva essere ad esempio quella della magia, quella delle superstizioni, che in molti casi hanno portato a degli snaturamenti da parte della società dell'epoca in particolar modo dal 200 in poi della concezione dell'angelologia, o della demonologia, o dei rapporti in generale fra visibile e invisibile che venivano veicolati anche attraverso oggetti con un valore simbolico come quelli che oggi chiameremo amuleti o talismani. Oggetti dotati di una capacità operativa, caratterizzati da una connotazione anche artistica molto significativa: abbiamo dei prodotti di altissima oreficeria in Sicilia, abbiamo una produzione molto frequente e un uso molto diffuso del corallo per la produzione di amuleti nella tradizione ebraica, che dalla fine del Quattrocento in poi, quando la presenza ebraica si dissolve per motivi storici, viene in qualche modo snaturata. La perdita di questo collegamento con la tradizione simbolica che si fondava proprio sui simboli numerici, semantici, lessicali della Torah rappresenta proprio l'interruzione del vero valore culturale di una produzione anche materiale che caratterizzava l'ebraismo siciliano.

La Bibbia rappresenta in qualche senso una vera e propria storia della concezione artistica o della concezione estetica del Creato come opera d'arte. Però, per la prima volta nella figura di Bezalel, incaricato di costruire l'Arca dell'Alleanza all'interno della quale verranno poi collocate le tavole della legge, compare una «forma», quella dei Cherubini, data a un contenitore dotato di una centralità religiosa e di un valore simbolico. All'interno di questo spazio simbolico, connotato da un punto di vista materiale e prodotto dal punto di vista artistico, si colloca il primo esempio di utilizzo dell'arte come una forma di sacralizzazione, di santificazione di ciò che c'era di più sacro, ossia la parola, l'insegnamento, la legge che Dio aveva consegnato agli uomini.

Si tratta però di un caso, che molto spesso ha portato anche a una interpretazione errata o forzata di quella che era una tradizione anche fondata

sulla legittimità della produzione di icone, che invece tradizionalmente nell'ebraismo era accettata con fatica. Spesso si parla dell'ebraismo come di una religione completamente aniconica o completamente avisuale, priva di visualità. In realtà qui dobbiamo tracciare una differenza metodologica che è anche epistemologica e riguarda i processi di conoscenza: l'ebraismo non è esattamente una religione priva di visualità, ma è una religione in cui la visualità viene tracciata, è definita attraverso dei processi di sostituzione sensoriale. Ossia la rivelazione, la profezia, la trasmissione dei contenuti, che magari nella tradizione cristiana, e anche nella tradizione letteraria di matrice cristiana, venivano metaforizzati, nel caso dell'ebraismo si utilizza spessissimo la sollecitazione e il richiamo ad altri sensi. Quindi, ad esempio, l'esperienza profetica, che era un'esperienza essenzialmente uditiva, era fondata in molti casi sull'evocazione dei colori, sull'evocazione delle altre manifestazioni sensoriali, per permettere poi a coloro che trasmettevano la rivelazione di renderla percepibile, comprensibile, recepibile dagli ascoltatori. Proprio in questo sistema di manifestazione del visibile attraverso l'invisibile si colloca Abraham Abulafia, importantissimo cabalista e mistico della tradizione ebraica, forse il primo cabalista spirituale e misticheggiante all'interno della tradizione ebraica del Mediterraneo. Dopo un periodo di formazione in Andalusia si trasferisce proprio in Sicilia, a Messina, dove forma una scuola mistica. Abulafia ha una storia particolare, perché cerca di incontrare papa Niccolò III per discutere con lui del livello culturale e di quelle che potremmo chiamare le «politiche culturali» del clero cristiano all'epoca sotto il dominio spagnolo in Sicilia. Niccolò III per coincidenza, pochi giorni dopo aver rifiutato l'incontro, muore. Abulafia viene arrestato e rinchiuso per qualche tempo, poi i francescani favoriscono la sua liberazione invitandolo ad abbandonare Roma, e lui si stabilì a Messina dove creò la scuola mistica. Qui cominciò a lavorare sulle tecniche di visualizzazione interiore. Invitava a stabilire dei percorsi di contemplazione, di visualizzazione delle lettere che costituivano il nome santo di Dio. Nei trattati che richiamano tutti nel titolo la luce, l'energia visuale e le forme, in cui però si parlava sostanzialmente di mondo invisibile, Abulafia utilizza molto diffusamente i colori e proprio le tecniche di visualizzazione per favorire un processo, diremmo oggi, di attivazione neuronale, cioè di creazione di una reattività costruttiva da parte del sistema percettivo di fronte alla percezione dell'invisibile, e costruisce dei veri e propri «percorsi formativi» per giovani mistici. Abulafia crea questa scuola che si fonda sul percorso estetico, sull'epistemologia e sulla conoscenza estetica, pur parlando di una realtà invisibile, e stabilisce un precedente che poi avrà anche dei discendenti molto

importanti nella filosofia e nel pensiero di tradizione cristiana successiva. Giovanni Pico della Mirandola si fece tradurre tutta la tradizione di Abraham Abulafia da un ebreo convertito, Flavio Mitridate, e la riattivò proprio a partire da questi percorsi di costruzione dell'autocoscienza e di autoconsapevolezza attraverso la contemplazione dell'invisibile, nei suoi trattati, che sarebbero poi confluiti proprio nella presa di consapevolezza della dignità dell'uomo e delle possibilità infinite dell'uomo di crescere e di diventare simile agli angeli o a una bestia, in base alla piena consapevolezza delle potenzialità legate al mondo invisibile di cui l'uomo poteva essere padrone. Ecco, questo è il sistema effettivamente percettivo in cui, detto brevemente, il visibile e l'invisibile si legano, si interconnettono andando a creare una legittimità e un'importanza centrale del simbolo o dell'astrazione, più che del semplice patrimonio culturale come lo intendiamo tradizionalmente noi oggi. Astrazione che proprio perché legata ai simboli, ai piccoli oggetti, alle ritualità della trasmissione invisibile di un sapere tramandato di generazione in generazione, costruisce il proprio complesso simbolico e semantico che ha influenzato per circa un millennio e mezzo anche la cultura siciliana. Abbiamo visto prima nel video prodotto grazie al lavoro prezioso degli amici della COREIS che ci sono tanti simboli che sono collocati magari in luoghi invisibili o in luoghi cui non si è abituati a prestare attenzione, ma che comunque l'hanno lasciato un segno, forse non evidente, forse non eclatante, ma che caratterizza proprio le tracce e i sintomi di una ricchezza culturale derivante in Sicilia, proprio dalla contaminazione e dalla coesistenza pacifica.

3. DOMANDE

Gabriella Congiu. *Vorrei chiedere a monsignor Zito che cosa vuol dire arte, particolarmente nella riscoperta del patrimonio culturale locale.*

Gaetano Zito. Credo che la tematica che stiamo affrontando non rivesta un interesse solo perché noi che ne parliamo siamo in Sicilia, terra particolarmente ricca di opere d'arte e di patrimonio culturale, ma perché viviamo un tempo in cui l'immagine indubbiamente ha un ruolo determinante nella cultura contemporanea e nelle relazioni umane, nel presente soprattutto. Il riferimento all'arte richiama immediatamente l'esigenza di guardare cosa significa la dimensione dell'arte nel panorama dei cosiddetti «beni culturali». Un riferimento ai beni culturali che forse ha bisogno di essere superato come accezione, come terminologia.

Non voglio sostituirmi a un professore e fare ora una lezione di storia dell'arte, ma poiché è un tema cui abitualmente si fa riferimento, penso che forse sia opportuno chiarirci le idee su questo settore. Per l'accezione di «beni culturali» si deve risalire a una formula che entra nel linguaggio giuridico e nel linguaggio comune in Italia a partire da quella che è conosciuta come la Commissione Franceschini istituita nel 1964 per la revisione delle leggi sulla «tutela del patrimonio culturale nazionale». Quando noi parliamo abitualmente di beni culturali ci riferiamo alle «testimonianze materiali», così come dice la Commissione di allora, «avente valore di civiltà». Il passaggio è stato molto importante, perché la formulazione beni culturali ha superato la versione precedente, che era «cosa di interesse storico-artistico o di antichità e belle arti». La stessa denominazione «Soprintendenza ai Beni Culturali» supera la precedente denominazione di «Sovrintendenza per le Antichità e le Belle Arti». Ora, questa visione, che determina un nuovo modo di considerare il patrimonio culturale, resta ancora legata all'accezione di «bene», ed essa indica qualcosa di materiale, legato al consumo, qualcosa di cui ci si può benissimo appropriare per farne possibilmente quello che si vuole. Come compro un bene qualsiasi, posso al limite anche comprare questo bene culturale. Ma questa accezione di bene è pesantemente limitativa rispetto alla ricchezza delle testimonianze di civiltà del passato che sono giunte fino a noi. Il codice dei beni culturali del 2004, pur assumendo la terminologia di «patrimonio culturale» difatti parla di patrimonio culturale costituito dai beni culturali dei beni paesaggistici: non riesce ad uscire fuori ancora dalla prospettiva del «bene».

Perché credo sia più importante parlare di «patrimonio culturale» che di «bene culturale»? Se è vero che il linguaggio, anche il nostro parlare abituale, tradisce un modo di intendere le cose e un modo di relazionarsi con esse simile al modo di relazionarsi con le persone, allora il linguaggio ha bisogno di essere qualificato, perché trasmetta una visione corretta delle cose o delle relazioni.

Il termine «patrimonio» credo che apra ad una prospettiva di più ampio respiro, ma contemporaneamente ci libera dal rischio dell'appropriarcene. Guardate quello che accade per esempio sul mercato dell'antiquariato nei confronti del patrimonio culturale, come ci si impossessa di un quadro magari rubato acquistato al mercato nero dell'antiquariato solo per il gusto di goderselo personalmente: non è per questa ragione che viene prodotto. Il patrimonio culturale afferisce piuttosto ad una visione che dice la recezione che io ho di qualcosa che mi precede, di cui ho il compito di assumere la responsabilità della tutela per valorizzarlo

opportunamente e trasmetterlo alle future generazioni. Dunque non si tratta di un bene di cui posso disporre liberamente, di cui posso entrare in possesso e consumarlo. Il patrimonio culturale mi colloca in una relazione che mi precede e mi segue, e contemporaneamente mi impone la tutela e la valorizzazione. Da questo allora noi scopriamo tutta la forza evocativa di memoria del passato che il patrimonio culturale nel presente ci consegna per il futuro. Perché attraverso il patrimonio culturale noi possiamo cogliere gli elementi identitari della nostra storia, del nostro territorio, della nostra cultura e delle nostre relazioni e quant'altro.

L'impovertimento del patrimonio culturale significa impoverimento della memoria, della storia, delle relazioni del presente e del futuro.

Qui mi sia permessa un'annotazione che attiene più al settore archivistico di cui mi occupo abitualmente. Pensate quello che accadrà nel futuro: noi corriamo il rischio di conservare al futuro la memoria del passato, ma non del presente. Perché non so cosa resterà tra cinquanta o sessant'anni di queste carte che noi produciamo oggi, o anche della documentazione digitale informatica che produciamo nel presente. Faccio un piccolo esempio concreto. Due settimane fa ho avuto all'Archivio Storico Diocesano di Catania una scuola di Caltagirone, e proprio quel giorno in tutta la zona mancava la luce. Ho potuto mostrare ai ragazzi una pergamena dell'XI secolo, ma non ho potuto mostrare ai ragazzi una sola immagine digitale, perché mancava la luce elettrica. Allora il tema della tutela nel presente del patrimonio culturale è un tema che attiene ad una responsabilità forte nei confronti del passato e nei confronti del futuro nel presente.

Che l'arte e il patrimonio culturale facciano riferimento al cristianesimo o che il cristianesimo abbia fatto e continui a fare riferimento all'arte e al patrimonio culturale, potremmo dire che è un dato che è posto sotto gli occhi di tutti. Infatti fin dai primi periodi dell'esperienza di fede cristiana, la comunità cristiana ha dialogato con l'arte del proprio tempo, in quella che nella storia dell'arte abbiamo imparato a chiamare l'arte «paleocristiana», cioè quelle testimonianze che tuttora sono presenti per esempio nelle catacombe. Permettetemi di aggiungere una precisazione, senza far prevalere adesso il professore. Le catacombe non erano i luoghi in cui i cristiani si nascondevano nel momento della persecuzione, ma erano cimiteri cristiani posti fuori dalla cinta muraria della città per una visione diversa che il cristiano aveva della vita e della morte rispetto alla cultura pagana del suo tempo. Di conseguenza la catacomba diventava luogo della memoria, luogo in cui bisognava rap-

presentare. Le raffigurazioni delle catacombe sono tutte raffigurazioni che dicono della vita, in relazione alla morte. Le formule più comuni sono ad esempio: «Quintilio vive in eterno», «marito e moglie vivono per l'eternità» e così via. Usciamo fuori dalla logica che le catacombe erano i luoghi in cui i cristiani si nascondevano. I cristiani erano conosciuti nella società romana, erano membri di famiglie di quella che chiameremmo borghesia, della società medio-alta, oltre schiavi, e comunque erano molto conosciuti, si riunivano tra di loro, li vedevano, si incontravano nelle case. Ma l'arte diventa il modo in cui la comunità intende consegnare al futuro l'esperienza della fede, nasce per una ragione non di produzione artistica, ma ai fini della trasmissione dell'esperienza della fede cristiana. Di conseguenza la comunità cristiana assume linguaggio artistico per trasmettere i contenuti della fede, e questo accade sia in Oriente che in Occidente. C'è un momento, che per il cristianesimo orientale diventa un momento tragico, a cavallo tra VIII e IX secolo quando a partire da Leone III Isaurico si scatena la cosiddetta crisi iconoclasta, cioè la distruzione delle immagini. Il professore di storia vi spiegherà che cos'è l'iconoclastia, e come questa è stata un beneficio per esempio per la Sicilia, perché tutti i monaci che scappavano dalla persecuzione iconoclasta si rifugiavano in Sicilia portandovi le icone e la tradizione artistica dell'Oriente.

Da allora, dall'arte paleocristiana al presente possiamo dire che arte ed esperienza di fede cristiana sono stati un perfetto connubio. Credo che si possa dire che non vi sia stato un pittore occidentale che non si sia misurato con la rappresentazione di un'esperienza o di una tematica teologica della fede cristiana. Una produzione artistica che nasce in un luogo, ma che ha un linguaggio comprensibile in tutti i luoghi. Faccio l'esempio più comune: un crocifisso, realizzato artisticamente o meno, è tale sia che venga prodotto e utilizzato in Sicilia, sia che venga prodotto e utilizzato nella Papuasiasia. Un quadro che raffiguri la Beata Vergine Maria è tale sia che stia negli Stati Uniti d'America, sia che stia in Canada o in Norvegia o altrove. Di conseguenza c'è un linguaggio che ha bisogno di essere decodificato, e questo linguaggio è possibile decodificarlo solo facendo riferimento ai testi e quindi alla Sacra Scrittura, ai testi dei Padri della Chiesa, ai testi liturgici, ai testi della celebrazione dei sacramenti e quant'altro. L'esempio più emblematico a riprova di questo, credo lo si possa trovare nel libro che probabilmente diversi di voi hanno letto, *Il codice da Vinci*, di Dan Brown. Nelle raffigurazioni che accompagnano il libro c'è un'immagine che è la porta d'ingresso della cattedrale di Chartres, bellissima, in cui c'è la raffigurazione di Gesù Cristo attorniato

da quattro simboli: un bue, un angelo, un leone e un'aquila, che nella raffigurazione di chi conosce il linguaggio dell'arte cristiana vuol rappresentare Cristo e i quattro evangelisti. Ebbene il commento del libro era: «Cristo tra simboli pagani». L'assenza della conoscenza del codice linguistico artistico afferente all'esperienza di fede cristiana impedisce di comprendere che cosa significa l'arte, la produzione artistica e così via. Questo potremmo riferirlo a qualsiasi opera d'arte, ma anche all'architettura. Le ragioni di una architettura che muta dall'architettura romanica all'architettura gotica, alla barocca e così via, si riferiscono sempre all'esperienza della fede cristiana.

Questo in tema di architettura significa che se non so collocare in un periodo storico la realizzazione di una chiesa, non posso mai comprendere perché quella chiesa è stata prodotta in quel modo. Allora la prima domanda quando per esempio ci imbattiamo in una chiesa non è «Quanto è alta?», «Quanto è lunga?», «Chi l'ha realizzata?» e quant'altro. La prima domanda è: «Quale sia la ragione perché è stata edificata e per cui è stata realizzata in questo modo?». Bisogna cioè decodificare il linguaggio che quell'opera architettonica contiene in sé. Questo linguaggio va collocato nel periodo storico in cui quell'opera architettonica è stata realizzata, per cui comprendiamo che cos'è il periodo romanico, il periodo gotico e così via.

Cosa significa questo in riferimento alla Sicilia? Do semplicemente due indicazioni: una che afferisce alle peculiarità dell'isola. È vero che l'isola è un ponte naturale tra Mediterraneo, Europa e Asia Minore, ma a me piace dire che la Sicilia è condannata dalla geografia ad essere il cuore del Mediterraneo, e questo è un cuore grande perché è un cuore che è ricco delle tradizioni di tutti i popoli, di tutte le culture e delle religioni che sono passate da questa terra, dal politeismo alla nascita dei tre monoteismi che, da almeno duemila anni a questa parte, segnano la storia della nostra isola. L'ebraismo, il cristianesimo e l'islam, sono entrati in Europa passando da questa nostra costa, più precisamente dalla costa orientale dell'isola. Un esempio molto semplice è il testo degli Atti degli Apostoli, che al capitolo 28, versetto 12, dice che San Paolo dovendo andare a Roma da Malta fa vela verso la Sicilia si ferma a Siracusa per tre giorni e poi da Siracusa va a Reggio e da Reggio arriva a Pozzuoli e va a Roma, questo per dire che la rotta di comunicazione tra Roma, l'Egitto, la Palestina e l'Asia Minore passava proprio dallo stretto di Messina e dalla costa orientale dell'isola.

Ora il passaggio dei tre monoteismi dalla Sicilia ha segnato la storia e l'identità dell'isola nei suoi diversi periodi, prima quello romano, poi quello bizantino, poi dall'827 al 1071 quello arabo e dal 1071 al 1090 quello normanno. Questo significa che con l'arrivo degli arabi in Sicilia il cristianesimo non è scomparso, come spesso viene detto da alcuni, ma il cristianesimo è rimasto in regime di *dhimma*, cioè i cristiani pagavano una tassa.

Quando arrivano anche i normanni, in Sicilia noi abbiamo i musulmani, gli ebrei e i cristiani bizantini, poi arrivano i cristiani latini e tra la fine dell'XI e il XII secolo abbiamo in Sicilia tre religioni che convivevano più o meno armonicamente e che hanno prodotto opere d'arte, testimonianze che ancora oggi dicono l'identità della nostra terra, di questo nostro territorio. All'archivio Storico Diocesano di Catania conserviamo tre documenti preziosissimi: sono tre platee, cioè documenti ufficiali dell'amministrazione normanna, una è del 1098 e due del 1145 che si leggono benissimo. Quella del 1098 è in arabo, quelle del 1145 sono in greco e in arabo e riguardano il censimento della popolazione musulmana della città e del territorio di Catania che prima il conte Ruggero e poi Ruggero II pongono sotto la giurisdizione del vescovo di Catania, che ha l'obbligo di giudicare e di governare la comunità islamica secondo la legge coranica, non secondo la legge cristiana.

Questo è un dato non indifferente. Allora se riusciamo a valorizzare il patrimonio artistico e culturale presente nell'isola, che mette insieme non solo le opere d'arte ma anche l'architettura, gli archivi e le biblioteche, allora possiamo sviluppare ancora di più non solo i caratteri identitari dell'isola, ma anche quella dimensione di integrazione a cui all'inizio la professoressa Congiu ci ha richiamati. Questo per vivere non dico la «tolleranza», perché il concetto di tolleranza è un concetto pericoloso, tolleranza si dice di uno che tollera un altro, ma per riuscire a realizzare un contesto ed una esemplarità di esperienza di integrazione, anzi, meglio, di interazione, che dice la messa in comune della richiesta di ciascuno.

Gabriella Congiu. *Vorrei porre una domanda all'imam Pallavicini: il culturale nasce dall'identità. E l'identità di un popolo è condivisione di una storia. Riguardo il patrimonio culturale dell'islam, pieno di diverse storie, possiamo allargarlo in modo che diventi un patrimonio storico e culturale anche delle altre popolazioni?*

Yahya Pallavicini. Cerco di rispondere con due riferimenti «dottrinali». Il primo fa riferimento al fatto che come è noto Dio ha, secondo la tradi-

zione islamica, 99 attributi. Lungi dall'essere politeisti siamo monoteisti, però Dio ha nella tradizione islamica un nome supremo, che è «Allah» che vuol dire «Iddio», «la divinità», con l'articolo, come in Italiano, «il Dio». La contrazione di questo articolo «al» con il termine divinità «ilāh», fa «Iddio» in Italiano e in arabo «Allah». Questo è il nome di Dio per eccellenza nella tradizione islamica, però in essa Dio ha anche novantanove attributi. Un attributo è «al Jamil», che vuol dire «il bello», «la bellezza», e questo porta alla tradizione islamica che dice che Dio è bello e ama la bellezza. Questo è, secondo alcuni maestri della tradizione islamica, il principio di riferimento e di ispirazione per l'arte, o piuttosto per l'arte di Dio di suscitare nell'animo umano, dei credenti, una sensibilità. Quindi l'uomo per l'islam, ma anche per le altre confessioni religiose, è una persona «sensibile». Sensibile a qualche cosa che è un mistero che ha dentro se stesso e al di fuori di se stesso. Questo qualche cosa è un istinto naturale verso la bellezza, verso il buongusto, verso qualche cosa che lo ispira verso il bene. Il bello è in quel senso sinonimo di un bene superiore.

Riprendendo la prima domanda, la tradizione islamica, essendo una tradizione religiosa, integra due dimensioni di integrazione: la prima è l'integrazione per come noi più comunemente siamo forse abituati a concepire, «sociologicamente» tra varietà e diversità dei segni nel mondo, dell'integrare lui e lui, questo e quest'altro, che quindi implica che tutto ciò che si manifesta all'interno della creazione, dell'orizzonte, del mondo e della terra deve essere parte di un tutto, di un principio che deve trovare una sua corrispondenza, una sua armonia, la sua unità. Ma le religioni, e tra queste l'islam, non si limitano soltanto ad una integrazione «sociale», ma integrano l'integrazione sociale all'integrazione tra la dimensione terrena e quella celeste. Religione, non è un termine arabo coranico, è veramente la via che collega i cieli con la terra, è la via che collega il religioso, il credente al proprio Signore. Questa è la religione, e tra le religioni l'islam conferma questa visione dell'integrazione. Quindi i religiosi, e i musulmani tra questi, quando volessero rifarsi alla propria dottrina relativamente al termine integrazione, devono integrare due movimenti: il movimento orizzontale, cioè integrare per il «bene comune», direbbero giustamente i cristiani; ma anche integrare il bene comune di qui con un principio comune che è superiore, che è trascendente, quindi collegare ciò che è in basso, ciò che è visibile, come ha ben detto l'amico professor Baraldi, ma anche con ciò che è invisibile, con ciò che è superiore. I religiosi credono in un mistero che è interiore, ma anche superiore, e quindi c'è questa doppia

integrazione: orizzontale e verticale. Questo porta anche alla similitudine che c'è nella dottrina islamica con quello a cui si faceva riferimento prima riguardo alla Genesi: la creazione è l'arte di un Artista. L'Artista per eccellenza nella tradizione dei maestri musulmani è Dio. Dio è l'Artista che ha creato prima i mondi e i cieli, e poi ha creato all'interno di un mondo un microcosmo, un simbolo, che è l'uomo. L'uomo è il prodotto finale del grande Artista dell'universo che è Dio. Quindi l'uomo è sia parte della scenografia divina che simbolo sintetico di tutto il mondo. Perché il Sacro Corano descrive letteralmente Adamo, primo profeta e primo uomo a cui vengono insegnati i misteri dei suoni e delle lettere dei nomi di tutte le cose. I commentatori si chiedono come facesse l'uomo a essere conoscitore dei nomi di tutte le cose, quando le cose non avevano un nome, ma avevano semplicemente una «deduzione» per il potere dell'Artista, Dio. I commentatori rispondono che l'uomo, Adamo, ha il potere di dare il nome alle cose perché le sintetizza all'interno della sua stessa essenza. Adamo è sinteticamente la parte di un microcosmo del macrocosmo più grande, che è quello della creazione. È questo quello che dà all'uomo e quindi alle creature, all'umanità una responsabilità di gestione dell'arte divina. Quindi noi siamo frutto dell'arte del grande Artista, ma siamo anche responsabili della conservazione della bellezza del mondo e della bellezza del nostro corpo, della nostra anima e del nostro spirito. Questa è una tripartizione che i maestri della dottrina islamica rinnovano conformemente all'insediamento delle tradizioni precedenti.

Questo è abbastanza importante, coinvolgendo anche la suddetta sensibilità. Perché il rapporto con l'arte e con l'Artista è secondo la tradizione islamica un rapporto necessariamente dinamico, non statico, nel senso che io posso passare come i monaci zen delle ore davanti a un'immagine, un ideogramma, cioè una lettera, direste voi secondo la grammatica italiana, invece un ideogramma è un simbolo di un suono, ma anche di un significato. Quei monaci passano degli istanti o delle ore a meditare e contemplare su quel simbolo. Questo rapporto con l'arte è un rapporto quindi lungo o breve perché dinamico, perché in realtà io scopro ogni volta qualche cosa che si rinnova. A questo fa riferimento la tradizione islamica quando dice che Dio ricrea la Creazione in ogni istante, che la Creazione stessa è dinamica e non è mai statica. Quindi il concetto di «bello» non può mai essere lo stesso di prima, perché è qualche cosa che si nutre di un rinnovamento, che è sempre un miracolo più grande rispetto a quello di prima.

Questa è la responsabilità che tendenzialmente l'uomo avrebbe nella gestione del suo rapporto con l'Artista e con l'arte: la dinamicità di crescere, di maturare, impostare la vita come una relazione di sensibilizzazione crescente. Io devo scoprire il bello e per scoprire il bello non posso pensare io di essere bello. Bello è soltanto Dio. Molto similmente se non sbaglio si dice che Gesù abbia detto: «Tu mi chiami buono? Solo Dio è buono». In modo simile, senza uscire dalla mia giurisdizione, c'è questa corrispondenza con la bellezza: noi dobbiamo scoprire la bellezza interiormente ed esteriormente, e questa è la dinamica della vita. Per questo i maestri criticano coloro che sono pigri e coloro che sono statici, perché in termini più moderni si direbbe che essi rinunciano alla curiosità della vita, e in termini religiosi si direbbe che rinunciano alla curiosità di scoprire il 'mistero'. La vita è un mistero, la bellezza è un mistero, l'Artista è un mistero, l'arte è un mistero. Un grande maestro, l'imam Al-Ghazali, diceva che la vita è la scoperta progressiva di svelamenti progressivi rispetto a questa bellezza. Quando noi rinunciamo a questo, misconosciamo invece l'identità della vita, dell'uomo, del mondo e della sua relazione con l'arte, la bellezza e l'Artista.

Dal punto di vista dell'integrazione sociale la storia insegna che ogni civiltà, compresa quella di cui devo parlare, l'islamica, non è una civiltà monolitica e monoculturale, mononazionale, ma interculturale, dove dall'Oriente e dall'Occidente, dal Settentrione e dal Meridione, le culture, le sensibilità, le coerenze di onestà intellettuale o anche le incoerenze di disonestà intellettuale, si contaminano e fanno sviluppare e maturare i membri della civiltà stessa. Quindi oggi per esempio abbiamo oltre un miliardo di musulmani, ancora di più di cristiani, ancora meno di ebrei e ancora meno di altre confessioni religiose come taoismo, buddismo e induismo, però i membri di una confessione o di una comunità religiosa, di una civiltà spirituale, partecipano a varie culture. Quindi pensare che il cristianesimo sia «occidentale» fa perdere di vista il fatto che Gesù era «orientale», era nato in quello che oggi è lo Stato di Israele. Di occidentale c'erano delle tradizioni pre-monoteistiche, che io credo siano sempre state ispirate da un principio unico. L'antica Grecia, gli antichi romani, gli antichi egizi avevano un diverso sistema sacrale che è decaduto a tal punto che provvidenzialmente Dio ha mandato altre rivelazioni, altri messaggi, altre religioni. Anche la tradizione islamica è una tradizione che ha abbracciato varie culture, e questo è molto importante, perché dal punto di vista meramente didattico pensare che l'Occidente è cristiano rinnega la grande quantità di quei cristiani che sono arabi, orientali, africani, così come seguire un altro stereotipo rin-

negherebbe il fatto che nell'islam gli arabi sono il 20% della popolazione mondiale contemporanea, mentre l'80% della civiltà islamica è di cultura non araba. Si parla di legame dell'islam con la lingua araba perché tutti i musulmani nel mondo pregano in una lingua sacra: come l'ebraico è una lingua sacra per gli ebrei, anche i musulmani hanno una lingua sacra. Io preferisco dire che la nostra lingua sacra è il coranico, che ha dato vita ad un'altra lingua che è l'arabo classico, e l'arabo classico ha dato vita a una serie di dialetti che dal marocchino all'iracheno sono i dialetti nazionali delle moderne nazioni del mondo arabo-islamico. Ma vedete come le sfumature sono interconnesse, perché ci sono culture, nazionalità, civiltà e identità religiose che non possono essere omologate in categorie fisse, perché altrimenti andremmo a ridurre l'autenticità delle cose.

Finisco con un riferimento alla questione della «conservazione dei beni culturali». Lo dico non in maniera provocatoria, ma perché ci credo, e proprio con l'attuale ministro Franceschini abbiamo condiviso un grosso evento alla FAO, che è l'Organizzazione internazionale per l'approvvigionamento agro-alimentare mondiale. In questa sede istituzionale le rappresentanze mondiali dei Beni Culturali si sono riunite, e tra queste c'era anche una componente di settore del mondo arabo-islamico. Queste persone oneste e sensibili del mondo arabo-islamico si occupano di beni culturali e sono preoccupate da quando alcuni, i cosiddetti «talebani», hanno distrutto delle opere d'arte. «Talebani» sappiate che vuol dire «studenti», che però a differenza vostra (lo dico io perché siccome sono il capo dei talebani posso giudicare gli altri) sono cattivi studenti.

Quelle opere d'arte distrutte per me sono anche di valore spirituale, seppure per altri sono soltanto di valore culturale. Erano le grandi statue del Buddha che si trovavano in Afghanistan. Apro una parentesi: per me hanno un valore spirituale anche se il buddismo non è contemplato all'interno della mia dottrina. Nel Corano si fa riferimento ad Adamo, Abramo, Gesù, Maria e ai profeti che accomunano le nostre tre giurisdizioni del monoteismo che si rifà ad Abramo e ovviamente non fanno riferimento al buddismo. Però, secondo l'educazione che ho ricevuto dai miei maestri, se io sono onestamente sensibile all'Artista (e il Corano stesso mi dice che ci sono profeti che non sono stati menzionati nella mia rivelazione), spiritualmente prima ancora che culturalmente, come faccio io a rinnegare il fatto che ci sia un'identità religiosa in un popolo, in una cultura, in una confessione religiosa che non è simile alla mia? Perché devo distruggere ad esempio i resti della civiltà assiro-babilonese o antica egizia, o dei buddisti?

L'ICCROM è una rete internazionale di referenti e responsabili per la conservazione del patrimonio artistico e culturale internazionale che è preoccupata perché questo così detto califfo sta distruggendo, in Iraq e in Siria, patrimoni culturali delle tradizioni antiche e di quelle contemporanee. Ad esempio, ritornando al senso di prima del «dis-integrare», hanno disintegrato una moschea! La moschea che aveva il nome del profeta Yunus, che è il nome di Giona. Hanno distrutto la tomba di Giona perché forse ci si nascondevano dei cristiani! Qui arriviamo a dei paradossi drammatici: distruggiamo un luogo perché delle altre creature si rifugiano lì, e già questa è una prima bestemmia; poi quelle creature sono, islamicamente parlando, dei miei fratelli, infatti i cristiani, i monaci sono onorati nella tradizione islamica, esplicitamente; non solo, ma facciamo tutto questo distruggendo un nostro tempio che ha il nome del profeta Giona, presente nella tradizione islamica, ebraica e cristiana. Capite bene che nella non preservazione dei beni culturali, soprattutto di carattere artistico-religioso, c'è proprio una barbarie, dove il sacro, la teologia, le identità religiose, la fratellanza e il diritto della dignità umana sono tutti negati con un pretesto. Un pretesto di dis-integrazione. Da quella costruzione lì non si costruisce nulla. Per questo ci siamo assunti la responsabilità di governare questi problemi.

Un'altra cosa è il «Codice dei luoghi sacri». Con un comitato internazionale di esperti con sede in Norvegia vogliamo garantire la salvaguardia dei luoghi di sepoltura e di culto religioso. A volte alcuni ignoranti vanno a distruggere le tombe, i cimiteri, oltre alle moschee, le sinagoghe o le chiese. Per questo è nato il Codice di sensibilizzazione giuridico-istituzionale, per salvaguardare i luoghi sacri. Io insisto molto sulla salvaguardia anche dei nuovi luoghi sacri. Perché la storia dell'arte non si è fermata al passato, ma esiste anche un'arte contemporanea. Per me l'arte contemporanea è anche ogni singola persona. L'arte non ha a che fare solo con il passato, ma anche con il futuro, e questa trasmissione del futuro dell'arte e della sensibilità dell'artista avviene tramite le persone, che sono gli esecutori di una ritrasmissione del patrimonio, come diceva monsignor Zito. Questa necessità è quella di salvaguardare e di collegare il patrimonio del passato anche con il patrimonio del presente. Veniamo quindi alla necessità di garantire la salvaguardia anche dei luoghi di culto e dei luoghi di sepoltura di tutte le comunità e di tutte le culture (e potremmo spingerci oltre, agli ospedali e agli istituti di formazione). Perché questo è veramente il senso di una civiltà: la civiltà, per quello che mi hanno insegnato, è quando si rispettano e si salvaguardano gli spazi e i segni della vita e dell'identità di ogni singola comunità religiosa e cultura. Quando non si rispettano perdiamo la nostra identità.

Uno studente di Catania. *Ci sono delle fonti letterarie che sostengono che in Sicilia re Guglielmo II aveva una corte in cui si confondevano tutte e tre le religioni di cui abbiamo parlato questa sera. Vorrei chiedere se questo è stato un episodio storicamente isolato oppure se si riscontri in tutto il contesto della società dell'epoca, cioè in particolare nel medioevo, e se poi è vero che questa commistione delle religioni si è andata perdendo.*

Abbiamo parlato di preservare il patrimonio, e ho subito collegato il discorso a una frase di Cesare Pavese che dice: «Quando un popolo non ha più senso vitale del suo passato, muore». Quindi il fatto per esempio che non diamo attenzione nelle diverse città alle impronte culturali delle altre popolazioni, questo può essere causa di una futura non integrazione?

La mia domanda è rivolta in particolare all'imam, che ha parlato di una ricerca e una conoscenza della bellezza, interna ed esterna. Ma una ricerca appunto è anche una conoscenza, quindi questa bellezza e la sua messa in pratica potrebbe essere un modo per raggiungere una società multiculturale, che posseda il concetto di integrazione per superare in qualche modo conflitti, le divergenze tra i vari popoli oggi?

Vorrei fare una domanda all'imam Pallavicini. Il fatto che nella religione islamica ognuno sia quasi una chiesa a parte per se stesso può portare alla formazione di diverse interpretazioni del Corano, come quelle a cui si ispira l'Isis di oggi?

Vorrei chiedere qualcosa sul discorso del furto, del furto nell'esportazione di opere d'arte da altri paesi. Lo abbiamo descritto per l'appunto come un furto di cultura, però è possibile vedere questo furto invece come uno «scambio»? Cioè delle culture possono convivere fra di loro perché abbiamo definito l'arte come un linguaggio mondiale?

L'integrazione si fonda sull'idea di riconoscimento, rispetto e disponibilità, ma parlando di condivisione della cultura e dei valori della società italiana, potranno mai i musulmani e gli ebrei vivere l'Italia come la loro patria in senso stretto, dal momento che questa in realtà non è la loro cosiddetta «terra dei padri»? Non ricordo bene chi una volta ha detto che i musulmani non possono mai essere definiti realmente francesi. Faceva riferimento ai francesi ma si può ricollegare anche con il termine «europei».

Prima si è parlato di magia e di come questa si sia distaccata dall'ebraismo. Ma la magia poi nel medioevo ha continuato ad esistere come base, restando autonoma e a sé stante dall'ebraismo o si è costantemente legata a una base ebraica?

Yahya Pallavicini. So bene che non ve la prenderete ma faccio anche un po' di puntualizzazione su alcuni termini. Per esempio nella prima domanda mi sembra si sia usato il verbo «si confondevano». Il termine «confusione» mi mette un po' in agitazione, perché secondo me la grandezza di questi consigli dei saggi e dei sapienti di varie religioni, rispetto alle decisioni di alcuni monarchi illuminati come potrebbero essere anche magari degli esponenti del sistema democratico, era quella di non confondere comunque le varie identità, ma di considerarle in un consiglio. Dove sensibilità educative e magari anche esigenze particolari si facevano valere singolarmente per poi cercare il monarca del tempo, i saggi invece provavano a creare una sintesi. Questo è molto interessante perché invece in una moda più contemporanea il rischio è che non ci sia più spazio per il «buon consiglio» perché non c'è più spazio per la meditazione, per la riflessione, per il pensare. Quindi abbiamo una generazione di manager, di amministratori in termini italiani, che magari sono molto capaci nel *know how*, che è più accattivante, che implica ad esempio che per avere il lavoro bisogna parlare in inglese, invece il sapere è qualcosa di dimenticato, sminuito. Però poi il problema è che non abbiamo più dei consiglieri, a parte quelli economici che costano parecchio, che non c'è più purtroppo la disponibilità, se non in ambito educativo e scolastico, di farsi consigliare da degli esperti, da dei rappresentanti delle persone di culture differenti, per seminare quella virtù di alcune corti del passato che secondo me sono tuttora un modello di interculturalità. In esse non si «confondevano» le diverse identità, ma le si mettevano a disposizione di quello che è un bene comune. Infatti io insisto molto sul fatto che i religiosi, almeno quelli della nostra scuola, non devono fare i politici. Io sono un religioso molto spesso prestato alle istituzioni internazionali e nazionali, però resto un religioso e quindi afferisco a una mia giurisdizione che poi certamente devo declinare in funzione delle esigenze della laicità dello Stato. Però mantengo il fatto di essere un teologo, non sono un religioso che vuole fare il politico, e purtroppo ce ne sono e questo è il vero problema. Infatti noi comunità islamica contemporanea da meno di un secolo abbiamo dei religiosi che vogliono fare i politici o fondano partiti politici o partiti islamici, e sfociano nel terrorismo, nella cosa peggiore, il «diversivo» di matrice islamica. Quindi il problema è mettere in relazione diverse identità che siano funzionali ad un beneficio condiviso: da un lato c'è il radicalismo, e dall'altro lato c'è la discriminazione totale per cui io, in virtù di essere laico, escludo dalla partecipazione intellettuale qualsiasi cultura e qualsiasi confessione religiosa. È vero che ci sono dei teologi che non sanno parlare un linguaggio che non sia soltanto teologico, questa è la grande

sfida che noi abbiamo nel mondo islamico internazionale, direi soprattutto che molti maestri sanno parlare soltanto in modo confessionale, teologico, simbolico, spirituale, e io dico grazie a Dio. Ma il problema è che le esigenze della crisi della società contemporanea richiedono di avere dei consiglieri che alla luce della preparazione teologica sappiano parlare un linguaggio che tocchi un sentire comune.

L'altra correzione che farei è il termine «radici» nel passato, condiviso insieme alle altre culture. Se nella tua cultura ci sono i segni di un pluralismo religioso e culturale sarebbe più facile forse valorizzarlo per dare una dimostrazione della ricchezza del patrimonio, della propria diversità interna. Quando io ero consigliere del Ministero dell'Istruzione nella Commissione per l'Educazione Interculturale, noi ci siamo battuti perché l'educazione fosse un diritto naturale per tutti i cittadini e il pluralismo religioso fosse un'espressione di sensibilizzazione didattica per tutti a prescindere dal fatto che si avvalessero o meno all'ora di religione. Mio figlio Umberto Muhammad l'ho iscritto alle ore di religione perché a me interessa che lui sappia che cos'è l'insegnamento della religione nella scuola pubblica italiana. Il catechismo islamico lo faccio io a casa, quando non gioca a calcio o altro. Quindi questa è secondo me la libertà da trovare. Ti dico questo perché, seppure ora esagero, la mia visione è che io non devo aspettare che ci sia una diffusa comunità taoista per insegnare anche nella scuola italiana che cos'è il taoismo. Lo si dovrebbe sapere a prescindere dal fatto che ci siano qui a Catania dei taoisti. Perché nella mia prospettiva, secondo l'UNESCO e l'insegnamento alla cittadinanza globale, voi studenti e anche voi adulti siete cittadini di Catania, ma potreste, se Dio vuole e per vostra libera scelta, andare a vivere, lavorare ed essere protagonisti del pensiero della cultura italiana in una regione del mondo dove c'è una prevalenza di taoisti.

Questa scuola pubblica deve potermi mettere nelle condizioni di sapermi relazionare anche con i taoisti, perché non sono dei barbari. Questa è la visione dell'intercultura, e dunque si capisce che non è condizionata da delle radici, perché, che io sappia, segni del taoismo a Catania non ce ne sono, però sarebbe un valore aggiunto poter insegnare lo stesso il taoismo. Dicendo questo ho dato un po' il senso di quello che io ho imparato grazie a una grande presidente della Comunità Ebraica Italiana, che era Tullia Zevi: il valore dell'intercultura. Qualcuno di voi ha detto multicultura: benissimo, multicultura per me è meglio di monocultura, monocultura per me non esiste. Perché non credo che la cultura sia statica, monocolora. Il termine «multicultura» prevede il fatto che io riconosco che nella creazione ci sono vari colori. L'intercultura e la

capacità di gestione di un altro mantenendone i colori diversi, questa è la grande chiave di una capacità di relazione, anche qui globale, che io considero vera.

L'altra domanda era sul pluralismo dell'islam e l'Isis. A differenza del cristianesimo noi non abbiamo un clero e non abbiamo una autorità centrale ed esclusiva che possa avere l'ispirazione o l'autorizzazione divina per decretare la coerenza nei confronti dell'identità cristiana. Non ce l'abbiamo. Bisogna notare che invece i fondamentalisti vorrebbero creare proprio questa autorità assoluta. Il fondamentalismo è l'artificiosa gerarchizzazione formalista dell'islam, che non ha previsto invece un'autorità centrale unica. Vogliono creare una specie di papa islamico. Questa non è parte della nostra dottrina dalle origini. Noi abbiamo dunque una sfida, che è quella di gestire questo pluralismo storicamente sunnita e sciita, quindi simile agli ortodossi e ai cattolici. Nell'ambito della Sunna, cioè dei «segnî», ci sono quattro scuole giuridiche e diverse scuole spirituali. Il pluralismo delle declinazioni è congenito alle origini della civiltà islamica. La dottrina che vuole monopolizzare un'unica interpretazione esclusiva è contraria alla dinamica di questo pluralismo. Ma questo pluralismo è condizionato, nel senso che questo non vuol dire che possiamo avallare un'interpretazione libera «fai da te» degli imam, e quindi che uno può andare a crearsi un califfato, uccidere la stragrande maggioranza dei musulmani che non la pensa come lui e uccidere anche altre culture o altre religioni perché deve creare un paradiso in terra. Quindi la complessità è essere uniti e al contempo variegati in questa unità, essere «discriminanti», nel senso però di discernimento, tra chi è coerente e onesto e chi è disonesto e incoerente. Questa è una sfida, questo problema è complesso, però se lo chiedete a me, io parlo per conto mio, per conto della fede che cerco di rappresentare: l'Isis è la rappresentazione criminale di qualche cosa che strumentalizza l'islam e che non è l'islam, che non fa parte dell'islamismo ortodosso.

Sono d'accordo sul considerare la cultura come uno scambio. Oggi io ho cercato di essere fedele e coerente alla questione dell'intercultura, però io parlo da rappresentante religioso, mi occupo di anime, di purificazione, di ispirazione ad una coerenza, non mi occupo di laicità. Non lo faccio al servizio del «potere della laicità», perché se lo Stato non riesce a gestire questa diversità potremmo avere un danno anche riguardo la coesione e la convivenza. L'intercultura è per me la chiave «minima» perché effettivamente questo pluralismo abbia una sua valorizzazione e una sua relazione costruttiva. Però attenzione, l'intercultura non è necessariamente l'interreligiosità, per me ancora più importante, perché culto

e cultura sono due cose differenti. La dimensione interreligiosa premia il pluralismo delle confessioni religiose, ma si declina relativamente ad una sensibilità molto specifica, che ha a che fare con la fede. La fede di una dimensione più profonda della vita o superiore, dell'eternità, in questo dialogo interreligioso può essere molto interessante, perché andiamo a scoprire delle corrispondenze di carattere spirituale. Invece quando il dialogo interreligioso si riduce all'interculturale, per me tradisce la sua identità, e quando viceversa il dialogo interculturale fa finta di essere interreligioso non è autentico, è una dimensione di volgarizzazione, di appiattimento delle situazioni. Dunque siamo d'accordo sullo scambio, ma bisogna essere rispettosi di questi parametri.

Potremmo mai noi musulmani, ed ebrei, abitare in Europa considerandola come casa nostra? Mi auguro di sì! Anche perché se mi dicessero come alle volte dicono al nord: «Basta voi musulmani, tornatevene a casa vostra», risponderei «Quale casa?». Sono nato e cresciuto in Italia, mio figlio e mio padre lo stesso, mia madre è giapponese, d'accordo, ma perché mio padre si è sbizzarrito. Perché dovrei andare a casa di mia madre a Niigata in Giappone? Che senso ha? Dovrei andare a casa di mia madre che è giapponese perché sono scacciato da qui in quanto musulmano? Ma che c'entra l'islam con il Giappone? Questa è solo una delle grandi sfide, e il problema comunque è purtroppo la miopia di alcuni politici che a discapito dei diritti umani, e qui non è una questione di pensiero religioso, interpretano il loro potere politico in un modo repressivo nei confronti del pluralismo e della ricchezza della persona umana. Ricordo un dialogo ben più serio con il rabbino capo di Roma. Quando ci chiedevano se ci dovessero essere restrizioni per l'accoglienza degli immigrati, e lui diceva «sì» e io dicevo «no», e tutti e due avevamo ragione. Lui giustamente diceva di sì, perché comunque dobbiamo considerare e cercare di gestire questo flusso, ed effettivamente lui aveva anche paura che all'interno di questo flusso ci potessero essere, come sempre, degli speculatori, dei criminali e delle persone disoneste, e queste vanno gestite. Quindi ha ragione lui che bisogna saper gestire la complessità.

La mia prospettiva credo però che sia condivisa anche da lui. Io parto dal fatto di essere un religioso: a me i confini della mia nazione, di cui mi sento parte integrante come cittadino italiano e quindi la mia patria è l'Italia, sono dei confini, se posso permettermi, relativi perché sono relativi ad un processo di esistenza. Come credente accompagnano la mia vita, ma io credo in qualcosa di più grande, almeno quanto il mondo, e quindi quel cittadino che si trova oggi in povertà e miseria

o in fuga da un regime totalitario di oppressione della vita, che vuole trovare un riparo in Occidente, io sto decidendo quale è il suo destino in virtù del mio destino. Questo è qualche cosa che religiosamente parlando non posso accettare, e ci sono esempi anche nella cristianità che ce lo insegnano. Allora si dice sì all'identità e alla patria, e questo risulta coerente anche per un buon cittadino. Invece se io per essere musulmano «puro» strumentalizzo l'islam per essere un cattivo cittadino, in realtà sono un cattivo musulmano. Un credente dovrebbe essere anche un buon cittadino, se invece mette in conflitto le due identità sta confondendo e mettendo in competizione artificiale le due identità: questa è la grande sfida che abbiamo.

Gaetano Zito. Riprendo esattamente da dove l'imam ha chiuso, per dire che un buon cristiano o è un buon cittadino, o non è un buon cristiano, sono due cose che si equivalgono. Mi sia permesso anche di aggiungere che questa questione sui musulmani che se ne «devono tornare a casa loro» è una questione nata in questi ultimi dieci, quindici anni. Ma la presenza dell'islam in Europa e in Italia non è una presenza databile a dieci o quindici anni fa. Le ragioni delle polemiche non sono di carattere religioso, ma di carattere politico, e diventano così ragioni di carattere ideologico-politico, strumentalizzando anche il fatto religioso. Ma questo attiene ad altro, e nulla ha a che vedere con quello che questa sera, e grazie a Dio anche altrove, abbiamo modo di ascoltare su queste tematiche. Perché chi affronta queste questioni in modo diverso da come questa sera noi le stiamo affrontando, mi sia permesso dirlo, ignora alcuni punti di riferimento essenziali, non ultima la questione del rapporto tra Oriente e Occidente. A proposito c'è stato il richiamo che l'imam faceva, su Gesù che era «orientale» e non «occidentale». La domanda è però dove inizia l'Occidente dove finisce l'Oriente, cosa è questa concettualizzazione di Occidente e Oriente che è funzionale a polarizzare il conflitto, come di fatto fa, in buona sostanza. Ma non possiamo ragionare né in termini «orientali», né in termini «occidentali», perché non c'è un'identità occidentale e una identità orientale. L'identità orientale non è l'identità islamica, l'identità occidentale non è l'identità cristiana. Questo credo che vada ribadito sistematicamente a scanso di equivoci, che poi diventano presupposti per la conflittualità. In questo anche la domanda che ha fatto la professoressa precedentemente a proposito della religione, se sia possibile che la religione possa diventare veicolo contemporaneamente d'identità e di integrazione.

Non c'è integrazione senza identità, prima di me lo ha richiamato l'imam nel suo primo intervento. Non c'è integrazione senza identità,

perché l'identità mi permette non solo di non avere paura dell'altro, ma di avere una chiara visione di me stesso, che può essere proposta all'altro e che di conseguenza porta a rispettare il diverso da me. Dove non c'è una chiara visione della propria identità c'è la paura, e la paura scatena i conflitti.

Una delle domande che sono state poste era su Guglielmo II, detto il Gran Conte. Questi personaggi erano cavalieri: loro si intendevano del bisogno di conquistare la terra, di trovarsi uno spazio nell'Europa mediterranea, e questa è la ragione perché dalla Normandia arrivarono fino in Puglia e fino in Sicilia. Non tutti i normanni, lo stesso ramo normanno va in Inghilterra.

Quando arrivano i normanni guidati da Ruggero, egli non caccia ebrei e musulmani, né il monachesimo basiliano che era rimasto in vita nel periodo arabo. Ruggero comprende che questa è un'isola terribilmente variegata dal punto di vista culturale e religioso, e che va governata in questa sua complessità. Ruggero comprende che non ha una classe amministrativa, dei funzionari che sanno leggere e scrivere. Di conseguenza valorizza tutti quelli che possono essere funzionali alla instaurazione del regno e al governo dell'isola. Prendiamo d'esempio Catania: alla fine del 1091 Ruggero chiama un monaco benedettino bretone di origine che si trovava in Calabria, lo fa abate primo dell'abbazia di Sant'Agata, che era la cattedrale, in sostanza, vescovo di Catania e signore feudale della città. Nelle mani di una sola persona pone tutti i poteri. Riorganizza l'isola fondando diocesi e nominando vescovi, entrando in conflitto prima con Gregorio VII e poi con Urbano II. La stessa politica la continua Ruggero II, che viene educato dagli arabi e dai greci e riesce a instaurare a Palermo un centro culturale di altissimo profilo. Questa tradizione continua fino a Federico II, che è l'espressione massima ed anche l'ultima di questi sovrani che potremmo davvero chiamare «illuminati». Sovrani che hanno saputo valorizzare le espressioni di alto profilo dal punto di vista culturale, amministrativo, militare, religioso, economico presenti nell'isola. Che i collaboratori fossero ebrei, musulmani, cristiani greci o cristiani latini, non importava. Se nel 1145 al vescovo di Catania veniva mandato un censimento scritto in greco e in arabo significa che alla corte di Ruggero II si parlava correntemente il greco e l'arabo, oltre naturalmente alla lingua latina e all'ebraico. Significa che a Catania c'era una popolazione musulmana di almeno 10 mila abitanti su una popolazione complessiva di circa 15 mila abitanti, e che l'arabo e l'ebraico erano lingue comuni. Questa condizione era pressoché generale in Europa. Dobbiamo scrollarci di dosso questa ipoteca illuminista sul

medioevo, che considera il medioevo «secoli bui», se no non capiamo nulla della cultura contemporanea. È vero infatti che siamo nani sulle spalle di giganti, e il gigante è la cultura medievale, perché dobbiamo a loro la trasmissione dei classici latini e greci, il connubio fra cultura greca, ebraica e latina.

L'altra questione è se il valore del patrimonio culturale di altri può diventare fonte di una integrazione culturale. Certamente. Il tema dell'arte è un terreno su cui non ci si può scontrare, ma solo incontrare. Perché l'arte è l'espressione umana più bella, riflesso della bellezza divina che l'uomo cerca e verso cui anela, altrimenti non è arte. L'arte è armonia, è compiutezza, è mistero. Mistero nel senso di ricerca dell'uomo di qualcosa a cui va sempre incontro, ma che non riesce a possedere. Se parliamo del patrimonio culturale, su quel terreno possiamo dialogare con serenità e libertà, perché se ne riconosce senza problemi la matrice: cristiana, islamica, buddista e così via. Se valorizzato opportunamente, il patrimonio culturale può diventare non solo via di futura integrazione, ma soprattutto motivo di crescita culturale di una popolazione, di un territorio, di una città che così recupera gli elementi identitari, che rispetta e che la aiutano a ridimensionare tanti aspetti che spesso diventano conflittuali. Atterro un'altra volta su Catania: se questa nostra città sapesse valorizzare il patrimonio culturale che ha, crescerebbe il livello di vivibilità, la «sociabilità». Faccio un esempio che mi riguarda in prima persona: sono rettore della chiesa di San Nicola all'Arena, chiesa di proprietà del comune di Catania. È mai ammissibile veder crescere gli alberi sulla facciata di quella chiesa, e non riuscire a trovare un modo per diserbare il prospetto di quella chiesa? Il messaggio che ne passa è che «tutto è possibile». La mancanza di rispetto del patrimonio culturale porta direttamente ad una mancanza di rispetto verso l'ambiente e il contesto nel quale si vive e dunque ad una incrinatura delle relazioni interpersonali. È consequenziale seppure inconscio. Chiunque salvaguardi il patrimonio culturale sta elevando la vivibilità di un ambiente.

Non credo che il furto delle opere d'arte si possa considerare uno scambio. Il furto di opere d'arte è furto di patrimonio culturale della collettività. Un'opera d'arte è realizzata non perché io ne fruisca, ma perché tutti ne possano fruire. A maggior ragione l'opera di carattere religioso. Essa ha alle spalle un popolo: la realizzazione di una chiesa, di un altare, di un quadro, è lo sforzo, anche economico, di un popolo, e viene realizzato affinché il popolo si identifichi, sia educato, faccia memoria, recuperi valori che quell'opera trasmette. Rubare un'opera del genere significa depauperare la comunità, rubare una via per la propria identità e per

la propria crescita futura. Non credo dunque che si possa considerare «scambio culturale» il furto di un'opera d'arte o anche semplicemente il trasferimento di un'opera d'arte, pensando al «bottino di guerra», a Napoleone e a i vari dittatori. Privare una collettività di una parte del proprio patrimonio culturale significa privarla di un tassello della propria identità.

Gabriella Congiu. *Vorrei fare una domanda a proposito di questi discorsi sull'arte: può considerarsi arte anche un disegno? Dico questo perché all'indomani di Charlie Hebdo c'è stato un disegnatore ebreo, Joann Sfar, che si è allontanato per dispetto da quella che è stata la politica dei suoi colleghi francesi, e all'indomani del Bataclan ha pubblicato un libro che si intitola *Se Dio esiste*. In particolare c'è un disegno che mi ha colpito, nel quale dice, «Sono uno stupido, disegno una matita contro un kalashnikov». Questa è un'opera d'arte o è solo una manifestazione di disagio sociale?*

Luca Baraldi. Credo ci voglia tempo per stabilire se un'opera sia solo occasionale e casuale o se sia invece il frutto di un lavoro culturale e spirituale, profondo e spesso. Per il codice dei Beni Culturali in Italia c'è un margine di cinquant'anni prima dell'attribuzione del «bollino» di bene culturale. Questo per salvaguardare economicamente l'artista e i suoi diritti di sfruttamento dell'opera, e anche perché c'è bisogno di un margine di tempo per lasciar sedimentare un'opera e capire quale sia la sua efficacia, la sua persistenza e il proprio ruolo nella condizione dinamica e nella trasformazione di un'epoca. Quell'opera è certamente un atto che rientra in un'ottica «controversistica», di disputa immediata. Credo che l'autore di quella vignetta rifletta con onestà intellettuale l'incapacità di prendere una posizione netta nell'equilibrio fra la libertà di espressione e il diritto delle identità culturali a vedersi rispettate.

Tornando alle domande più storiche: Guglielmo II non era un caso isolato, come ha sottolineato monsignor Zito. Ci sono stati tanti casi, in particolar modo in Italia e in Spagna, fra il XII e il XIII secolo. L'Italia deve la propria ricchezza ad una frammentazione politica di allora, che ha avuto una persistenza che è durata molti secoli, in cui c'era anche una grande varietà di atteggiamenti nei confronti della diversità. Era una società interculturale. Ci sono casi estremi non solo di tolleranza, come si diceva prima, ma di accoglienza, promozione, sollecitazione, convivenza sullo stesso territorio di gruppi culturali e religiosi anche molto diversi. Penso ai casi di Venezia, Livorno, Ferrara. Islam, ebraismo e cristianesimo

coesistevano attivando anche processi di reciproco arricchimento che hanno prodotto tanto.

Il tema dell'estetica, o meglio dell'armonia, oggi potrebbe rappresentare un grandissimo argomento di unione, perché la bellezza, valorizzando la qualità dei luoghi, attiva un processo di costruzione o ricostruzione delle società che li abitano. Riguarda non solo il terreno spinoso del dialogo interreligioso, ma in generale la ricostruzione della dignità delle società che hanno conflitti interni, soffrono un impoverimento anche del senso e della consapevolezza della propria dignità storica. Certo, la bellezza intesa dai tre monoteismi, e più in generale come riqualificazione di spazi di un territorio, è un elemento di unione, perché permette ad ogni individuo, cultura, religione, di vedere celebrato il proprio valore.

Banalizzo sul furto: se vedo un quadro che mi piace in casa di un mio amico e lo rubo impoverisco casa sua e non arricchisco casa mia, perché è un'appropriazione indebita. Il primo problema che sorge è di carattere etico: si parla tanto di valorizzazione del patrimonio culturale italiano, «il petrolio d'Italia», ma abbiamo chi fa la cantinetta dei vini con un confessionale del Cinquecento. La coerenza culturale dovrebbe ridiventare un valore. Il senso di patrimonio della nazione, collettivo, dovrebbe essere recuperato.

Spesso in Italia banalizziamo grandi opportunità, come quando si utilizza il bollino «patrimonio dell'umanità» per fare *marketing*. Se non tuteliamo questo patrimonio, con una grandissima responsabilità condivisa da tutti, nei confronti appunto di tutta l'umanità, non capiamo il valore della ricchezza che abbiamo.

Orienti e Occidenti: cittadinanze, ambiente, spiritualità

Terzo seminario, 5 maggio 2016

Sede: Istituto Comprensivo «Luigi Settembrini», Roma

Liceo Classico «Giulio Cesare», Roma

Incontro con:

Benedetto Carucci Viterbi

Filippo Morlacchi

Yahya Pallavicini

Scuole partecipanti e collegate in videoconferenza:

Istituto Comprensivo «Luigi Settembrini», Roma

Liceo Classico «Giulio Cesare», Roma

Scuola secondaria di primo grado «Michelangelo», Bari

Istituto Comprensivo Basilio, Milano

Benvenuto: Micaela Ricciardi

Saluti: Massimo La Rocca

Coordinamento: Alessandro Leto, Giovanna Barzanò

Trascrizione: Dante Monda



Sessione del seminario presso l'Istituto Comprensivo «Luigi Settembrini» di Roma, 5 maggio 2016. Sono presenti da sinistra: l'imam Yahya Pallavicini, il prof. Alessandro Leto, don Filippo Morlacchi e il rabbino Benedetto Carucci Viterbi.

1. INTRODUZIONE

Jo Malone. Il titolo dell'incontro di oggi era molto suggestivo, e mi ha ricordato il titolo di un film inglese, *East meets West*, ambientato in un paesino, Bratford, che negli anni Cinquanta e Sessanta ha visto una forte immigrazione di pakistani e indiani, e li ha visti entrare in contatto con la *workingclass* locale. Se all'epoca i fenomeni di migrazione erano veloci, oggi vediamo come siano diventati ancora più veloci, più che mai accelerati.

Camminando per le strade di Londra, Edimburgo o in molte città del Regno Unito è possibile sentire parlare non solo in inglese, ma in tutte le lingue del mondo, frutto della globalizzazione, in tutte le comunità ai giorni nostri. La questione, nel Regno Unito come in Italia, è come sfruttare questo incontro di culture e religioni in modo positivo. Perché questo cambierà le identità, quelle delle comunità e le identità personali. Se le persone sono spaventate di questo cambiamento, come ricorda il filosofo inglese Bertrand Russell, «la paura è genitore della crudeltà». Noi di Rete Dialogues sappiamo che dobbiamo combattere l'ignoranza che alimenta la paura proprio tramite il dialogo, che ne è l'antidoto.

Noi non vogliamo cercare un «minimo comune denominatore» per «unire» insieme diverse culture trovando soltanto le cose in comune. Piuttosto quello che vogliamo fare è far dialogare le diverse culture nella loro diversità, trovando il meglio di ciascuna.

L'obiettivo è non solo vivere insieme, ma fiorire come persone umane, nelle differenze. Per questo è importante che voi stiate discutendo di questa dimensione spirituale che può unire culture diverse.

Alessandro Leto. Il presupposto di oggi è la centralità della figura del docente, e l'obiettivo è dunque quello di fornire strumenti culturali per formare i nostri giovani.

Entrando nel merito della questione, prima di cedere la parola ai relatori, sottolineo quello che noi vorremmo usare come strumento per stimolare la riflessione su temi spesso trattati troppo superficialmente il recupero di alcuni termini. È il caso, ad esempio del Vicino Oriente, confuso spesso con il Medio Oriente. Nonostante l'attuale tendenza ad una omologazione, c'è per esempio una importante differenza tra Libano ed Iraq. Il fatto che le distanze territoriali tra Mediterraneo e Golfo Persico siano limitate non deve indurre ad accomunare esperienze storiche e identitarie che ne hanno connotato la storia.

Un altro elemento da riconsiderare è la convinzione che esista un Occidente, ma, anche in questo caso, non è così. Gret Haller alla fine degli anni Ottanta scrisse un libro intitolato *I due Occidenti*, distinguendo in maniera scientificamente empirica e attendibile le differenze tra i due modi di intendere la società che sono l'Europa e l'America. Dovremmo riuscire a recuperare questo strumento di riflessione. Prendendo spunto dal tema dell'incontro odierno è possibile capire che guardare e conoscere se stessi permette di comprendere anche quello che Paolo Branca, studioso dell'islam, chiama «lo sguardo dell'altro». Entrare in questa ottica conduce alla consapevolezza delle diverse e varie percezioni che gli altri hanno nei rispettivi confronti di chi abita in differenti aree geografiche.

In prima persona è necessario chiedersi quale sia il ruolo degli europei in Europa e dell'Europa nel mondo. L'Europa infatti è un organismo che ha due componenti: una è a trazione settentrionale e continentale, l'altra a trazione meridionale e mediterranea. Sono due ventricoli diversi di un cuore, che devono armonicamente collaborare. Se coltiviamo una contrapposizione o peggio un conflitto fra questi ventricoli il cuore non funziona. Le cosiddette «cultura dell'ulivo» (meridionale) e «cultura del burro» (settentrionale) devono cooperare come ingredienti ad un'unica dieta.

Ora in un clima di cordialità e amicizia voglio dare la parola ai tre relatori che hanno deciso di prendere la parola in ordine «rivelativo»!

2. RELAZIONI

Benedetto Carucci Viterbi. Trattare la questione delle identità, come in fondo richiede il titolo dell'incontro di oggi, è complesso, e la questione dell'identità ebraica è ancora più complessa, per cui procederò per punti, in una scaletta.

Inizierei riflettendo sul termine «ebreo», che deriva da *Ivri* e da una espressione ebraica, *me everannar* cioè «da al di là del fiume». Apparentemente il senso è puramente geografico, infatti Abramo, padre del popolo ebraico (e non solo), viene dalla Mesopotamia, da al di là del fiume.

Ma al di là di questo senso ovvio, la tradizione rabbinica esegetica classica propone un'altra interpretazione: l'ebreo è al di là del fiume non solo perché proviene da oltre il fiume, ma perché è sempre al di là del fiume. L'ebreo è incollocabile in un'ottica di definizione fra Oriente

e Occidente e di prevalenza di una delle due parti sull'altra: egli è da una parte e contemporaneamente dall'altra, fra Oriente e Occidente.

La condizione dell'ebreo è complessa, di decentramento costitutivo dal punto di vista identitario.

Claudio Magris racconta un episodio, che dà il titolo al suo libro *Lontano da dove. Joseph Roth e la tradizione ebraico-orientale* (Einaudi, 1971), di un ebreo che emigra dalla Russia zarista. Al confine gli fanno le domande di prassi perché si trasferisce, gli chiedono: «dove andrai?», risponde: «in America», «andrai molto lontano», e lui domanda: «lontano da dove?». Questa affermazione è emblematica dell'*Ivri*, di colui che è sempre «dall'altra parte», e che quindi non ha un «dove» su cui costruire la propria identità, è sempre nel suo posto e mai nel suo posto.

Questo è costitutivo del popolo di Israele nella propria storia, perché se è vero che il popolo d'Israele nasce quando Dio promette una terra ad Abramo, la Terra Promessa, con la quale esso si identifica, se andiamo a leggere le vicende di Isacco, Giacobbe e i suoi discendenti, vediamo che il centro raggiunto è anche quasi subito perso. La coesistenza di centro e decentramento è un'idea costitutiva di Israele. Sempre Magris indica come le frontiere esistano per dare identità ma debbano esistere proprio per essere superate, e il viaggio è sapere di essere da una parte ma anche dall'altra della frontiera.

Questa è una condizione metastorica e storica di Israele.

Infatti, Abramo raggiunge la Terra Promessa, Isacco vi rimane, ma già Giacobbe se ne va, e la sua discendenza è fatta schiava in Egitto per due secoli e mezzo; poi il popolo torna nella propria terra con Mosè, ma prima di giungervi stanno quaranta anni in viaggio, o meglio in esilio, nel deserto, e l'idea del «vagare» costruisce l'identità del popolo ebraico, che in seguito si insedia in Israele, ma poi sono deportati dagli assiri, dai babilonesi e dai romani nel 70 d.C.; in sintesi la stragrande maggioranza della loro storia è «esilica», non è legata a un luogo specifico.

Questo tema dell'esilio è costitutivo dell'identità storica degli ebrei, caratterizzata dal decentramento: per loro ci sono stati molti luoghi nei quali si sono sparsi, e i punti di riferimento cambiano di luogo in luogo, per esempio nel Talmud babilonese ogni volta che si riferisce a Israele si parla di «Occidente»!

L'esilio è dunque la deflagrazione di una identità territoriale specifica e una relazione con le identità dei singoli luoghi nei quali gli ebrei si

disperdono. Questa dispersione è al tempo stesso «svelamento». In ebraico «esilio» ha la stessa radice di «rivelazione»: sta ad indicare «l'essere portati fuori», l'esilio concreto, ma anche la condizione in cui l'ebreo si rivela, conosce se stesso e Dio gli si rivela compiutamente. In effetti gran parte delle opere di interpretazione della parola di Dio, come il Talmud, sono prodotte della diaspora. La tradizione giudaica è dunque naturalmente policentrica, o anche a-centrica, per cui esiste un punto di fuga, di riferimento, che però sarà raggiunto nell'infinito, ma non nella realtà, che vede la vita dell'ebreo e il suo centro starsi di fronte come rette parallele. Nella storia diacronica l'ebreo prova l'assenza di un centro, come avesse una nostalgia, non però di una cosa provata e vissuta, ma una nostalgia strana, una nostalgia verso il futuro!

L'ebreo è cittadino del mondo, del contesto civile in cui vive, ma le comunità ebraiche non hanno sedi fisse e tradizioni radicate perennemente nel territorio, perché sono costrette a spostarsi.

Un *unicum* è la millenaria comunità ebraica di Roma, la più antica d'Europa, ma per il resto di solito le comunità si muovono.

L'ebreo è cittadino temporaneo, sottoposto spesso alle scelte di chi ha il potere, che lo può cacciare, accogliere o reintegrare a seconda delle circostanze, come si vede nella storia dell'ebraismo in Europa.

La Francia, l'Inghilterra, la Spagna, il Portogallo hanno spesso cacciato e magari poi reintegrato gli ebrei, «concedendo» la cittadinanza, in una dinamica che rende il rapporto dell'ebreo con la cittadinanza una questione complessa. Solo a fine Settecento gli ebrei hanno ottenuto pieni diritti. Infatti il problema fondamentale è la doppia cittadinanza, che deriva dalla situazione della «doppia fedeltà». Le domande poste agli ebrei sono: «A chi siete fedeli? Alla vostra nazione di nascita o a uno stato ebraico di soli ebrei, più o meno reale? Dove collocare l'ebreo? A Oriente o a Occidente?».

Non esiste un ambiente specifico per gli ebrei.

A questo riguardo c'è un racconto rabbinico: i rabbini si domandarono da dove avesse preso Dio la terra per formare l'uomo, e si diedero due risposte (non ce n'è mai una sola!): una affermava che Dio avesse preso la terra proprio da sotto l'altare del tempio di Gerusalemme; l'altra ipotizzava una mescolanza di diverse terre, prese dai quattro angoli della terra, che avrebbe formato l'uomo in quanto essere che è «a casa sua» ovunque, perché composto della terra di ovunque, e non esiste un luogo per eccellenza di un uomo. Infatti, a prova di questo, l'uomo a diffe-

renza degli animali si adatta agli ambienti, può vivere un po' ovunque, e l'ebreo ancor di più è costretto a vivere un po' ovunque e adattarsi.

Passiamo ora agli ultimi punti: la spiritualità. È un termine scivoloso, ambiguo, non molto utilizzato nella tradizione ebraica. Infatti per l'ebraismo non c'è spiritualità senza materialità e carne, la spiritualità passa per forza dalla materia, l'uomo non è un angelo, ma un incontro fra spirito e materia, e dunque solamente attraverso la pratica si compie la spiritualità, ed è per questo che esistono le norme, i precetti che rendono possibile una dimensione spirituale.

Certo, il momento in cui maggiormente si compie la spiritualità a mio avviso è l'interpretazione, ancora più della preghiera, che pure è considerata generalmente la via spirituale per eccellenza. Infatti Israele ha davanti a sé la Parola di Dio, e il compito dell'uomo è quello di interpretare, senza una via interpretativa più autorevole delle altre a priori: si tratta di confrontare continuamente opinioni, essere in uno studio cooperativo costante, un continuo confronto tra interpretazioni delle letture.

Questa è la pratica spirituale più profonda perché è l'uomo che mette la propria testa e il cuore nel testo, e cerca nel testo quello che Dio vorrebbe che si capisse, che, essendo infinito nel suo senso, ha infiniti sensi, infinite interpretazioni, che si scompongono come in un prisma. Questa idea dell'infinità, della scomposizione prismatica è l'immagine che più funziona dal punto di vista della spiritualità e al tempo stesso dal punto di vista storico, delle comunità ebraiche: Israele sperimenta costantemente attraverso l'esperienza spirituale, esistenziale e storica la scomposizione nel molteplice, una frantumazione.

Come indica bene Walter Benjamin parlando di *Angelus Novus*, un disegno di Paul Klee, l'angelo della Storia è spinto verso il futuro, e vede il cumulo delle macerie del passato, da cui si allontana. Queste macerie alla fine della Storia saranno ricomposte, ma durante la Storia questa è l'esperienza dell'ebreo, il camminare in mezzo alle macerie, con il compito di ricomporre.

Per l'ebraismo come accennavo prima, i termini Oriente e Occidente sono ambigui, nella modernità insignificanti, nel Talmud a volte anche ribaltati, veramente in modo ambiguo: per tutti gli ebrei la direzione verso cui pregare prescritta dal Talmud è Gerusalemme. Quindi Oriente e Occidente nell'ebraismo sono concetti sfumati, mutevoli, in relazione a dove uno si colloca.

Non esiste per l'ebraismo un Occidente o un Oriente assoluto, mentre noi abbiamo una visione dell'Occidente preminente sull'Oriente minoritario.

Filippo Morlacchi. Prima di cominciare vorrei fare una premessa. Come mi accade sempre quando dialogo con persone di fede, ma non della mia fede, preferirei fare domande piuttosto che parlare io, perché ogni volta ad esempio che sento il rabbino Carucci Viterbi mi vengono in mente domande e curiosità. Questo significa che il dialogo è autentico, sincero e costruttivo.

A proposito di Oriente e Occidente prima si è parlato di «identità», ma ora vorrei partire da un'altra parola chiave: «cultura». Questi due concetti hanno alcuni elementi di somiglianza.

Il primo punto da cui voglio partire è il cristianesimo e l'inculturazione. Vorrei fare un nome: Saul, Paolo. Egli è un ebreo fariseo figlio di farisei, scrive in greco, ed è cittadino romano, così da pretendere di essere giudicato a Roma. Egli evidentemente testimonia come il cristianesimo abbia interagito con diverse culture, e sia passato per il delicatissimo processo di «inculturazione». Sono tre le diverse culture con le quali il cristianesimo si è dovuto confrontare e da cui in un certo senso è provenuto: partendo dalla sua origine ebraica, incontrando la filosofia greca e poi il diritto latino. Questa dimensione è legata alle culture proprio perché il cristianesimo si manifesta come evento, e questo evento è l'incarnazione, la vicenda storica di Cristo, che è il nodo fondamentale del pensiero filosofico occidentale dalle origini ad oggi, cioè il problema di come l'eterno, l'assoluto possa entrare nelle categorie storiche, nel tempo.

Esiste un Cristianesimo inculturato, il suo rapporto con il giudaismo, con la Grecia, con Roma non è aggirabile, il confronto con queste tre tradizioni deve rimanere vivo.

– Il primo periodo del quale voglio parlare è il cosiddetto «giudeo-cristianesimo». In questo momento quasi tutti i cristiani erano ebrei, e da quel momento non si può tornare indietro: è una inaggirabile verità storica che deve dissipare qualsiasi matrice antisemita che possa nascondersi nel cristianesimo se si ignora la propria origine.

– Il secondo è riconducibile all'inculturazione cristiana; è stato il confronto, durante i primi secoli, con la cultura greca. Questo fu uno stimolo e un laboratorio fecondo, che accendeva interesse ma in certi momenti fece anche paura: ci si chiedeva «cosa c'è tra Atene e Gerusalemme?»

La scelta chiara che il cristianesimo fece entrando in contatto con la Grecia fu di dialogare non tanto con quella religiosità politeista pagana, ma con il pensiero filosofico greco, che già in qualche modo riconosceva l'unicità di Dio, questo fu il vero interlocutore.

– Il terzo momento fu il confronto con il diritto latino, con le forme giuridiche, che diede avvio ad una formalizzazione nel diritto canonico, che però non esaurisce l'esperienza cristiana, che ridotta a rigide norme viene sminuita.

Insomma esiste un cristianesimo solo se inculturato: ma ciò avviene diversamente in Occidente e Oriente, assumendo forme e lingue diverse. Il testo biblico cristiano ha una importanza diversa rispetto all'ebraismo e all'islam, infatti nel cristianesimo la traduzione è più plausibile, più accettata, anzi è spesso cercata in quanto sfida, perché è cercata l'inculturazione, e dunque si può tradurre in lingue e culture diverse, non c'è una sola lingua decisiva per esprimersi; per il cristiano non cambia che si parli greco o latino. Basti pensare al Concilio Vaticano II, in cui si permette la traduzione della liturgia, questo avviene perché nel cristianesimo è più sfumato il rapporto tra l'origine e la mediazione culturale.

Esistono ad esempio alcune comunità arabe di cristiani che si identificano nella loro lingua araba, e un sacerdote di una comunità cristiana a Gerusalemme ha detto: «L'arabismo è lo spazio della mia fede», e si sentiva più arabo che ebraico vivendo a Gerusalemme. Questi sono elementi incomprensibili per una persona estranea a quel contesto così complesso. Se ci poniamo all'esterno, non decifriamo quella complessità di religioni e culture che si intersecano e si accavallano. In questo intreccio noi cristiani ci sguazziamo, perché il cristianesimo cerca la contaminazione con tutte le culture.

Prima mi sarei aspettato dal rabbino Corucci Viterbi un cenno alla distinzione fra ebraismo aschenazita e sefardita, su cui credo sia interessante riflettere. Noi cristiani sentiamo la vocazione e la necessità, rinnovate dal papa slavo Giovanni Paolo II, di una Chiesa che respira con i «due polmoni della fede cristiana», come ha detto lo scrittore russo Vjaceslav Ivanov nel 1830, cioè l'Occidente latino e l'Oriente bizantino greco-slavo. Così la chiesa e la liturgia latina potrà arricchirsi dei cristianesimi orientali, come è meglio chiamarli, essendo molteplici e vari: quello siriano, quello dell'Iraq, la tradizione armena e così via, in sconfinite declinazioni di una sola fede cristiana, che resta in un orizzonte comune. Considerare questo ci fa evitare il cortocircuito erroneo che identifica appartenenza etnico-culturale e religione: non è così, tutto si intreccia senza confini

definiti. Come si può essere musulmani in Nigeria o in Libano, si può essere cristiani in Svezia, in Spagna, in Iraq, e la fede prescinde da confini territoriali o culturali quali «Oriente» o «Occidente», che sono raggruppamenti «in blocchi» che lasciano il tempo che trovano, misconoscendo l'infinita diversificazione all'interno del cristianesimo.

Sulla questione degli ambienti e delle cittadinanze, noi veniamo da una storia di *Christianitas*, di cristianità stabilita, iniziata nel 313 d.C. e finita nella modernità, alcuni dicono con la pace di Westfalia nel 1649, alcuni dopo, in un più graduale processo di secolarizzazione. Ma prima è esistito un mondo in cui i cristiani erano in minoranza. Nel 197 d.C. Tertulliano scriveva: «Fiunt, non nascuntur christiani» (Apologeticus XVIII), cristiani si diventava, la maggior parte dei battesimi era in età adulta. Poi col passare del tempo essere cristiani diventò normale e mentre l'ebreo, l'ivri, era «al di là», era l'«altro», il cristianesimo invece in Occidente era «al di qua»: era ovvio essere cristiani, si nasceva cristiani, il mondo e l'orizzonte erano cristiani. Allora come pensare una appartenenza libera alla fede cristiana se lo si diventa non per cultura ma per natura, per nascita, trovandosi già in un ambiente? Oggi questa ottica che è durata più di dieci secoli è di nuovo in discussione, di nuovo si «diventa» cristiani per una scelta. Dunque il cristianesimo si trova a doversi ripensare in quanto solo una delle parti del dialogo, non più esclusiva e predominante, seppure con una rilevanza culturale decisiva nell'Occidente.

Oggi dobbiamo ripensare il cristianesimo in un'epoca che qualcuno ha definito «post-secolare». Questa definizione deriva dal fatto che l'ondata di secolarizzazione che negli anni Sessanta del secolo scorso sembrava invincibile e che sembrava relegare le religioni ai margini della vita sociale, negli ultimi decenni sembra invece smentita, e si parla di una «post-secolarizzazione», di una «rivincita delle religioni», di una rinascita del sacro, pur restando il mondo più complesso di prima. Come vivere la presenza delle religioni oggi nell'Occidente secolarizzato? Il cristianesimo è abituato a questo fenomeno di inculturazione che ha vissuto in modo strutturale e forte nel primo millennio della propria storia, poi, strutturandosi fortemente, si è un po' fermato nel suo entrare in contatto con le diverse culture, e adesso ha bisogno di nuovo di confrontarsi con culture diverse, della capacità di inculturarsi che aveva alle origini.

Riguardo la spiritualità, per il cristianesimo rettamente inteso non esiste una spiritualità disincarnata. Sant'Ireneo di Lione in una frase icastica dice: «per fare un uomo spirituale non bisogna togliere la carne, ma

mettere lo spirito». Lo spirituale infatti non è etereo, impalpabile, come spesso sbagliando immaginiamo, ma anzi è riempire di Spirito di Dio l'esperienza concreta, corporea, nella religione dell'incarnazione.

Benedetto Carucci Viterbi. Vorrei precisare meglio la differenza culturale tra aschenazidi e sefarditi ai quali si identificano rispettivamente i gruppi ebraici insediati nell'Europa centro-orientale, e i gruppi ebraici provenienti da Sefarad, località della Spagna, cacciati nel 1492 e stabilitisi in Nord-Africa, nella penisola italiana e in parte in Oriente. È interessante notare che anche qui si confondono i termini di orientali e occidentali. Nella nostra prospettiva moderna gli «occidentali» di fatto sono gli aschenaziti, che sono tutto l'ebraismo che ha fondato lo stato di Israele, che è emigrato in America, mentre l'ebraismo che risiedeva in Spagna, ad Occidente, oggi è quello diffuso nell'Oriente del mondo. Ancora una volta si mischiano i concetti di orientali e occidentali, si incrociano. Poi esistono gli ebrei italiani, che sono una categoria che non rientra in nessuna delle due suddivisioni precedenti. Sono chiamati «figli di Roma», sono una delle comunità più antiche della diaspora, e non sono ascrivibili a nessuna delle due tradizioni.

Yahya Pallavicini. Inizio il mio intervento con due citazioni dal Corano, dal Logos di Dio per la ritualità o per l'orientamento spirituale dei fedeli islamici.

La prima è: «Il Signore dei due Orienti e il Signore dei due Occidenti». È un versetto enigmatico, che fa domandare «perché Dio è Signore di due identità a loro volta duali?». Alcuni commentatori dicono che i plurali di Oriente e Occidente stanno probabilmente ad indicare sia per Oriente che per Occidente l'archetipo e il riflesso plurale dell'archetipo. Vi è infatti da una parte un principio, il Signore, che è signore di due ambienti, Oriente e Occidente; ma nella manifestazione le interpretazioni si allargano a livello storico e geografico, nel tempo e nello spazio: l'Oriente e l'Occidente nella storia cambiano rispetto alle origini, e sono plurali al loro interno, geograficamente, in una diversità di aspetti e declinazioni. Ad esempio «Maghreb» significa Occidente, perché è l'estremo Occidente del mondo islamico, del mondo nel suo riflesso, e non nel suo archetipo.

La seconda citazione è il versetto della Luce (Corano XXIV, 35), nel quale si parla di un «Ulivo che non è né Orientale, né Occidentale». Questo ulivo è simbolo di Dio, è luce riflessa, letteralmente «luce su luce», è un mistero, e ci si è chiesto: «Come fa un ulivo, avendo luce, a non essere

né orientale né occidentale? Come cresce, in rapporto al sole?». Esso è un ulivo sacro che miracolosamente è sempre ben disposto, ben orientato nei confronti della luce, e supera la logica dell'Oriente e dell'Occidente, perché il sole lo governa, altri dicono che sia un ulivo che si pone solo sul piano degli archetipi, che è solo sul piano della luce.

Per la dottrina classica coranica, per i commentatori autentici, questi versetti danno l'idea delle categorie di riferimento della civiltà islamica nel considerare la geografia.

Per esempio l'islam ha due città principali. Makka, la Mecca, è il centro spirituale, è la casa di Dio, prescinde dalle coordinate geografiche, è dove tutti i mussulmani si rivolgono da qualsiasi parte del mondo quando pregano cinque volte al giorno. L'altra città è però Medina, che vuol dire «città», che introduce nel mondo musulmano un altro orientamento. I musulmani sono da un lato «con-centrati» verso il centro spirituale (interiore, superiore o simbolico) rappresentato da la Mecca, ma sono anche «cittadini», non de la Mecca, ma di Medina, di «città». La sfida è dunque essere cittadini globali, ma concentrati verso il centro particolare (la Mecca) di noi stessi, ossia verso Dio; essere dunque uomini spirituali e allo stesso tempo cittadini nello spazio e nel tempo relativi della nostra esistenza civile. Questa doppia coordinata segna una identità che consiste nel rivolgersi verso un centro spirituale, al tempo stesso avendo una responsabilità di «declinarsi» in vari spazi e luoghi, in una dimensione interculturale o multiculturale, senza confondere (come ha detto don Morlacchi) uno spazio fisico con una identità religiosa. Ad esempio esistono tra gli arabi molti cristiani, ebrei, musulmani, credenti, o indifferenti a qualsiasi fede: l'arabicità o qualsiasi nazionalità araba non implica una sola fede, e al tempo stesso i fedeli di ogni religione e di una singola comunità religiosa possono essere di varie nazionalità e cittadinanze, di qui la grande complessità.

Insieme convivono nell'islam l'unità universale dell'osservanza e la molteplicità della nazionalità specifica particolare legata a tempo e spazio.

Le grandi religioni, limitandoci al monoteismo abramitico, sono legate alla discendenza da Abramo, ma partecipano anche di questo pluralismo delle cittadinanze, degli ambienti, delle culture, e allo stesso tempo obbediscono ad una unità rituale, dottrinale e spirituale specifica ad ognuna. Il punto sta nel capire la compresenza di unità e molteplicità, mentre spesso si rischia di confondere un nazionalismo con una identità religiosa. La civiltà islamica multiculturale o interculturale ha prodotto ad esempio sin dalle origini comunità come l'Indonesia, paese non arabo,

in cui vi è il massimo numero di musulmani in uno stato, e che è uno stato multireligioso per statuto, dove si rispettano le minoranze religiose.

Tutti i musulmani osservanti pregano secondo la lingua liturgica, sacra per l'islam, che è quella «coranica», l'arabo, e dunque sono riuniti nel far risuonare il linguaggio divino. Non si sono però arabizzati in senso culturale, non sanno l'arabo per forza. Questa doppia dimensione è molto importante: esiste la lingua rituale che è la stessa per tutti universalmente, e accanto ad essa c'è la lingua di uso comune che è diversa per ciascuno. Ciò mette in luce il processo di radicamento attuale dell'islam nei vari contesti, come quello italiano, nel quale le comunità musulmane si sono integrate, mantenendo il rispetto delle specificità culturali dell'islam. Come diceva prima il rabbino Carucci Viterbi, questa coesistenza non è a discapito di una delle due sfere, non ci può essere «doppia fedeltà», ma la declinazione armoniosa del buon credente musulmano prevede la partecipazione attiva alla comunità politica in termini di cittadinanza.

Parlando della complessità degli ambienti, prenderei il simbolo dell'acqua. Questo simbolo unisce credenti e non credenti, le creature in generale, dando però anche una rappresentazione identitaria. Per l'islam l'acqua è parte integrante dell'uomo, della propria necessità fondamentale di purificazione, di pulizia, e con essa soddisfiamo la sete. Questo simbolo «agito» mette in comune diverse correnti islamiche e anche altre culture religiose. Questo aiuta a unire e distinguere fra cittadini e fra credenti nell'intreccio complesso che le varie identità formano.

Infatti una cosa è il confronto fra culture, anche all'interno di una religione, un'altra è il confronto fra religioni: possiamo mettere a confronto molte identità, più o meno rilevanti e non bisogna associare una cultura e una religione.

3. DOMANDE

Alessandro Leto. *Parlando dell'acqua da un punto di vista simbolico riguardo le identità, come si può descrivere il rapporto con l'acqua nel Cristianesimo, nel battesimo?*

Filippo Morlacchi. Il legame con l'ebraismo è evidente, i fonti battesimali delle origini erano le vasche delle purificazioni ebraiche. L'acqua ha l'ambivalenza dei simboli pasquali: l'acqua che annega [che ha annegato il Faraone, n.d.r.] e che fa risorgere, simbolo di risurrezione.

Alessandro Leto. *Una domanda all'imam, che ha presentato l'islam senza soffermarsi sulle divisioni, che però sappiamo essere tante, come lo sono per le altre religioni. Oltre alle divisioni tra sciiti e sunniti vi sono divisioni ancora più particolari. Vorrei ce ne parlasse un po'.*

Yahya Pallavicini. Le differenze tra sunniti e sciiti nascono dalla questione riguardo la successione di Mohammed, del profeta.

Quantitativamente (non che questo sia rilevante ...) la maggior parte dei musulmani sono sunniti, e una minoranza, prevalentemente raggruppata nell'attuale Persia, è sciita. Ciò che caratterizza il mondo sciita è una concezione dell'imam come figura con una particolare autorevolezza simbolica sia temporale che spirituale. Mentre per la concezione sunnita non c'è una gerarchia, un clero che abbia corrispondenza con un potere temporale, non c'è un sistema che decida e possa legittimare un'unica interpretazione, e infatti ad esempio ha quattro scuole teologiche e varie confraternite spirituali, come i vari ordini monastici cristiani. Queste varie correnti si sottopongono alla sfida di non avere un'autorità unica, un pensiero ed una interpretazione unica. Questa concezione è attaccata oggi dal fondamentalismo islamista, che vorrebbe omologare e uniformare le interpretazioni, cosa mai prevista in quattordici secoli di storia, dando invece una interpretazione esclusiva e totalitaria, che può partire da una dottrina giuridica come quella wahhabita e arrivare ad un'interpretazione politica come quella dei fratelli musulmani, fino all'uso della guerriglia praticato dallo pseudo-califfato dell'Iraq e della Siria. Il pluralismo delle scuole non ha che fare con la legittimazione di questa degenerazione dell'esclusivismo. La sfida per l'islam oggi è gestire il pluralismo di una interpretazione libera e declinata nel multiculturalismo, mentre la degenerazione sta nel letteralismo esclusivo che vorrebbe negare il pluralismo interno e addirittura esterno. C'è forse da fare i conti con qualche secolo di decadenza, e con le complesse relazioni fra Oriente storico e Occidente islamico, ma quello che fa sperare è che c'è da qualche tempo un coordinamento di sapienti musulmani d'Oriente e d'Occidente che cercano di rinnovare l'aggiornamento di una riflessione ortodossa del pensiero religioso che sia però calato nei vari contesti della modernità e dell'Occidente contemporaneo, evitando l'infiltrazione del metodo della scuola fondamentalista.

Giovanna Barzanò. Credo sia stata una preziosa e sfaccettata presentazione, rara. Mi chiedo se ci siano delle domande, avendo visto molti volti interessati.

Una docente. Vorrei chiedere come declinare il discorso interreligioso nelle classi, nelle quali gli alunni magari provengono da differenti nazionalità e a volte non professano la religione diffusa nel paese di origine. Eppure a volte si usano riferimenti alla religione addirittura come insulti, come motivo di segregazione. È difficile combattere questo problema, e chiedo consigli in merito.

Benedetto Carucci Viterbi. Questa è la questione, riguardante il calare nella pratica didattica questi discorsi astratti di oggi. Innanzitutto va fatta una distinzione di situazione: ci sono classi molto eterogenee a livello religioso e classi, ormai poche, in cui c'è più omogeneità, e quasi tutti appartengono ad un credo. Quando c'è un dato di fatto di appartenenze religiose diverse, un primo modo credo sia quello di far emergere le differenze, di farle esplicitare. Solo così si può dare un senso all'incontro. Infatti la scuola certamente in qualche modo omogeneizza, forma la cittadinanza e promuove l'accoglienza nell'uguaglianza di tutti, ma è anche un laboratorio e un luogo di espressione delle diverse identità, da tutti i punti di vista. Se si fanno emergere le differenze attraverso le tradizioni familiari, ai diversi livelli di istruzione, si mostra l'identità vissuta e si confronta la propria con quella degli altri. Nelle scuole superiori, il «gioco» del conflitto delle interpretazioni di un testo può essere utile per capire i metodi di interpretazioni e le visioni del mondo, che riguardano modalità e non solo contenuti. Catturare l'attenzione degli studenti è faticosissimo e sempre più complesso, e per questo si deve partire dalla diretta esperienza dei ragazzi, facendo emergere l'identità specifica, che rischia di diventare conflitto, che dunque va gestito, avendo in classe un valore positivo, non aberrante.

Nell'ipotesi in cui ci sia un'omogeneità identitaria religiosa in una classe, credo sia opportuno invitare qualche ospite delle altre religioni a parlare. Credo sia corretto chiamare testimoni diretti di una religione, perché il rischio delle minoranze è quello di essere descritte da altri, che dunque inevitabilmente ne danno una lettura di parte, attraverso una lente. L'auto-presentazione è un buon modo per cominciare la riflessione e il confronto.

Filippo Morlacchi. Non avrei molto da aggiungere perché condivido tutto, ma provo a ridire le stesse cose dal mio punto di vista. Io mi occupo dell'IRC, sono responsabile della religione cattolica. Il punto di vista di cui si discute oggi è se il modello dell'insegnamento della religione è funzionale oggi in una società multietnica. La mia risposta è che il modello

attuale funziona ancora bene perché si bilanciano «cultura» e «testimonianza». Qualcuno vorrebbe sostituire questo modello con una «storia delle religioni», con l'idea come questo insegnamento fatto da esperti estranei dalle religioni possa contribuire ad una migliore convivenza. Di questo dubito. Innanzitutto perché nei paesi europei in cui questo modello è applicato non consta che ci sia più integrazione, anzi l'Italia è uno dei paesi con l'integrazione meglio riuscita; ma anzi, presentare le religioni parallelamente, come farfalle morte appuntate con degli spilli, svisisce il concetto di religione, la presenta nel depositato morto. Questo è un rischio per esempio che si corre con l'ebraismo, parlandone come se fosse estinto. Invece dobbiamo parlare di un ebraismo, di un islam, di un cristianesimo viventi e convinti. Se parlo di una religione nella quale non credo, se parlo edulcorando svisisco, non creo problemi. Mentre bisogna rimarcare le differenze non per estremizzarle, ma per non nasconderle, dal momento che nel concreto fanno difficoltà. Il cristianesimo e l'islam in astratto non possono litigare, essendo appunto enti astratti: litigano il cristiano e il musulmano, le persone.

Il credente è a rischio di esporsi ad un conflitto. Io non litigherò mai con qualcuno per tifoseria calcistica, ma come faccio a non far collidere e lottare un romanista e un laziale? Noi tre ad esempio siamo tutti serenamente credenti nelle nostre fedi differenti, eppure ci piace stare insieme a dialogare e a confrontarsi. Questo è il modello vincente a mio avviso anche nella didattica.

Yahya Pallavicini. Dal punto di vista della mia comunità, quella islamica, la domanda è pregnante. Schematicamente dico che in nome della laicità dello Stato si è definita la distinzione tra insegnamento della religione e catechismo. Chiunque pretenda un insegnamento catechistico dell'islam si pone in un modo formalmente inadeguato. Si parla di educazione alla conoscenza di una o più identità religiose nel contesto storico contemporaneo.

Noi della nostra comunità siamo contro la divisione per classi per diverse religioni, come qualche musulmano ha richiesto, in modo autoreferenziale. È fondamentale che tutti gli studenti, insieme, liberamente seguano l'insegnamento della religione, senza che essa divenga un elemento di divisione e conflittualità, di ignoranza dell'altro. Bisogna dunque tutelare l'unità degli studenti, della società nella quale saranno protagonisti.

Riguardo i simboli religiosi, credo vi siano molte strumentalizzazioni. Le alternative che si propongono sono: o quella del «togliere» i simboli

religiosi, in una concezione a mio avviso «puritana» della laicità, oppure quella del pluralismo solo quantitativo, del giustapporre qualsiasi simbolo che sia seguito e considerato di una qualche rilevanza, comprendendo allora gli ufologi, le squadre di calcio eccetera, senza un limite. Queste ottiche utopistiche e antitetiche alla storia che una determinata tradizione religiosa ha avuto in Italia, hanno il risultato di mettere in competizione, confusione e contrapposizione simboli diversi.

Altra questione importante: le festività. Spesso ho dovuto difendere la dignità di una scelta di presidi che hanno voluto legittimare il fatto che esiste una tradizione di rappresentazione festosa e simbolica del Natale. Costantemente poco prima del Natale escono articoli che dicono che «Per non urtare la suscettibilità dei musulmani sarebbe meglio fare la festa di Peter Pan» ! Liberissimi di festeggiare sia Peter Pan che il Natale, ma non bisogna strumentalizzare i musulmani, che dovrebbero sentire di più, e questo è il compito di voi professori, il rispetto delle corrispondenze simboliche e delle festività delle varie culture religiose, che non le feste quali Halloween, sentite sicuramente come più «leggere». Bisogna distinguere fra rispetto del pluralismo religioso e del pluralismo culturale, che non devono sovrapporsi.

Voi professori siete responsabili di una formazione interreligiosa attraverso l'insegnamento della religione ma anche delle altre materie. Qualsiasi disciplina è influenzata dalle culture religiose: ci sono matematici e inventori islamici, esploratori e scrittori ebrei e così via. Limitare la conoscenza interculturale e interreligiosa degli studenti è un limitare la loro onestà intellettuale. Gli insegnanti facciano gli insegnanti, e nelle loro lezioni possono proporre testimonianze di esponenti delle grandi religioni che presentino non teologicamente ma interculturalmente.

Riporto per concludere il progetto dell'Unesco che sta facendo in Libano e in altre sedi. Io in Libano insegno ai miei studenti come possono essere cittadini anche in Islanda, in Australia, e questa è un'apertura a un orizzonte più ampio. Noi proponiamo che si insegnino delle *best practices* da attuare tra diverse identità religiose, e al tempo stesso che si «dicano» le strumentalizzazioni, le falsità, gli abusi, i conflitti che si sono verificati in nome della religione. Ugualmente vanno valorizzati i grandi momenti di dialogo: Maimonide, Giovanni Paolo II e così via. Gli studenti devono avere coscienza delle strumentalizzazioni e del dialogo, dell'osmosi fra le differenze.

Una docente di Bari. *Riguardo i vari cristianesimi in Oriente, sentiamo notizie sempre più drammatiche sull'esodo dei cristiani della Siria, dal Medio Oriente. Quale conseguenza sociale ci sarà per questa dispersione? Non urge forse per noi cristiani partire da una conoscenza più profonda delle nostre origini e di quelle altrui, dei vari rivoli dei cristianesimi orientali, molto difficili da comprendere per noi oggi?*

Filippo Morlacchi. La mia impressione è che la maggior parte dei cattolici conoscano solo il cattolicesimo e dovrebbero invece conoscere le altre identità cristiane orientali. L'unica cosa da fare dunque è viaggiare: andare nel Vicino Oriente è un'esperienza dalla quale un cristiano esce trasformato, perché entra in contatto con la multiformità di un mondo cristiano molto diverso dal nostro.

L'esodo dei cristiani dal Vicino Oriente è una tragedia. Noi cristiani andiamo in quei luoghi per sostenerli, questo è quello che possiamo fare, e che dobbiamo fare ancora di più.

Giovanna Barzanò. Ringrazio di cuore don Filippo per il suo importante contributo. Purtroppo ci deve lasciare con un po' di anticipo, perché come ci aveva annunciato, lo attende un'altra lezione.

Credo fermamente nell'importanza del tema religioso e del metodo di questo progetto al quale partecipo ormai da cinque anni. Mi sento rappresentante di chi non ha mai approfondito il tema religioso e proprio per questo è interessato e destinatario privilegiato di incontri come quello di oggi e di un discorso interreligioso.

Lo scenario emerso con il dialogo, che stiamo intrattenendo oggi, cui siamo giunti attraverso una progettazione ed un confronto che si rifaceva ad esperienze precedenti, apre un orizzonte diverso di riflessione. Bisogna osservare il contesto, leggere i bisogni e capire come agire.

Nella mia lunga esperienza di formazione dei docenti, mi rendo conto che bisogna creare nuovi strumenti, nuove concettualizzazioni, spostare l'asse del discorso da alcune situazioni cristallizzate e portarlo su nuovi concetti «rivoltati».

Per esempio prima il rabbino Benedetto diceva che è difficile catturare l'attenzione dei ragazzi. Proprio ora abbiamo quasi 2.000 studenti che stanno «bloggando» nel contesto strutturato del team blogging di Rete Dialogues «Face to Faith», e circa 700 sul concetto di credo. Le loro testimonianze a volte sono talmente intense, che noi tutti insegnanti (che restiamo fuori dal blogging, da spettatori esterni) abbiamo con-

diviso una immensa sorpresa per l'interesse che i ragazzi hanno per il tema religioso. Questo si è verificato in una panoramica italiana diffusa, non limitata a un ambiente piccolo, essendo Rete Dialogues una rete nazionale molto vasta. Stiamo infatti pensando di fare una selezione e rendere pubblici questi blog, per fornire nuovi strumenti di consapevolezza degli insegnanti.

Don Filippo e l'imam Yahya ci offrono molte precisazioni terminologiche. Questo desta interesse in molti insegnanti che dicono: «Non ci avevo mai pensato». Credo che sarebbe interessante fare proprio un glossario pensato e praticato di termini e questioni. Per esempio oggi si parla spesso di «interreligioso» e «interculturale» come fossero sinonimi. Quello che spaventa è che nessuno sente il bisogno di riflettere su queste cose come fossero date per scontate. Questi temi sembrano far parte di un discorso di senso comune, e invece nascondono orizzonti ben diversi.

Dobbiamo promuovere un'educazione che sappia affrontare il conflitto, e non mascherarlo. Lo dico in quanto appartenente ad una generazione in cui c'era un certo gusto per il dolciastro del «vogliamoci bene», educati ad un certo tipo di compostezza, all'interno di un'atmosfera molto più mono-culturale di oggi. Vorrei approfondire la riflessione su questa questione, anche a questo proposito si sente la necessità di percorsi concreti da valutare ermeneuticamente, per capire ciò che può essere utile e costruire strumenti concreti.

Una docente di Bari. *Sono un'insegnante di religione. Le emergenze educative e ambientali papa Francesco nella Laudato sii dice che non è possibile ecologia senza un'adeguata antropologia. È possibile che ci sia un progetto antropologico culturale congiunto, che si confronti con le sfide del mondo di oggi, nel quale il tecnicismo e il mercato, il dio denaro prevalgono. Come rispondere? Come indicare una via di uscita?*

Benedetto Carucci Viterbi. Questa è una domanda. L'insegnamento in generale deve orientare verso un'ottica non appiattita al dio denaro. Si possono immaginare progetti di confronto con un'attenzione sempre puntuale a non scivolare nel sincretismo. Non è una questione di «volemose bene», che cancella le differenze, ma un volersi bene più reale, più profondo. Bisogna promuovere dei momenti di riflessione, essendo onesti nel presentare la propria prospettiva, le proprie identità, senza mascherarle, altrimenti è una farsa, non un dialogo. Sono d'accordo che si debbano trovare nuovi strumenti, che facciano esprimere i nostri

giovani. Lo strumento del blog per esempio, è una dimensione molto soggettiva personalizzata, interessante, ma forse c'è bisogno anche di una espressione più comunitaria, collettiva, attraverso altri strumenti da decidere insieme, che diano nuove concettualizzazioni

Giovanna Barzanò. L'obiettivo è quello di costituire gruppi di lavoro, collettività inter e trans-nazionali, infatti una questione importante è anche quella di de-nazionalizzare i curricula, ampliarli rispetto al loro contesto, di slegarli da vincoli troppo stretti delle singole discipline, prestando attenzione a questi problemi più interdisciplinari.

Yahya Pallavicini. Vorrei ribadire il rischio che corriamo con il buonismo, il sincretismo, il sentimentalismo esasperato, che in realtà è solo la parodia del dialogo interreligioso, e che in fin dei conti risulta in atteggiamenti diseducativi. Non parlo solo da teologo ora: un conto è insegnare il buon sentimento, contro strumentalizzazioni e ignoranza, ma altro conto è banalizzare qualsiasi cultura e religione con un approccio troppo «emozionale».

Un esempio che mi viene in mente è quello di un professore che, per insegnare la cultura islamica dica: «Portiamo in classe il mio amico «vu cumprà» senegalese che sa suonare il tamburello».

Così facendo si crea un danno a tutti i livelli, culturale ed emotivo. Emotivo per il «vu cumprà», trattato come oggetto da museo, e culturale per gli studenti appiattiti ad un'esperienza che non li ha arricchiti in nessuna «disciplina» e che non gli ha fornito alcun senso critico.

Nella nostra comunità internazionale abbiamo il problema di esasperare l'«emozione propositiva» a causa della fobia della criminalità, e questo è diseducativo. L'antitesi all'ignoranza invece non è il «buon sentimento» ma la conoscenza! L'antitesi alla violenza è il costruire qualcosa di autentico, non il «buon sentimento».

Per paura di affrontare l'islam per come è, andiamo incontro a contromisure quasi peggiori dell'islam fondamentalista. Per il terrore della guerriglia, della violenza, non si può parlare di Peter Pan! Così facendo non si affronta bene la conoscenza delle varie identità in maniera «simmetrica».

La *Laudato sii* ha come uno dei suoi obiettivi la cura del Creato.

Perché non riflettere tra le varie religioni riguardo l'ambiente? Bisogna far conoscere le sfumature e le differenze tra le religioni sull'argomen-

to. O anche parlando dell'economia. A Bruxelles c'è stata per esempio una giornata su etica ed economia, e si è tenuta insieme la laicità delle istituzioni europee con il dialogo con le varie religioni riguardo l'economia. Questo destruttura le chiusure miopi e mantiene l'apertura interculturale sui vari temi, di cui i cittadini del futuro hanno bisogno: sono i vari approcci sullo stesso tema che diventa determinante per lo sviluppo della società.

Questa è la risposta coerente che dobbiamo dare, che esula da una visione catechistica o di semplice storia delle religioni, ma che riguarda temi convergenti che riguardano la vita reale.

Giovanna Barzanò. Partendo da questi spunti dobbiamo riflettere per procedere verso le nuove mete di questo percorso. Quanto più il dialogo è variegato e ricco di punti di vista diversi, tanto più ci rendiamo conto che abbiamo bisogno di nuovi concetti, di nuovi strumenti. Dobbiamo essere attenti e maieutici nei porci davanti agli alunni: un'esperienza come quella che stiamo vivendo oggi, in cui si intrecciano molte e varie testimonianze, è certo una delle più preziose nella nostra storia all'interno del progetto «Face to Faith».

Ci permette infatti di cogliere i nuovi punti problematici rispetto alle abitudini di chi come me e come molti di noi non è specialista nell'insegnamento della religione e comunque ha una forte convinzione nella necessità di testimonianze e riformulazioni concettuali e operative che forniscano strumenti concreti per lo studio e il confronto delle religioni e delle fedi.

C'è molto interesse nelle reazioni da parte dei ragazzi: per me, e per molti altri professori, questo tuffo nell'adolescenza attraverso la lettura del blogging è stata una vera scoperta. Sorpresa per le mille domande che emergono negli scritti dei ragazzi, a cui come ho detto, noi adulti non possiamo rispondere, perché non fa parte delle regole del gioco. Lo spazio è «sorvegliato» – e i ragazzi lo sanno – ma è tutto per loro. Questo perché il ragazzo deve esercitare la propria leadership e sperimentare il suo spazio d'azione, deve avere confidenza con se stesso, conoscere se stesso, e solo così può avere una concezione onesta e ricca dell'altro.

Benedetto Carucci Viterbi. Un'ultima battuta. Levinas dice che «l'etica si fonda sul volto», che il volto dell'altro è l'appello al comportamento etico. Infatti è quella cosa che ricorda l'irriducibilità dell'altro a me stesso e di me all'altro, in quanto il mio volto non potrà mai essere quello

dell'altro. Questa è un'immagine che può essere funzionale ai discorsi fatti oggi. Ognuno ha il suo volto, che è quello che abbiamo, che lo vogliamo o no, con il quale dobbiamo fare i conti, e io devo prima sapere chi sono (e qui ritorna l'immagine dello specchio) e sapere che il mio volto è solo mio, e poi attraverso questo volto posso vedere con i miei occhi il volto dell'altro ed entrare in relazione con lui e con me stesso.

Yahya Pallavicini. Vorrei concludere auspicando il proseguimento di percorsi comuni fra insegnanti, qualora esistano magari già delle *best practice* attuate dai docenti, e comunità religiose.

La vera sfida è trovare, nel pur giusto pluralismo, rappresentanti autorevoli, autentici, ma soprattutto capaci anche di declinare la formazione religiosa in un linguaggio didatticamente adatto ai giovani. Per la vostra professione credo sia importante saper selezionare situazioni e interlocutori che sappiano costruire questo ponte condiviso.

Quarto seminario 3 maggio 2017

Sede: Scuola Secondaria di primo grado «Nievo-Matteotti», Torino

Incontro con:

Maria Bonafede

Piero Gallo

Yahya Pallavicini

Scuole partecipanti e collegate in videoconferenza:

Scuola secondaria di primo grado «Nievo-Matteotti», Torino

Istituto Comprensivo «Casteller», Paese (Tv)

Istituto Comprensivo «Chioggia 3», Chioggia (Ve)

Istituto Comprensivo «E. Mattei», Meolo (Tv)

Scuola secondaria di primo grado «Michelangelo», Bari

Coordinamento: Giovanna Barzanò

Trascrizione: Dante Monda

1. INTRODUZIONE

Giovanna Barzanò. Contenta di essere qui oggi perché questi eventi sono come il culmine di un percorso di riflessione e di organizzazione; voglio salutare anche le scuole che sono collegate.

Vorrei iniziare con due osservazioni per dare a tutti l'idea dell'ambiente in cui lavoriamo e di cosa vogliamo perseguire. Noi facciamo queste videoconferenze e il nostro obiettivo è quello di portare il dialogo interculturale e interreligioso dentro la scuola in modo di arricchire il loro curriculum.

Per noi avere altre scuole in collegamento in questo momento è importante, vorrei ringraziare il Tony Blair Institute for Global Change che già da cinque anni ci ha consentito di realizzare questo progetto. Siamo in contatto con il Piemonte, il Veneto e la Puglia, ma ci sono altre scuole interessate già collegate e questo è un modo di rendere visibili a tutti questa idea di scambio, di dialogo e di comunità che utilizza le tecnologie contemporanee per potenziare lo scambio e la possibilità di arricchire il nostro discorso mediante contributi che provengono da contesti diversi.

Quindi due parole sulla costruzione di questo evento che fa parte di un percorso chiamato «Specchi di Dialogo» come avrete visto nella locandina, perché all'interno di questa idea di creare un contesto territoriale aperto di potenziamento della cultura del dialogo ci sono diversi progetti e una iniziativa importante è anche quella legata al nostro sforzo, del gruppo di progettazione delle scuole di questa rete che si chiama appunto Rete Dialogues.

Cerchiamo ogni anno di declinare l'idea di dialogo secondo una pluralità di prospettive che toccano diversi aspetti della conoscenza, delle scienze e delle religioni, abbiamo per esempio parlato di empatia e di neuroni specchio, di matematica, di religioni e cerchiamo di declinare l'idea che si può discutere insieme a persone anche da diverse sedi. Lo scorso anno abbiamo creato questo gruppo con l'imam Yahya Pallavicini, don Filippo Morlacchi e il rav Benedetto Carucci Viterbi a Roma e adesso stiamo progressivamente estendendo il gruppo e oggi abbiamo don Piero Gallo e la pastora Maria Bonafede.

Stiamo cercando di vedere quali sono i temi che possono essere interessanti per fare dialogo interreligioso, un contenuto importante sia per i ragazzi che per gli insegnanti; ad esempio abbiamo affrontato lo scorso anno il rapporto tra le religioni e l'arte, tra Oriente e Occidente, oggi affrontiamo il tema dell'ospitalità però abbiamo l'idea che questo evento non sia soltanto un momento di fruizione di contenuti, ma sia anche una occasione di costruzione di conoscenza che poi può essere riutilizzata sia dagli insegnanti che dai ragazzi per attività con ulteriori approfondimenti.

E parlando dei ragazzi vengo ad un'altra caratteristica molto importante di questo modo di lavorare che è quella dell'intergenerazionalità. Qui abbiamo un gruppetto di ragazzi che vengono a nome anche dei loro compagni, li saluto e li ringrazio. Grazie davvero, in effetti la vostra testimonianza penso sia molto importante perché rappresenta il punto di vista che voi ci volete offrire, su queste problematiche, dopo averle studiate con i vostri insegnanti. Questa situazione di apprendimento è un po' inusuale perché di solito un evento prevede i ragazzi con due o tre insegnanti che li accompagnano invece oggi, come anche in altri casi, abbiamo organizzato questi incontri seminariali dove la platea è composta metà da insegnanti e metà da ragazzi. Alcune volte come è capitato per esempio lo scorso maggio dove c'era l'imam a Catania, i ragazzi del liceo ci hanno dato parecchio filo da torcere nel senso che loro sono molto preparati, le loro domande erano più intriganti di quel-

le degli adulti, quindi l'evento è stato molto positivo proprio perché è stato per tutti noi un momento di conoscenza e di contatto diretto con una forma di intergenerazionalità molto approfondita. Prima parlavamo con don Gallo e lui diceva: «Voi non dovete fare queste iniziative con il senior, non dovete contare troppo sui senior ...» alludendo a se stesso. La bellezza è quella proprio di creare degli ambienti profondamente intergenerazionali dove ha un senso la presenza di persone diverse.

Quindi, terminerei questa breve introduzione che aveva solo l'intenzione di tratteggiare qualche caratteristica del nostro lavoro e visto che abbiamo parlato dei ragazzi volevo proiettare un video brevissimo in cui i ragazzi che sono qui presenti hanno preparato alcune domande per i relatori.

Questo video ha un po' un valore simbolico nel senso che vuole dare l'idea di come si possono usare questi strumenti, che oggi tutti abbiamo in mano, per potenziare il dialogo e poi è anche giusto che i ragazzi possano sfidare un po' i relatori con le loro domande.

2. RELAZIONI

Maria Bonafede. Sono una pastora valdese quindi appartengono a una chiesa cristiana, la Chiesa Riformata Valdese e di conseguenza l'orizzonte delle cose importanti gravita intorno alla Bibbia e alla Scrittura. Nell'Antico e nel Nuovo Testamento l'ospitalità è un tema estremamente importante. Dio è ospitale nella Bibbia e invita costantemente all'ospitalità.

So che se ne è parlato anche questa mattina, ma nel libro della Genesi, quando Abramo riceve delle persone, che si riveleranno essere angeli, che devono parlargli della sua storia, lui si dà da fare, li ospita nella sua tenda, va a prendere l'acqua, delle focacce, li invita a pranzo e li fa sedere. Nel corso del dialogo questi ospiti si scoprono come degli angeli mandati da Dio per parlare con Abramo. Questa storia del capitolo 18 del libro della Genesi viene ripresa nel Nuovo Testamento nella lettera agli ebrei perché alcuni «praticandola», mettendo in pratica questa storia, senza saperlo, hanno ospitato degli angeli. Quest'idea del «senza saperlo» è molto importante, nel senso che l'invito è a ricevere lo straniero, il viandante, il passo delle persone che arrivano alla tua porta come persone comunque preziose alle quali è possibile dare ospitalità, far sì che l'ospite possa sedersi, riposarsi, rinfrescarsi, nutrirsi e si possa godere anche dell'incontro con l'ospite. Inoltre una delle prassi dell'ospitalità è quella del lavaggio dei piedi: dopo un cammino si è

stanchi e la parte più affaticata sono proprio i piedi. Tutto questo a prescindere dal fatto che nel viandante si nasconda o meno Dio. Fin dai tempi antichi è presente questa indicazione preziosa, pensate che nella sinagoga di Torino c'è scritto un versetto del profeta Isaia che dice: «La mia casa sarà chiamata casa di preghiera per tutti i popoli» e si parla anche degli eunuchi e degli stranieri, cioè di categorie di persone non amate che invece avranno un posto nella casa della preghiera, un posto nella casa del Signore.

Se noi passiamo anche solo velocemente il Nuovo Testamento, questa idea del «senza saperlo» è molto importante e suona come l'invito a ricevere lo straniero. Nel Vangelo l'ospitalità è una caratteristica fondamentale, Gesù parla di ospitalità e narra la famosa parabola nel capitolo 25 di Matteo sul giudizio finale per cui tutto quello che viene fatto all'affamato, all'assetato, al nudo, al prigioniero, viene fatto a Gesù stesso. Queste parole di Gesù sono sicuramente un cuore pulsante del tema della relazione con gli altri e questi altri sono soprattutto i miseri, cioè coloro che sono mancanti di qualcosa. Quella di essere accolti come stranieri è una cosa fondamentale. Nel Nuovo Testamento ci sono esempi molto belli di ospitalità, per esempio nel libro degli Atti degli Apostoli una imprenditrice di nome Livia ospita in casa sua gli apostoli chiedendo loro di fermarsi e accettare la sua ospitalità.

Le relazioni soprattutto quando sono importanti, coinvolgono anche la fede, hanno bisogno di frequentazione di avere un tempo per essere vissute con calma, dalla mattina alla sera, e non solo per un incontro fugace. Un testo molto importante allora sull'accoglienza è quello della *Lettera ai Romani*, capitolo 15, l'invito ad accogliersi gli uni gli altri come Cristo ci ha accolto; qui c'è proprio l'idea che noi siamo degli accolti nella fede cristiana, accolti da Cristo e in quanto accolti sappiamo cosa significa essere accolti e quindi sappiamo accogliere. Questo tema dell'accoglienza naturalmente nel corso dei secoli è sempre stato un tema prezioso e anche difficile perché se si parla di accoglienza si parla anche di non accoglienza, di incapacità di accogliere. Si tratta di due facce della stessa medaglia: non ci sarebbe bisogno di parlare di accoglienza se fosse una cosa che va da sé. E invece non è qualcosa di immediato. È come nei principi della termodinamica quando le cose non vanno bisogna dargli una spinta.

Allora chiaramente le fedi che vengono dalle Scritture hanno presente tutto questo, ma va anche detto che non ci sono solo esempi di accoglienza ma anche di grande ostilità create dalla religione. Sono cose

che dobbiamo anche sapere, penso alle crociate per esempio, e parlo da cristiana: noi dobbiamo imparare sempre da capo, dalle Scritture e dal Signore. Soprattutto su questo tema, sulla difficoltà dell'accoglienza e quindi sul necessario apprendimento all'accoglienza perché si tratta di un tema importante: la capacità di accogliere è infatti misura dell'umanità di un popolo e della propria civiltà. Naturalmente dico queste cose sapendo quali sono i meccanismi per cui la diversità spaventa e se non è accompagnata da una riflessione sull'accoglienza, la paura della diversità può far erigere muri altissimi. È necessario sapere che accogliere le persone diverse da noi, qualunque esse siano, è una misura che fa crescere l'umanità di tutti. Oggi siamo molto avanti, per esempio nelle scuole rispetto a quando io ero giovane, era molto più difficile incontrare persone che venivano da altri paesi, da altre culture, da altre fedi ed io per esempio dovevo sempre spiegare perché non ero cattolica mentre il fatto che oggi ci sia una presenza viva nella società civile di esponenti di popoli, di culture, di religioni molto diverse è un fatto molto positivo.

C'è anche una grande discussione se sia un bene o un male che ci sia tutto questo, ma comunque è un dato ineliminabile e progressivo ancora per anni. Io credo che sia una ricchezza incalcolabile perché si ha la possibilità, senza nemmeno dover viaggiare, di poter incontrare un'umanità varia e scoprire che non siamo diversi e che facciamo parte di una vita piena di pensieri, di lingue, di culture differenti e tutto questo è una grande sfida e una grande opportunità. Allora vorrei leggersi una citazione di Martin Luther King che probabilmente tutti conoscete, era un pastore protestante nero e nel momento della grande lotta negli Stati Uniti per il riconoscimento dei diritti civili degli afro-americani, proprio parlando della accoglienza agli immigrati dice: «La vigliaccheria chiede: è sicuro? L'opportunità chiede: è conveniente? La vana gloria chiede: è popolare? Ma la coscienza chiede: è giusto? E prima o poi arriva l'ora in cui bisogna prendere una posizione che non è né sicura, né conveniente, né popolare eppure bisogna prenderla perché è giusta».

Naturalmente lui si riferiva alla posizione dei neri negli Stati Uniti d'America, queste cose sono molto note, ma credo che sia fondamentale nel senso che l'interrogativo va al nocciolo delle questioni perché bisogna tentare di fare qualcosa di giusto non soltanto per gli altri ma anche per se stessi, perché se vuoi rimanere umano bisogna poter fare qualcosa di giusto. Le conseguenze dell'indifferenza possono essere nefaste e terribili; un'altra citazione che riguarda appunto l'indifferenza che produce tragedie è l'atteggiamento che contrasta l'indifferenza: Martin Muller, anch'esso pastore luterano, durante la Germania nazista, subito dopo la

fine del nazismo nel 1946 durante una predicazione disse, a proposito dei rastrellamenti: «Quando arrivarono e presero i comunisti, io non dissi nulla perché non ero comunista; quando presero i socialdemocratici non dissi nulla perché non ero socialdemocratico, quando vennero a prendere i sindacalisti io non dissi nulla perché non ero sindacalista, poi presero gli ebrei e io non dissi nulla perché non ero ebreo, poi vennero a prendere me e non era rimasto nessuno che potesse dire qualcosa». Questa citazione è poi stata ripresa da Bertolt Brecht, nella stessa forma, a proposito degli zingari, delle persone omosessuali, delle persone portatrici di handicap. Se ci pensiamo può rientrare in questo discorso anche lo slogan molto diffuso dal fascismo «me ne frego!», cioè me ne frego se tu sei povero, se sei handicappato eccetera. Mi è venuta in mente una frase di don Milani negli anni Sessanta che opponeva al «me ne frego» lo slogan «l care», cioè: mi preoccupo, mi prendo cura.

Ho bisogno di capire quindi che c'è un'alternativa secca, che bisogna decidere sulla sorte delle persone che ti stanno intorno e sono diverse da te e prendere una posizione può succedere improvvisamente.

Due punti: il primo è che la questione di ciò che è giusto e ingiusto rispetto all'ospitalità è una questione molto ben conosciuta dalle minoranze; io vengo dalla Chiesa Valdese che nasce nel medioevo prima ancora di aderire alla Riforma, siamo alla fine del 1100, ebbene i valdesi hanno avuto diritti civili e diritti umani e la possibilità di lavorare, di andare a scuola eccetera solo il 17 febbraio del 1848, gli ebrei l'hanno avuto il 29 marzo dello stesso anno e quindi la nostra storia per certi versi è una storia comune ed è nata anche un'antica amicizia proprio perché si è vissuto in tante occasioni, anche se molto diverse, la difficoltà di essere diversi e di essere considerati tali.

L'altro punto di cui vorrei parlare, ma su questo mi piacerebbe tornarci un'altra volta, riguarda l'esperienza dei corridoi umanitari, cioè l'accoglienza dei profughi che arrivano con le barche in Italia ormai da anni. Se vogliamo prendere una data da ricordare allora prendiamo il 3 ottobre del 2013 quando sulle coste di Lampedusa sono morte 367 persone in un naufragio.

Una morte che è stata una tragedia per tutti, anche per chi ha vissuto dall'isola la loro morte, per i pescatori di Lampedusa che sono stati assistiti per mesi da psicologi, perché per salvare qualcuno dovevano lasciarne soccombere un altro, e questa sensazione che la gente sparisce sotto le onde e tu non puoi fare niente è devastante. Dopo questa data si è cominciato a pensare alla possibilità di fare arrivare queste

persone in modo sicuro e si sono creati questi corridoi umanitari di cui vi accennerò dopo, grazie.

Giovanna Barzanò. Mi collego alla bellissima testimonianza che abbiamo appena ascoltato. Tra i tanti stimoli che sono stati offerti vedo soprattutto questo: la modalità in cui la testimonianza è stata resa e sento che ciò può offrire anche molti elementi di dibattito perché dopo l'istanza della cura viene l'istanza della responsabilità e della decisione e di questo penso che dobbiamo fare pratica confrontando i nostri punti di vista e anche le nostre esperienze e creando dei contesti in cui ci si può cimentare in questa reazione all'indifferenza.

Piero Gallo. Avevo le citazioni pronte ma non posso ripeterle perché il cristianesimo è uno, anche se abbiamo modalità diverse di espressione, anzi vorrei fare una piccola testimonianza proprio riguardo dei valdesi circa l'ospitalità nei miei vent'anni di San Salvario. In quei venti anni il pastore Platone è stato il responsabile della comunità valdese al tempio di Corso Vittorio Emanuele. Abbiamo fatto tante cose insieme, c'è stata anche una reciproca simpatia quando celebravamo i matrimoni misti, allora l'intesa era che se si celebravano in parrocchia e io presiedevo, lui faceva l'omelia, se si celebravano al tempio lui presiedeva con la benedizione e io facevo l'omelia. Abbiamo fatto tante volte questa cosa, anzi una volta ha dato una dimostrazione di essere anche molto bravo perché il luterano era un tedesco e la sua comunità e i suoi parenti erano tedeschi e il pastore Platone doveva tradurre dall'italiano al tedesco. A un certo punto si ferma e dice: «Ma tu questa cosa l'hai scritta sì o no e allora diamogli il foglio perché sei un po' fantasioso!» ecco quando diciamo ospitalità sappiamo che è un contenitore e questa parola ha anche dei sinonimi.

Tanti anni fa ero in Kenya dove per 12 anni sono stato missionario. Quando sono arrivato in Kenya il quotidiano più diffuso, che è «Delineation», aveva tutti i giorni una vignetta intitolata *Loveis* e ogni giorno si dava una descrizione dell'amore. Ho trovato questa pratica già iniziata da qualche anno, poi sono stato 12 anni e la cosa andava sempre avanti così, poi sono tornato due o tre volte, quindi almeno per 25 anni il quotidiano tutti i giorni ha dato una definizione dell'amore partendo dai sinonimi. Quindi quando io sento parlare di ospitalità penso alla parola che è più diffusa tra di noi, cioè «accoglienza» e quando penso all'ospitalità penso all'accoglienza che è finalizzata a qualche cosa, all'integrazione. E ho sotto gli occhi una serie di esempi sulla difficoltà

di integrazione; c'è ad esempio lo stile tedesco per cui in Germania la comunità grandissima dei turchi che è quasi di 5 milioni, viaggia in parallelo con la comunità tedesca: i tedeschi hanno le loro istituzioni e i turchi hanno le loro, i loro luoghi di preghiera, i luoghi di mercato e le loro scuole. Anche queste ultime sono separate e io credo che nessuno di noi in Italia voglia puntare alle linee parallele, a meno che siano parallele convergenti come diceva la buonanima di Aldo Moro. Insomma lo stile tedesco non rispecchia tanto il nostro desiderio di integrazione. C'è l'esempio della Francia, con la sua lunga esperienza di rapporti con le colonie per cui l'idea di integrazione è vista come assimilazione che però non sembra funzionare bene, vediamo infatti il problema delle periferie di Marsiglia. Su questo punto mi piacerebbe confrontarmi con i problemi nostri, di noi in Italia. Noi italiani pur essendo meno esperti di altri in questo tema, di fatto-abbiamo un approccio a questo problema che forse, è più artigianale ma anche più umano, sarà merito dell'anima latina non so. Gli integrati di domani saranno quegli stranieri che diranno «noi italiani» senza forzature, gli integrati di domani saranno quegli stranieri che leggeranno «La Stampa» qui a Torino. Qualche volta mi è capitato, raramente, sui gradini della chiesa di San Salvario di vedere uno straniero con una copia de «La Stampa» in mano, questa cosa mi piaceva perché mi sembrava un passo avanti e mi dicevo: «Questa persona si interessa alla nostra città e se un domani arrivassimo alle elezioni amministrative estese a tutti sarei contento che mi rappresentasse perché capisce qual è l'interesse comune della nostra città». La realizzazione dell'integrazione in Italia vorrà dire che gli stranieri saranno presenti in tutti i luoghi in cui gli italiani li hanno accolti, anche nel campo culturale e mi domando se non fosse possibile fare delle feste in cui organizzare una tre giorni di intercultura. Molti anni fa a San Salvario, credo nel 1995-1996, abbiamo organizzato delle serate insieme alle comunità ebraiche, ai valdesi e con l'imam che si chiamava Bussad. Erano serate culturali che partivano dalle 19.30 di sera e si andava avanti fino alle 23.00 e ogni comunità si presentava con degli opuscoletti, con momenti di danza, momenti in cui si mangiava insieme e così abbiamo imparato per la prima volta che erano buoni i dolcetti al cocco eccetera. Ovviamente dovremmo arrivare non soltanto a fare musica insieme, che va anche bene, ma bisognerebbe fare di più. Non vi cito le cose che la pastora ha già citato, però ricordo che Gesù si fa ospite quindi l'ospitalità attiva e passiva di Zaccheo, dico attiva e passiva perché prende lui l'iniziativa in casa di altri, che è una cosa un po' singolare. Gesù si ferma sotto l'albero e dice: «Zaccheo scendi in fretta perché oggi voglio pranzare a casa tua» e Zaccheo scende e lo ospita.

Da ospite attivo diventa ospite passivo e ci fa capire che ospitare è un verbo transitivo e i verbi transitivi si possono anche coniugare al passivo per fortuna. Gesù si fa ospite e ospita Zaccheo, poi si fa criticare da tutti perché sta con tutti e accoglie il centurione romano che ha un servo e quel centurione romano gli dice una cosa: «Signore io non sono degno che tu entri nella mia casa», frase che la Chiesa cattolica ha collocato al momento della comunione nella messa per cui noi diciamo: «Signore non sono degno che tu entri nella mia casa, che è dentro di me, ma di soltanto una parola ed io sarò guarito», quindi quella preghiera di un centurione pagano è diventata una parte del cuore cristiano.

Ci sono tante motivazioni che ci portano all'apertura verso gli altri, che possono essere motivazioni solo filantropiche, per dire che ogni persona è un uomo come me. A casa mia, piemontese, mia madre diceva: «Tutti hanno una bocca sotto il naso» che è una percezione dell'elemento comune perché di fatto tutti abbiamo una bocca sotto il naso ed era un modo di esprimere questa uguaglianza attraverso delle motivazioni esteriori. Ci sono poi delle motivazioni civili per cui l'altro è un cittadino come me con gli stessi diritti, la Costituzione, articolo 2, parla proprio di questo. Ci sono poi delle motivazioni religiose: la pastora aveva citato Matteo 25, il giudizio finale e in quel testo Gesù ci ha fatto sapere che tutto quello che avrete fatto al più piccolo dei miei fratelli lo avrete fatto a me. Questa è una motivazione molto profonda: io credo di servire questa persona che sta seduta accanto a me e in quel momento io servo Cristo. La fede ci porta a capire che chi è accanto a me è Gesù.

La pastora ha fatto anche un cenno alla indifferenza; il papa a Lampedusa ha parlato della «globalizzazione dell'indifferenza» come elemento negativo. Siamo talmente bombardati da cose negative, pericolose o tristi che non riusciamo a fabbricarci il sentimento per partecipare all'evento successivo. Quando sento il telegiornale alla sera sono imbarazzato perché mi piacerebbe partecipare a tutto ma non ho la riserva sentimentale per arrivare a partecipare a tutto pienamente.

Concluderei con un'altra esperienza (perché credo che i fatti insegnano di più): sempre a San Salvario a metà degli anni Novanta, quando San Salvario cominciava a riempirsi di stranieri ci fu un cambiamento di significato delle parole che mi richiamava l'episodio di Babele per cui in quel tempo se tu dicevi «straniero» la gente capiva «clandestino, criminale», se dicevi «nigeriana» tutti capivano «prostituta» eccetera. Ecco questo stravolgimento del linguaggio è proprio l'opposto di quello di cui stiamo parlando oggi, cioè dell'ospitalità.

Giovanna Barzanò. Dall'intervento appena ascoltato emerge un chiaro richiamo all'ospitalità come contenitore di sinonimi tutti da declinare. Quindi ognuno di noi può assumersi la responsabilità di una declinazione, però forse la cosa più bella di questo intervento è proprio il posizionare i concetti dentro una ricca esperienza e dentro gli eventi e dentro le persone che hanno vivacizzato il racconto. Questa è una cosa preziosa per i contenuti e anche per la metodologia: creare questo circolo tra l'idea, l'obiettivo, la spiritualità e l'esperienza. E quindi grazie al patrimonio di questi due bellissimi contributi esposti e possiamo affrontare quanto ci dice l'imam Yahya. Però nel frattempo i ragazzi si sono preparati e potremmo lasciare spazio alle loro domande in modo che l'imam Yahya possa rispondere alle altre richieste. Penso che le vostre domande saranno molto brevi così almeno avete l'opportunità di avere subito le risposte.

3. DOMANDE

Ludovica, studentessa della scuola ospitante. *Vorrei porre una domanda a don Piero Gallo: secondo lei per essere veramente ospitali quanto è importante conoscere l'identità culturale e religiosa dell'altro, di chi viene ospitato?*

Erica, studentessa della scuola ospitante. *La mia domanda è rivolta alla pastora valdese: per lei quanto è importante per la popolazione la conoscenza delle tradizioni degli altri popoli?*

Giorgia, studentessa della scuola ospitante. *Vorrei porre una domanda all'imam Pallavicini: secondo lei quanto è importante a partire dai primi anni scolastici conoscere le varie tipologie di cultura e di religione? Vorrei, inoltre, porre una domanda sempre all'imam Pallavicini: secondo lei la scuola deve ricoprire un ruolo importante nell'educazione degli alunni riguardo il tema dell'ospitalità?*

Giulia, studentessa della scuola ospitante. *Vorrei rivolgere una domanda a don Piero Gallo: secondo la sua esperienza come bisogna accogliere queste persone in modo da farle sentire rispettate e a proprio agio per poter poi operare sullo stesso territorio?*

Pietro, studente della scuola ospitante. *Vorrei fare una domanda all'imam Pallavicini: secondo lei in che modo noi giovani possiamo collaborare alla costruzione di una società in cui si parla più delle persone che dei cittadini?*

Sofia, studentessa della scuola ospitante. *Vorrei porre un quesito alla pastora Valdese: come si fa a mantenere la propria identità culturale e religiosa europea e allo stesso tempo cercare di accogliere e ospitare i tanti migranti provenienti da culture e religioni differenti?*

Piero Gallo. Provo a dire qualcosa circa la domanda di Ludovica sull'identità culturale dell'altro. Quando sono stato in Kenya mi sono accorto che un neonato viene chiamato in lingua swahili *Ngheni* che vuol dire ospite. Ciò mi sembra molto interessante: i figli non sono nostri, i figli non ci appartengono. Tutte queste belle cose lì erano già pratica di vita e quella parola ti apre gli occhi. Si può capire quindi che sono a favore della sottolineatura della identità culturale dell'altro, anche per la mia esperienza: vivendo all'estero come minoranza (nei primi 4 anni ero solo e vivevo in una comunità tutta diversa dalla mia), ho scoperto di nuovo la mia identità, proprio nella tribolazione, in quel contesto io sentivo forte l'italianità anzi, il venerdì mattina la prima ora di lezione era un'ora lasciata alle varie religioni e io andavo sempre a parlare ai ragazzi, ai bambini, ai più piccoli in swahili e a quelli più grandi in inglese, e sentivo molto questa appartenenza all'Italia. In quel contesto diverso percepivo la mia italianità e andavo a cantare volentieri l'inno nazionale e percepivo quello che io ero; quando arrivavo a Nairobi e trovavo dei volontari italiani che parlavano in italiano era una grande gioia. C'era un'altra domanda che riguardava il rispetto delle persone: noi siamo tutti cittadini e abbiamo il riconoscimento della nostra cittadinanza, però quando le varie istituzioni trattano con noi, siccome siamo in un contesto commerciale ci considerano tutti consumatori. Vi siete accorti che abbiamo perso la nostra dignità perché di fatto l'interagire è sempre all'interno della consumazione mentre io preferirei essere cittadino che consumatore.

Yahya Pallavicini. Sulla domanda su quanto è importante conoscere le differenze nella scuola direi che è decisamente molto importante, lo è sempre stato e lo diventa ancora di più oggi dove, come diceva anche don Gallo, il pluralismo o le differenze sono già parte integrante della società nella quale viviamo.

In una qualsiasi scuola di Torino, di Chioggia o di Bari c'è un differente pluralismo di culture, di sensibilità, di storie rispetto allo scenario anche di pochi decenni fa e quindi la dimensione della formazione di docenti come stiamo facendo oggi o di preparazione ai futuri cittadini italiani, che siano italiani da generazioni o siano italiani per la prima

volta, diventa qualche cosa che è fondamentale in termini proprio di coscienza. Ci vuole sensibilità e intelligenza per gestire questa ricchezza multiculturale e plurireligiosa, si tratta di un processo recente che richiede un adeguamento sia da parte della formazione dei docenti, sia della gestione dei dirigenti scolastici, ma anche in termini proprio di condivisione tra studenti.

Sulla seconda domanda, su quanto possa essere importante a scuola l'insegnamento dell'ospitalità questa è una accelerazione ulteriore della domanda di prima: ho l'impressione che una cultura dell'accoglienza che non sia condizionata dall'emergenza diventa fondamentale anche nelle scuole, nel senso che nelle scuole è fondamentale riuscire a sapersi rapportare con qualcuno che è per scelta, per condizioni storiche o sociali in un altro livello di istruzione, cultura e competenza linguistica, riuscire ad essere capaci di cogliere qual è il contesto della cittadinanza italiana o dell'Occidente o dell'Europa post moderna. Questa differenza diventa importante perché alla fine anche l'ospitalità si condivide nelle scuole moderne, laiche, pubbliche italiane attraverso un itinerario di formazione per una nuova cittadinanza che, a mio modo di vedere (io mi pongo come comunità religiosa islamica italiana), è quello comunque di formare qui in Italia i cittadini del domani ma che sono cittadini italiani però con una apertura ad un orizzonte multiculturale che diventa cittadinanza globale.

L'ultima domanda di Pietro mi è piaciuta molto: come possiamo capire quale ruolo hanno i giovani per arrivare ad una maggiore conoscenza. Posso dire che chi mi ha insegnato questo è l'ex presidente della Comunità ebraica, io ho imparato la laicità da adulto, prima infatti non sapevo cosa fosse la laicità. Sono stato educato a dei valori religiosi e non sapevo cosa fosse la laicità. La laicità e la cittadinanza hanno questo rapporto fondamentale che è quello di tutelare i diritti di tutte le persone e quindi effettivamente il cittadino è tutelato nei suoi diritti. Però c'è un livello secondo me superiore, dove, oltre a tutelare il cittadino nei suoi diritti, possiamo anche considerare di tutelare la persona nella sua umanità e questo è fondamentale perché se noi riduciamo le persone soltanto a cittadinanza giuridica diamo pari diritti e pari dignità alla possibilità di essere membro della società in termini di cittadinanza italiana ma, parallelamente, c'è bisogno d'altro: non soltanto fare dei corsi sulla costituzione ma anche fare dei corsi che siano legati alla natura umana. Se la cittadinanza tutela i diritti, le persone però si riconoscono per la loro natura, spirituale, intellettuale e culturale e per la loro sensibilità come persone, perché un cittadino che non abbia la coscienza

dell'universo e della sua persona, è un cittadino che sa come gestire i suoi diritti ma non sa come gestire la sua identità, la sua natura. Vale anche il discorso opposto: una persona che sa tutta la sua storia e il suo valore ma non sa come declinarlo in termini come il rispetto delle leggi e delle regole della cittadinanza è anche lui una persona spaesata. La combinazione tra cittadinanza consapevole delle regole e delle leggi e del patrimonio italiano in termini di tutela dei diritti insieme alla coscienza del valore del pluralismo e delle sensibilità di ogni persona può permettere di costruire un domani una società dove ci siano delle persone che sono cittadini, coscienti di questo privilegio, e dall'altro lato persone che siano rispettate.

Maria Bonafede. Una prima domanda, quella di Erica, era sulla conoscenza delle tradizioni degli altri popoli nella nostra cultura. Credo che è una risposta con due strade: da un lato è importante conoscere le tradizioni culturali, ma come si conoscono le tradizioni culturali? Non si studiano a scuola, devi incontrare le persone e imparare le loro tradizioni culturali. La conoscenza della tradizione culturale di persone che arrivano da altri paesi e che diventano tradizioni vanno ad arricchire il mio patrimonio, come diceva don Gallo facendo l'esempio del cibo (una delle tradizioni culturali più evidenti). Quindi prima viene il fatto che la presenza di persone che hanno tradizioni culturali diverse deve essere accolta; se accogliamo le persone diamo loro modo di vivere e di esprimersi e quindi avremo l'opportunità di arricchire la nostra cultura della loro tradizione culturale che è un secondo momento perché, evidentemente, viene dopo avere incontrato le persone e averle conosciute.

Tutto questo è molto importante perché fa crescere la nostra umanità e la nostra cultura, dà spazio alla cultura degli altri che ricevono anche la nostra, è quindi uno scambio culturale che non può essere a senso unico. A noi che siamo buoni cittadini europei e accogliamo la cultura impariamo a conoscerla e ci piace il riso basmati ma viceversa c'è un altro versante che è quello al di là delle apparenze, relativo a uno scambio profondo che è fatto di pensiero, di tradizioni, di fede, di modo di pensare l'alterità di Dio. È veramente molto affascinante entrare nella cultura degli altri, ma ci vuole anche molto rispetto, il rispetto di chi non sa e non conosce e desidera entrare in relazione con un universo che sta dentro le persone e dietro di loro. E ci vuole tanto tempo perché il rapporto culturale richiede tanto tempo e tanta pazienza.

L'altra domanda di Sofia è quella di mantenere la cultura europea e accogliere le culture degli altri, una bella domanda (da un milione di

dollari!) perché io credo che bisogna chiedersi qual è la nostra cultura italiana, europea e mitteleuropea? Cultura europea significa conoscere almeno la storia degli altri paesi d'Europa e, per esempio, delle diversità e contaminazioni religiose. Ad esempio dal punto di vista religioso è più facile per un bambino protestante in Germania o in Svezia (o per motivi diversi anche negli Stati Uniti) vivere nella sua scuola tranquillamente nella consapevolezza che esistano altre tradizioni religiose. Se noi prendiamo ad esempio l'Italia, per i bambini ortodossi o protestanti la stessa cosa è faticosissima perché, soprattutto un po' di tempo fa, nessuno sapeva cosa voleva dire «non cattolico» e ci son voluti decenni e ancora adesso si fa tanta fatica a riconoscere altre religioni. Se da una parte la presenza dell'insegnamento religioso cattolico era altissima, per tutte le altre fedi non c'erano altre alternative.

Allora di quale Europa parliamo quando parliamo di Europa? Altro esempio, il diritto di famiglia: in Italia il diritto di onore son pochi decenni che non c'è più mentre in altri paesi non è mai esistito, allora «Europa» vuol dire che se tu mi chiedi come posso mantenere la mia coscienza di europeo di fronte agli stranieri che arrivano io ti dico che la mia coscienza europea si è fatta strada faticosamente ed è ancora in divenire. Allora sarebbe auspicabile costruirla insieme a chi arriva da fuori e quindi accogliere generosamente è una coscienza e una prassi che deve crescere insieme alla identità degli altri.

Yahya Pallavicini. Anche a me piace riprendere la citazione che ha fatto la pastora Bonafede perché una cosa che accomuna in maniera molto significativa sia gli ebrei, che i cristiani, che i musulmani è un elemento narrativo del Sacro Corano che ispira la virtù dell'ospitalità ed è proprio questa ospitalità che Abramo nella sua tenda dà a degli sconosciuti. Non entro nel merito degli elementi narrativi ma vi dico quali sono le conseguenze dell'ospitalità declinata da questa narrazione di Abramo che accoglie degli sconosciuti, innanzitutto il fatto che l'ospitalità deve essere incondizionata. In altre parole, forse posso permettermi di fare l'ecumenico, quello che papa Francesco chiama gratuità in realtà lo ha detto prima di lui anche papa Benedetto XVI nella *Caritas in Veritate* ed è un richiamo al fatto che noi non possiamo condizionare la nostra disponibilità ad ospitare. Non posso dire «voglio l'ospite di un certo tipo» come quando ad esempio il precedente primo ministro del Regno Unito diceva: «Noi vogliamo dei migranti, ma li vogliamo scegliere noi e li vogliamo laureati». Questo può essere un principio legittimo per il primo ministro britannico, ma non è coerente nei confronti della dottri-

na islamica perché l'ospitalità è sinonimo di gratuità, un gesto che non può essere condizionato dalla natura dell'ospite che è qualcuno che io non scelgo. E non mi scelgo neanche le motivazioni per ospitarlo. In altre parole, non posso avere un interesse ad ospitare questo migrante perché poi mi fa da collaboratore familiare per i miei genitori, no non funziona così. Questo è il primo insegnamento dei maestri che prende come commentario la narrazione coranica dell'ospitalità di Abramo. Il secondo è il fatto comunque che è un'offerta: Abramo con sua moglie Sara invitano a preparare subito un pasto agli sconosciuti, per cui l'ospitalità non si riduce alla prima «assistenza». I contributi che la comunità islamica italiana sta cercando di dare e di sviluppare in collaborazione con le altre confessioni religiose e con le altre realtà di volontariato, che si occupano di immigrazione-integrazione, sono percorsi alla cittadinanza o percorsi alla conoscenza, alla libertà del dialogo e al pluralismo religioso. Ciò vuol dire che un'accoglienza vera non è fatta soltanto perché sono poveri o perché sono disperati e quindi gli diamo una possibilità di sopravvivenza. Questo certo non è da poco, perché c'è chi anche obietta questo, c'è chi dice che non li dobbiamo ospitare, ma lo scenario della ospitalità tradizionale secondo l'insegnamento dei maestri è che, non basta metterli sotto il proprio tetto, ma bisogna offrire qualche cosa e nel racconto Abramo e Sara essi compiano uno sforzo per prendere il meglio che c'è in casa e offrirlo a questi sconosciuti. Stiamo parlando a livello del simbolismo religioso naturalmente, con tutte le conseguenti sfumature, trascendenti ed immanenti, ma l'atteggiamento che i maestri declinano è che l'ospite assume un valore per cui deve essere onorato. Il valore dell'ospite e l'onore per l'ospite sono due elementi che i maestri musulmani sanciscono come rilevanti; se io non do onore e valore all'ospite io non sto ospitando, anche se gli ho dato assistenza o accoglienza.

L'ultimo elemento secondo me è il più rilevante perché le prime due azioni, accogliere e onorare, sono soltanto propedeutiche mentre l'obiettivo è che io devo passare dall'ignoranza dello sconosciuto alla scoperta del conosciuto.

Quindi l'obiettivo dell'ospitalità diventa la conoscenza. Dal punto di vista pedagogico possiamo intendere questo come la disponibilità all'accoglienza e alla conoscenza, così come i docenti fanno della loro attività professionale, una propedeutica a questa conoscenza dell'altro.

L'ospitalità per i maestri musulmani presuppone che ci sia un rapporto tra me e un altro, io non mi posso dare l'ospitalità da solo. In altre parole l'ospitalità segna la provvidenziale rottura di pensare soltanto a me

stesso perché io per ospitare devo pensare a qualcun altro e questo dal punto di vista religioso è fondamentale: l'ospitalità è un'occasione per ridurre l'egoismo, per essere altruisti. Si apre uno scenario di dialogo in un'ottica di offerta, di disvelamento e di conoscenza. I maestri di mistica musulmana insegnano che qui c'è anche un gioco di ruoli, che cioè tra l'ospite e l'altro c'è un gioco perché chi ospita è soltanto Dio: Dio ospita se stesso creando il teatro sacro di un interlocutore che viene ospitato.

Questo è molto interessante perché qui c'è una variante dell'ospitalità di cui ci parlavano prima la pastora Bonafede e don Gallo sulla questione che è Gesù che viene ospitato nell'altro. Se capisco bene nella narrazione cristiana c'è qualcuno che ospita Gesù e c'è qualcuno che quindi ospita la seconda persona della Santissima Trinità; invece nella dottrina islamica non c'è questo scenario ma è un gioco di teatro sacro, un gioco agli specchi dove Dio si fa ospite, ma qui i maestri hanno un'altra interpretazione sulla cosmologia di questo teatro: Dio che ha creato l'universo e all'interno dell'universo ha creato dei mondi e all'interno di un mondo ha creato le creature e queste creature sono gli ospiti della sua creazione. Noi siamo ospiti di questo miracolo della vita che Dio ha creato, noi siamo ospitati e che in ogni cuore di ogni singola creatura egli è presente e quindi c'è questa tensione metafisica che fa sì che noi siamo ospitati all'interno della ospitalità di Dio in quanto abitanti del suo universo. Nello stesso tempo noi ospitiamo nel nostro cuore la sua presenza in quanto miracolo di questo rapporto spirituale tra il creatore e la presenza del divino nella sua dimensione essenziale. Questo è il gioco di ruoli nella cosmologia tradizionale nell'insegnamento dei maestri islamici. Il riflesso di tutto questo, da un punto di vista della formazione odierna, è che l'uomo tendenzialmente ha quindi lo sforzo di dover scoprire il collegamento di ciò che è particolare e l'universale e quindi il problema è, riuscire a gestire la complessità e la varietà delle progressive ospitalità, dalla nascita alla morte, relativamente all'esistenza. Questo ha un riflesso complesso sulla formazione odierna perché non si allinea con alcune percezioni del mondo contemporaneo. Oggi siamo abituati a dividere l'uomo in autoctono, in estraneo, cioè colui che devo conoscere perché ne ignoro l'identità e il comportamento oppure in straniero cioè qualcuno che devo conoscere perché ne ignoro l'identità e il comportamento ma che intanto sto definendo relativamente alle sue origini geografiche: è straniero perché non abita, ad esempio, in questo quartiere di Torino, è straniero perché non è italiano, è straniero perché non è occidentale oppure è straniero perché è di un'altra religione e di un'altra cultura, è straniero perché non ha la coscienza della

modernità, della laicità e dei modelli di cultura e di vita dell'Occidente contemporaneo.

Quindi dobbiamo anche fare la gestione di queste diverse identità dello straniero e dall'altro lato, abbiamo anche delle diversità di percezione su ciò che è autoctono, su cosa vuol dire essere piemontese, barese eccetera per cui in una scuola la gestione della multiculturalità degli studenti è diversa rispetto ad un'altra scuola. Non c'è un modello unico ma una varietà di situazioni, una complessità e questa è la bellezza di considerare l'universo dell'umanità.

Il problema è che se usciamo da questa triade, noi siamo abituati a concepire l'ospitalità soltanto in due casi nell'epoca contemporanea: come viaggiatori o come migranti. Io ospito un viaggiatore perché viene da fuori o ospito un migrante che ha avuto un problema esistenziale e questo rischia di condizionare invece tutta la prospettiva religiosa dell'ospitalità perché sto riducendo il mio ospite relativamente alla situazione di essere straniero o relativamente ad un problema di carattere sociale. Se noi ospitiamo qualcuno solo perché rientra in una di queste due categorie rischiamo di cadere nella superficialità, mentre lo scenario deve essere quello della convivialità perché nell'ospitalità c'è un pasto da condividere. Tra meno di un mese sarà il mese di Ramadan, il mese del digiuno dei musulmani e, ad esempio in Marocco, i musulmani durante il mese del digiuno al tramonto interrompono il loro digiuno con un piatto unico, un grande piatto che viene preparato e le persone si siedono ad un tavolo e insieme si aspetta che il pasto possa essere condiviso. Come dicevo prima: si parte dai bordi. Si parte dai bordi per convergere verso il centro: ognuno mangia dallo stesso piatto, non è un piatto proprio, privato, questa è la grande differenza per cui non si pensa ad un piatto personale o individuale ma si condivide un piatto insieme. Anche nel ristorante cinese a volte c'è il piatto girevole che ci permette di gustare le varie pietanze, in questo caso invece c'è un piatto unico dove ognuno parte dal bordo e converge verso il centro. Quindi io sono integrato perché parto dalla circonferenza che condivido ma vado verso il centro e capite bene che anche le mani proseguono avvicinandosi.

L'altro aspetto è che tra un piatto e l'altro si beve a sorsi, disciplinati e brevi. Dobbiamo controllare le stravaganze, controllare lo slancio passionale nei confronti del cibo e delle bevande, riuscire a disciplinarci, come se fosse un rito, c'è infatti un ritmo.

L'ultimo aspetto è il passaggio dal dialogo alla fratellanza. Immaginate di avere 12 persone intorno ad un unico piatto, si comincia dal bordo

e ognuno inizia con la mano destra, mangiando spesso con le mani e anche con la forchetta e il coltello. Il cibo si prende con le mani, si taglia l'agnello, lo si sbriciola e lo si offre al vicino; ci sono persone che gareggiano per sbriciolare l'agnello e offrire la parte migliore al vicino e poi partendo dai bordi si comincia a prendere il riso. Mangiare così e bere a sorsi fa sì che non ci si abbuffi, si prende e si riprende a ritmo fino ad arrivare al centro. Tutto ciò è molto simbolico perché se ognuno usa la mano destra fa un raggio verso il centro e tutti fanno un raggio verso il centro dove tutti convergono e si crea questo simbolismo della ruota, della concentrazione, della condivisione, il simbolismo della convivialità, quell'occasione che ci permette di onorare l'ospitalità in questa triplice situazione: dall'integrazione alla cooperazione, dall'incontro allo sviluppo integrale, dal dialogo alla fratellanza.

Giovanna Barzanò. Ora un rapido giro di domande dalle scuole che sono collegate, cominciamo con la Scuola secondaria di primo grado «Casteller» di Paese.

Docente collegata in videoconferenza. *Noi non abbiamo delle grandi domande, abbiamo apprezzato tantissimo tutti gli interventi molto profondi che ci fanno ragionare e che riporteremo poi ai nostri colleghi ma soprattutto in classe. Ci ha molto colpito la tradizione dell'imam Pallavicini, soprattutto il fatto di avere un piatto che insieme si consuma, un piatto che ha un grandissimo valore simbolico che sottolinea la convivialità e ci siamo chiesti se anche nelle altre religioni, nella religione cattolica o in quella valdese esiste una tradizione simile.*

Docente collegata in videoconferenza. *Ringrazio tutti per gli interventi. Mi ha colpito questo punto trattato dall'imam sull'accoglienza che non deve essere condizionata dall'emergenza perché adesso siamo in un momento di emergenza e lo siamo da tanto tempo, almeno da 20-30 anni, ricordiamoci della guerra in Bosnia e della guerra in Kosovo quando noi nel nord-est, nel Veneto, abbiamo vissuto in maniera davvero intensa l'arrivo della popolazione del Kosovo e della Bosnia. Da molti anni viviamo una cultura di emergenza quindi vorrei fare una domanda molto concreta: come può una comunità aiutare a curare le ferite di queste popolazioni? Noi parliamo di «profughi» sempre in modo molto generico però poi nel concreto abbiamo alunni, famiglie, abbiamo chi le ferite le ha ancora e sono molto profonde e gran parte di quello che sta succedendo noi lo chiamiamo fondamentalismo per cui bisogna cercare di capire quello che è successo negli anni Novanta a pochi chilometri*

da casa nostra. Ecco, come possiamo noi aiutare a sanare delle ferite che sono difficilissime da curare e far sì che questo percorso diventi un cammino di conoscenza e rispetto?

Docente collegata in videoconferenza. *Io insegno religione e ho gradito tantissimo il discorso biblico che ha fatto la pastora e anche l'imam. A Bari abbiamo ospitato gli esponenti della religione buddista perché secondo noi proprio questo lavorare insieme favorisce la costruzione di ponti come papa Francesco ripete spesso, non muri ma ponti. Ritengo che la scuola dovrebbe essere proprio il palcoscenico sul quale far vivere la religiosità a tutti i livelli. A proposito del fatto che in Italia si insegni solo la religione cattolica, io come docente di religione cattolica non avrei preclusioni anzi per me sarebbe un arricchimento avere dei colleghi con i quali confrontarmi, con cui fare proprio delle lezioni di dialogo interreligioso realmente vissuto.*

Docente collegata in videoconferenza. *Anch'io come la docente precedente insegno religione e mi collego, prima di fare la domanda, a quello che ha detto la pastora Bonafede sul fatto che non si fa troppo approfondimento di quelle che sono le confessioni cristiane oltre la nostra. Ritengo che questo problema non ci sia, anzi la presenza di alunni di altre confessioni cristiane o di altre religioni noi la viviamo come una ricchezza all'interno delle nostre scuole e vengono interpellati questi alunni per portarci la loro esperienza in memoria di quella che è la tradizione culturale e religiosa dei loro paesi. La presenza di persone di altre religioni o di altre confessioni la viviamo quotidianamente come ricchezza e appunto come strumento per l'approfondimento di quegli aspetti che arricchiscono la conoscenza in materia di fede e di religione. La domanda: come possiamo noi docenti favorire realmente l'integrazione degli studenti di altre provenienze all'interno del contesto classe e come riuscire anche ad andare oltre il contesto classe ovvero come si possono includere anche dal punto di vista delle esperienze della vita e della famiglia nella nostra realtà scolastica e anche extrascolastica?*

Docente presente in sala. *In merito all'intervento dell'imam: come si concilia il ruolo della donna nel nostro immaginario collettivo che prevede una figura autoritaria dell'uomo, del maschio alla luce della simbologia circolare del piatto in comune che abbatte la gerarchia e la livella ad un piano di convivialità e condivisione per cui, immagino, dovrebbe livellare anche le relazioni e rapporti di genere.*

Docente presente in sala. *Siamo oggi in una dimensione estremamente positiva per cui parliamo di accoglienza e cerchiamo di superare le*

barriere. Premesso che il concetto di religione non è solo legato alla religione ma è un modo di essere e di pensare quindi tocca l'identità profonda delle persone. Come docente di storia, devo dire che per ogni ciclo devo ripartire raccontando una serie di momenti della storia che sono momenti di scontri; scontri per motivi anche religiosi, dalle persecuzioni dell'Impero romano contro gli ebrei e contro i cristiani, dalle persecuzioni contro le confessioni protestanti, contro i musulmani, dall'idea delle guerre sante all'espansione dell'islam e il peso che hanno avuto le crociate piuttosto che le guerre dopo la riforma fino ai nostri giorni; fino a tutto ciò che è legato alla storia recente di Israele, per esempio, e poi leggiamo i giornali, leggiamo del califfato, dei problemi dell'integrazione perché è un dato di fatto che non ci sia una integrazione e che stiano innalzando tanti, troppi muri. Stiamo scrivendo una pagina di storia, sicuramente sì e lo percepiamo, ma come facciamo a comunicarla nel modo corretto ai nostri ragazzi, una pagina che rischia di diventare una svolta o ognuno di voi dai rispettivi punti di vista la vede come una svolta che potrà, speriamo, diventare positiva o rischia di essere un grosso problema.

Docente presente in sala. *Ho una domanda sui flussi migratori da rivolgere a tutti e tre i relatori. Mi sembra che a livello di politica europea ci sia un accordo sul fatto che debbano essere accolti tutti i profughi e rifugiati perché sono quelli che scappano dalle guerre ma non tutte le persone che vorrebbero arrivano in Europa. Questa visione non si concilia con quello che avete detto voi di un'accoglienza che dovrebbe essere incondizionata. C'è quindi un conflitto tra questa visione religiosa e il buon senso comune oppure no? Perché c'è una prospettiva che non abbiamo capito e che potreste illustrarci?*

Docente presente in sala. *I tre relatori sono stati molto articolati, molto complessi ed è stato molto bello proprio perché siete molto diversi e ci avete detto tre cose diverse, vi ringrazio e auspico che nel futuro ci sia sempre di più questa complessità, questa articolazione di contributi e queste connessioni tra i saperi, i desideri, i sentimenti e i valori umani: mettere insieme la razionalità con l'esistere e con l'etica non è semplice però è questo che noi dobbiamo fare nella scuola.*

Docente presente in sala. *Prima una brevissima considerazione: accogliere significa prima di tutto aprirsi all'altro e porsi in dialogo e questo porta anche a costruire la pace. Come insegno ai miei allievi, la pace non si può costruire se andiamo in piazza con le bandiere della pace ma poi litighiamo con il vicino di casa. Ecco la domanda: io vorrei*

capire quanto secondo voi è importante il dialogo interno alle nostre comunità nell'apertura verso gli altri popoli e le altre religioni perché a me sembra che tante volte sia facile parlare di accoglienza di dialogo con gli altri però poi questo dialogo manca già proprio all'interno delle nostre comunità cristiane, islamiche o ebraiche.

Maria Bonafede. Sono tutte domande estremamente importanti. Credo che noi siamo solo all'inizio della possibilità di farci una cultura capace di capire, comprendere e conoscere le altre culture. Se guardiamo dal punto di vista anche solo delle confessioni cristiane è un disastro totale: stiamo cominciando ora da pochi decenni il dialogo. Però, nonostante quello che si dice (e lo so che non siamo tutti d'accordo su questo) comunque la nostra capacità di ospitalità è molto più grande di quella che stiamo mettendo in atto anche come Europa e come Italia (in particolare penso alla Francia che ha ricevuto da oltre sessant'anni i migranti dalle sue ex colonie in Africa). Certo è vero che si è sposata una grande crisi economica ed esistenziale con l'arrivo delle migrazioni e quindi siamo impoveriti, impauriti e in difficoltà, ma siccome io credo che la Bibbia non sia una poesia ingenua ma descriva la realtà umana e anche il sogno della possibilità di accoglienza, sono convinta che accogliere e cercare di capire rafforza l'identità, l'anima e rende più forti e più capaci di incontrare il prossimo mentre la paura ci rende deboli e ci impedisce di pensare.

Dobbiamo fare certamente delle politiche di accoglienza intelligenti, di possibilità di integrazione delle persone e non di accoglienza scriteriata, certo questo non è il mio mestiere ma è il mestiere della politica ma dire «riportiamoli a casa loro» in certe situazioni come questo momento storico è impensabile perché «casa loro» non c'è più; non esiste più la Siria è un posto dove non possono più vivere, dove scappano per cercare una possibilità di vivere. Certamente non è tutto come la Siria e non tutto è emergenza, guerra e bombe, però ce n'è tanta di questa emergenza: c'è tutta l'Africa sub sahariana che si raduna al confine con il Marocco, lì c'è un confine che è un muro pieno di lame per cui è pieno di ragazzini minorenni, ne ho visti centinaia, che stanno lì e che provano a passare dall'altra parte e poi si fanno male. Questi ragazzi non li rimandi a casa, vengono da situazioni di fame assoluta, di conflitti spaventosi e di guerre civili e tentano di venire in Europa semplicemente per vivere. Quelli che arrivano sulle barche scalzi e nudi vogliono semplicemente vivere, non cercano l'America, né il miglioramento della vita ma semplicemente la vita.

Rispetto a questa cosa io credo che noi dobbiamo creare una sensibilità politica e pensare a delle cose intelligenti per vivere meglio noi l'incontro con queste persone perché lo viviamo da persone spaventate, intimidite per cui abbiamo bisogno di uno spazio che non sia invaso e se qualcuno ci tocca qualcosa ci arrabbiamo moltissimo. Allora dobbiamo fare uno sforzo culturale e fare appello ad altre idealità e costruire razionalmente una politica capace di accogliere e di integrare, perché accoglienza e integrazione devono andare assieme e non possono essere separate.

L'altra domanda sui flussi migratori: la spinta ideale per cui tu sei stato accolto nella tua vita e quindi puoi accogliere gli altri deve coniare anche una politica razionale, accogliente e integratrice. L'idea dei corridoi umanitari è una piccola cosa che è nata nella società civile all'interno di due comunità religiose dalle chiese evangeliche e dalla Comunità di Sant'Egidio dopo il 3 ottobre: ci siamo detti «non si può non fare niente» e questo ha fatto scattare qualcosa, ci ha fatto studiare questo articolo 25 che consente di dare dei visti per motivi umanitari per persone vulnerabili e abbiamo detto che esiste una possibilità di far venire le persone in un altro modo. I valdesi hanno messo il loro otto per mille in questa cosa e con la Comunità di Sant'Egidio, la comunità cattolica che ha molte relazioni internazionali e molta esperienza di lavoro internazionale, abbiamo trattato per otto mesi con il Ministero degli Interni e degli Esteri e il 15 dicembre 2015 abbiamo fatto un protocollo per portare in due anni mille persone. Niente se vogliamo, ma tantissimo perché mille persone sono mille storie, sono mille persone sottratte al disastro e soprattutto è un'idea che noi speravamo fosse contagiosa e in parte sta cominciando ad esserlo perché ora è possibile portare le persone e noi ci siamo presi l'impegno di seguire queste mille persone «per un tempo congruo», dice il protocollo, che vuol dire dare la possibilità di abitare in appartamenti in modo da ricostruire un minimo senso di coesione familiare. Molte sono famiglie che sono venute dal Libano scappate dalla Siria e che stanno già da due o tre anni nei campi profughi in Libano, che vuol dire baracche con la lamiera sulla testa, senza andare a scuola, senza sanità pagata, senza niente. Quindi arrivano sfiniti e il fatto già di avere un piccolo posto da abitare e un piccolo sostegno economico è qualcosa. Da allora siamo arrivati a 800 di queste storie, ne mancano 200 perché con la fine del 2017 questo protocollo si chiude però poi vediamo, perché se ne aprono degli altri tre, adesso sta partendo anche la Conferenza Episcopale Italiana con un protocollo suo e poi la Federazione delle Chiese francesi e poi anche l'Olanda ci sta pensando e anche la Germania ci ha detto che dopo le

elezioni qualcosa si farà. Poi si è visto che si può fare arrivare le persone in aereo anziché farle morire in mezzo al mare e da cosa nasce cosa, le idee sono contagiose per cui, l'ultima cosa da dire è, che venti persone dell'ultimo volo del 27 di aprile erano agricoltori e sono andati in tre comuni della Calabria che avevano bisogno di contadini perché lì i sindaci stanno facendo una politica di ricostruzione dell'agricoltura in zone abbandonate e queste persone sono andate lì per lavorare. Si sono aperte quindi in Calabria delle scuole elementari che non c'erano più e così via.

Yahya Pallavicini. Cerco di raggruppare le risposte a gruppi di domande e inizio a rispondere all'intervento dell'ispettrice Mosca sul fatto che è come CO.RE.IS (Comunità Islamica Italiana) che noi abbiamo come prospettiva metodologica la dimensione interdisciplinare quindi concordo sul fatto che non siamo venuti qui per fare un chiarimento religioso ma intendiamo questi incontri organizzati e coordinati dall'ispettrice Barzanò del Ministero dell'Istruzione come incontri rivolti agli insegnanti di ogni ordine e grado e sul fatto che il tema della religione non è solo specifico degli insegnanti di religione ma è qualche cosa di veramente trasversale e questo è da un punto di vista di metodo molto importante perché, per fare degli esempi concreti, anche su alcune osservazioni che mi vengono da Bari, la prospettiva che la CO.RE.IS si pone prevede di sostenere la dignità e la formazione e la grande qualità degli insegnanti come laici.

Un altro esempio concreto: noi non siamo a favore di esempi molto nobili, che rispettiamo ma che non favoriamo, del tipo chiedere a degli alunni di essere testimoni della loro religione. È carino dal punto di vista sentimentale, dal punto di vista di coinvolgimento dello studente, ma il problema è che stiamo dando una facoltà di trasmissione di dati religiosi agli studenti che nella loro giovane età, siano essi cristiani, ebrei o musulmani, non hanno dimestichezza nel saper ri-trasmettere e quindi non è che si risolve l'ignoranza dell'islam, dell'ebraismo, del protestantesimo o del cristianesimo ortodosso chiedendo al rumeno o al senegalese della classe di fare da testimone. Non mi sembra che questa sia la soluzione. Siamo altrettanto contrari a far venire in orari scolastici degli imam, dei rabbini o dei sacerdoti a fare gli insegnanti di religione perché, ed è un teologo musulmano che lo dice, noi difendiamo la laicità e la distinzione tra insegnamento della religione e catechismo quindi io faccio il mio catechismo pastorale con i miei fratelli e sorelle negli ambiti dedicati e in orari extrascolastici. È un problema complesso quello dell'insegnamento della religione a scuola, forse bisognerebbe

istituire uno scenario simile alla Facoltà Teologica Valdese per esempio o degli Istituti di formazione della Chiesa ortodossa o islamica o ebraica che possano offrire dei corsi di formazione a insegnanti che sono interessati ad avere questo rapporto per avere una formazione più ampia; è complesso da organizzare perché ha delle questioni anche di carattere politico e io non voglio tediarvi. Con il Ministero dell'Istruzione austriaco abbiamo disegnato un percorso che non è né storia della religione cattolica né storia delle religioni dal punto di vista sociologico, non è divisione per classe o per confessioni ma è insegnamento delle relazioni interreligiose e questo è molto interessante perché per come lo abbiamo pensato prevede la conoscenza dei conflitti, delle discriminazioni, delle violazioni, delle incoerenze e prevede anche la selezione e la narrazione di modelli dottrinali, civili, sociali e storici di dialogo, di incontro sia relativamente alla storia o alle narrazioni bibliche o coraniche. Questo è un nuovo curriculum che abbiamo disegnato in forma sperimentale con l'Unesco, però adesso essendo cambiato il ministro dell'Istruzione dobbiamo ricominciare. Anche l'Italia vorremmo vedere se è sensibile ad accogliere questa pista, io sostengo la necessità che gli studenti sappiano il bene e il male dei rapporti tra credenti e non credenti, noi non dobbiamo disegnare la storia in senso buono o in senso cattivo ma bisogna dire quali sono le incoerenze e quali sono le coerenze, quali sono le declinazioni di sensibilità che nel bene e nel male non ci sono più. Per esempio nell'ambito del medioevo e il fatto di dimostrare la propria ragione con la forza era una logica che oggi secondo me grazie a Dio non c'è più a meno che adesso non riemerge con dei populismi o dei radicalismi di cui abbiamo sentore sia in Occidente che per in Oriente. Penso che l'ideale del progresso della civiltà occidentale (nel quale io non credo) sulla base dell'istruzione per tutti, prevede il fatto che la ragione e non la forza dovrebbero cercare di qualificare i rapporti interpersonali. Un'altra situazione che va disegnata obiettivamente, in senso sia positivo che negativo, è il rapporto tra tradizione e modernità perché ci sono delle letture anacronistiche o nostalgiche del passato quale il momento aureo oppure progressiste per cui il futuro è il momento aureo, tutte mitizzazioni che esasperano le critiche per cui tutto ciò che è tradizionale è sbagliato, oppure tutto ciò che è moderno è sbagliato.

Poi c'è il discorso del rapporto sano tra fede e ragione, il rapporto politico tra laicità (non laicismo) e la dimensione religiosa (non confessionalismo o radicalismo). Questo è qualcosa che nell'ambito scolastico nelle vostre materie non rientra ma che noi abbiamo integrato con questo esperimento condiviso con l'Unesco perché abbiamo l'impressione che,

soprattutto per i migranti che vengono da terre dove hanno avuto la disgregazione di un ordine politico e la strumentalizzazione della religione e il fanatismo a vari livelli, manca qualcosa che noi speriamo di costruire, cioè un'interpretazione sana della laicità dello Stato che sia a tutela dei diritti di un pluralismo, dove il pluralismo religioso sia parte integrante dei valori e dall'altro lato invece un ridimensionamento delle derive fondamentaliste e quindi evitare questa apologia per cui un'identità è superiore all'altra e gli altri sono figli di un dio minore. Tutto questo è qualche cosa che vogliamo costruire e riguarda anche la questione della donna.

Piero Gallo. Bella questa cosa del piatto comune che ci ha raccontato l'imam, e interessante e buona la comparazione tra le religioni. Io credo poco al discorso dell'approfondimento teologico ma credo molto ai gesti e quindi uno spirito e uno stile come quello di papa Francesco; questo mi convince di più perché ho sempre visto che l'amicizia tra i vari personaggi che sono portatori del simbolo religioso è un'amicizia che riesce a condurci sul terreno buono. Così è stato nei miei anni a San Salvario, anni molto proficui sotto questo aspetto, l'amicizia con i pastori valdesi che si sono succeduti, l'amicizia con la comunità ebraica. Insomma c'era molta apertura.

La domanda sui flussi migratori e l'accoglienza incondizionata per cui bisogna prendersi cura di tutti. Mi veniva in mente un insegnamento di don Milani il quale diceva: «È una bella fregatura l'amore universale perché non puoi rispondere alle esigenze dell'amore universale, ma puoi rispondere alle cose concrete». Il corridoio umanitario che aiuta migliaia di persone convince molto di più perché non possiamo fare tutto, ma possiamo fare un certo cambio di mentalità.

Qualche mese fa sono stato in Kenya e nessuno mi ha chiesto niente, non ho dovuto dare nessuna garanzia, mentre il mio collega per venire in Italia dal Kenya ha dovuto dare tante garanzie alla nostra ambasciata italiana e di Nairobi, oltre a fidejussioni bancarie, assicurazioni sanitarie e dichiarare dove alloggia e chi paga il viaggio. Secondo me questo è un modo che non aiuta perché lui è meno di me, io sono libero e lui non lo è, che senso ha questo? È chiaro che bisogna porre rimedio a queste incongruenze; certamente siccome i flussi continueranno, dobbiamo accettare di scendere un piccolo gradino, mi riferisco al tema della crescita. Io credo che il tema sia quello della distribuzione e della condivisione, questo significa scendere magari di un piccolo gradino e mi pare che sia una cosa fattibile. Tutte le leggi europee che riguardano

la migrazione nei vari paesi europei che ho potuto leggere hanno tutti questa idea: tu entri se mi servi, quindi la persona diventa un mezzo e non fine, abbiamo criticato Machiavelli ma mi sa che stiamo facendo la stessa cosa.

Giovanna Barzanò. Non c'è il tempo per cogliere tutti gli spunti che sono emersi. Un commento personale riguarda la mia grande soddisfazione per l'intensità di queste testimonianze e per come si sono combinate sulla scena offrendoci veramente un patrimonio di risorse. L'idea era quella non di creare una conferenza con dei contenuti prestabiliti, ma creare delle conferenze per essere coerenti anche con quello che diceva l'imam sul tipo di messaggio che anche noi come scuola chiediamo ai religiosi delle diverse fedi. Questo è molto importante, sappiamo che le tre persone che sono qui oggi sul tavolo e se ci fosse stato anche Luca Baraldi, che ci ha mandato un testo che distribuiremo, sono tutte persone che avrebbero potuto affascinare ognuno di loro da solo la platea e avrebbero suscitato altrettanto interessanti domande proprio per l'intensità della loro esperienza e la qualità del loro studio e della loro riflessione, però noi questo cerchiamo di non farlo perché vogliamo presentare un contesto di costruzione e di conoscenza interdisciplinari e non sappiamo mai come vanno le cose.

Durante l'intervallo mi sono divertita ad ascoltare e a notare che diverse persone si sono sentite stimolate su punti diversi e spinte alla rielaborazione. Penso che, come ci insegnano nelle culture anglofone, il momento dell'intermezzo è proprio quello in cui la testa funziona e quindi durante l'intervallo ho ascoltato dei pareri molto diversi, chi si è sentito stimolato da una parte chi dall'altra e questo è il senso che la pastora diceva sul fare dei ragionamenti intelligenti, perché questa è la nostra arma più importante. Da questo punto di vista sono entusiasta perché pure non essendo un'esperta di questo tipo di studi, mi sono sentita veramente coinvolta e mi è anche piaciuto molto vedere come i ragazzi si sono confrontati e lasciati coinvolgere.

La logica quindi è quella della interdisciplinarietà; ci colleghiamo a quanto emerso molto bene dalla testimonianza di don Gallo perché parlare delle esperienze e commentare le esperienze è molto più fertile e più utile che non affrontare come è nella nostra cultura un po' idealistica i problemi partendo semplicemente dai concetti.

Un'altra cosa estremamente positiva di questa giornata è l'esigenza di fare dei distinguo. Mi è quindi piaciuto molto il discorso dell'imam quando

ha detto così sì e così no, perché noi non abbiamo gli strumenti se non ascoltiamo queste riflessioni, se non creiamo i contesti dove si fanno questi ragionamenti. Sugli aspetti metodologici è importante riflettere e quindi io mi ritengo estremamente gratificata dal fatto di avere affrontato e condiviso questi discorsi perché qui siamo in un laboratorio.

Yhaya Pallavicini. L'ultima battuta mi pare sia sulla questione della donna. Sono stato sollecitato poche settimane fa da due fatti di cronaca accaduti in Italia simili tra loro, sto parlando di situazioni dove in due famiglie di origine, una araba e una pakistana, i genitori hanno ritenuto di dover usare violenza nei confronti della figlia perché voleva liberamente vestirsi come le sue compagne, non mettersi il velo eccetera. Questi i fatti, ora la mia riflessione. Sembra che la prendo da lontano ma per me è fondamentale perché questo è il mio ruolo. Sono un teologo prestato alla consulenza in sede istituzionale in un contesto laico e non confessionale e difendo questo scenario. Voglio dire che quando si usa violenza ad una figlia per una motivazione o per un pretesto di formalismo religioso non è soltanto la religione, in questo caso islamica, ad essere abusata ma anche la sensibilità della religione e l'intelligenza della religione. In questo caso il genitore che usa violenza nei confronti della propria figlia in quel modo lì, anche se prende a pretesto malamente la sua religione, bisogna dire che la denuncia è quella che è ignorante nei confronti della propria religione e la cosa più grave è che è disonesto nei confronti della dimensione dell'educazione genitoriale e, infine, ancora più grave per me è l'assenza di amore. Perché se non c'è l'amore può essere abusata qualsiasi cosa. Il velo e il maltrattamento della donna è utilizzato un po' come simbolo di questo stupido «machismo» che l'Occidente ha avuto in forme differenti fino al secolo scorso (vedi ad esempio la questione del voto, del delitto d'onore, della preferenza per i figli maschi ...) e ora il «machismo» islamista, il nazionalismo pan-arabo o filo-pakistano rivendicano come elemento pseudo-culturale o pseudo-religioso il fatto che la donna per essere coerente con la sua religiosità deve essere ritirata, sottomessa e iper-velata. Come dicevo ad una vostra collega durante l'intervallo in realtà da un punto di vista squisitamente tradizionale, il velo religioso per le donne è obbligatorio solamente nei momenti rituali, inoltre, il velo dal punto di vista estetico è esattamente uguale alla veste tradizionale delle donne osservanti indù, cristiane o ebraiche del secolo scorso quindi l'anti-modernità di fatto ha creato dei mostri e ha generato anche dei maltrattamenti alle donne. La speranza è che dall'Occidente nasca una dimensione di islam europeo e pluralista nel dialogo interreligioso che sia armoniosamente

in rapporto sano ma critico con la laicità e possa essere un modello anche per giovani fanciulle e adulte donne musulmane di un rapporto sano con la propria tradizione, senza passare all'eccesso opposto, cioè quello di stigmatizzare la donna musulmana in quanto velata; quindi la sfida è quella di trovare una intelligenza e una sensibilità nel confronto anche sui precetti.

4. Filosofia, antropologia e religione

Fiona Ellis

Abstract – After addressing some introductory questions – how are we to comprehend Plato's conception of desire? What is its relation to reason? And is the position defensible? – the Author responds to some familiar objections to Plato's view, and argues that there are good reasons for taking his idea – that desire is a mode of cognition – seriously. In the second part of the essay, she draws out some implications for an understanding of the «ladder of love» and the nature of the envisaged spiritual ascent.

1. Premessa

Per molti filosofi il modo in cui Platone affronta il tema del desiderio, e più in generale il modo in cui affronta le questioni filosofiche, è fonte di profondo disagio. È troppo «oltremondano» per essere preso sul serio ed è insensato sostenere che il desiderio apra una via verso un altro mondo dove dimorerebbe il bene più alto. Bisogna riportare il desiderio con i piedi per terra e metterlo in riga se vogliamo che torni a essere un tema filosofico rispettabile. Come ha scritto Thomas Hobbes nella lettera dedicatoria premessa al *De corpore*, non c'è più spazio per «la frode e la sporcizia» della filosofia greca¹, o almeno non ce n'è per quelle correnti che postulano l'esistenza di un sommo bene e considerano proprio dovere cercare di raggiungere un'unione – un'unione spirituale – con esso.

Questo atteggiamento sprezzante è condiviso da tutti coloro che accettano la verità del naturalismo scientifico e molti filosofi analitici sono naturalisti in questo senso. Per costoro la scienza detiene in maniera esclusiva la misura della realtà o, per citare una frase celebre di Wilfrid

Pubblichiamo qui in traduzione italiana il testo della conferenza tenuta da Fiona Ellis a Trento, presso il Centro per le Scienze Religiose della Fondazione Bruno Kessler, il 6 marzo 2019.

Traduzione di Paolo Costa.

¹ Cfr. T. Hobbes, *Elementi di filosofia. Il corpo. L'uomo*, Torino, UTET, 1972, p. 64.

Sellars, «la scienza è la misura di tutte le cose, di ciò che è in quanto è, e di ciò che non è in quanto non è»². Sebbene appaia di giorno in giorno sempre più evidente che è solo in virtù di un pregiudizio che restringiamo la realtà in questa maniera, non si può ancora dire che Platone l'abbia fatta franca.

Non l'ha fatta franca, perché anche se ammettiamo che nella realtà vi sia più di quanto uno scienziato sia in grado di spiegare, restano comunque da fugare i timori circa la dimensione «oltremondana» della sua posizione. In particolare va risolta la questione di come quest'altro dominio – il dominio delle forme – si colleghi al qui e ora. Questa seconda preoccupazione si lega a un'ulteriore difficoltà, cioè al fatto che la via platonica verso il sommo bene, se dobbiamo affidarci all'immagine della scala dell'amore proposta nel *Simposio*, conterrebbe un'incoerenza. Com'è possibile? Ebbene, l'ascesi spirituale prefigurata da Platone implica il passaggio da un certo stato mentale (l'amore appassionato per un individuo umano) a un altro stato mentale (una risposta razionale e spassionata alla Bontà) con cui non ha nulla in comune. Questa obiezione è stata riproposta di recente da Roger Scruton nel suo libro *Death-Devoted Heart* e la si può associare a un'obiezione più generale e familiare secondo la quale l'ascesi spirituale platonica culminerebbe in una forma di nichilismo³. Questo sarebbe il suo esito naturale perché praticarla significherebbe barattare questo mondo e il desiderio che caratterizza la nostra umanità per qualcosa di disincarnato e illusorio. La «volontà del nulla» (*Wille zum Nichts*), come la chiama Nietzsche.

Quanto ho detto sul naturalismo scientifico – sul fatto cioè che esso faccia leva su un pregiudizio – dovrebbe contribuire a fugare la preoccupazione circa la dimensione «oltremondana» della posizione platonica, dato che ammettere una dimensione del genere potrebbe essere semplicemente un modo come un altro per negare che i limiti del mondo debbano essere stabiliti dalla scienza. Da questo punto di vista, «oltremondano» significa semplicemente «al di là del modo in cui il mondo è compreso dalla scienza». Ne consegue che chiunque neghi che gli scienziati abbiano il monopolio sulla realtà dovrebbe sentirsi in dovere di assumere una posizione «oltremondana» in questa accezione generale. Qualcuno potrebbe obiettarmi che questa è una concezione troppo benevola del-

² W. Sellars, *Empirismo e filosofia della mente*, trad. it., in «Iride», 4, 1990, 5, pp. 159-222, qui p. 201.

³ R. Scruton, *Death-Devoted Heart: Sex and the Sacred in Wagner's Tristan and Isolde*, Oxford, Oxford University Press, 2004.

l'«oltremondano» e molto lontana dai presunti eccessi del platonismo. Arrivo così alla mia seconda tesi, cioè che dovremmo essere molto cauti nello sposare interpretazioni letteraliste della metafisica platonica, quasi che – per tornare al mio modo di esprimermi volutamente caricaturale – esistesse davvero un «luogo» dove dimora il sommo bene, lontanissimo da qualsiasi cosa che abbia a che fare con l'esistenza umana e con il qui e ora. Un posto del genere non esiste – i critici hanno ragione su questo punto – ma dovremmo pensarci due volte prima di interpretare Platone in termini così negativi. Una risposta analoga si potrebbe dare a quanti rifiutano il teismo con argomenti simili.

Ma che dire, invece, del timore che l'ascesi spirituale prefigurata da Platone comporti il rifiuto del desiderio a tutto vantaggio della ragione passionata? Ora, dal quel poco che ci viene detto riguardo alle persone che riescono a completare il viaggio prefigurato è evidente che, tenuto conto del contesto, più appassionata di così la ragione non potrebbe proprio essere. Altrimenti non si spiegherebbero le parole che Diotima pronuncia nel suo discorso: «Quanto grande potrà mai essere la felicità dell'uomo che vede la bellezza assoluta nella sua essenza?». A ciò aggiungerei poi che l'ascesi non ha nulla a che fare con il rifiuto di una persona umana a vantaggio di una forma impersonale – quasi che gli esseri umani fossero solo un mezzo verso un fine ulteriore a sé stante e quasi che le nostre relazioni amorose con loro non potessero essere una parte di ciò che significa trovarsi in comunione con il Bene. Come ha scritto Iris Murdoch ne *Il fuoco e il sole*: «[Platone] è interessato all'Eros nella sua totalità, e non solo a un suo distillato privo di passione»⁴. Potremmo inoltre osservare che è completamente fuorviante supporre che il modello della comprensione della Bontà sia la comprensione di un'entità. Un'idea del genere si oppone a tutto ciò che Platone intende effettivamente dire, e a tutto ciò che potrebbe essere detto riguardo al significato dell'ascesi platonica. Tornerò su questo punto più avanti, verso la fine del saggio.

Alcune obiezioni classiche a Platone possono essere ridimensionate ricorrendo ad argomenti di questo tenore. Rimangono però aperte altre questioni difficili e importanti circa il modo corretto di intendere i dettagli del nuovo quadro interpretativo. Che cosa significa essere ragionevolmente appassionati nel senso qui richiesto? Qual è la relazione tra ragione e desiderio? E come dobbiamo comprendere l'ascesi

⁴ I. Murdoch, *Il fuoco e il sole. Perché Platone condannò gli artisti*, trad. it., Milano, SugarCo, 1981, p. 50.

spirituale da lui prefigurata se non nei termini della transizione da uno stato mentale a un altro, incommensurabilmente diverso dal primo? Nella restante parte del saggio, vorrei almeno suggerire come si potrebbero affrontare questioni del genere, esplicitando gli assunti da cui scaturiscono le relative difficoltà e facendo leva su alcune delle mosse escogitate da coloro che – come Murdoch – hanno cercato di difendere una variante di platonismo.

Un elemento cruciale della posizione platonista è l'idea che il desiderio sia una forma di cognizione che implica un'attrazione per il Bene e che, da questo punto di vista, ragione e desiderio siano intrecciati in maniera significativa. Da qui scaturisce l'aspettativa che sia possibile aggirare un corno del dilemma derivante dall'asceti spirituale prefigurata da Platone, giacché se il desiderio reca già le tracce del suo successore razionale, allora i relativi stati mentali non sarebbero più incommensurabili. Resta comunque da capire come possano essere distinti tali stati e quali conseguenze vi siano per la natura e il valore dell'asceti spirituale platonica. È in tale contesto, quando affronterò cioè questo nodo finale, che tornerò a occuparmi dello *status* delle nostre relazioni d'amore con gli altri.

2. Ragione e desiderio: la confutazione di un falso dualismo

Una tradizione filosofica dominante – che fa capo a Hobbes e a Hume – sostiene che tra conoscenza e desiderio vi sia un dualismo insanabile. Questa immagine è motivata dal timore, cui facevo cenno in precedenza, che nella natura delle cose non esista alcuna Bontà verso la quale, secondo «la frode e la sporcizia» della filosofia greca, saremmo attratti in quanto creature desideranti e che, anzi, solleciterebbe il desiderio in prima istanza: x è desiderato perché x è considerato desiderabile. Secondo questa posizione platonista il desiderio sarebbe uno stato intrinsecamente normativo che comporta una forma di responsività verso qualcosa che si dà nella realtà esterna. Da questo punto di vista il desiderio sarebbe anche una forma di conoscenza. I neo-humani respingono questa concezione del desiderio. La loro idea è che la cognizione non possa avere nulla a che fare con l'attrazione verso le cose, in quanto la conoscenza concerne solo fatti non valutativi, non essendoci nulla nel mondo che sia intrinsecamente desiderabile (com'è invece la Bontà nella prospettiva platonista). L'attrazione si produce a livello del desiderio (su questo c'è accordo tra le due posizioni), ma il desiderio, a differenza della cognizione, non ha alcuna relazione diretta con la realtà esterna. Si tratta, piuttosto, di una tendenza o disposizione mentale in virtù della

quale siamo attratti da qualsiasi cosa prometta di soddisfare il relativo desiderio. Sono queste le cose che chiamiamo «buone» (o «cattive» se non producono l'effetto sperato) e qualsiasi supposizione che la bontà (o malvagità) appartenga alle cose stesse è un'illusione fenomenologica⁵. Questa posizione è ben esemplificata dalle seguenti parole di Hobbes:

«qualunque sia l'oggetto dell'appetito o desiderio di una persona, per sua parte lo chiama *buono* e chiama *cattivo* l'oggetto del suo odio e della sua avversione, e *vile* e *insignificante* l'oggetto del suo disprezzo. Infatti i termini buono, cattivo e disprezzabile vengono sempre usati con riferimento alla persona che se ne serve, dato che non esiste nulla di simile in senso singolare e assoluto, e nessuna regola generale rispetto a ciò che è buono e cattivo che sia ricavata dalla natura degli oggetti stessi»⁶.

Questa cornice teorica è contestabile e ho già segnalato sopra alcune obiezioni pertinenti, la più significativa delle quali mostra come essa presupponga una concezione della realtà per la quale non sussiste un argomento indipendente (cioè che nel mondo non esista valore). L'idea che la ragione e il desiderio si trovino in una condizione di opposizione dualistica è all'origine di una concezione problematica dell'essere umano, quasi che noi fossimo il prodotto di una mera giustapposizione di ragione impersonale e volontà personale anziché essere, per citare Iris Murdoch, «un essere unitario che vede, e che desidera in base a quello che vede»⁷. Possiamo notare, infine, che l'immagine contestata è implicita nell'obiezione di Scruton secondo cui l'ascesi spirituale platonica comporta una transizione impossibile dal desiderio (appassionato) alla ragione (spassionata), dato che l'assunto qui è che i due stati mentali siano incommensurabili e la transizione dall'uno all'altro impossibile.

3. Un passo oltre

Secondo la prospettiva platonista, il desiderio è una dimensione della nostra capacità razionale di vedere: noi desideriamo sulla base di ciò che vediamo. Tutto questo parlare di vista e visione suonerà irrimediabilmente strano alle orecchie di chi nega la capacità umana di rispondere a un dominio esterno di valore, quasi che farlo significasse percepire strane

⁵ Il relativo argomento è stato ben formulato e criticato in maniera convincente da Akeel Bilgrami nel suo eccellente saggio *The Wider Significance of Naturalism: A Genealogical Essay*, in M. De Caro - D. Macarthur (edd), *Naturalism and Normativity*, New York, Columbia University Press, 2010, pp. 23-54.

⁶ T. Hobbes, *Leviatano*, Roma - Bari, Laterza, 2006, p. 43.

⁷ Cfr. I. Murdoch, *L'idea di perfezione*, trad. it., in I. Murdoch, *Esistenzialisti e mistici. Scritti di filosofia e letteratura*, a cura di P. Conradi, Milano, il Saggiatore, 2006, p. 331.

entità assiologiche in aggiunta alle cose con cui interagiamo normalmente. Una simile lamentela, tuttavia, è solo un corollario dell'assunto scientifico secondo cui aggiungere valore al mondo potrebbe tutt'al più consistere nell'innestare qualcosa di assolutamente bizzarro sul mondo così com'è compreso dalla scienza. Al contrario, una volta respinto tale assunto, diventa possibile ammettere che parlare di visione in questo contesto sia soltanto un modo come un altro per designare la nostra capacità di giungere a un'intuizione o a una verità morale – qualcosa che facciamo seguendo lo stesso metodo con cui perveniamo a qualsiasi altra verità, cioè mediante l'attenzione, la percezione e la riflessione⁸. Il che non significa negare che tale ricerca possa rivelarsi talvolta molto difficile.

Quanto detto ci aiuta a comprendere meglio la nostra capacità razionale di vedere e, dato che ci siamo lasciati alle spalle la cornice interpretativa secondo la quale la ragione e il desiderio devono essere contrapposti dualisticamente, resta da chiedersi se sia veramente utile continuare a descrivere la relativa attrazione come una forma di desiderio. Dopo tutto, respingere questo inaccettabile dualismo ha senso solo se ci permette di riconoscere che la percezione del valore di per sé già comporta una dimensione conativa. Da un certo punto di vista, la questione terminologica non ha importanza: il dualismo è stato confutato ed è sensato descrivere il relativo stato mentale come una forma di desiderio, posto che sia chiaro che si tratta anche di una forma di cognizione.

Se il desiderio fosse la sola modalità autentica di conoscenza, ci sarebbe un buon motivo per non rinunciare al lessico del desiderio. Un possibile argomento in tal senso è stato offerto da Emmanuel Levinas che descrive il desiderio come «più cognitivo della cognizione stessa». L'idea qui è che la conoscenza ordinaria parli di noi più che di qualsiasi cosa si trovi fuori di noi, mentre il desiderio, e solo il desiderio, ci pone in relazione con una «realtà esterna». Levinas distingue il desiderio, inteso in questa accezione, da quei desideri egocentrici che, al pari delle conoscenze ordinarie, hanno una rilevanza puramente soggettiva. Rilevanti in questo contesto sono i desideri appetitivi che sono all'opera quando agogniamo cibo, bevande, sesso, e che egli preferisce descrivere come

⁸ Mark Platts ha difeso questa idea nel contesto di una critica dell'«argument from queerness» (argomento della stranezza) di John Mackie in *Moral Reality and the End of Desire*, in M. Platts (ed), *Reference, Truth, and Reality*, London, Routledge, 1980, p. 72. Il famoso argomento di Mackie contro il realismo morale appare in *Etica. Inventare il giusto e l'ingiusto*, trad. it., Torino, Giappichelli, 2001.

«bisogni»⁹. Questi ultimi desideri cercano appagamento e i loro oggetti sono assimilati prima ancora di essere apprezzati. Da questo punto di vista essi si integrano alla perfezione con una prospettiva hobbesiana. Levinas tiene a precisare che il desiderio in quanto modalità di conoscenza segue una traiettoria completamente diversa. È cioè orientato verso la Bontà e, in questo senso, la sua dimensione cognitiva è operativa solo al livello delle nostre relazioni morali con gli altri. È questo che significa essere attratti dal bene.

L'attrazione per il bene comporta un distacco dal sé e vi sono buoni motivi per descrivere tale presa di distanza come una forma di desiderio se il suo senso risiede nell'allontanarsi dalla cognizione intesa in un'accezione angustamente teorica (come quando, per esempio, cerchiamo di comprendere un aspetto della realtà). Non c'è bisogno di insistere sul fatto che la teoria abbia un effetto irrimediabilmente distorsivo e più avanti suggerirò un modo per conciliare la dimensione riflessiva con la nostra comprensione del valore. L'aspetto che vale la pena sottolineare a questo punto della discussione è che la comprensione della Bontà richiede un approccio completamente diverso da quello che adottiamo quando, per esempio, stiamo facendo della scienza. Tutto ciò risulta ancora più evidente se accettiamo l'idea platonista secondo cui la cognizione valutativa si orienta verso la trascendenza.

Alla luce di questi argomenti, potrebbe anche essere corretto descrivere la cognizione valutativa come una forma di desiderio. Ma che dire di quei casi in cui uno sa quello che dovrebbe fare senza sentire alcuna inclinazione ad agire nel modo appropriato? O quando uno sente di essere attratto da qualcosa senza avere ben chiaro in testa se la propria attrazione sia giustificata oppure no? O delle occasioni in cui, peggio ancora, uno è pienamente consapevole che l'azione è inappropriata o immorale? Non è forse irresistibile la pressione che questi esempi esercitano contro l'idea che ragione e desiderio siano intrecciati anziché opposti e a favore dell'opinione contraria secondo cui può esistere cognizione senza desiderio, e desiderio senza cognizione? Un elemento che si può sicuramente desumere da questi controesempi è che nell'ambito di cui ci stiamo occupando vanno rispettate alcune distinzioni importanti e che è troppo semplicistico insistere su un'identificazione immediata tra ragione e desiderio. Comprendiamo, in particolare, che il desiderio può precedere la cognizione, può avere una direzione inappropriata, e a volte può fare totalmente difetto. Nulla di tutto ciò, tuttavia, ci obbliga

⁹ E. Levinas, *Totalità e Infinito. Saggio sull'esteriorità*, Milano, Jaca Book, 1977, p. 117.

a contrapporre dualisticamente ragione e desiderio e non è nemmeno chiaro se un'immagine dualistica possa anche solo dare avvio all'opera di comprensione dei relativi scenari e delle relative distinzioni. Dopo tutto, dobbiamo poter conferire senso all'idea che il desiderio sia modificabile e correggibile, e che possa darsi un'influenza attraverso e tra i relativi stati mentali. A questo scopo è sicuramente necessario che avvenga un'apprensione della realtà che costituisca una sorta di punto d'incontro tra ragione e desiderio. Questa idea è davvero fondamentale per la prospettiva platonista che stiamo discutendo in queste pagine.

Talbot Brewer ha offerto dei contributi importanti in questo ambito, partendo dall'idea che il desiderio in quanto attrazione motivante operi entro lo spazio del ragionamento valutativo. Così intesa, l'apprensione del bene appare come una dimensione della nostra capacità razionale, mediante la quale siamo posti di fronte a un «senso incoato di come e perché conterebbe come buono agire come [i relativi desideri] ci inclinano ad agire»¹⁰. Più specificamente, i desideri sono «apparenze vivide e/o persistenti di beni o ragioni»¹¹. Questo non significa che qualsiasi apparenza siffatta costituisca un desiderio, dato che qualcosa può sembrarci buono e può sembrare che abbiamo ragioni per fare qualcosa anche in assenza del relativo desiderio¹². I desideri, al contrario, sono

«apparenze rispetto alle quali siamo passivi in una qualche misura significativa. La loro occorrenza, cioè, non dipende esclusivamente dai nostri sforzi attivi di portare alla superficie le apparenze di bontà in cui essi consistono»¹³.

Tali sforzi implicano un giudizio pratico e i desideri possono entrare in conflitto con il giudizio come quando, per esempio, vediamo beni o ragioni sebbene il nostro giudizio ci dica che non ce ne sono, e di conseguenza trattiamo i relativi desideri come fuorvianti o sciocchi¹⁴. In questo caso le apparenze si rivelano ingannevoli. Le apparenze di Bontà non sono necessariamente ingannevoli e, in questi casi, il desiderio serve a informarci e persino a rafforzare i nostri giudizi. Da quanto detto dovrebbe risultare chiaro che esiste un vettore d'influenza uguale e contrario dal giudizio al desiderio, anche se con ciò non intendo dire

¹⁰ T. Brewer, *The Retrieval of Ethics*, Oxford, Oxford University Press, p. 29.

¹¹ *Ibidem*, p. 32. Altre versioni di questa posizione si possono trovare in T.M. Scanlon, *What We Owe to Each Other*, Cambridge MA, Harvard University Press, 1998, pp. 33-55, e D.W. Stampe, *The Authority of Desire*, in «Philosophical Review», 96, 2, 1987, pp. 335-381.

¹² Brewer fa l'esempio di una persona depressa.

¹³ *Ibidem*, p. 34.

¹⁴ *Ibidem*, p. 29.

che non esistano questioni difficili e talvolta ingestibili che riguardano i modi migliori per conciliare tali differenti livelli di risposta¹⁵.

4. Scale dell'amore

Detto ciò, che ne è dell'ascesi spirituale che sta tanto a cuore a Platone? Nella concezione platonica dell'ascesi è essenziale che essa implichi un movimento progressivo e dinamico e abbiamo già discusso in precedenza un'interpretazione familiare, ma problematica, della relativa transizione, il fatto cioè che essa preveda un passaggio dal desiderio alla ragione, dove il desiderio e la ragione sono considerati stati mentali incommensurabili che spaziano su ambiti oggettuali incommensurabili (il desiderio appassionato di un essere umano; la contemplazione spassionata della Bontà).

Abbiamo già criticato l'assunto secondo cui desiderio e ragione dovrebbero essere contrapposti dualisticamente e ammesso la possibilità che la ragione stessa possa implicare il desiderio o il desiderio la ragione. A un certo livello, la nostra descrizione non è più molto rilevante: la cosa essenziale è ammettere che tali stati mentali siano compatibili. Sappiamo anche, tuttavia, che occorre fare delle distinzioni importanti entro la sfera del ragionamento valutativo e che il desiderio stesso si differenzia sulla base di categorizzazioni significative (desiderio appetitivo, desiderio del buono e desiderio di altri esseri umani – anche se non abbiamo ancora detto nulla riguardo a questi ultimi desideri). A questo stadio il punto cruciale è che possediamo una cornice interpretativa che rende plausibile l'idea che i relativi stati mentali possano essere messi in relazione. Come? Beh, sulla base del fatto che operano tutti entro un unico spazio.

Ora, per Platone, e più in generale per la tradizione platonista, è di vitale importanza che questo spazio unitario sia orientato verso la Bontà e guidato dalla forza attrattiva della sua luce (il «centro magnetico», per usare l'immagine preferita di Murdoch). Per esprimersi nei termini che ho già impiegato in precedenza, abbiamo qui a che fare con una forma di ricettività che implica l'incontro tra desiderio e ragione e che ci orienta verso la Bontà. Ho rilevato anche che la Bontà si colloca ai limiti indeterminati della nostra capacità di concettualizzare e che uno degli obiettivi dell'ascesi spirituale prefigurata da Platone è proprio quello di fornire un senso progressivamente sempre più chiaro di che

¹⁵ *Ibidem*, p. 30.

cosa potrebbe significare la Bontà e di come potremmo entrare meglio in relazione con essa. A tale scopo la prassi – sapere come agire e come essere – è fondamentale ed è profondamente sbagliato suggerire, come fa Scruton, che tale dimensione conativa – in virtù della quale siamo inclinati nella giusta direzione – venga alla fine accantonata da Platone. Come se potesse veramente arrivare un momento in cui il desiderio – il desiderio amoroso – esce di scena perché abbiamo finalmente ottenuto ciò che abbiamo sempre voluto. Una simile concezione del desiderio implica una sua comprensione nei termini di uno stato orientato alla sua stessa estinzione – come quei desideri che entrano in gioco quando ci appaghiamo assimilando i loro oggetti (si pensi ancora ai desideri appetitivi che riguardano unicamente l'attrazione verso cose che possiamo possedere o consumare anziché cose che possiamo apprezzare o «approssimare»).

Questa immagine di un oggetto del desiderio che viene apprezzato e «approssimato» è fondamentale per la concezione platonista del desiderio perché restituisce efficacemente l'idea di un viaggio spirituale verso la Bontà che ci allontana dal pensiero che la meta finale sia il possesso, come se la Bontà potesse essere «posseduta», e che tale possesso comporti l'estinzione del desiderio. Per esprimersi in termini meno pittoreschi, si tratta di accettare il fatto che il compito della vita umana possa consistere nel conseguimento di un senso progressivamente sempre più chiaro di come essere e di come relazionarsi agli altri o, se vogliamo, di come amare. Bisogna riconoscere, infine, che questo compito potrebbe anche essere infinito.

Detto ciò, che ne è dei nostri desideri erotici rivolti ad altri esseri umani? Platone pensa davvero che debbano essere trascesi (presumibilmente perché sono egoistici)? Questo è esattamente quello che Anders Nygren vorrebbe farci credere quando descrive nei seguenti termini la traiettoria dell'*eros*:

«Tutto ruota attorno all'io individuale e al suo destino. Tutto ciò che conta dall'inizio alla fine è l'anima che arde di *Eros* ... Il fatto stesso che *Eros* sia un amore acquisitivo basta per mostrare il suo carattere egocentrico: giacché ogni desiderio, o appetito, e brama è più o meno egocentrico»¹⁶.

¹⁶ A. Nygren, *Agape and Eros*, in A. Soble (ed), *Eros, Agape, and Philia: Readings in the Philosophy of Love*, New York, Paragon House, 1989, pp. 85-95, qui p. 91.

Facciamo un confronto, invece, con l'interpretazione di Murdoch:

«'Innamorarsi', un processo violento che più di una volta Platone descrive vividamente (l'amore è abnegazione, abiezione, schiavitù), per molte persone è l'esperienza più straordinaria e rivelatrice della loro vita, grazie alla quale il centro della significatività è improvvisamente strappato al sé e l'io sognante è indotto traumaticamente a prendere coscienza di uno spazio totalmente separato»¹⁷.

Le obiezioni di Nygren all'*eros* fanno parte di un rifiuto più generale della prospettiva platonista, che egli contrappone dualisticamente all'amore disinteressato tipico dell'*agape*. Questo dualismo tra *eros* e *agape* risulta non meno problematico di quello tra desiderio e ragione e procedendo di pari passo con una concezione profondamente pessimistica dell'essere umano e, per quanto può valere, con una concezione ugualmente problematica di Dio. Platone stesso è cristallino nel sostenere che il desiderio erotico possa essere un esercizio egoistico e la sua (occasionale) insistenza sul fatto che i nostri desideri verso gli altri esseri umani sono male indirizzati è interpretabile in quest'ottica. I desideri sono tali quando il soggetto non è adeguatamente unito al Bene che veramente vuole. Effettivamente si può avere l'impressione che l'amore erotico venga messo completamente al bando, ma Platone suggerisce anche l'idea di una concezione allargata dell'*eros*, che includa una dimensione più «donativa». La transizione prefigurata è chiarita molto efficacemente nel *Simposio* dove si passa da una concezione acquisitiva dell'*eros* come desiderio mai soddisfatto (figlio di Povertà ed Espediente) a una che implica il desiderio per un oggetto nella misura in cui esso è buono. Il desiderio in questa seconda accezione è descritto come creativo più che possessivo (un tipo di generosità anziché un tipo di bisogno, per citare Ruth Markus)¹⁸. Come ha notato A.H. Armstrong:

«quando l'amante è unito al bene a cui aspira, il suo *eros* non svanisce ma si trasforma nel desiderio di produrre una buona prole, cioè di procreare nella bellezza»¹⁹.

Se le cose stanno così, Platone ha allora le risorse per superare qualsiasi dualismo tra *eros* e *agape*. Ma questo cosa comporta per lo *status* dei nostri desideri erotici? E per gli altri esseri umani? Gli altri esseri umani sono cruciali nella concezione levinasiana del movimento verso la Bontà,

¹⁷ I. Murdoch, *Il fuoco e il sole*, p. 56 (trad. modificata).

¹⁸ Cfr. R.A. Markus, *The Dialectic of Eros in Plato's Symposium*, in «Downside Review», 73, 233, 1955, pp. 219-230.

¹⁹ Cfr. G.H. Armstrong, *Platonic Eros and Christian Agape*, in «Downside Review», 79, 255, 1961, pp. 105-121, qui p. 108.

il cui asse è dato dalle relazioni d'amore con altri che, e questo è un caposaldo del suo pensiero, devono essere agite se vogliamo costruire una relazione autentica con Dio. L'amore in questo contesto è *agape* (Levinas associa l'eros con l'egoismo) e, come ha chiarito bene Paul Fiddes, esso comporta la «partecipazione al trascendente» piuttosto che la sua «osservazione e reificazione»²⁰. Per Fiddes ciò significa che Dio «non è l'oggetto del desiderio ma colui in cui desideriamo il bene». Ritorno tra breve su questo contrasto di enorme rilevanza.

Platone non parla di Dio – almeno non esplicitamente – ma l'ascesi spirituale di cui ci siamo occupati in questo saggio deve chiaramente implicare una partecipazione alla Bontà, cioè all'essere buono, al fare il bene ecc., in caso contrario sarebbe impossibile comprendere la sua rilevanza spirituale e morale. Riflettiamo ancora un istante sul passaggio dal desiderio possessivo a un desiderio che implica un darsi della bontà verso cui esso si orienta (la Bontà è effusiva!). Davvero tale transizione deve comportare un allontanamento dal desiderio erotico? Le cose starebbero così solo se dessimo per scontato che il desiderio erotico sia irrimediabilmente egoistico e che non vi sia alcuna possibile ragione per accettarlo. Con ciò non intendo dire, ovviamente, che non vi sia una distinzione tra *eros* e *agape*, e alcune delle differenze sono piuttosto ovvie.

Che ne è dunque della contemplazione del bene? Può davvero ridursi solo alla sua «osservazione e reificazione», per riallacciarsi al vocabolario deliberatamente dispregiativo di Fiddes? Oppure c'è spazio anche per un'interpretazione meno problematica? Una delle intuizioni che si nasconde tra le pieghe di tutto questo discorrere di osservazione e reificazione è quella che illumina la tendenza umana a voler controllare e mercificare le cose. Sicuramente Platone ha messo il dito sulla piaga

²⁰ P. Fiddes, *The Quest for a Place which is «Not-a-Place»: The Hiddenness of God and the Presence of God*, in O. Davies - D. Turner (edd), *Silence and the Word: Negative Theology and Incarnation*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, p. 47. Vale la pena osservare che Levinas, per parte sua, rifiuta esplicitamente la nozione di partecipazione in questo contesto, sostenendo che «la partecipazione è negazione del divino» (E. Levinas, *Totalità e infinito* [trad. modificata]). Levinas sembra convinto che qualsiasi concessione all'idea di partecipazione sia destinata a compromettere la realtà di Dio e la nostra relazione con Lui. Questo giudizio drastico dipende però solo dagli assunti contestabili che condizionano la sua comprensione del significato del termine, quasi che la reificazione di Dio e la scomparsa dell'uomo fossero conseguenze inevitabili del suo uso. A mio avviso, entra qui in gioco quello che Levinas ha in mente (qualsiasi cosa esso sia) quando parla del nostro dare espressione all'infinito. Per approfondire questo punto e alcune importanti critiche della posizione di Levinas, cfr. J. Milbank, *Plato versus Levinas: Gift, Relation, and Participation*, in A. Lipszyc (ed), *Emmanuel Levinas: Philosophy, Theology, Politics*, Warsaw, Adam Mickiewicz Institute, 2006, pp. 130-144.

qui, e lo stesso vale per chi si preoccupa della possibilità del peccato originale. Il nesso è esplicitato da Mark Johnston nel suo libro *Saving God*, in cui offre la seguente interpretazione della disobbedienza di Eva nel Giardino dell'Eden. Eva è

«guidata dalla speranza ansiosa che la 'sapienza', una concezione corretta del bene e del male, e quindi la conoscenza di come vivere, possa essere colta da un albero, o da uno scaffale, per così dire – quasi fosse qualcosa di fisso e completo come una merce ideale, qualcosa che può essere posseduto dagli esseri umani»²¹.

Da ciò non consegue che la sapienza sia irraggiungibile per gli esseri umani. Il punto è che dobbiamo approcciarla (e il verbo «approcciare» vorrebbe proprio evocare l'immagine dell'«avvicinarsi» all'oggetto anziché assimilarlo o possederlo) in un modo molto diverso, accettando cioè l'idea che la sapienza non può essere posseduta alla maniera di una merce. La avviciniamo invece intraprendendo il tipo di viaggio spirituale che è così centrale nella tradizione platonista. Il che non significa che viaggiamo alla cieca – la riflessione e il giudizio sono infatti fondamentali nel senso segnalato sopra. Significa soltanto che la nostra conoscenza ha dei limiti, non da ultimo perché ci stiamo dirigendo verso qualcosa che si trova ai confini indeterminati della nostra capacità di comprendere. Se i pensatori verso cui ho un debito intellettuale hanno ragione, ci troviamo già profondamente coinvolti in questo non so che di misterioso, e lo siamo proprio in virtù della nostra capacità di desiderare con amore.

²¹ Cfr. M. Johnston, *Saving God: Religion after Idolatry*, Princeton NJ, Princeton University Press, 2009, p. 168.

Shamanic Medicine in Brazilian Naturology: Influences and Origins

323

Fábio L. Stern

Abstract – This study presents the influences that structure the Neo-shamanism practiced by Brazilian naturologists trained at the University of Southern Santa Catarina, a system they emically call «Shamanic medicine» or «Shamanic cosmology». 74 hours of interviews were conducted with the creator of this system, as well as with 18 other Brazilian naturologists or naturology professors. Based on these interviews, four sets of influences were analyzed: (1) strong influences: religious goods directly transplanted into the practice of naturology; (2) weak influences: punctual experiences of the founder that impacted this form of Neo-shamanism; (3) invented tradition: alleged influences that have no concrete connection to Shamanic medicine in Brazilian naturology; and (4) parallel influences: religious exchanges made by naturologists that have reflexes on their form of Neo-shamanism, but that are discouraged or disregarded by the creator of this system. A strong influence of New Age esotericism and the Rajneesh Movement was observed, to the detriment of weaker influences of the traditional Peruvian, Ecuadorian, Navajo, Cherokee, and Apache Shamanisms. A lineage of Mapuche Shamanism was alleged, but wasn't attested to in the naturologic practices. Finally, parallel influences of Guarani Shamanism, Santo Daime, and the Red Path were attested to among many naturologists, but discouraged or disregarded by the creator of this Neo-shamanic system.

1. Introduction

Naturology is a health movement that emerged in the 19th century in Southern Europe as a response to the growing industrialization of medicine. Similar to the German naturopathy developed around the same period, naturology is based on a vitalist paradigm and uses non-allopathic therapies (e.g., diets, baths, medicinal plants, and massages) as well as traditional systems of medicine (e.g., acupuncture and Āyurveda)¹.

¹ A.B. Correia (ed.), *Grande enciclopedia portuguesa e brasileira*, XVIII, Lisboa, Editorial Enciclopédia, 1950; J.L. Castro, *Naturologia: a saúde integral do indivíduo e da sociedade*, Sintra, Publicações Europa-America, 1986; C.C. Ventura, *Naturologia: pontos nos Is*, in «Jornal Espaço Público», Feb. 3, 1999. Available via <http://www.publico.pt/espaco-publico/jornal/naturologia-pon>

To the scholar of religions, an interesting feature of naturology is how its health approaches are fraught with spiritual content. According to Leite², a strong influence of esotericism as well as appropriations from Asian religions in a New Age fashion – especially content from India and China – is observed in the therapeutic practice of naturologists. Naturologists, however, often deny this claim and demonstrate strong opposition to identifications of their praxis with anything that could be called «religious» or «mystic»³. Although naturology is indebted to classical esotericism and the New Age movement, naturologists avoid this identification due to the fact that they wish to be recognized by the Brazilian National Congress as health professionals. That is their political agenda since 2010. This, of course, requires that naturologists present naturology to Brazilian society and to political institutions as a science, or more specifically, as a new science⁴.

Much has already been discussed about the scientific status of naturology. Some authors have come to the conclusion that it is a pseudoscience⁵. Others have understood it as a new science based on complexity thought and transdisciplinarity⁶. In the middle of this debate, the attention of the scholar of religion is drawn to the relations towards the spiritualist framework of the naturological practice. Those who conclude naturology is not a true science focus strongly on its esoteric features, disregarding the fact that there is something academic about naturology, even though it is not the hegemonic academic format. And those who hold that naturology is a new science tend to minimize or ignore the New Age and esoteric approaches of naturologists, presenting them purely as scientists.

In Brazil, naturology has also a peculiar characteristic in comparison to the rest of the world; it was institutionalized as a course of study in uni-

tos-nos-is-129130. Accessed Apr. 16, 2018; F.L. Stern, *A naturologia no Brasil: histórico, contexto, perfil e definições*, São Paulo, Entre Lugares, 2017.

² A.L.P. Leite, «Naturologia, religião e ciência: entremeares da construção de um campo» (master's thesis), 2017. Retrieved from Pontifícia Universidade Católica de São Paulo database.

³ F.L. Stern - A.L.P. Leite, *Questões postas aos naturólogos pela ciência da religião*, in «Rever», 17, 2017, 3, pp. 167-179, here pp. 168, 171-173.

⁴ D.V. Teixeira, «Integridade, interagência e educação em saúde: uma etnografia da naturologia» (master's thesis), 2013, p. 107. Retrieved from Universidade Federal de Santa Catarina database.

⁵ See for example W.P. Reis, *A pseudociência nas universidades brasileiras*, in «Conferência Iberoamericana sobre Pensamento Crítico», 1, Buenos Aires 2005; L.R. Tessler, *Naturebologia*, in «Cultura científica», Apr. 13, 2008; O. Pessoa jr, *O fenômeno cultural do misticismo quântico*, in O. Freire jr - O. Pessoa jr - J.L. Bromberg (eds.), *Teoria quântica: estudos históricos e implicações culturais*, Campina Grande, EDUEPB, 2011, pp. 279-300.

versities in the 1990s, which ensured it a distinct status from that which it holds in countries like Portugal, Spain and Italy. In European countries, the scientific validity of naturology tends to be more questioned, and hence their governments have shown reservations to recognizing or authorizing university degrees in naturology. Despite naturology becoming a course of study recognized by the Brazilian Ministry of Education, however, several researchers demonstrated relations between Brazilian naturology and New Age esotericism⁷. Also, an empirical research applied in one-third of all Brazilian naturologists showed that 51.7% of them objectively declared themselves as New Age adherents⁸.

In this paper, I will present the case of the undergraduate program in naturology at the University of Southern Santa Catarina («Universidade do Sul de Santa Catarina» in Portuguese, abbreviated to «UNISUL»). This institution teaches a course called «Shamanic cosmology» or «Shamanic medicine» to its students. It states that Shamanic medicine (always in singular) is a system of traditional medicine, and one of the pillars of the practice of naturology⁹. No other recognized naturology program in Brazil teaches any kind of Shamanism to its students as part of the training in naturology, nor does it present this subject as foundational to naturologic praxis. No evidence was found that European naturologists adopt Shamanism as prominently as in this Southern Brazilian case¹⁰.

The University of Southern Santa Catarina included Shamanism in its naturology curricular matrix in 2004. According to Teixeira¹¹, although some naturology students already maintained contact with indigenous

⁶ Cf. A.E.M. Silva, *Naturologia: um diálogo entre saberes*, Curitiba, Prisma, 2013; N.F. Barros - A.C.M.B. Leite-Mor, *Naturologia e a emergência de novas perspectivas em saúde*, in «Cadernos Acadêmicos», 3, 2011, 2, pp. 2-15.

⁷ I.S. Rose, «Tata endy rekoe – Fogo Sagrado: encontros entre os guarani, a ayahuasca e o Caminho Vermelho» (doctoral dissertation), 2010. Retrieved from Universidade Federal de Santa Catarina database; E.J. Langdon - I.S. Rose, *Contemporary Guarani Shamanisms: Traditional Medicine and Discourses of Native Identity in Brazil*, in «Health, Culture and Society», 3, 2012, 1, pp. 30-48; D.V. Teixeira, «Integridade, interagência e educação em saúde»; A.L.P. Leite, «Naturologia, religião e ciência».

⁸ F.L. Stern, *A naturologia no Brasil*, p. 296.

⁹ UNISUL, *Projeto Pedagógico do curso de Naturologia*, Tubarão 2014, p. 11.

¹⁰ There is no mention of shamanism on the websites of the European institutions of naturology. Citing the case of Portugal, their naturology courses demonstrate a strong identification with traditional Chinese medicine and acupuncture, several massage techniques, and esoteric practices such as astrology and astral projection (cf. *Instituto Português de Naturologia*, <https://www.ipnaturologia.com/>). The focus of the naturology training in Spain is on naturist therapies such as hydrotherapy, Bach flower remedies, iridology, medicinal plants, and natural diets (cf. *Instituto de Estudios de Naturologia*, <https://www.carlosleston.es/>).

¹¹ D.V. Teixeira, «Integridade, interagência e educação em saúde», p. 69.

peoples, there was no previous reference to Shamanism in the curricular documents of the naturology program of this university. Even after this inclusion, nevertheless, there have been almost no publications to date examining what naturologists understand by Shamanism. What they do and how this is incorporated into the naturologic praxis remain unexplained. At the time of writing of this paper, only two master's theses¹² and two published papers¹³ discussing Shamanic medicine in Brazilian naturology were found.

Despite the fact the bachelor's degree in naturology at the University of Southern Santa Catarina has been recognized since 2002 by the Brazilian Ministry of Education, and some of its therapeutic practices have been subjected to the normal academic standards of scientific proof, its Shamanic teachings have been passed on in a manner similar to an oral tradition throughout these years. As I have noted in my field research, there are books listed in the course's pedagogical project and syllabus, but the classes are, in fact, based on the life history of Professor Roberto Gutterres Marimon. Teixeira also noticed this in his ethnography of Brazilian naturology:

«[Shamanism] is taught from the personal experience of a Professor ... who traveled the Americas and encountered various forms of Shamanism, particularly the Andean Shamanism of Peru. The contents addressed by him in the classroom are intrinsically related to his personal experience and the initiations he experienced with the various Shamans he met during his travels. According to this professor: 'It is not written, what I studied in my way'»¹⁴.

Indeed, naturologists trained by Marimon demonstrate difficulty in pointing to any written references for his teachings. Almost all of them also declare that in the absence of Professor Marimon, there is no other person who could replace him at the University of Southern Santa Catarina. There is a lack of written production that ensures the perpetuation of his knowledge, and Marimon has never prepared a substitute to assume his position. With his retirement in latter 2018-early 2019, it is not possible to attest to the continuity of this practice among Brazilian naturologists. Most likely it is going to disappear.

¹² *Ibid.*; A.L.P. Leite, «Naturopologia, religião e ciência».

¹³ F.L. Silva - R.G. Marimon, *A relação homem-natureza na concepção naturológica: as relações xamânicas*, in «Cadernos Acadêmicos», 3, 2011, 2, pp. 73-89; F.L. Stern, *Reflexões sobre o uso da nomenclatura 'medicina tradicional' pela naturologia*, in «Cadernos de Naturologia e Terapias Complementares», 3, 2014, 4, pp. 53-63.

¹⁴ D.V. Teixeira, «Integridade, interagência e educação em saúde», p. 72 (my translation).

To outsiders, the Shamanic medicine taught by Marimon could be understood as an invented tradition. If one takes Hobsbawm's¹⁵ definition for what is an invented tradition, in fact, it applies to the object. However, one should not see it as a simple deliberate creation. Naturologic Shamanism is a bricolage of the spiritual and cultural experiences that Marimon acquired throughout his life, and not mere inventions of his imagination.

This work, therefore, aims to present the origins of the content taught by Marimon to the students of naturology at the University of Southern Santa Catarina. For this purpose, 74 hours of interviews were conducted with Marimon and with 18 professors of naturology and naturologists who claim to work with Shamanic medicine.

One last point that needs to be addressed concerns my interviewees' confidentiality. As stated by Bremborg¹⁶,

«generally, anonymity should be aimed at in the report, which could be done by giving each person a code name or a number. However, if small, specific groups are researched, it might be difficult to guarantee full anonymity when referring to situations and statements».

According to recent surveys, the population of Brazilian naturologists does not exceed 1,200 persons¹⁷. Naturologists working with Shamanism are even fewer. As stated in a socioeconomic profile of Brazilian naturologists, only 14.5% (*circa* 175 persons) claim to frequently use Shamanic medicine in their practices¹⁸. Although it is possible to guarantee some degree of anonymity of these interviewees, Marimon has been the sole professor of Shamanism throughout the history of Brazilian naturology. It wouldn't be possible to grant him anonymity. For these reasons, all my interviewees have provided informed consent for their names being retained in this study, and have all been provided with a copy of the consent forms they signed. Nevertheless, I will not name them even if they have consented to it. The only exception will be Professor Marimon. Following the norms of the National Council of Ethics in Research of

¹⁵ E. Hobsbawm, *Introduction: Inventing Traditions*, in E. Hobsbawm - T. Ranger (eds.), *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986, pp. 1-14.

¹⁶ A.D. Bremborg, *Interviewing*, in M. Sausberg - S. Engler (eds.), *The Routledge Handbook of Research Methods in the Study of Religion*, London, Routledge, 2011, pp. 310-322, here p. 320.

¹⁷ F.L. Stern, *A naturologia no Brasil*, p. 57; M.A. Passos, «Perfil sócio-econômico profissional dos naturólogos do Brasil» (bachelor's monograph), 2015, p. 6. Retrieved from Universidade Anhembi-Morumbi database.

¹⁸ M.A. Passos, «Perfil sócio-econômico profissional dos naturólogos do Brasil», p. 14.

Brazil, the research project was submitted for ethical appreciation on April 14, 2016, and the application was authorized by the Ethics Committee of the Pontifical Catholic University of São Paulo on May 30, 2016.

2. The problem of defining Shamanism

Academically the term «Shamanism» has always been ambiguous. Derived from the Evenki *shānmán*, it appears in written Chinese since at least the twelfth century¹⁹. Originally it concerned the religious practices of the «barbarians» that made the Chinese court retreat during the Jin Dynasty. The wider European adoption of the word dates from the twentieth century, but its interpretation is based on influences on the tribal religions that precede it.

Until the turn of the twentieth century two intellectual groups could be identified in Europe: the Illuminists, who treated the natives practically as irrationals, and a group that referred to the natives as religious virtuosos, the germ of the «noble savage» image, a counter-response to tendencies towards the sublimation of religions²⁰.

Although the term «Shaman» was introduced to the European Academy by Pelliot, it only became an anthropological constant after Eliade²¹. Originally Eliade used it to refer only to the Siberian people. However, as other scholars have come into contact with foraging societies in the Americas, Africa, Polynesia, Australia and Europe, the lack of a better category to understand similar religious expressions has led to the adoption of the word. This has led the term «Shamanism» to be used, to a greater or lesser extent, to describe every form of tribal worldview of hunter-gatherer groups that involves *trances*, soul journeys, contact with the otherworld, and spiritual negotiations for community survival²².

Although Eliade defines «Shaman» as «ecstatic» or «in trance»²³, Shamanism is a broader concept encompassing diverse practices ranging

¹⁹ G. Kósa, *Eliade and the First Shaman*, in M. Hoppál - Z. Simonkay (eds.), *Shamans Unbound*, Budapest, Akadémiai Kiadó, 2008, pp. 177-183, here p. 177.

²⁰ K. von Stuckrad, *Reenchanting Nature: Modern Western Shamanism and Nineteenth-Century Thought*, in «Journal of the American Academy of Religion», 70, 2002, 4, pp. 771-799.

²¹ *Ibid.*, p. 773.

²² M. Aldhouse-Green - S. Aldhouse-Green, *The Quest for the Shaman: Shape-Shifters, Sorcerers and Spirit-Healers of Ancient Europe*, London, Thames & Hudson, 2005.

²³ M. Eliade, *Shamanism: An Overview [Further Considerations]*, in L. Jones - M. Eliade - C.J. Adams (eds), *Encyclopedia of Religion*, Detroit, Macmillan Reference, 2005², pp. 8274-8280, here p. 8276.

from healing rites of men and women of medicine to a series of rituals of witchcraft, hunting, inner journeys and communication with supernatural beings and forces from the otherworld (spiritual world)²⁴. In this sense, Shamanism mingles with everyday life to the point that the Shaman is not distinguished from the tribe. The most common academic approaches consider that it is not possible to understand Shamanism by isolating its practices from its ethnicity.

The word «Shamanism» became popular among Western masses with the advent of the 1960s counterculture, undergoing a strong psychologization. The nefarious spirits of the natives were replaced by discourses of personal empowerment. Inspired by Eliade, Jung and Joseph Campbell, Newagers changed the meaning of Shamanism to something related to the human capacity to access spiritual levels of reality and to establish a more harmonious relationship with nature. In other words, «shamanism was no longer regarded as a spiritual path limited only to “classical shamanic cultures”. Instead, ... shamanism was considered available to everyone – even to those in urban contexts that are estranged from nature»²⁵. Regarding Eliade’s role in this process,

«Eliade never wrote for his academic audience ... Eliade has made a lasting impression on popular audiences, and he became one of the academic authorities for feminist interpretations of the evolution of religion, for the universal claims of New Age movements such as ‘White Shamanism’, and for Jungian interpretations of religious consciousness»²⁶.

Concerns for personal growth and the development of human potential were quite important for New Age circles during the 1960s and 1970s²⁷. So, indigenous knowledge was culturally appropriated by New Age groups, which came to regard it as useful in promoting human potential and welfare²⁸. Geertz highlights, quite critically, the importance that self-help assumes as the main method in these contexts²⁹.

²⁴ M. Aldhouse-Green - S. Aldhouse-Green, *The Quest for the Shaman*, p. 10.

²⁵ K. von Stuckrad, *Reenchanting Nature*, p. 774.

²⁶ A.W. Geertz, *Archaic Ontology and White Shamanism*, in «Religion», 23, 1993, pp. 369-372, here p. 369.

²⁷ W.J. Hanegraaff, *New Age Religion and Western Culture: Esotericism in the Mirror of Secular Thought*, Leiden, Brill, 1996, pp. 48-50.

²⁸ G. Lindquist, *Shamanism: Neoshamanism*, in L. Jones - M. Eliade - C.J. Adams (eds), *Encyclopedia of Religion*, pp. 8294-8298; A. Caicedo, *Neochamanismos y modernidad: lecturas sobre la emancipación*, in «Nómadas», 26, 2007, pp. 114-127.

²⁹ A.W. Geertz, *Archaic Ontology and White Shamanism*, p. 369.

As Shamanism became popular in New Age, demands for more general explanations that justified the emic vision of these groups began to foster various writings. One of the first authors that reached great prominence was Carlos Castañeda. His earliest books are the result of participatory researches with indigenous *yoemes* from Northern Mexico. These researches, which served as a basis for both his baccalaureate and doctorate in anthropology, are now widely criticized. However, since Castañeda declared in his work that he was recognized as a Shaman himself by his interlocutor, his books were taken as «proofs» that through personal effort anyone can become a Shaman, even if one is originally not part of an indigenous group.

Another example is Michael Harner, a white American anthropologist who began to consider himself a Shaman in 1987, in what we would today classify as a New Age self-identification. Harner is the responsible for the notion of «core Shamanism», which refers to the activities that he considered to be basic to every Shamanic system in the world: ecstasy, dance, drums or percussion, interaction with the otherworld, and communication with spirit animals. By removing the ethnic and cultural peculiarities of each Shamanic system, Harner believed that it would be possible to identify the core of being a Shaman, making the Shamanism accessible to urban spiritual seekers.

In addition, others were important for the diffusion of this thinking, in which ethnic particularities are ignored in order to prioritize great similarities. Some examples cited by Hanegraaff³⁰ are Roger N. Walsh and Frank Walters. Von Stuckrad³¹ also cites Joan Halifax, Nevill Drury, Steven Foster, Jonathan Horwitz, Felicitas Goodman and Gala Naumova. Although controversial and often refuted by the actual academic anthropology, their monolithic conceptions of shamanism became popular in Western European and North American countries.

This semantic shift, by a logic of its own, led to a new notion of the word «Shaman», which popularly became defined not by the ethnicity and the tribal social role that the Shaman plays, but by the way he or she interprets the world. So, unlike the traditional academic conception of Shamanism, in New Age anyone could become a Shaman through personal effort and a reconfiguration of his or her way of seeing the world³².

³⁰ W.J. Hanegraaff, *New Age Religion and Western Culture*, p. 60.

³¹ K. von Stuckrad, *Reenchanting Nature*, p. 774.

³² W.J. Hanegraaff, *New Age Religion and Western Culture*, p. 52.

Furthermore, in New Age, Shamanic healing became a metaphor for quantum energy. There is a relationship – commonly very explicit – between what New Agers call the «Shamanic model» and spiritualist interpretations of quantum mechanics. New Age Shamanic techniques are based on practices in which the Shaman «travels» to the realm of non-matter, which is understood to be purely formed of light, energy or waves, where it is possible to transmute ego into Self³³. This is called by Hanegraaff as «Shamanic consciousness movement» and it is closely related to transpersonal movement³⁴.

The terms «urban Shamanism» and «Neo-shamanism» have been coined to differentiate the category of Shamanism as used by anthropology from this later conception, characterized by a psychologized transplantation of native knowledge to great urban centers³⁵. Neo-shamanism can be identified as a commoditization of indigenous religious goods to meet a market demand generated by New Age spiritual seekers³⁶. As it is an answer to a post-New Age tendency, this phenomenon does not precede the 1960s.

In Brazil, thanks to neo-esoteric circuits, indigenous cultural practices are disseminated into large Brazilian urban centers, such as São Paulo³⁷, Brasília³⁸ and the Florianópolis metropolitan area³⁹. Some of these Brazilian urban Shamans are initiated in places like United States and Mexico, in the Andes, Patagonia and the Amazon. When they return to Brazil, they try to integrate their instructors and the native Brazilian culture into a single common lineage. Their practices blend particular readings of elements from rituals, healing practices, myths, dances and the pharmacopoeia of many different ethnic groups.

³³ L. Amaral, *Carnaval da alma: comunidade, essência e sincretismo na Nova Era*, Petrópolis, Vozes, 2000, pp. 65-67.

³⁴ W.J. Hanegraaff, *New Age Religion and Western Culture*, pp. 52-53.

³⁵ *Ibid.*; G. Lindquist, *Shamanism: Neoshamanism*.

³⁶ A.L.P. Leite, *Neoxamanismo na América Latina*, in «Último Andar», 26, 2016, pp. 204-217, here pp. 206-207.

³⁷ J.G.C. Magnani, *O xamanismo urbano e a religiosidade contemporânea*, in «Religião e Sociedade», 20, 1999, 2, pp. 113-140; J.G.C. Magnani, *Xamãs na cidade*, in «Revista USP», 67, 2005, pp. 219-227.

³⁸ D.E. Siqueira, *Religiosidades no convencionales y New Age en el Valle del Amanecer, Brasília*, in R. De La Torre - C.G. Huet - N. Juárez (eds.), *Variaciones y apropiaciones lationamericanas del New Age*, Guadalajara, Publicaciones de la Casa Chata, 2013.

³⁹ I.S. Rose, «Tata endy rekoe – Fogo Sagrado ...»; E.J. Langdon - I.S. Rose, *Contemporary Guarani Shamanisms*.

As it is possible to surmise, the Shamanism taught in the bachelors program in naturology at the University of Southern Santa Catarina cannot be understood as a traditional Shamanism *stricto sensu*, but corresponds to New Age Shamanism. Although Marimon presents his practices as traditional and declares himself as the grandson of a Mapuche woman⁴⁰, he was raised in a Christian home in the urban metropolitan area of Porto Alegre in Southern Brazil. His parents were, in fact, white descendants of Spaniards, and he has never belonged to any indigenous tribe. His Shamanic knowledge derives from personal searches, courses, workshops, books and tourist trips geared toward mystical experiences. In other words, the manner in which Marimon compiled his Shamanism is similar to the means by which New Age seekers usually constitute their spirituality: through cultural bricolages of punctual experiences from different origins.

3. Main practices of Shamanic medicine in naturology

Before proceeding to the influences observed in Shamanic medicine and, more specifically, in Brazilian naturology, the main practices reported by my interviewees will be briefly presented. Five practices were identified as the most common forms of naturologic Shamanic therapy: (1) Shamanic wheel, (2) color/moon medicine, (3) number medicine, (4) spirit animals, and (5) crystal healing. These practices are guided by four concepts that achieve paradigmatic status in naturologic Shamanic practice: (1) the concept of healing, (2) the four elements, (3) the concept of subtle energies, and (4) *chakras*.

The concept of healing originally comes from medical anthropology. Thus, it is an etic term. The appropriation of an etic term in an emic context⁴¹, in any case, is not uncommon in esoteric contexts⁴². Marimon's adoption of healing is recent, so much so that it was not included in the pedagogical project of his discipline until his retirement⁴³. Although he

⁴⁰ Marimon, personal interview, Jun. 3, 2016.

⁴¹ The terms «emic» and «etic» come from «phonemics» and «phonetics». In the study of religion (*Religionswissenschaft*), they were first applied by Platvoet to represent the distinction between intra-religious and extra-religious perspectives. Cf. J.G. Platvoet, *Comparing Religions: A Limitative Approach*, Den Haag, Mouton, 1982.

⁴² W.J. Hanegraaff, *New Age Spiritualities as Secular Religion: A Historian's Perspective*, in «Social Compass», 46, 1999, 2, pp. 145-160; C.L. Albanese, *The Subtle Energies of Spirit: Explorations in Metaphysical and New Age Spirituality*, in «Journal of the American Academy of Religion», 67, 1999, 2, pp. 305-325, here pp. 315-316.

⁴³ Cf. UNISUL, *Projeto Pedagógico do curso de Naturologia*.

has been a professor of naturology since 1999, it was only in the later years that he introduced this word in his classes. Similar to what was reported by Hanegraaff in the New Age scenario⁴⁴, Marimon's adoption of a formal academic category is an attempt to legitimize his practices, in order to justify them as science. But this adoption could be questioned as to how much of it remains academic in the Shamanism of Brazilian naturology. Rather than turning to renowned academic authors (e.g., Arthur Kleinman, Allan Young, Paul Bloise, François Laplantine), Marimon prefers such approaches as those of David Cumes and Ken Wilber, which mix the concept of healing with the New Age quantum discourse.

The division of the world into four elements also influences the therapeutic practice taught by Marimon, particularly the practice of the Shamanic wheel and color medicine. Marimon assumes that the Fire-Earth-Water-Air division is universal to all indigenous cultures. He ignores the origins of this concept as an Indo-European construction that is alien to the native peoples of the Americas. His interpretation of each element derives from Neo-Shamanic books, though he sometimes also uses some emic literature from Modern Paganism. Marimon resolves conflicts in interpretation between these esoteric materials by virtue of self-perception. In other words, he confesses that he teaches students whatever he feels is the most correct interpretation⁴⁵. The idea of subtle energies is not exclusive to Marimon's classes, but is transversal within Southern Brazilian naturology. It is most prominent in the naturologic utilization of aromatherapy⁴⁶. The idea of subtle energies is historically derived from vitalism, and is popular in various forms of alternative medicine besides naturology⁴⁷ (Fuller, 2005). Subtle energies are, almost by definition, understood as changing energies⁴⁸. In Brazilian naturology, however, subtle energy is understood as an immutable energetic signature, a soul-like essence intrinsic to each being⁴⁹. The concept is used in naturologic Shamanism to explain the medicinal properties of each element of nature (e.g., crystals, animals, and colors).

⁴⁴ W.J. Hanegraaff, *New Age Religion and Western Culture*; W.J. Hanegraaff, *New Age Spiritualities as Secular Religion*.

⁴⁵ Marimon, personal interview, Jun. 22, 2017.

⁴⁶ F.L. Stern, *A naturologia no Brasil*, pp. 226-227; S. Guerriero - F.L. Stern, *Concepções de energia na Nova Era: o caso da naturologia brasileira*, in «Caminhos», 15, 2017, 1, pp. 4-25, here p. 15.

⁴⁷ C.L. Albanesse, *The Subtle Energies of Spirit*; R.C. Fuller, *Healing and Medicine: Alternative Medicine in the New Age*, in L. Jones - M. Eliade - C.J. Adams (eds), *Encyclopedia of Religion*, pp. 3848-3852.

⁴⁸ C. L. Albanesse, *The Subtle Energies of Spirit*, p. 315.

⁴⁹ F.L. Stern, *A naturologia no Brasil*, p. 15.

The use of *chakras* was not introduced to Brazilian naturology by Marimon, but was largely developed by him. As explained in a history of naturology in Brazil⁵⁰, Brazilian naturology courses were far more esoteric in their early days than at present. The strong appeal of *chakras* for early Brazilian naturologists was easily noticeable, and there was a belief that it would be possible to measure *chakras* with the aid of dowsing, pendulums, Kirlian photography, reflexology or *ryodoraku*. Marimon has been one of the major professors to promote methods of measuring *chakras* among naturologists. One example is found in a 2011 article he co-authored, which states, «it is observed ... with ryodoraku measurement, the variation of the energetic pattern presented by chakras»⁵¹. As a reflection, there is a confluence between his interpretation of *chakras*, the four elements, and the states of humor, feelings and the conscience. This is an important part of the Shamanic cosmology in naturology.

The Shamanic wheel refers to a ritual developed by Marimon that amalgamates diverse experiences from his life. It is largely based on the Neo-shamanic book *Four-Fold Way* by Angeles Arrien⁵², but it incorporates ritualistic elements of Marimon's devising. All the naturologists interviewed recognized the importance of the Shamanic wheel for Marimon's teachings, but they stressed that he did not teach them how to employ it for themselves. The most common use of the Shamanic wheel among naturologists is as an aid for self-help practices presented in Arrien's book. I also noted a certain «oracular aura» around it. The common belief among naturologists is that a Shamanic wheel would produce results similar to a «spiritual photography» of a moment in the querent's life. One interviewee also told me that Marimon sometimes opens Shamanic wheels as a graduation gift, to «predict» the energies that the newly formed naturologists will need to succeed in their lives⁵³.

Color medicine, sometimes also called moon medicine, is a form of crypto-astrology based on esoteric courses Marimon attended in Bahia, north-eastern Brazil, in a context related to the Rajneesh Movement. This is the most conspicuous practice among the naturologic Shamanists, attested to by all the interviewees. It refers to a process of classifying people according to twelve colors that are considered to have references

⁵⁰ *Ibid.*, pp. 139-143.

⁵¹ A.C. Gemelli - R.G. Marimon, *A gemoterapia como instrumento na terapêutica naturológica: um estudo de caso*, in «Cadernos Acadêmicos», 3, 2011, 1, pp. 72-102, here p. 82 (my translation).

⁵² A. Arrien, *Four-Fold Way: Walking the Paths of the Warrior, Teacher, Healer and Visionary*, San Francisco, HarperOne, 1993.

⁵³ Interviewee A, personal interview, Nov. 28, 2016.

to energies given out by the moon, according to the month of conception, fetal development, and the month of birth. The twelve colors are considered to be manifestations of the four elements, and each element is related to three colors in this system⁵⁴. The color significances are based on classical astrology⁵⁵, but Marimon also imbued them with their own meaning through syncretism with the color therapy used by Brazilian naturologists – especially Peter Mandel’s school of color therapy. I classify this concept as crypto-astrology (from the Ancient Greek *krúptō*, meaning «hidden») because the relationship between the colors and the astrological signs is not clear to the students nor to the professor himself. This influence, however, is undeniable to the connoisseurs of astrology.

Number medicine is a form of numerology taught by Marimon. From the numerical value of a person’s date of birth, naturologists claim to be able to know a patient’s personality, life purpose, and how best to approach him or her⁵⁶. The system is authored by Marimon, but it is also based on courses he attended in the Rajneesh Movement. The process of calculating the numerical value bears influences from classical numerology, and the interpretation of each value comes from the Neo-shamanic book *Rainbow Spirit Journeys*⁵⁷.

Spirit animals are guardian spirits which can be invoked during Shamanic therapy in Brazilian naturology. According to interviewees, each person has his/her own spirit animal. In addition, everyone could also have secondary animals for specific moments in their lives. The spirit animal grants particular characteristics to each individual. There is a belief among naturologists that when someone receives a spirit animal, one incorporates the characteristics of that animal⁵⁸. The process for identifying one’s

⁵⁴ I.F.B.O. Alves, *Compêndio de naturologia: um guia prático para consulta* (Students’ workbook for the UNISUL Clinic School of Naturology), Florianópolis, UNISUL, 2016, pp. 47-48.

⁵⁵ The reference-book used by the professor states that this is based on the work of the British astrologist Martin Schulman. There is also a table used by the naturology students of the University of Southern Santa Catarina that marks the regency period of each color, which presents very similar dates to those of classic astrology. For instance, this table shows the regency period of golden color from March 20-23 to April 20-23. Also, this table classifies golden as a fire color. In classical astrology, the solar regency of Aries starts approximately on March 20 and ends around April 21. Aries is also a fire sign. The next color is green, whose regency period is from April 20-23 to May 20-23. Green is shown as an earth color in this table. Once again, the solar regency of Taurus runs from about April 20 to May 21. Taurus is also an earth sign. There are such strong consistencies with all the other astrological sun transits. Cf. *ibid.*, p. 52.

⁵⁶ *Ibid.*, pp. 51, 53.

⁵⁷ W. Moondance, *Rainbow Spirit Journeys: Native American Reflections, Meditations and Dreams*, New York, Sterling Publishing, 2000, pp. 123-124.

⁵⁸ D.V. Teixeira, «Integridade, interagência e educação em saúde», p. 72.

spirit animal varies greatly according to the interviewees. The meaning of each animal, nonetheless, is guided almost unanimously by the book *Medicine Cards*⁵⁹, a Neo-shamanic tarot. Notwithstanding, I do not consider the usage of spirit animals as a form of cartomancy. Although the animal interpretations are based on a tarot deck, naturologists do not shuffle and draw cards, but only rely on the book for information. The selection of the animal is made through conscious choice, dream interpretation, or by means of simple forms of Neo-shamanic rituals.

Finally, the usage of crystal healing in naturologic Shamanism originates from Marimon's formal university education in geology. As a professional geologist, his early adult life was marked by field trips to wild sites and backlands. Marimon worked for the Brazilian government and Vale S.A. (a Brazilian mining multinational corporation) for two decades. It allowed him to come in contact with different groups belonging to the Caboclo⁶⁰, Cafuzo⁶¹ and Sertanejo⁶² cultures in Brazil. In each location he visited, he merged his knowledge of geology with local systems of medicine and his personal spiritual worldview. In the end, he came to the conclusion that geochronology bears intimate relation to the history of mankind. In Marimon's words:

«Geology is like that, nothing just happens ... When the magma began to fracture, to be re-assimilated by the mantle and to be retransformed and thrown out again, it was sort of refining that primary magma and ended up [creating] more and more acidic [minerals], with more quartz, more potassium, more things that did not exist at the beginning of Earth's formation. So silica, aluminum and all the minerals we have today began to be formed by this transformation of the crust ... This [is an] idea of the world in constant transformation, the idea that nothing is stopped and everything is always in constant creation-birth-death-recreation. So it was easy for me to understand the vision of [alternative] medicine»⁶³.

As a result, Marimon created his own system of crystal healing, heavily oriented by *chakras*, Peter Mandel's color therapy, and traditional Chinese medicine, all merged with quite difficult technical concepts of geomorphology. By itself, this already makes his crystal healing difficult to understand for other people. Besides, Marimon also argues that only translucent and pure gems (i.e., very expensive ones) would possess full

⁵⁹ J. Sams - D. Carson, *Medicine Cards: The Discovery of Power Through the Ways of Animals*, New York, St. Martin's Press, 1999.

⁶⁰ Related to mestizo descendants of native and white people.

⁶¹ Related to mestizo descendants of native and black people.

⁶² Related to Sertão, the Brazilian backlands.

⁶³ Marimon, personal interview, Jun. 28, 2016, my translation.

healing properties, but they are inaccessible to most naturologists. So, although crystal healing was richly attested to by interviewees, no one but Marimon himself stated that they used it.

Interestingly, indigenous pharmacopoeias are not included in Marimon's curriculum. This is due to the fact that Brazilian courses in naturology have specific components on phytotherapy. Those herbal medicine classes aren't focused on Shamanism or ethnobotany, but on phytology, the phytochemical properties and pharmacokinetics of active principles found in such plants⁶⁴. In other words, naturologists learn about herbal medicine in a paradigm closer to standard scientific pharmacology. Although there are theoretical discussions about entheogenic plants in the Shamanism classes, there is no real utilization of any plant in this context. Naturology students do not learn how to apply any kind of plant from Marimon. This is relegated to the phytotherapy professors. As a reflex, there was no overt identification of herbal medicine with Shamanism by the interviewees.

4. Strong influences

The influence of esotericism and New Age is indisputable in Marimon's work. From the authors he uses to the practices he teaches, there is a strong transplantation of esoteric knowledge into his naturology classes. As a requirement of the University of Southern Santa Catarina, which seeks to maintain the academic character of its courses, these esoteric influences are often disguised as «science,» or as something Marimon discovered during his field trips as a professional geologist. There is a deliberate silence regarding their esoteric and mystical roots. In doing so, however, Marimon gets even closer to the New Age movement, as he seeks support from such authors as Ken Wilber, David Cumes, Michael Harner, Angeles Arrien, Barbara Tedlock and Fritjof Capra.

As stated previously, numerology, tarot, the theory of the the four elements and astrology represent a large part of Marimon's teachings. The *chakras*, withal, are used in this form of Shamanism. To the naturologists, all these contents represent Shamanic knowledge. But when they are questioned about where those teachings came from, the most common answer is «from the native North Americans.» This identification with North America comes from the importance of the book *Four-Fold*

⁶⁴ UNISUL, *Projeto Pedagógico do curso de Naturologia*, pp. 102-106.

*Way*⁶⁵, the strongest bibliographical influence in Marimon's classes. Like Harner, Arrien possesses formal training in anthropology but defends a universal vision for Shamanism, in which all tribal people are regarded as sharing the same fourfold system. She attests that this system has relationships with the classical four elements and the cardinal points:

«My research has demonstrated that virtually all shamanic traditions draw on the power of four archetypes in order to live in harmony and balance with our environment and with our own inner nature: the Warrior [Air, North], the Healer [Earth, South], the Visionary [Fire, East], and the Teacher [Water, West]»⁶⁶.

Obviously, Arrien is not in tune with the dominant anthropological academic paradigm, since she presents the monolithic conception of core Shamanism and ignores ethnic particularities. However, her books are popular in Neo-shamanic contexts. In the case of Brazilian naturology, her book was cited by all the interviewees. Arrien's fourfold program of Neo-shamanism assumes the status of an authority among Brazilian naturologists. As Arrien declares she based her work on field observations of native Americans, a predilection for them among Brazilian naturologists was noticed. This issue was also addressed by Teixeira⁶⁷ in his ethnography of Brazilian naturology.

Although Arrien does not write of numerology, *chakras*, tarot or astrology, Professor Marimon's naturology students eventually assume that all the knowledge presented by him comes from the native North Americans. However, numerology, *chakras*, tarot, the four elements and astrology are not part of any native American cultural system. *Chakras* are a completely alien conception to the traditional American cultures. Although there were American peoples heavily oriented by the stars (e.g., Mayans and Incas), their astral lore was different from classical European astrology. European astrology is a mix of Ancient Greek science and the Mesopotamian as well as the Egyptian astral traditions, with some later influences from India, China and the Arabic nations⁶⁸. The color medicine taught by Marimon is mostly based on classical astrology. In this sense, Marimon's Shamanic practices are closer to European esotericism than to any medicinal system based on numbers, colors or astral knowledge of the indigenous peoples of the Americas. A few interviewees were aware of that:

⁶⁵ Cf. A. Arrien, *Four-Fold Way*.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 7.

⁶⁷ D.V. Teixeira, «Integridade, interagência e educação em saúde».

⁶⁸ I.P. Culianu, *Astrology*, in L. Jones L (ed.), *Encyclopedia of religion*, p. 563.

«The Shamanic medicine of naturology, in my opinion, is a New Age practice that has many influences without adhering to any specific culture or ethnicity. It's very much that New Age thing, where everything fits, everything is merged, where chakras, [Chinese] meridian system and indigenous knowledge are related ... A native person has never heard of chakras and meridians ... It wasn't invented by Marimon, because in fact Neo-shamanism exists all over the world. But naturologic Shamanism has his characteristics. [Marimon] uses this New Age way of building his knowledge, which is seeking for various sources superficially and putting it all together ... This universal Shamanism, when compared to the range of Shamanic cultures studied by anthropology, is very poor. But it works ... Everyone tells me that Marimon's technique is infallible»⁶⁹.

In general, New Age healing is governed by mental processes. Guided views, meditation, the search for hidden meanings behind illnesses, and the re-education of the consciousness are at the core of New Age therapies⁷⁰. This has strong confluences with the naturologic conception of Shamanism, as seen in the focus on perception and conscience, the absence of physical interventions, and the lack of practical classes in Marimon's teachings. The interviewed naturologists stressed several times that Shamanism is a worldview, a cosmology or a paradigm more than a set of therapeutic practices or a cultural system. According to them, what makes a Shaman is one's worldview, and not what one does or the way the society sees him or her. That is also how New Age groups tend to describe Shamanism⁷¹.

Furthermore, four interviewees also stated that they see no difference between Marimon's teachings and the ideal for naturologic therapy: the *interagency relationship* («relação de interagência» in Portuguese). Interagency relationship is the most visible emic category of Brazilian naturology. Naturologists carry an assumption that only the patient is able to conceive of his/her own health process. The naturologist, therefore, is only a facilitator who presents a proposal for a therapeutic approach, which would be different from the vertical model of conventional medicine⁷². They believe that the healing process can only happen as long as the interagency relationship is established.

According to naturologists, the interagency relationship «is based on the non-passivity of the patient, attributing autonomy stimulus to him/her ...

⁶⁹ Interviewee B, personal interview, Feb. 22, 2017.

⁷⁰ W.J. Hanegraaff, *New Age Religion and Western Culture*; L. Amaral, *Carnaval da alma*.

⁷¹ W.J. Hanegraaff, *New Age Religion and Western Culture*, p. 52.

⁷² N.F. Barros - A.C.M.B. Leite-Mor, *Naturologia e a emergência de novas perspectivas em saúde*, p. 10.

[and] delegating to the patient a relevant part in the development of human potential»⁷³. In other words,

«the person does not have to be guided, manipulated or forced to follow a certain direction, because within everyone there is that tendency to [self-cure]. The therapist's role is solely to arouse such tendency»⁷⁴.

As discussed elsewhere⁷⁵, the connection between the idea of interagency relationship and the New Age thinking is undeniable – especially, with healing perspectives from the Human Potential Movement. Shamanic therapy is seen as synonymous with interagency relationship by some naturologists because the same values so dear to interagency relationship – and therefore to New Age healing – are also central to naturologic Shamanism. Among these naturologists, the focus is on awakening the patients' perceptions, the development of their potentials, the search for personal growth, and the patient's contact with their own inner healing power through guided visions or meditation.

In addition, Marimon's past in the Rajneesh Movement cannot be disregarded. Many things taught by Marimon are what he learned in that context. Also, almost all of his Shamanic experiences were mediated by Ma Deva Asha, a *sannyasin* who was both his therapist and his teacher in the Rajneesh Movement. Asha was responsible for Marimon formally seeking Shamanism, since she showed him an image of a native North American after a meditation and said that the figure represented his Inner Self. Before he met her, Marimon's spiritual path was fragmented: he passed through Yoga, Candomblé, Spiritism, Astrology, Tarot, Qabala, Amazonian Caboclo culture, Sertanejo culture and Popular Catholicism. But after meeting her, he started focusing his spiritual searches on indigenous themes. Likewise, Asha accompanied Marimon on several of his trips through South America, to support him in his *peyote* and vision quest rituals⁷⁶. I will return to this point later in the paper.

Some practices Marimon taught to naturologists were transplantations of rituals he experienced in the Rajneesh Movement. Two interviewees described a class in which Marimon asked the students to stand naked and look at themselves in a mirror. He instructed them to focus on

⁷³ R.K. Carmo, «A relação de interagência sob a perspectiva da abordagem centrada na pessoa» (bachelor's monograph), 2012, p. 2, my translation. Retrieved from Universidade do Sul de Santa Catarina database.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 15, my translation.

⁷⁵ F.L. Stern, *A naturologia no Brasil*, pp. 205-215.

⁷⁶ Marimon, personal interview, Nov. 3, 2016.

the body part they least liked about themselves and to try to mentally magnify that aspect they don't like⁷⁷. The exact same practice was described by Marimon as a ritual in which he took part in the context of the Rajneesh Movement⁷⁸.

5. Weak influences

In analyzing the then-emerging New Age movement, Campbell described the plethora of different spiritual offerings that seemed to pop up in Western cultures during the 1960s and 1970s, as a cultic milieu powered by a legion of spiritual seekers. These religious exchanges would foster a continuous supply of seekers to the milieu, but at a higher difficulty to turn seekership into membership. In this sense, Campbell divided the participants of New Age groups between «adherents» to a particular brand of cultic culture and «general seekers»⁷⁹.

Some decades later, Heelas took Campbell's classification as the basis for an economic reading of this phenomenon. Heelas distinguished New Age people into «believers», «seekers» and «part-time New Agers». Although he attests to the existence of New Age believers in the 1990s – the suppliers of its religious goods – the most common profile was that of «part-time New Agers». Their main characteristic would be that of buyers of spiritual experiences, which they would not even have to believe in to enjoy them. «Few are seekers, moving from path to path on a spiritual quest; even fewer are believers, engaged by specific spiritual paths»⁸⁰. In his words:

«Part-time New Agers might select a workshop to experience what it is like to have mystical power ('become' a 'shaman'); buy New Age music to 'take in' the experience of being peaceful; obtain a crystal to experience energy; practice rebirthing to experience 'physical immortality'; go on courses to experience their natural emotions; or do any number of other things in order to 'consume' the wealth of experiences that (supposedly) lie with the perfect realm within»⁸¹.

⁷⁷ Interviewee C, personal interview, Jan. 4, 2017; Interviewee D, personal interview, Apr. 1, 2017.

⁷⁸ Marimon, personal interview, Apr. 20, 2017.

⁷⁹ C. Campbell, *The Cult, the Cultic Milieu and Secularization*, in M. Hill (ed.), *A Sociological Yearbook of Religion in Britain*, London, SCM Press, 1972, pp. 119-136, here p. 128.

⁸⁰ P.L.F. Heelas, *The Limits of Consumption and the Post-Modern «religion» of the New Age*, in R. Keat - N. Whiteley - N. Abercrombie (eds.), *The authority of the consumer*, London, Routledge, 1993, pp. 102-115, here p. 98.

⁸¹ *Ibid.*, p. 99.

As one can conclude, that is a scenario of prolific religious traffic and low commitment from the seekers. Precisely, the way New Age spiritualities are often constructed is through personal manipulations of distinct cultural symbolic systems in order to meet individual demands⁸². These classifications help to understand the relationship between naturologists and their Shamanic medicine.

It is important to keep in mind that the adherence of naturologists is ultimately to naturology itself, and not to Shamanism. Among the interviewees, it wasn't uncommon to find amalgamations of Shamanism and different practices used in naturology. The influences of traditional Chinese medicine and color therapy on Marimon's crystal healing system was cited in the previous section. But other examples are noticeable. One respondent said that she practices «Shamanic reiki»⁸³; another reported protocol of «Shamanic reflexology» and «Shamanic massage» using the four elements⁸⁴; a naturologist recalled his art therapy professor borrowing elements from Marimon's Shamanism for her own classes⁸⁵, as it was confirmed by this professor herself⁸⁶; and a naturologist declared that she practices a syncretism between Marimon's Shamanism, Wicca healing and circular dances⁸⁷. Regarding the latter, although it is not officially recognized by the Brazilian naturology leadership and its representatives, the use of Wicca healing in Brazilian naturology clinics was attested to by a previous study⁸⁸.

With Brazilian naturology imbued with New Age influences⁸⁹, a greater appeal to esotericism within the naturologic practice of Shamanism is not a surprise. However, one may also notice other weaker influences on the Shamanism of Brazilian naturology. One of the few examples already registered prior to my research is that of Peruvian Shamanism⁹⁰. Marimon had undergone some Shamanistic experiences with *peyote* in Peru.

⁸² W.J. Hanegraaff, *New Age Spiritualities as Secular Religion*, p. 147.

⁸³ Interviewee C, personal interview, Jan. 4, 2017.

⁸⁴ Interviewee E, personal interview, Mar. 29, 2017.

⁸⁵ Interviewee F, personal interview, Jan. 11, 2017.

⁸⁶ Interviewee G, personal interview, Jan. 11, 2017.

⁸⁷ Interviewee H, personal interview, Oct. 18, 2017.

⁸⁸ F.L. Stern - A.M. Moreira, *Mitologia como terapia: o caso da naturologia*, in «Debates do NER», 1, 2017, 31, pp. 199-226, here pp. 217-220.

⁸⁹ Cf. D.V. Teixeira, «Integridade, interagência e educação em saúde»; F. L. Stern, *A naturologia no Brasil*; A.L.P. Leite, «Naturopatia, religião e ciência».

⁹⁰ Cf. D.V. Teixeira, «Integridade, interagência e educação em saúde», p. 72.

The manner in which he pursued such experiences was similar to that of those whom Heelas classified as seekers: he possessed commitment to his own spiritual quest, but no major obligations to the tradition he visited. His *peyote* experiences were all mediated by Ma Deva Asha, who accompanied him to Peru to give him spiritual support⁹¹. In his words:

«She was my guardian. She was with me. She accompanied me when I traveled [to Peru] to attend the peyote ceremonies. She said, 'I'll go with you because sometimes you go [to the otherworld] and you don't come back. And if I go, I can pull you down'. She knew I had difficulty in coming back. Sometimes I don't even know how to get back»⁹².

Marimon presented Asha as his therapist and spiritual guardian, and demonstrated that she exercised a larger religious role over him than any native Shaman he visited to undergo his *peyote* rituals. In that sense, he was an adherent to the Rajneesh Movement, but a seeker to Peruvian Shamanism. After her death and Marimon's withdrawal from the Rajneesh Movement, he considered becoming a guardian of the *peyote* medicine in a 30-day initiation ritual in Peru. Eventually he chose not to do so⁹³. Though he continues to maintain some contact with a Shamanic therapeutic space in Peru, he still doesn't have any major responsibilities to it. He only travels there once a year, usually during his winter vacation, where he conducts circumstantial spiritual work with some groups of tourists.

In addition to Peruvian Shamanism, minor influences from Ecuadorian Shamanism are present in Marimon's work too. Sabine Elisabeth Hertwig, a Brazilian naturologist and former student of Marimon, married an Ecuadorian Shaman called Juan Alejandro Valdivieso. Although Marimon acknowledges several naturologists who work with Shamanism, Hertwig is the only one whom he recognizes as a fully realized Shaman. They have maintained a strong relationship even after she migrated out of Brazil. This friendship put Marimon in contact with the Shamanism of the High Andes of Ecuador. Once a year, Hertwig and Valdivieso usually visit Marimon's home in Brazil, and they establish spiritual exchanges⁹⁴.

In addition to these two influences, Marimon also claims to have visited a number of countries in search of local Shamanisms: Chile, Mexico, Argentina, Panama, Guatemala, and the United States, to list a

⁹¹ Marimon, personal interview, Nov. 3, 2016.

⁹² Marimon, personal interview, Nov. 3, 2016, my translation.

⁹³ Marimon, personal interview, Nov. 17, 2016.

⁹⁴ Marimon, personal interview, Nov. 17, 2016.

few⁹⁵. These contacts are divided into two moments in his life: a pre-Rajneesh Movement period, and the experiences he underwent after he met Ma Deva Asha and she showed him the image of a native North American in a meditative-therapeutic context.

The post-Rajneesh Movement experiences were marked by personal searches of Marimon, which he describes as «elemental initiations». He looked for places where a native man or women would ritualistically bury him (Earth initiation), submerge him (Water initiation), or lead him to the crater of an active volcano (Fire initiation) so that he could acquaintance himself with it as a rite of passage. The feelings he faced during these experiences are described to his students during his classes, merged with the teachings of Arrien's book. Marimon declared that his Water and Fire initiations took place in Chile⁹⁶. He did not mention further details regarding the location of his Earth and Air initiations.

The pre-Rajneesh Movement experiences, notwithstanding, were cruder. His mediating agents were generally popular culture, the ideal of the noble savage and tourism. Marimon states that these youthful experiences were only imbued with meaning by him later in his life. It was in this context that he came into contact with the Apache, Cherokee, and Navajo cultures. Among his many experiences, he described his visit to the Cochise Museum in the United States, a urine therapy session with a native in Texas, and a visit to a Navajo tribe during his travel to the Grand Canyon⁹⁷. Also, Marimon admitted to a great childhood passion for Western films. The Western theme was common in his childhood games, in which his brother played the role of a cowboy and he played the role of a native⁹⁸. His youthful interest in the native North American culture also influenced him in his search for literary works on Shamanism. As a result, the books on Shamanism he bought almost always describe the native North Americans rather than the native peoples of Brazil and South America⁹⁹. However, it is not possible, on this basis, to conclude that the Shamanism of Brazilian naturology is founded on native North American Shamanisms. Although there is an effect on it, this is a weak influence when compared to the transplantations of religious elements from esotericism and the Rajneesh Movement.

⁹⁵ Marimon, personal interview, Aug. 11, 2017.

⁹⁶ Marimon, personal interview, Nov. 24, 2016; Marimon, personal interview, Aug. 5, 2017.

⁹⁷ Marimon, personal interview, Jun. 14, 2016; Marimon, personal interview, Jun. 17, 2016.

⁹⁸ Marimon, personal interview, Jun. 14, 2016.

⁹⁹ Cf. Marimon, personal interview, Sep. 8, 2016, when he presented me his bibliography.

6. Alleged but not proven influences

Only one influence was identified in Marimon's speeches of which I could not find any trace in the Shamanism of Brazilian naturology. When I began interviewing him in mid-2016, Marimon introduced himself as the grandson of a native Mapuche woman. In his narrative, his grandmother had been abducted from her tribe by his grandfather, a Spaniard who fled from war to South America. According to Marimon's telling, his grandparents had settled in Uruguay, and a few years later they moved to Rio Grande do Sul in Southern Brazil¹⁰⁰.

Marimon evoked this story to claim that Shamanism has always been a part of him, with a discourse that he was born to seek it because he has indigenous blood¹⁰¹. I asked, then, whether his siblings are interested in Shamanism. He said no. When asked whether he had contact with his Mapuche grandmother, he also said no. Describing his childhood, Marimon told me that he grew up in a Catholic-Spiritist home¹⁰². He stated that he had received no indigenous teaching from his family, and presented Spanish culture as the reference of his childhood formation. He told me that he only knew that his grandmother was Mapuche after he had entered adulthood. He then stated that he visited the region where she had been born to «connect» with her¹⁰³. He also stated that his Fire initiation took place in the Villarrica volcano in a region once occupied by Mapuche people¹⁰⁴.

None of the basic constituents of the Mapuche religion were found in my research. While Mapuche Shamanism is strongly marked by gender, the Shamanism of Brazilian naturology seems to have few restrictions in this respect. Bagicalupo¹⁰⁵ describes a religious system in which women are the most common agents of Mapuche Shamanism, as they are considered to be closer to nature than men. In addition to that, she notes that although there are men who act as Shamans in Mapuche groups, they usually dress as women to do so. None of the male naturologists who work with Shamanism that I interviewed dress as women. Neither

¹⁰⁰ Marimon, personal interview, Jun. 3, 2016.

¹⁰¹ Marimon, personal interview, Oct. 10, 2017.

¹⁰² Marimon, personal interview, Jun. 3, 2016.

¹⁰³ Marimon, personal interview, Apr. 20, 2017.

¹⁰⁴ Marimon, personal interview, Aug. 5, 2017.

¹⁰⁵ A.M. Bacigalupo, *Shamans of the Foye Tree: Gender, Power and Healing Among Chilean Mapuche*, Austin TX, Texas University Press, 2007.

does Marimon. Moreover, although naturology is predominantly a female profession – 82.5% to 86% Brazilian naturologists are women¹⁰⁶ –, the number of male and female naturologists working with Shamanism is similar. In this sense, Shamanism stands out in Brazilian naturology because of the roughly equal number of men and women working with it, which is not the typical profile of naturology in this country.

Regarding the common gender position among naturologists working with Shamanism in Brazil, the most noteworthy discourse was that of sex equality. Taking Marimon as an example, in one of the interviews he spent an afternoon discussing sexuality and gender roles in his vision of Shamanism. Contrary to the strongly gendered context described in Bagicalupo's research, the scenario presented by Marimon was one of free love, in which both women and men are equally complementary and their sexuality should be lived with no restrictions. Even when asked about homosexuality, Marimon maintained that everything is allowed in Shamanism¹⁰⁷. This is much closer to the Rajneesh Movement, one of the strong influences in Marimon's practices, than to any form of traditional Mapuche Shamanism.

It is also important to mention that none of the naturologists interviewed had heard that Marimon has a Mapuche grandmother. They stated that this was a subject he had never discussed in the classroom. So, at this point, I go back to Hobsbawm's category of invented tradition. Hobsbawm defines invented tradition as an «attempt to establish continuity with a suitable historic past»¹⁰⁸. He also explains that «all invented traditions ... use history as a legitimator of action and cement of group cohesion»¹⁰⁹. Hobsbawm's concern revolves around rituals and ceremonies that evoke the past. I apply his category here, however, in an extension of his original thought. According to Benthall,

«to become widely accepted, religions need to be old ... it is one of the most important criteria. Religions are a special case of cultural heritage property rights, which are required to have patina»¹¹⁰.

¹⁰⁶ M.A. Passos, *Perfil sócio-econômico profissional dos naturólogos do Brasil*, p. 8; F.L. Stern, *A naturologia no Brasil*, p. 274.

¹⁰⁷ Marimon, personal interview, Oct. 13, 2017.

¹⁰⁸ E. Hobsbawm, *Introduction: Inventing Traditions*, p. 1.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 12.

¹¹⁰ J. Benthall, *Returning to Religion: Why a Secular Age is Haunted by Faith*, London, Bloomsbury 2008, p. 55.

Benthall cites the new religious movements as an example of groups that present themselves as older than they actually are to obtain instant social respect. This is a way of seeking legitimacy and social justification.

Howsoever, Marimon does not need to legitimize himself before the students, since two former coordinators of the naturology program at the University of Southern Santa Catarina have identified him as one of the most popular naturology professors among students¹¹¹. All naturologists interviewed also attest to Marimon's popularity. Therefore, in whose eyes did Marimon want to legitimize his work by declaring that he is the grandson of a Mapuche woman? My hypothesis: (1) in the eyes of the researchers or (2) in those of the University of Southern Santa Catarina itself.

As to the first hypothesis, the limits of interviews as a method of collecting data have been widely discussed. The most common bias relates to data reliability.

«There are ... limitations related to the content, what people are able or wanting to talk about. They might lie on purpose, but they might also have untrustworthy or incomplete memories or idiosyncratic perceptions»¹¹².

I am not claiming that Marimon has lied about his heritage. I am pointing out, however, that while he alluded to his Mapuche ancestry in the interview, it seems he did not consider important to mention it to his own students. According to Boni and Quaresma (2005), one of the greatest methodological challenges of interviews is reading between the lines. The researcher must remain alert because the respondents may try to impose their own definitions. They may also try to pass off a different image of themselves:

«The interviewees can assume a role that is not them, a character that has nothing to do with them, i.e., they can incorporate a character they think the researcher wants to hear. Thus, consciously or unconsciously, the interviewees are trying to deceive the researcher»¹¹³.

It is emblematic that Marimon tended to speak more of his Mapuche ancestry in our first meetings. It also struck me that, in one of the interviews, he contradicted himself by saying that his grandmother was

¹¹¹ Interviewee I, personal interview, Nov. 22, 2016; Interviewee G, personal interview, Jan. 11, 2017.

¹¹² A.D. Bremborg, *Interviewing*, p. 319.

¹¹³ V. Boni - S.J. Quaresma, *Aprendendo a entrevistar: como fazer entrevistas em ciências sociais*, in «TESE: Revista eletrônica dos Pós-Graduando em Sociologia Política da UFSC», 2, 2005, 1, pp. 68-80, here p. 77, my translation.

Inca rather than Mapuche¹¹⁴. But after a few months of interviews, he gradually abandoned this narrative to the point that, if I did not address the subject, it wasn't spontaneously mentioned by him. My interpretation is that he realized over time that I was not there to ratify or to invalidate his practices and relaxed.

As to the second hypothesis, virtually all interviewees have declared uncertainties about the future of Shamanism in Brazilian naturology. Some professors have reported that Marimon has always faced suspicion from a section of the administrative staff of the University of Southern Santa Catarina because of the heterodox nature of his teachings¹¹⁵. Considering the difficulty Marimon presents in explaining his knowledge in terms of the normal academic standards, he may have evoked a traditional heritage so that it would be present in my results. Perhaps he has emphasized this so that it could be cited as a justification of his position as a university professor after my research is published¹¹⁶.

7. Parallel influences

There is a distinction between what religious leaders say about their groups and what the believers actually do. Religions are collective constructions, which are perpetuated continuously and independently. This is an ambiguous process constructed by many people with their own interests and motivations. Believers do not think and practice the exact same thing. That is why leaders sometimes fail to direct symbolic rearrangements of their group as they intend. Although naturology is

¹¹⁴ Marimon, personal interview, Apr. 27, 2017.

¹¹⁵ Interviewee J, personal interview, Nov. 11, 2016; Interviewee H, personal interview, Nov. 22, 2016; Interviewee G, personal interview, Jan. 11, 2017; Interviewee K, personal interview, Feb. 3, 2017; Interviewee E, personal interview, Mar. 29, 2017.

¹¹⁶ There have been reports of several groups accepting to be studied by or even searching for scholars of religions in an attempt to legitimize their practices. Since this is outside the scope of this text, I will not go further into this. Having said that, I will indicate some cases for those who wish to read about it. For a Central American example on Muslim minorities, see F. Usarski, *O pesquisador como benfeitor? Reflexões sobre os equívocos da ciência prática da religião e sua alternativa*, in «Ciência da Religião Aplicada», 2, 2018, pp. 64-77. About religious groups entering Chinese universities for legitimization, see Xí Wūyī (2015) *apud* N. Cao, *The Rise of Field Studies in Religious Research in the People's Republic of China*, in «The China Review», 18, 2018, 1, pp. 137-163. For an example of an evangelical deputy that quotes a scholar of religions to justify a bill of his authorship to the Brazilian Federal Congress, see M. Feliciano, *Projeto de Lei Nº 309/2011*, Brasília, Congresso Nacional do Brasil, 2011. Available via: <http://www.camara.gov.br/proposicoesWeb/fichadetramitacao?idProposicao=491602>. Accessed May 24, 2018. Available via: <http://www.camara.gov.br/proposicoesWeb/fichadetramitacao?idProposicao=491602>. Accessed May 24, 2018.

not a religion in the strict sense, when dealing with naturologic Shamanism, Professor Marimon can be considered as close as one can be to a charismatic religious leadership. As such, there are certain practices of naturologists that Marimon disapproves of, discourages or disregards.

The three main parallel influences on Shamanism in Brazilian naturology are Guarani Shamanism, Santo Daime and the Red Path. All of them were briefly observed in naturology¹¹⁷, and none are recognized as official contents of Marimon's classes. In Brazil, these three spiritual systems are intrinsically mixed. As explained by Rose¹¹⁸, in the last two decades a network has grown among Brazilian Guaranis, Santo Daime, and the Sacred Fire of Itzachilatlan – a North American Shamanic group also known as the Red Path. This was called the «alliance of the medicines», and it is the primary reason for the appropriation of *ayahuasca* and other related practices such as *temazcal* (sweat lodge) and the vision quest by the Guaranis.

As previously mentioned, the Shamanic medicine classes of the naturology program of the University of Southern Santa Catarina have a very theoretical character. In that sense, students who long for a more practical experience in Shamanism need to seek it outside the university walls. Since the beginning of this naturology program, this has generated conflicts between what the university formally teaches and the personal searches of these students. This has been further exacerbated due to an extension project that works on the revitalization of Guarani cultures in the region of Santa Catarina. This project is organized by another professor from the University of Southern Santa Catarina, but it does not focus on Guarani Shamanism or Guarani medicine. This is a social project for the assistance and cultural preservation of the Guarani people. However, many naturology students have participated in this project to visit indigenous Guarani villages¹¹⁹. This is the most practical experience with an indigenous culture offered by the University of Southern Santa Catarina.

As naturologists learn Shamanism through the conception of core Shamanism, as much as they consider Marimon's teachings to be based on the native North Americans, there is a widespread perception that Guarani Shamanism is very similar (if not the same thing), and that it

¹¹⁷ I.S. Rose, «Tata endy rekoe – Fogo Sagrado ...»; E.J. Langdon - I.S. Rose, *Contemporary Guarani Shamanisms*; D.V. Teixeira, «Integridade, interagência e educação em saúde».

¹¹⁸ I.S. Rose, «Tata endy rekoe – Fogo Sagrado ...».

¹¹⁹ Interviewee L, personal interview, Feb. 7, 2017; Interviewee G, personal interview, Jan. 11, 2017.

can be easily merged with the Shamanic medicine of naturology. This results in many naturology professors of the University of Southern Santa Catarina criticizing this social project, since it generates a parallel curriculum from the one formalized by the collegiate of naturology¹²⁰. However, all respondents who asserted that they work with Shamanism in naturology have had at least one encounter with Guarani people.

Another important point is that in recent decades the Guarani people have adopted practices of other indigenous ethnicities as part of their own practices. These practices are, for the most part, religious transpositions from the Red Path and Santo Daime. One of the most interesting and strongly adopted practices is the appropriation of *ayahuasca*, a plant native to the Amazon¹²¹. In the context of naturologists who work with Shamanism, all the interviewees asserted that they have had previous experiences with *ayahuasca*, and many of them recognized themselves as belonging to some *ayahuasca* religion.

The recognition of an assumed increase in students who religiously use *ayahuasca* disturbs the majority of the naturology professors of the University of Southern Santa Catarina. Although *ayahuasca* is not treated as a drug by the government, it faces the same stigma from the largest part of the Brazilian population. So, in my field research, I noticed some allegations that Marimon's Shamanic classes would lead to this assumed increase in *ayahuasca* usage among naturology students. However, Marimon presented himself as a great critic of Santo Daime and *ayahuasca*.

When asked whether Santo Daime was a form of Shamanism or not, Marimon replied: «I don't know. I have no idea. I think they are totally different things ... They're not Shamans as we conceive it, like those persons who are there [in the wilderness]. They walk in many worlds. I always think that people who do this are lost. That's my opinion»¹²². One key reason for his resistance to Santo Daime is *ayahuasca*. Although he has undergone some spiritual experiences with its aid, Marimon sees the transplantation of *ayahuasca* to urban contexts as a corruption of its subtle energies. Marimon believes that a plant of power only possesses its spiritual potential in its native environment. A desert plant like *peyote*, for example, would only possess its full properties when

¹²⁰ Interviewee G, personal interview, Jan. 11, 2017.

¹²¹ I.S. Rose, «Tata endy rekoe – Fogo Sagrado ...».

¹²² Marimon, personal interview, Nov. 17, 2016, my translation.

used in the desert. That is why Marimon sought to travel all over the Americas to undergo his Shamanistic rituals: he wanted to consume the entheogenic plants in their original environment. As *ayahuasca* is native to the Amazon, its consumption in Southern Brazil does not seem logical to him. That is why he asserts that when he tried *ayahuasca*, he did so in the Peruvian Amazon.

However, there is another point to be noted: whereas Daimists describe themselves as a religious group, Marimon does not consider his Shamanism a religion¹²³. Moreover, the presence of Christian symbolic elements in Santo Daime also concerns him:

«They bind people to a rite, a chant, an idea, a predetermined search to such an extent that everyone who drinks *ayahuasca* sees the Catholic Church [symbols]. Everyone sees saints, angels, God ... This is because of their chants ... They have that entire saint matrix. You meet people who talked to the Virgin Mary, people who sat at the God's feet, and it goes on ... So much so that 15 years ago they called [Santo] Daime as 'bottled Christ'. Everyone experiences the saga of crucifixion, of sacrifice¹²⁴.

Marimon also demonstrated resistance to Guarani Shamanism. As the extension project of the University of Southern Santa Catarina with the Guarani is organized by a professor who is a former Jesuit priest, Marimon assumes that it has a hidden catechetical agenda. In addition, the assimilation of *ayahuasca* by the Guarani is seen as an abomination by Marimon, something he regards as the rape of the original Guarani culture¹²⁵. As a result, although Marimon admits that he has engaged in some exchanges and has visited the Guarani villages in the past, he prefers to stay away from this project and does not recognize it as Shamanic work.

8. Conclusion

This text presented the main influences and origins of the most common practices of the Shamanic medicine in Brazilian naturology. This article ratifies other previous social studies, reaffirming the connection between Brazilian naturology and New Age esotericism. As it was presented, the conception of Shamanism among Brazilian naturologists is related to New Era Shamanism. Further, New Age esotericism and the

¹²³ Marimon, personal interview, Dec. 1, 2016.

¹²⁴ Marimon, personal interview, Nov. 17, 2016.

¹²⁵ Marimon, personal interview, Ago. 11, 2016; Marimon, personal interview, Nov. 17, 2016.

Rajneesh Movement exert the strongest influences on Shamanic medicine in Brazilian naturology.

Although there is strong claim in the naturologists' discourses that Shamanic medicine in Brazilian naturology is based on the indigenous knowledge of native Americans, this study showed that the Apache, Cherokee, and Navajo Shamanisms exert a weaker influence on this Shamanic medicine than New Age esotericism. Besides, their alleged Mapuche influence cannot be attested to by this research. Themes central to European esotericism, such as *chakras*, numerology, and astrology, assume a much more important role in the Shamanism afferent to Brazilian naturology than any traditional indigenous form of American Shamanic practice.

Due to the excessively theoretical approach of the University of Southern Santa Catarina on this subject, it has also been shown that there are parallel influences of Guarani Shamanism, Santo Daime, and the Red Path on the Shamanic works of Brazilian naturologists. These are the contexts in which naturology students have a more practical experience of Shamanism outside the university walls. This independent quest for Shamanic practices, however, leads to conflicts between the institutionalized form of Shamanism taught by Professor Marimon and the parallel Shamanic knowledge acquired by his students.

This work demonstrated that although there is a great appeal to indigenous things among the naturologists who work with Shamanism in Brazil and a self-description of it as a traditional medicine, in fact there are little indigenous or traditional contents in their practices. Shamanic medicine in Brazilian naturology would be more accurately described as the New Age health system disguised as a traditional indigenous system of medicine. In other words, it is an example of an invented tradition inside the Brazilian university. Yet this does not mean that such Shamanic medicine is illegitimate or useless. Naturologists attest to its worth, and that is what matters to them.

Lastly, other minor influences were also mentioned by the interviewees. Those listed here are related to those which appeared prominently in my field research. The investigation of these other influences may thus be an interesting object of research for future studies on Shamanism in Brazilian naturology.

Dionigi Albera, antropologo, è senior research fellow del CNRS presso la Aix-Marseille Université (albera@msh.univ-aix.fr)

Giovanna Barzano è dirigente tecnico della Direzione generale per gli ordinamenti e la valutazione del sistema scolastico del Miur e *associate* al Centre for Leadership in Learning dell'UCL di Londra. Dal 2011 coordina Rete Dialogues (dott.giovanna.barzano@gmail.com)

Luca Bossi è dottore di ricerca in Mutamento sociale e politico presso l'Università di Torino e in Scienze delle religioni presso l'Università di Losanna (luca.bossi@unito.it)

Marian Burchardt è professore di Sociologia all'Università di Lipsia (marian.burchardt@uni-leipzig.de)

Paolo Costa, dottore di ricerca in Filosofia, è ricercatore presso il Centro per le Scienze Religiose della Fondazione Bruno Kessler (pacosta@fbk.eu)

Ioan Cozma, studioso di Diritto canonico comparato, insegna Diritto canonico bizantino presso il Pontificio Istituto Orientale a Roma (ioan-cozma@yahoo.com)

Franziska Dost ha svolto attività di ricerca presso l'Universität Leipzig

Fiona Ellis, è docente di Filosofia presso la University of Roehampton London e Direttrice dell'Heythrop College della University of London

Valeria Fabretti, dottore di ricerca in Sistemi sociali, Organizzazioni e Analisi delle politiche pubbliche, è ricercatrice presso il Centro per le Scienze Religiose della Fondazione Bruno Kessler e docente a contratto in Sociologia presso l'Università degli Studi di Roma Tor Vergata (fabretti@fbk.eu)

Maria Chiara Giorda è professore associato di Storia delle religioni presso l'Università Roma Tre (mariachiara.giorda@uniroma3.it)

Sara Hejazi, dottore di ricerca in Antropologia culturale ed epistemologia, ha collaborato con il il Centro per le Scienze Religiose della Fondazione Bruno Kessler (hejazar78@gmail.com)

Luca Patrizi, arabista, è specialista di studi islamici e insegna islamistica presso l'Università di Torino (luca.patrizi@unito.it)

Fábio L. Stern è dottore di ricerca in Studi religiosi presso la Pontificia Universidade Católica de São Paulo (caoihim@gmail.com)

Giuseppe Tateo è dottore di ricerca in Antropologia culturale e ricercatore al New Europe College di Bucarest (giuseppe.tateo@hotmail.com)

Charles Taylor, filosofo e accademico canadese, ha insegnato in varie università, preme tra tutte la McGill University a Montreal e la University of Oxford

Marco Ventura, professore ordinario di Diritto delle religioni e Diritto canonico presso l'Università di Siena, dal 2016 è Direttore del Centro per le Scienze Religiose della Fondazione Bruno Kessler (mventura@fbk.eu)

Matej Vohryzek è fotografo e dottorando in Antropologia all'Idemec laboratory, Aix-Marseille (matej.vohryzek@gmail.com)

Elena Zacchilli è dirigente scolastica del Liceo «N. Machiavelli» di Roma (elenazacchilli@hotmail.com)