

Dal secondo dopoguerra e fino alla metà degli anni Ottanta del Novecento gli studi di ambito antropologico riguardanti il territorio italiano evidenziano un importante filone di ricerca e di riflessione incentrato sul mondo contadino e pastorale e, più in generale, sulla cultura degli strati sociali che, con i termini del tempo, sono definiti “fascia folklorica”, “cultura subalterna”, “mondo popolare”, ecc. Demologia è la denominazione che, insieme a tradizioni popolari, indica quel segmento di studi antropologici italiani.

Aspetti filologici, semiotici, comunicativi, visuali, musicali, coreutici, museografici, ergologici, rituali, cerimoniali, magici, religiosi ecc., hanno contribuito – mediante l’elaborazione di una peculiare metodologia di ricerca e di analisi – a costruire un sapere complesso e stratificato, hanno dato luogo a un sistema di relazioni interdisciplinari spesso dal carattere sperimentale e innovativo, hanno stimolato una volontà di contribuire a una restituzione in chiave pubblica del lavoro antropologico in forma di azione politica, hanno determinato una penetrazione e una presenza nella società civile a un livello alto del contesto intellettuale in Italia, in seguito forse mai più raggiunto e oggi difficilmente pensabile.

Questo volume, frutto del seminario biennale “Parole chiave su Folklore, Demologia, Cultura popolare, Tradizioni contadine...” tenuto fra il 2017 e il 2018 presso il Dipartimento di Storia, Antropologia, Religioni, Arte, Spettacolo della Sapienza Università di Roma, restituisce un’articolata e densa riflessione a più voci incentrata sulla rivisitazione di un’ampia selezione di volumi tra i più incisivi del periodo considerato, nel tentativo di tessere una fertile trama di relazioni significative fra un recente passato e la situazione attuale degli studi antropologici in Italia: una possibile via per la costruzione di un’“antropologia in stile italiano”.

Contributi di

Alliegro, Apolito, Arduini, Ballacchino, Baldi, Bindi, Bonato, Buttitta, Clemente, Cossu, De Vita, Dei, Esposito, Faeta, Faranda, Giacalone, Giannattasio, Giuriati, Kezich, Imbriani, Lombardi Satriani, Magnani, Marano, Matera, Mirizzi, Mugnani, Palumbo, Papa, Pennacini, Perco, Petrarca, Pizza, Porporato, Resta, Ricci, Russo, Sanità, Satta, Scarpelli, Schirripa, Sobrero, Spitilli, Testa, Tiragallo, Tosi, Tucci, Vereni.

Antonello Ricci, è presidente del corso di laurea magistrale in Discipline EtnoAntropologiche del Dipartimento di Storia, Antropologia, Religioni, Arte, Spettacolo, Facoltà di Lettere e Filosofia, “Sapienza” Università di Roma. Insegna nei corsi di laurea triennale in Storia, Antropologia, Religioni e magistrali in Musicologia e in Discipline EtnoAntropologiche. Conduce ricerche nel centro e sud Italia su temi riguardanti il pastoralismo, l’antropologia dei suoni e dell’ascolto, l’antropologia visiva, i beni culturali e i musei demotnoantropologici.

In copertina:
decorazione su legno a punta di coltello di Luigi Nigro (2008),
foto di Antonello Ricci (2019).



Questo libro, sprovvisto del talloncino a fronte, deve considerarsi «copia saggio, campione gratuito» non in commercio e, quindi, non può essere venduto o ceduto ad alcun altro titolo. (Vendita e altri atti di disposizione vietati: Art. 1, comma 2, legge 633/1941). Escluso IVA Art. 2, comma 3, lettera d) DPR 633/72.

ISBN 978-88-7975-683-9
RICCI EREDITA

A cura di A. RICCI

L'EREDITÀ RIVISITATA

ASU

L'EREDITÀ RIVISITATA

STORIE DI UN'ANTROPOLOGIA IN STILE ITALIANO

A cura di
ANTONELLO RICCI



ASU



**STORIA
DELL'ANTROPOLOGIA**

*Collana soggetta a peer-review
diretta da*
Enzo V. Alliegro e Leonardo Piasere

STORIA DELL'ANTROPOLOGIA

*Collana soggetta a peer-review
diretta da*

Enzo V. Alliegro e Leonardo Piasere

Alliegro E.V. (a cura di), *Frank Hamilton Cushing tra gli Zuñi del New Messico. 1879-1884*, 2016

Alliegro E.V. (a cura di), *Lewis Henry Morgan e la ricerca antropologica sui sistemi di parentela*, 2017

Ricci A. (a cura di), *L'eredità rivisitata. Storie di un'antropologia in stile italiano*, 2019

L'EREDITÀ RIVISITATA

Storie di un'antropologia in stile italiano

A cura di
ANTONELLO **RICCI**

CSU



Tutti i diritti sono riservati.

Questo volume non può essere riprodotto, archiviato o trasmesso, intero o in parte, in qualunque modo (digitale, elettronico, ottico, meccanico o registrato).

Le fotocopie per uso personale del lettore sono consentite nei limiti del 15% di ciascun volume solo dietro pagamento alla SIAE del compenso previsto dall'art.68, comma 4 della legge 22 aprile 1941 n. 633 e in base all'accordo stipulato tra SIAE, AIE, SNS e CNA, Confartigianato, CASA, CLAAI, Confcommercio, Confesercenti il 18 dicembre 2000.

Le riproduzioni per uso differente da quello personale, per un numero di pagine non superiore al 15% del presente volume, necessitano dell'autorizzazione scritta dell'Editore.

ISBN 978-88-7975-683-9

2019 © CISU Centro d'Informazione e Stampa Universitaria
di Colamartini Enzo s.a.s.

Viale Ippocrate, 97
00161 Roma
Tel. 06491474
Fax 064450613
E-mail: info@cisu.it
Internet: www.cisu.it



cercaci su
Facebook



seguici su
Instagram



Non capiamo che, trascurando la nostra peculiare memoria, dimenticando per rinuncia o pigrizia quello che eravamo, il vuoto così creatosi sarà (o già lo è) irrimediabilmente occupato da memorie altrui che inizieremo a considerare nostre e che finiremo per rendere uniche, tramutandoci così in complici, e insieme vittime, di una colonizzazione storica e culturale senza ritorno.

(José Saramago, 1998 [2019])

Accanto all'osservazione scientifica dei fenomeni esisteva [...] una implicazione esistenziale e personale [...]. Insomma eravamo tutti coinvolti e non avevamo una preoccupazione pregiudiziale di voler razionalizzare a tutti i costi, eravamo anche disposti a lasciarci andare. Non so se oggi questo sia egualmente possibile, forse sì, forse è possibile che ancora oggi rispetto a un evento ci sia da parte del ricercatore un'identificazione esistenziale.

(Diego Carpitella, 1992)

La verità delle classi subalterne [...] non può affiorare allo scoperto, in sé, non può costituirsi come linguaggio esplicito [...], ma va ricercata nel non detto, nell'allusività, nella parola camuffata, nella metafora, nel silenzio.

(Luigi M. Lombardi Satriani, 1979)



INDICE

Note introduttive su folklore, demologia, cultura popolare, tradizioni contadine...	
<i>Antonello Ricci</i>	Pag. 13
1. L'idea del Seminario.....	» 13
2. Gli anni della demologia.....	» 18
3. La ricerca sul campo	» 24
4. Lo stile etnografico italiano.....	» 32
5. Quello che resta e come resta.....	» 37
6. Sulla continuità: qualche considerazione finale	» 48
<i>Ringraziamenti</i>	» 56
<i>Bibliografia</i>	» 57
CAPITOLO I	
Osservazioni sul folclore di Antonio Gramsci e Il folklore progressivo di Ernesto de Martino	» 69
"Il folklore progressivo" di Ernesto de Martino. Appunti per una riflessione, <i>Enzo V. Alliegro</i> ..	» 71
<i>Bibliografia</i>	» 78
Il magistero del pensiero di Antonio Gramsci nella demoeotnoantropologia, <i>Luigi M. Lombardi Satriani</i>	» 81
<i>Bibliografia</i>	» 95
Febbraio 2017: spirito di scissione?, <i>Eugenio Testa</i>	» 97
<i>Bibliografia</i>	» 100
CAPITOLO II	
Oggetti, segni, musei. Sulle tradizioni contadine di Alberto M. Cirese	» 103
L'impiaccio del presente e la ricerca dei "padri", <i>Giovanni De Vita</i>	» 105
<i>Bibliografia</i>	» 115
Cirese e Sebesta: una postuma affinità elettiva, <i>Giovanni Kezich</i>	» 117
1. L'enigma Cirese, a confronto con i musei	» 117
2. Il contesto teorico del museo etnografico	» 120
<i>Bibliografia</i>	» 125
CAPITOLO III	
Gli aspetti magico-religiosi di una cultura subalterna italiana di Alfonso M. di Nola	» 127
Alfonso Maria di Nola nel laboratorio italiano, <i>Giovanni Pizza</i>	» 131
<i>Bibliografia</i>	» 143
Un cristianesimo "barbarico". Alfonso M. di Nola e gli aspetti magico-religiosi di una cultura subalterna italiana, <i>Gianfranco Spitilli</i>	» 145

1. Dal bue ai serpenti	Pag. 145
2. Religioni inseparabili?	» 149
3. “Cuore e scienza”	» 154
<i>Bibliografia</i>	» 158
Antropologi e antropologie. Riflessioni sul contemporaneo a partire dai molti echi di Alfonso M. di Nola, <i>Katia Ballacchino</i>	» 163
1. Mettersi in viaggio	» 163
2. Da “una cultura subalterna” ai patrimoni culturali immateriali	» 165
3. Gli stessi Sud	» 169
4. Dopo l’antropologo. Di patrimonializzazioni e di cambiamenti	» 174
<i>Bibliografia</i>	» 175
CAPITOLO IV	
Ideologie e folklore di Antonino Buttitta	» 177
“Ideologie e folklore” di Antonino Buttitta (1971). Storie di un antropologo narratore di storie, <i>Pietro Clemente</i>	» 179
1. All’inizio	» 179
2. L’altro del discorso	» 180
3. L’incontro	» 181
4. Catania 1976	» 182
5. Rileggere oggi	» 184
6. Bilanci e nostalgie	» 185
7. Addio	» 186
<i>Bibliografia</i>	» 187
Su “Ideologie e folklore” di Antonino Buttitta, <i>Francesco Faeta</i>	» 189
<i>Bibliografia</i>	» 196
CAPITOLO V	
Folklore e analisi differenziale di cultura a cura di Diego Carpitella	» 197
Carpitella e la fondazione della demologia, <i>Fabio Dei</i>	» 199
<i>Bibliografia</i>	» 210
“Folklore e analisi differenziale di cultura” quarant’anni dopo (o venti), <i>Federico Scarpelli</i>	» 213
1. Compagni di strada	» 213
2. Equilibri fragili	» 216
3. Personale e extra-personale	» 219
<i>Bibliografia</i>	» 224
CAPITOLO VI	
Ricerca e catalogazione della cultura popolare a cura di Sandro Biagiola, Diego Carpitella, Oreste Ferrari, Linda Germi, Aurora Milillo, Jacopo Recupero, Annabella Rossi, Elisabetta Silvestrini	» 227
“Ricerca e catalogazione della cultura popolare”: una sperimentazione consapevole, <i>Roberta Tucci</i>	» 229

1. Il volume	Pag. 229
2. Le schede FK	» 230
3. I riferimenti metodologici	» 232
4. La normativa	» 236
5. Le parole chiave del volume	» 239
6. Conclusioni	» 240
<i>Bibliografia</i>	» 242
“Ricerca e catalogazione della cultura popolare”: questioni di metodo e di pratiche, <i>Daniela Perco</i>	» 245
1. Catalogazione e competenze	» 245
2. Catalogazione e ricerca sul terreno	» 246
3. Catalogazione e musei etnografici	» 250
<i>Bibliografia</i>	» 252
“Ricerca e catalogazione della cultura popolare”: tracce attuali per un percorso critico, <i>Fabrizio Magnani</i>	» 255
<i>Bibliografia</i>	» 266
CAPITOLO VII	
Le feste dei poveri di Annabella Rossi	» 269
Annabella Rossi: un’antropologia “responsabile”, <i>Paolo Apolito</i>	» 273
<i>Bibliografia</i>	» 281
In cammino con Annabella. Considerazioni sugli studi del pellegrinaggio in Italia, <i>Ignazio E. Buttitta</i>	» 283
<i>Bibliografia</i>	» 291
Marginalità sociali, periferie religiose, esclusioni politiche. Una lezione di attualità da “Le feste dei poveri” di Annabella Rossi, <i>Carmelo Russo</i>	» 293
1. Introduzione: l’attualità dei contenuti e la consistenza del metodo etnografico.	» 293
2. Coesistenze e ambiguità tra cattolicesimo e pratiche magiche	» 294
3. Giuseppina Gonnella e Marietta D’Agostino: paradigmi di pratiche religiose “altre”	» 296
4. Le religioni degli ultimi tra stigma dell’inferiorità e riscatto	» 300
<i>Bibliografia</i>	» 305
CAPITOLO VIII	
Folklore e profitto. Tecniche di distruzione di una cultura di Luigi M. Lombardi Satriani	» 307
All’incanto. “Folklore e profitto” dinanzi al contemporaneo scenario patrimoniale, <i>Letizia Bindi</i>	» 309
1. Una stagione di dibattiti	» 309
2. Il folkmarket	» 312
3. Divoratori di folklore	» 314
<i>Bibliografia</i>	» 318
“Folklore e profitto” di Luigi M. Lombardi Satriani, letto da vicino, <i>Alberto Sobrero</i>	» 321
<i>Bibliografia</i>	» 329



Note sull'attualità di "Folklore e profitto" a confronto con alcuni casi di studio napoletani, <i>Helga Sanità</i>	Pag. 331
1. Folklore "è" profitto.....	» 331
2. Se i subalterni siamo noi.....	» 337
<i>Bibliografia</i>	» 339

CAPITOLO IX

Movimenti religiosi di libertà e di salvezza dei popoli oppressi di Vittorio Lanternari »	343
"Movimenti religiosi di libertà e di salvezza dei popoli oppressi" di Vittorio Lanternari. Problemi di metodo e fortuna del testo, <i>Valerio Petrarca</i>	» 345
I "Movimenti religiosi" di Vittorio Lanternari: l'autonomia del religioso all'interno di una concezione materialista della storia, <i>Pino Schirripa</i>	» 347
1. Prima di <i>Movimenti religiosi</i>	» 347
2. Comparazione individuante, libertà e salvezza.....	» 350
3. L'autonomia del religioso e la concezione materialistica della storia.....	» 355
<i>Bibliografia</i>	» 357
La religione si fa politica. Note su "Movimenti religiosi di libertà e di salvezza dei popoli oppressi", <i>Vincenzo Matera</i>	» 359
<i>Bibliografia</i>	» 365

CAPITOLO X

La vita e il suo racconto. Tra favola e memoria storica di Aurora Milillo	» 367
Aurora Milillo: "La vita e il suo racconto", tra persona e narrazione, <i>Laura Faranda</i>	» 369
<i>Bibliografia</i>	» 379
La performance narrativa tra vita e racconto. L'attualità del contributo di Aurora Milillo, <i>Fabio Mugnaini</i>	» 381
<i>Bibliografia</i>	» 394
Biografie e narrazioni. Le ricerche esemplari di Aurora Milillo per un'antropologia della fiaba popolare, <i>Marcello Arduini</i>	» 397
<i>Bibliografia</i>	» 408

CAPITOLO XI

Festa contadina e società complessa di Gian Luigi Bravo	» 409
Festa contadina e società (sempre più) complessa, <i>Laura Bonato</i>	» 413
<i>Bibliografia</i>	» 423
Le connessioni urbano-rurale: una questione della contemporaneità, <i>Cristina Papa</i> ..	» 425
<i>Bibliografia</i>	» 431
"Festa contadina e società complessa". Una svolta antropologica per comprendere la tradizione nella postmodernità, <i>Davide Porporato</i>	» 433
<i>Bibliografia</i>	» 442

CAPITOLO XII

La famiglia italiana in 100 anni di fotografia	» 445
Visioni, mappe e riconoscimenti. Una navigazione sull'immagine della famiglia italiana a cinquant'anni dall'approdo, <i>Felice Tiragallo</i>	» 447



1. Una mostra e un'idea di fotografia	Pag. 447
2. Alcune rotte di esplorazione del corpus	» 450
3. Conclusioni: "Gli italiani sono ancora quelli"	» 456
<i>Bibliografia</i>	» 458
Fotografia familiare: un gomito di intersecati contenuti dipanato da procedure di decodifica foto-cinematografiche, <i>Alberto Baldi</i>	» 461
1. Caratteri e funzioni del ritratto fotografico	» 461
2. Strategie di decifrazione e sperimentazioni di lettura cinematografica della foto di famiglia	» 467
<i>Bibliografia</i>	» 474
Società, rappresentazioni, immagini. Una rivoluzione in atto, <i>Cecilia Pennacini</i>	» 477
1. Premessa	» 477
2. Fotografia e società	» 478
3. La pratica del fotografare nella vita quotidiana	» 479
4. Una trasformazione antropologica	» 481
<i>Bibliografia</i>	» 484
Note sul film "Fotografia della famiglia italiana", <i>Virgilio Tosi</i>	» 485
<i>Bibliografia</i>	» 490
CAPITOLO XIII	
Carnevale si chiamava Vincenzo. Rituali di Carnevale in Campania di Roberto De Simone e Annabella Rossi	» 491
Maschere, travestimenti, espulsione del male. Annabella Rossi studiosa del Carnevale, <i>Vincenzo Esposito</i>	» 493
<i>Bibliografia</i>	» 505
<i>Filmografia</i>	» 506
"Carnevale si chiamava Vincenzo" e gli studi sulla musica di tradizione orale in Campania negli anni Settanta, <i>Giovanni Giurati</i>	» 507
<i>Bibliografia</i>	» 521
"Carnevale si chiamava Vincenzo" e l'antropologia visuale italiana degli anni Settanta, <i>Francesco Marano</i>	» 523
<i>Bibliografia</i>	» 530
CAPITOLO XIV	
Il consumo del sacro. Feste lunghe di Sardegna di Clara Gallini	» 533
Clara Gallini, "Il consumo del sacro. Feste lunghe di Sardegna". Alcune riflessioni introduttive, <i>Tatiana Cossu</i>	» 535
<i>Bibliografia</i>	» 546
La festa, la comunità, il consumo: sulle diverse letture del Consumo del sacro, <i>Gino Satta</i>	» 549
<i>Bibliografia</i>	» 560
Le feste lunghe in Sardegna come fatto sociale totale, <i>Fiorella Giacalone</i>	» 563
<i>Bibliografia</i>	» 575

CAPITOLO XV

Folk documenti sonori. Catalogo informativo delle registrazioni musicali originali a cura della Documentazione e studi RAI per la I Rete radiofonica.....	Pag. 577
“Folk documenti sonori” (1977). Le idee cambiano, i fatti restano, <i>Francesco Giannattasio</i>	» 579
<i>Bibliografia</i>	» 593
Sugli usi del folklore, <i>Eugenio Imbriani</i>	» 595
<i>Bibliografia</i>	» 602
Dalla censura preventiva al paradosso dell'intimità. Mass media, small media e revival folklorico, <i>Piero Vereni</i>	» 603
1. Si può “trasmettere” la cultura popolare?.....	» 603
2. Il <i>prosumer</i> di classe.....	» 608
3. Il paradosso dell'intimità	» 612
<i>Bibliografia</i>	» 615

CAPITOLO XVI

Radici di un'antropologia in stile italiano: uno sguardo sul futuro, Tavola rotonda con <i>Ferdinando Mirizzi, Berardino Palumbo, Patrizia Resta, Antonello Ricci</i>.....	» 617
<i>Bibliografia</i>	» 651
 <i>Indice dei nomi</i>	 » 655

⊕

Marginalità sociali, periferie religiose, esclusioni politiche. Una lezione di attualità da “Le feste dei poveri” di Annabella Rossi

Carmelo Russo

1. Introduzione: l'attualità dei contenuti e la consistenza del metodo etnografico

La prima edizione de *Le feste dei poveri* venne pubblicata nel 1969. Annabella Rossi incentrò questo lavoro su culti e pellegrinaggi “non istituzionalizzati”, paralleli a quelli più noti, formalizzati e disciplinati dalle gerarchie ecclesiastiche. L'autrice non era interessata a luoghi di culto sfarzosi e maestosi ma a “edifici poveri che passano inosservati”, “chiese modeste che si possono trovare in una piazza di paese, in cima a un monte, come nascoste in una vallata” (Rossi, 1969, p. 7). Si tratta di luoghi liminari, periferici rispetto ai centri urbani e alla dottrina cattolica, in cui malocchio e preghiere, fatture ed ex-voto, guarigioni e miracoli richiamano feconde contaminazioni tra cattolicesimo e magia (de Martino, 2013, p. 8-9). I protagonisti erano gli ultimi, i marginali, in gran parte provenienti dalle aree agropastorali più povere delle regioni meridionali¹, da frazioni o abitati sparsi nelle campagne. “Gente che ha avuto poca scuola o non l'ha avuta affatto e la cui condizione economica è ai più bassi livelli nazionali” (Rossi, 1969, p. 5) che l'autrice identifica, mutuando la definizione dall'antropologo statunitense Oscar Lewis, con “cultura della miseria”, in cui ai disagi economici si accompagnava “un sentimento religioso, modellato secondo criteri magico-popolari, e vissuto essenzialmente come unica forza in grado di risolvere i problemi dell'“al di qua”” (Rossi, 1969, p. 5).

Dopo cinquant'anni, cosa resta de *Le feste dei poveri*? Lette superficialmente, le forti mutazioni sociali, politiche, culturali ed economiche, le nuove modalità di affiliazione religiosa – si pensi ai rapporti

¹ Le aree interessate erano localizzate in Lazio, Marche, Umbria, Abruzzo, Molise, Puglia, Campania, Basilicata, Calabria (Rossi, 1969, p. 13-14). Tuttavia l'autrice si riferisce per gran parte dell'opera al Mezzogiorno d'Italia.

tra religioni e web (Campbell, 2013; Gelfgren, Hutchings, 2014) – indurrebbero a credere obsoleto questo volume. Si aggiungano due questioni apicali per epistemologia, etica e deontologia dell'antropologia contemporanea, ovvero la problematicità di categorie quali “folklore” o “cultura popolare” e l'opportunità che gli antropologi assolvano (anche) un ruolo politico-sociale volto all'emancipazione dei ceti subalterni (Apolito, 2014), messa in discussione dagli stessi studiosi: il rischio di relegare il lavoro di Annabella Rossi al più a un passato nostalgico sembrerebbe concreto. Al contrario, in questo contributo si vuole mostrare come *Le feste dei poveri* resti profondamente attuale per l'antropologia e per la società italiana contemporanee. Perché il filo rosso attorno al quale si sviluppa il volume attraversa gli anni Sessanta per giungere, *mutatis mutandis*, nella seconda decade del terzo millennio, in cui centrale resta il tema del rimosso: lo scandalo di persistenze “arretrate”, di miserie percepite come residuali, che minano l'organicità delle società capitalisticamente avanzate e mettono in crisi il corpo della nazione e l'idea di progresso (Wacquant, 2016, p. 44-67). Oggi come ieri, permane per gli ultimi della società il marchio di relazioni di potere asimmetriche reificate in un duplice stigma: quello della precarietà politica, economica e sociale, e quello dell'alterità religiosa. Annabella Rossi osservava in proposito che la partecipazione a culti e pellegrinaggi “non convenzionali”, l'afferenza a pratiche magico-religiose malviste (ufficialmente) dalla Chiesa e dai ceti aristocratici e borghesi evidenziavano una proporzione diretta allo stato di “depressione economica e culturale” (Rossi, 1969, p. 5). Si intende nei prossimi paragrafi riflettere sulle “strane arretratezze” di connazionali “di seconda fascia” a partire da alcuni esempi tratti da *Le feste dei poveri* per concludere attualizzando alterità e periferie religiose (Couroucli, 2013, p. 11; Faranda, 2009, p. 17-20) nei rapporti con marginalità socioeconomica ed esclusioni politiche (Wacquant, 2016).

2. Coesistenze e ambiguità tra cattolicesimo e pratiche magiche

Annabella Rossi registra un cospicuo numero di fedeli di bassa estrazione socioeconomica che, professandosi cattolici, si prodigavano in consistenti esborsi in denaro per rivolgersi “ai maghi [...] o a particolari luoghi di culto, commistione di cattolicesimo e mondo ma-

gico” (Rossi, 1969, p. 5-6). Queste frequentazioni non erano esclusive o escludenti. I fedeli che si recavano da maghi, guaritori tradizionali, veggenti, fattucchieri al contempo frequentavano luoghi di culto del cattolicesimo ufficiale:

vanno nei santuari per chiedere di “stare meglio”, in una vita in cui lo “stare male” è, per lo più, condizione permanente; chiedono di essere liberati dal male che per molti di essi si configura nell’immagine del demonio; chiedono di essere liberati da “fatture” (Rossi, 1969, p. 5).

In alcune chiese cattoliche venivano praticati rituali di liberazione. Nella chiesa di Sant’Antonino a Campagna, nel Salernitano, un esorcista legava gli indemoniati a una colonna, quella della flagellazione di Gesù, che l’abate Antonino avrebbe rinvenuto miracolosamente (Rossi, 1969, p. 33). Nella chiesa di un paesino della Ciociaria un sagrestano operava come esorcista negli anni Quaranta, senza autorizzazione ecclesiastica, per espellere dai corpi di fedeli “malati” il diavolo, il quale si materializzava in oggetti rituali come falcetti, chiodi, forbici, capelli intrecciati, scatolette metalliche (Rossi, 1969, p. 32). Di relazioni ambigue tra cattolicesimo e pratiche magiche aveva scritto de Martino in *Sud e Magia*, in cui emergevano “i numerosi raccordi, passaggi, sincretismi e compromessi che legano la bassa magia extracanonica con i modi di devozione popolare e con le stesse forme ufficiali della liturgia” (de Martino, 2013, p. 8-9). Dal panorama “a prima vista estremamente disgregato, contraddittorio, punteggiato da coesistenze assurde” per lo studioso deriva al contrario l’unitarietà tra elementi eterogenei volti alla “richiesta di protezione psicologica di fronte alla straordinaria potenza del negativo nella vita quotidiana (*Ivi*). Annabella Rossi, che nel 1959 con de Martino aveva partecipato alla campagna di ricerca in Puglia, utilizzava uno schema concettuale simile: i marginali della società cercavano nel cattolicesimo magico-popolare rassicurazione, poiché la realtà sociale, economica, politica, culturale che vivevano non offriva loro reali alternative (Rossi, 1969, p. 5, 105-106, 108).

Le ambivalenze della Chiesa verso le pratiche magico-rituali, tra osteggiamenti e tolleranze, inducevano i fedeli ad affidarsi a culti particolari, in genere di nascita recente, tributati a mummie o a persone viventi o reincarnate, ritenute “sante”. Annabella Rossi fornisce una lunga serie di esempi: il corpo mummificato di Vincenzo Camuso a Bonito (Avellino), il beato Giulio, il corpo mummificato della Spo-

sa Bianca a Torre Annunziata, l'anima del giovane Alberto Glorioso che si impossessava del corpo della zia Giuseppina Gonnella a Seradarce (Salerno); la veggente mariana Marietta D'Agostino di Orta Nova (Foggia) e la più famosa Natuzza Evolo di Paravati (Catanzaro). Sono culti che si sviluppano su un terreno scivoloso: teologicamente potrebbero dirsi extracattolici, tuttavia non potrebbero esistere senza una radice fortemente cattolica. I devoti ritenevano la Madonna o certi santi responsabili delle capacità taumaturgiche dei soggetti (vivi o defunti) cui tributavano devozione. Questi culti si esplicavano in luoghi non convenzionali, come le abitazioni private in cui veggenti e "maghi" vivevano. Spesso erano multisituati, poiché erano affiancati da momenti rituali in santuari o chiese del cattolicesimo ufficiale. Denotavano ancora rapporti contraddittori con i vertici ecclesiastici locali, che oscillavano tra tolleranza, poiché alcuni riti portavano un buon numero di fedeli in certe chiese, e fratture, con scomuniche di "maghi" e allontanamenti plateali dei pellegrini, quando si sconfinava in pratiche liturgiche non accettabili.

Annabella Rossi evidenzia così alcuni luoghi e culti di grande interesse antropologico, caratterizzati dalla liminarietà che si declina secondo diversi aspetti: geografico, perché riguarda chiese periferiche o di piccoli centri rurali; storico, con sovrapposizioni di significazioni religiose diverse e una iscrizione cattolica di templi e culti precristiani, come mostrano i casi della Madonna di Canneto (dea Mefite) o del Santuario di Montevergine (tempio di Cibele); teologico, perché situati tra i labili confini tra cattolicesimo e magia; epistemologico, in quanto la sacralità dei luoghi può riguardare ambienti quali case private; politico, poiché vede una prevalenza delle classi subalterne e un riscatto di queste; multidimensionale, intersecando esigenze magico-rituali con quelle della socialità – cibo, contatti e rapporti con gli altri, condivisione di tempi e spazi –, dello svago, della sospensione da una faticosa ordinarietà.

3. Giuseppina Gonnella e Marietta D'Agostino: paradigmi di pratiche religiose "altre"

L'alterità religiosa di una parte degli italiani che si professavano cattolici negli anni Sessanta emerge tra i tanti esempi che Annabella Rossi rileva con la sua profondità etnografica. Due casi declinati al femminile

sono di particolare rilievo: quelli di Giuseppina Gonnella di Serradarce e Marietta D'Agostino di Orta Nova.²

Giuseppina Gonnella nacque nel 1914 a Campagna, nel Salernitano. Sposata, con tre figli, era analfabeta. Assieme al marito gestiva un negozio di alimentari. A circa trent'anni si fece esorcizzare nella chiesa di Sant'Antonino perché vari dolori di cui non riusciva a liberarsi l'avevano indotta a credersi posseduta dal demonio. Il parroco di Serradarce riferisce che Giuseppina aveva frequentato una fattucchiera di Battipaglia per una iniziazione alle pratiche magiche, cosa negata dai suoi parenti. Nel 1956, a 42 anni, la sua esistenza mutò radicalmente a causa della morte drammatica del nipote Alberto in seguito a un incidente provocato da un suo zio, fratello di Giuseppina e del padre del ragazzo, durante la manovra di un camion (Rossi, 1969, p. 59). Nacquero forti tensioni familiari, soprattutto tra lo zio uccisore e il padre di Alberto. Tre giorni dopo Giuseppina, in visita dai genitori del defunto, fu colta da dolori a una gamba e iniziò a raccontare particolari che solo Alberto poteva conoscere: il corpo della donna da quel momento venne creduto posseduto dall'anima del giovane nipote. La possessione cominciava sempre alla stessa ora, le 8.34, quella precisa della morte di Alberto, e avveniva con un processo rituale che prevedeva la caduta in *trance* della donna. Iniziarono ad affluire i primi curiosi e poi i fedeli, che si rivolgevano a Giuseppina per problemi di ordine psicologico o medico: per mezzo di Alberto, ella avrebbe acquisito capacità taumaturgiche per alleviare mali fisici e mentali. Fin da subito Giuseppina-Alberto faceva risalire i mali a cause magiche, malocchio o fatture perpetrati da vicini di casa, parenti, compaesani invidiosi. Nei primi tempi le autorità ecclesiastiche non contrastarono l'attività della donna, che convogliava un numero cospicuo di fedeli presso i santuari di Pompei e Materdomini (AV). Nel 1964 però il vescovo di Campagna proibì a Giuseppina e ai suoi fedeli l'ingresso nella chiesa di Sant'Antonino. Essi reagirono con scene da isterismo collettivo ma la decisione fu irrevocabile. Giuseppina comprese che non poteva contare sull'appoggio delle autorità ecclesiastiche, né di poter usufruire di santuari e chiese cattolici, così organizzò le sue attività nella casa di Alberto a Serradarce, allontanan-

² Su Giuseppina Gonnella sono stati pubblicati successivamente altri lavori, tra cui quelli di Annabella Rossi e Ferdinando Scianna (1971), Paolo Apolito (2006), Silvia Mancini (2008), mentre anche Michele Risso (1992) dedicò uno studio alla vicenda.

dosi da Campagna e dalle tensioni causate dell'ostilità del vescovo, incrementando le attività terapeutiche psichiche e fisiche. L'aumento del volume dei fedeli – due, tre o anche cinquecento – e quello degli introiti provenienti dalle offerte favorirono l'edificazione di un apposito “tempio di Alberto”, inaugurato nel 1968 (Rossi, 1969, p. 60-61).

Marietta D'Agostino nacque nel 1899, era una contadina analfabeta che abitava a Orta Nova, centro agricolo nel Tavoliere delle Puglie. A sedici anni era in grado di prevedere eventi: mentre lavorava nei campi, quando il cielo era ancora sereno, riusciva a premonire la sopraggiunta di temporali. Cominciò poi a parlare con la Madonna durante alcune visioni (Rossi, 1969, p. 73). Viveva in una casa povera, a piano terra, di due sole stanze:

una, arredata con un letto matrimoniale, un tavolo, quattro sedie, un fornello, un armadio, un casotto che contiene il gabinetto, e ornata da numerose immagini sacre [...]; nell'altra, simile ad una cappella, con la balaustra, gli ex voto appesi alle pareti, il banco di vendita dell'olio benedetto, Marietta svolge, ogni giorno, la sua attività di veggente (Rossi, 1969, p. 70).

Marietta affermava di prevedere il futuro guidata dalla Madonna di Altomare, venerata nell'omonimo santuario ad Andria. Ogni giorno centinaia di persone si recavano nella casa per avere previsioni, consigli o per guarigioni: Marietta era ritenuta capace di prevedere il futuro e di possedere capacità taumaturgiche. Ogni giorno alle otto di mattina la donna si sedeva su una sedia nella stanza-cappella per ricevere a uno a uno i suoi fedeli. Fin dall'alba i fedeli, in gran parte contadini del Foggiano e dell'Irpinia, attendevano in fila il proprio turno, sotto il controllo del marito di Marietta e di un addetto della polizia locale (Rossi, 1969, p. 70). Le visite si intensificavano in occasione di noti pellegrinaggi: a San Giovanni Rotondo per Padre Pio, al santuario della Madonna dell'Incoronata (maggio), alla grotta di San Michele a Monte Sant'Angelo (settembre). Marietta vendeva un olio con cui ungersi per “guarire”. Dopo aver allestito la stanza-santuario, Marietta realizzò una chiesa dedicata alla Madonna di Altomare e aveva in progetto l'edificazione di un ospedale. La fama di Marietta insospettì il clero locale che arrivò a farla arrestare. Dopo una notte in carcere e in seguito a una manifestazione popolare, venne rilasciata (Rossi, 1969, p. 71-73).

Le due storie presentano alcune similitudini. Entrambe si sviluppano sul modello dalla crescente e controversa vicenda di Padre Pio (Rossi,

1969, p. 72; Mancini, 2008). Come il frate che in quegli anni compiva miracoli a San Giovanni Rotondo, così Giuseppina e Marietta guarivano da mali fisici e disagi psichici per delega divina. Proprio come il frate di Pietrelcina che fece edificare la chiesa della Madonna delle Grazie, vengono costruiti due nuovi luoghi di culto per mezzo di copiose offerte (Marietta avrebbe voluto imitarlo anche nel progetto di un ospedale, sul modello di Casa Sollievo della Sofferenza). Le due vicende denotano rapporti ambigui con la teologia cattolica, situandosi al contempo dentro e contro il cattolicesimo. La personalizzazione estrema e la stessa centralità delle due donne – i culti non sopravvivranno se non in modo flebile alla loro morte³ – i poteri paranormali designano incompatibilità con la dottrina cattolica. Eppure il cattolicesimo è l'imprescindibile humus culturale senza il quale le storie di Giuseppina e Marietta non avrebbe potuto svilupparsi: operano per mezzo di figure sacre del cattolicesimo. Sono cattolici i simboli, i riferimenti, le figure religiose, le immagini ostentate nelle rispettive case in cui operano. Sono luoghi cattolici quelli in cui i fedeli si recano: il santuario di Pompei, la chiesa di Sant'Antonino, quella della Madonna di Altomare.

L'atteggiamento dei vertici ecclesiastici è ambivalente: ufficialmente non transigono sugli aspetti miracolistici e magici, mentre nelle pratiche reali tollerano, "spesso fingendo di ignorare quanto accade, perché solo così può perpetuarsi il rapporto di stretta dipendenza tra devoti, effigi miracolose, luogo sacro, gestione del luogo di culto, gestione dei proventi" (Rossi, 1969, p. 187).

Nella fase iniziale di entrambe le storie la Chiesa appoggia il nuovo culto, per il coinvolgimento di luoghi di pellegrinaggio: questi culti "rivoluzionari" si intersecavano a momenti disciplinati e istituzionalizzati. Tuttavia gli sviluppi portano a una frattura con le autorità ecclesiastiche che si palesa in modo eclatante: la cacciata dalla chiesa per Giuseppina, l'arresto per Marietta. La rottura diventa punto di svolta: la ribellione dei fedeli legittima le donne e fornisce loro coscienza della propria au-

³ La morte di Giuseppina Gonnella avvenne in modo tragico. Fu assassinata con colpi di arma da fuoco l'11 gennaio 1972 da un uomo confuso tra la folla dei pellegrini. La donna fu ferita gravemente e morì dopo tre giorni all'ospedale dell'Annunziata di Eboli. L'omicida, Francesco Manganelli, si era sentito truffato dalla donna per un mancato miracolo. I familiari di Giuseppina parlarono di un sicario che agì per conto di maghi e fattucchieri di Salerno, i quali avrebbero voluto uccidere la donna a causa del suo monopolio del mercato degli esorcismi (Mancini, 2008, p. 141).

tonomia, che si manifesta nello spostamento verso la propria abitazione – una sorta di casa-cappella – e un tempio appositamente edificato.

4. Le religioni degli ultimi tra stigma dell'inferiorità e riscatto

I comportamenti “religiosamente altri” che Annabella Rossi rileva hanno come corrispondenza uno stigma politico, economico e sociale. È il desiderio di protezione e rassicurazione a spingere i fedeli verso pellegrinaggi e culti liminari. Essi provenivano dalle aree meridionali depresse, periferiche rispetto alle evoluzioni politico-economiche. Le loro erano vite misere, vessate dal disagio quotidiano e dall'assenza di scelte e alternative, di prospettive e miglioramenti di ordine sociale, economico e politico. Per queste ragioni i subalterni del Mezzogiorno italiano si rivolgevano per la risoluzione dei loro problemi alla sfera religiosa, “a un tipo di cattolicesimo, quale è appunto quello popolare, che offre protezione e grazie in cambio di devozioni particolari, di sacrifici, di impegni individuali” (Rossi, 1969, p. 105-107). Le osservazioni di Annabella Rossi si situano in coerenza con quelle di de Martino:

la precarietà dei beni elementari della vita, l'incertezza delle prospettive concernenti il futuro, la pressione esercitata sugli individui da parte di forze naturali e sociali non controllabili, la carenza di forme di assistenza sociale, l'asprezza della fatica nel quadro di un'economia agricola arretrata [...] favoriscono il mantenersi delle pratiche magiche (de Martino, 2013, p. 89).

“L'immensa potenza del negativo [...], col suo corteo di traumi, scacchi, frustrazioni, e la correlativa angustia e fragilità [...] che incombe sugli individui dalla nascita alla morte” (de Martino, 2013, p. 89) induceva i fedeli del cattolicesimo magico-popolare analizzato da Annabella Rossi ad assumere comportamenti disperati e all'apparenza illogici, che mal si conciliavano con la fiducia nella razionalità del progresso politico-civile e tecnologico-industriale, con il benessere da boom economico (Vidotto, 2005, p. 29-30, 81-82). Per chiedere una grazia, si dimenavano tra invocazioni, urla, pianti, grida, crisi isteriche (Rossi, 1969, p. 93). Annabella Rossi fornisce esempi eloquenti. Nel 1966 nel santuario di Vallepietra una donna che trascinava il marito cieco e parzialmente paralitico “non intendeva assolutamente staccarsi dal luogo sacro prima di aver ottenuto il miracolo e fu possibile allon-

tanarla solo con l'intervento di due carabinieri" (Rossi, 1969, p. 94). Negli stessi anni la nonna di un bimbo sordomuto di otto anni si avvicinava presso la statua della Madonna del Pollino strisciando la lingua per terra in cerca del miracolo (Rossi, 1969, p. 20). Strette in una angusta cornice esistenziale, economica e culturale, le classi subalterne del Mezzogiorno tendevano a investire la rassicurazione "ossessivamente e esclusivamente nella religione", vissuta come "unico mezzo risolutore dei problemi dell'al di qua" (Rossi, 1969, p. 108).

L'alterità religiosa, i comportamenti radicalmente altri circa i fenomeni devozionali, erano utilizzati dal potere dominante, in un circolo vizioso, come "prova" di irrazionalità che legittimava inferiorità ed esclusione dalle possibilità di scelta e di fruizione di beni materiali e culturali:

La condizione di povero comporta l'impossibilità di scelta. [...] Non può scegliere un lavoro, una casa, un titolo di studio; gli viene di continuo ripetuto che dovrà esercitare un mestiere idoneo alla sua condizione, abitare in case adeguate, studiare fino ad un certo punto. Vengono cioè stabiliti dall'esterno dei calmieri, superati i quali, il singolo è giudicato un sovversivo, un folle. Le rarissime eccezioni costituite da chi nascendo in una famiglia povera riesce a raggiungere una posizione sociale non idonea, vengono immediatamente utilizzate dall'ideologia ufficiale per avallare la tesi che nel nostro sistema sociale tutti hanno le stesse possibilità e quindi ognuno può emergere (Rossi, 1969, p. 189).

La condizione di povertà implica lo stigma dell'alterità che esclude – dalla partecipazione alla vita politica, dall'istruzione, da beni e servizi – e la religione è un segno per rimarcare tale alterità. La religione popolare sostituiva per gli ultimi il ruolo della biomedicina: per proteggersi da mali fisici e psichici i subalterni di Annabella Rossi non avevano possibilità di scegliere "tra un intervento scientifico e quello fideistico", né di porsi contemporaneamente sui due piani, quello dell'utilizzazione della medicina e dell'affidamento religioso. La massa dei fedeli del mondo rurale, spesso lontana materialmente dai centri ospedalieri e simbolicamente dalle conoscenze biomedico-scientifiche, si rivolgeva a "santi specialisti" per guarire specifiche malattie, veri santi-medici: San Donato per pazzia ed epilessia, San Marco per il mal d'orecchi, santa Marina per il mal di testa, san Paolo per il morso dei serpenti e per il tarantismo, san Rocco per gli storpi e i morsicati dai cani, san Pantaleo per i foruncoli, sant'Antonino e santa Liberata per gli inde-

moniat, san Venanzio per i reumatismi (Rossi, 1969, p. 100-101). Annabella Rossi evidenzia strenua resistenza tra i contadini a rivolgersi all'autorità sanitaria, "comprensibile se si pensa alla lunga tradizione di esclusione dal 'consumo' del servizio medico" e "al disprezzo che non di rado il medico, quale appartenente alla classe dominante, manifesta nei confronti del malato appartenente alla classe subalterna" (Rossi, 1969, p. 8). Un'immagine, più di ogni altra, rende palese il disprezzo dei dominanti verso l'ingenua credulità subalterna: quella di un "uomo di chiesa", il parroco di Montesano, nel Salento, che così si esprime circa la devozione popolare in favore di san Donato:

Qui ci vogliono medicine, un ospedale, scuole, non santuari. Io, personalmente, ritengo che questo male collettivo non sia il male caduco definito medicamente. Io penso si tratti di un fenomeno di isterismo collettivo. [...] Questa gente che viene a trovare il santo, davanti a questa statua, ha delle manifestazioni di vero e proprio isterismo. [...] Le caratteristiche del mal caduco sono molto chiare: per esempio, la convulsione, l'emissione di bava, l'insensibilità. Questo noi non si è notato. Se li tocchi gridano, saltano, sono come invasati, invasati dalla miseria, dall'ignoranza (Rossi, 1969, p. 25).

Ancora più che ai santi, come visto in precedenza, i fedeli del mondo contadino meridionale si affidavano a culti extraliturghi per mezzo di devozione tributata a persone – viventi o defunte – ordinarie e comuni ma dotate di poteri taumaturghi. Il successo di questi culti era dovuto in parte al fatto che accoglievano richieste di guarigioni da malocchio o fatture che la Chiesa ufficialmente rifiutava (Rossi, 1969, p. 109), in parte alla prossimità e contiguità socioculturale tra devoti e "maghi", anch'essi afferenti alla subalternità. Questo secondo punto è di un certo rilievo: il cattolicesimo magico-popolare operava un sovvertimento simbolico nel segno del riscatto degli ultimi. Un uomo di 48 anni, marito di una malata di Galatina, nell'estate del 1965 parla così di San Donato a Montesano:

Il male di San Donato lo manda il nostro santo, lui lo manda e lui lo toglie. Lui vuole così; sceglie uno e gli manda il suo male. Lo manda a noi poveri per farci soffrire in questa terra e ricompensarci poi in Paradiso. Noi siamo poveri, ma siamo anche fortunati (Rossi, 1969, p. 25).

La contrapposizione tra classi sociali che volge a favore degli ultimi è riscontrabile in molte leggende fondative. Nei culti mariani il mito

di fondazione è spesso collegato al ritrovamento di un simulacro da parte di una persona povera appartenente a un contesto agro-pastorale. Il tentativo di dare un luogo dignitoso al simulacro implica il suo spostamento, che nelle leggende è appannaggio degli ultimi (Faranda, 2009, p. 19). In questo modo si opera un rovesciamento simbolico di classe in cui la divinità afferma la predilezione per le categorie marginali. Un esempio è rappresentato dalla Madonna dei Poveri in Calabria. Il ritrovamento del simulacro comportò il tentativo del suo trasporto dapprima da parte dei “signori”, senza che il quadro si spostasse. Intervenero i commercianti, ma anche loro non riuscirono a far muovere la Madonna. Stesso esito per le classi sociali via via più in basso, sino ai poveri, che riuscirono a trasportare il dipinto. Un altro esempio è fornito dalla Madonna dell’Incoronata presso Foggia. Nel 1901 il conte Normanno di Ariano Irpino sognò una cerva che fuggiva nel bosco. Il sogno si avverò, e durante l’inseguimento del quadrupede apparve una luce intensa. Su una quercia il conte vide una signora bellissima che gli indicò una statua mariana, esprimendo un desiderio: avrebbe voluto che in quel luogo sorgesse un santuario. Poco dopo vi giunse il contadino Strazzacappa con i suoi buoi, che si inginocchiarono davanti alla statua (Rossi, 1969, p. 82). L’assegnazione a poveri e marginali di un ruolo sacrale – sia in quanto soggetti attivi come Giuseppina e Marietta, che soggetti “mitici” deputati al ritrovamento miracoloso di simulacri – ottempera a funzioni compensative.

Atti, gesti e comportamenti dei pellegrini presentano un’alterità che rinvia a “una condizione economica di estrema miseria”. La stessa esistenza di tale alterità rivela una implicita contestazione, a prescindere dalla consapevolezza, spesso del tutto assente (Lombardi Satriani, 1966) “rispetto a una cultura egemone troppo spesso spacciata come unica” (Rossi, 1969, p. 82), contrapponendosi ai comportamenti proposti dall’ideologia dominante, quella del cattolicesimo “ufficiale” da un lato, del capitalismo dall’altro, contestandone l’universalità.

5. Conclusioni: presagi da *Le feste dei poveri*

Nel cinquantennio successivo alla prima edizione de *Le feste dei poveri*, nelle società contemporanee del Primo mondo, “folklore” e “cultura popolare” sopravvivono in nuove forme semantiche (non

solo quelle turistiche o da pro-loco). Le religioni come sistemi di pensiero e come risoluzione dei problemi dell'al di qua, con il portato dell'occulto, mantengono la loro centralità, sfatando le illusioni della secolarizzazione. Il grado tecnologico, il livello delle comunicazioni, l'assuefazione a consumi superflui percepiti come necessari (Bauman, 2007) sono cresciuti. Sono state disattese le promesse di un benessere condiviso, di una società di eguali, della fine delle divisioni sociali e delle discriminazioni "etnico-razziali" (Wacquant, 2016, p. 43-45). In Italia le immigrazioni degli ultimi decenni hanno visto aumentare gli squilibri socioeconomici e quelli sui diritti politici, civili e lavorativi.

Il messaggio di Annabella Rossi aveva una valenza universale. La studiosa si era premurata di estendere la categoria degli ultimi:

[Il bisogno di assicurazione] può essere paragonato a quello dei "miseri" in genere: carcerati, bambini rinchiusi nei brefotrofi, vecchi degli ospizi, malati degli ospedali psichiatrici e degli ospedali in genere, abitanti dell'estrema periferia delle città; globalmente, di tutti coloro che vivono in situazioni di depressione. [...] Alla base dell'esclusione di tutte queste categorie esiste una condizione comune: l'esclusione dal potere. Questi gruppi [...] hanno in comune il fatto di non decidere, non scegliere, non partecipare e di essere oggetto di una violenza istituzionalizzata e legittimata (Rossi, 1969, p. 105).

Alla fine degli anni Sessanta, Annabella Rossi non avrebbe potuto aggiungere a questi gruppi sociali quello degli immigrati, che, più di altri marginali, incarnano e innovano nell'Italia del 2018 il duplice stigma dell'esclusione sociale, politica ed economica e dell'alterità religiosa. Lo straniero, sempre più percepito come estraneo al corpo sociale, preghebbe un Dio diverso in luoghi ancora "non idonei" (Naso, 2014; Russo, 2018, p. 156-158), come avviene soprattutto per le confessioni prive di intesa con lo Stato italiano; assumerebbe comportamenti e simboli "retrogradi", come particolari posture nella preghiera, copricapi e abbigliamento rituali specifici, prolungati digiuni "inutilmente penitenziali".

Nella citazione precedente Annabella Rossi faceva riferimento a una "violenza istituzionalizzata e legittimata" che aveva per oggetto gli ultimi. Questa frase ben descrive l'attuale condizione degli ultimi, in particolare dei cittadini stranieri: la monopolizzazione dell'uso della pubblica violenza da parte dello Stato burocratico centralizzato (Wacquant, 2016, p. 43) rivolta ai marginali e alle periferie ha come sfondo l'espansione irregolare del benessere nelle società capitaliste e il disar-

ticolato accesso a beni e servizi, segnati dal profondo scisma tra ricchi e poveri. L'affermazione di teorie neoliberiste che hanno promosso la riduzione della spesa pubblica, il progressivo ritrarsi del ruolo statale dal controllo dell'economia (Harvey, 2007; Ferguson, Gupta, 2002), lo spostamento a destra dei partiti progressisti, già in atto dagli anni Quaranta (Cloward, Piven, 1944), hanno contribuito al consolidamento della realtà rimossa della marginalità e della povertà. Questa si materializza nella separazione: gli ultimi sono relegati in aree specifiche – aree rurali ieri, periferie urbane oggi – nelle quali sono costretti a competere tra loro per poche risorse materiali e simboliche: vivono in luoghi ameni, si impiegano in attività lavorative non convenzionali, pregano dèi e santi inusuali. Trovano nella pratica religiosa ancora il modo di rassicurarsi dallo spaesamento e di riscattarsi (Naso, 2014).

Bibliografia

- Apolito P., 2006, *Con la voce di un altro. Storia di possessione, di parole e di violenza*, Napoli, L'Ancora.
- , 2014, "Introduzione", in A. Rossi, *Lettere da una tarantata*, a cura di P. Apolito, Roma, Squilibri (prima ed. 1970).
- Bauman Z., 2007, *Consuming life*, Cambridge-Malden, Polity Press.
- Campbell H.A. (edited by), 2013, *Digital religion. Understanding Religious Practice in New Media Worlds*, New York, Routledge.
- Cloward R., Piven F., 1944, *Poor People's Movements: Why They Succeed, How They Fail*, New York, Vintage.
- Couroucli M., 2013, "La condivisione dei luoghi sacri: una tradizione mediterranea", in D. Albera, M. Couroucli (a cura di), *Tra cristianesimo, ebraismo e islam*, Brescia, Morcelliana, p. 7-14, (ed. or. 2009).
- De Martino E., 2013, *Sud e magia*, Milano, Feltrinelli (prima ed. 1959).
- Faranda L., 2009, *Viaggi di ritorno. Itinerari antropologici nella Grecia antica*, Roma, Armando.
- Ferguson J., Gupta A., 2002, "Spatializing States: Toward an Ethnography of Neoliberal Governmentality", *American Ethnologist*, 29/4, p. 981-1002.
- Gelfgren S., Hutchings T., 2014, "The Virtual Construction Of The Sacred. Representation and Fantasy in the Architecture of Second Life Churches", *Nordic Journal of Religion and Society*, 27/1, p. 59-73.
- Harvey D.W., 2005, *A Brief History of Neoliberalism*, Oxford, Oxford University Press.

- Lombardi Satriani L.M., 1966, *Il folklore come cultura di contestazione*, Messina, Peloritana.
- Mancini S., 2008, "Salvation Goods and Canonization Logic: On two Popular Cults of Southern Italy", in J. Stolz (ed.), *Salvation Goods and Religious Markets. Theory and Application*, Bern, Peter Lang, p. 127-148.
- Naso P., 2014, "Il tempio nel garage: il pluralismo religioso come risorsa sociale", *La Critica Sociologica*, 191/3, p. 23-30.
- Risso M., 1992, "Misericordia, Magia e Psicoterapia. Una comunità magico-religiosa nell'Italia del Sud", in M. Risso, W. Böker, *Sortilegio e Delirio, Psicopatologia dell'emigrazione in prospettiva transculturale*, a cura di V. Lanternari, V. De Micco, G. Cardamone, Napoli, Liguori, p. 167-192, (ed. or. 1964).
- Rossi A., 1969, *Le feste dei poveri*, Bari, Laterza.
- Rossi A., Scianna F., 1971, *Il glorioso Alberto*, Milano, Editphoto.
- Russo C., 2018, "Patrimonializzare il sacro. Tor Pignattara e i luoghi di culto degli altri", in A. Broccolini, V. Padiglione (a cura di), *Ripensare i margini. L'Ecomuseo Casilino per la periferia di Roma*, Roma, Aracne, p. 149-161.
- Vidotto V., 2005, *Italiani/e. Dal miracolo economico a oggi*, Roma-Bari, Laterza.
- Wacquant L., 2016, *I reietti delle città: ghetto, periferia, stato*, a cura di S. Pano, A. Petrillo, Pisa, ETS (ed. or. 2008).

INDICE DEI NOMI

L'indice dei nomi è consultabile e scaricabile
mediante il codice QR.



Finito di stampare
nel mese di ottobre 2019
dalla LegoDigit
via Galileo Galilei, 15/1 - Lavis (TN)

Religioni e città. Approcci emergenti in antropologia urbana. Introduzione.

Javier GONZÁLEZ DÍEZ

Università di Torino

Alessandro GUSMAN

Università di Torino

Religions and cities: Emerging approaches in urban anthropology

ABSTRACT: This article starts from the remark that anthropology of religion and urban anthropology have been following different – and sometimes divergent – historical trajectories. Only in recent years the two perspectives started a dialogue and laid the foundations for a renewed study of religions in urban contexts. Against this background, the article claims the necessity for anthropological studies in which the approaches of anthropology of religion and of urban anthropology are put in contact. In order to answer to the problems that are at the basis of this special issue, we analyse the state of the art of the subject and describe the modalities and categories we propose for the study of religions in urban contexts and of the urban through the religious. Following this path, the article proposes that anthropology, due to its well established tradition of analysis both of religious and urban facts, is well positioned to propose new approaches and interpretative frames to keep together the religious dimension with other spheres in order to delineate an image of contemporary cities.

KEYWORDS: RELIGION, CITY, URBAN ANTHROPOLOGY, ANTHROPOLOGY OF RELIGION, RESEARCH METHODOLOGIES.



L'antropologia urbana e lo studio della religione: storia di un (dis)incontro

La riflessione che apre questa sezione parte dalla considerazione che l'antropologia delle religioni e l'antropologia urbana hanno avuto nel corso degli anni percorsi separati se non divergenti. Gli antropologi che si sono occupati di fenomeni religiosi hanno spesso infatti privilegiato studi molto approfonditi di simboli, rituali e istituzioni, prescindendo però da analisi relative ai contesti spaziali dove essi avevano luogo. Gli antropologi urbani, da parte loro, hanno prestato poca attenzione ai fenomeni religiosi in quanto componenti integrali delle realtà urbane che stavano studiando, ritenendoli marginali e destinati a dissolversi nel contesto cittadino. Questo nonostante in molti casi le trasformazioni religiose e quelle dello spazio urbano siano state storicamente interconnesse, dato l'elevato valore simbolico e politico che molti luoghi importanti delle città hanno assunto nell'immaginario religioso di molte società. Soltanto negli ultimi anni le due prospettive hanno iniziato a cercare di dialogare fra loro e a porre le basi per uno studio dei fenomeni religiosi che, parafrasando Hannerz (1980), non sia semplicemente quello delle "religioni in città" ma possa essere quello delle "religioni della città".

Partendo da queste considerazioni, così come dalle nostre rispettive esperienze di ricerca – nelle quali ci siamo trovati a studiare in modi diversi la presenza di religioni in ambito urbano – abbiamo pensato di proporre in questa sezione una serie di contributi che cerchino di offrire nuove prospettive di avvicinamento fra antropologia urbana e antropologia delle religioni. Partendo quindi dal ruolo fondamentale che la ricerca etnografica ha in antropologia, abbiamo sollecitato un gruppo di colleghi a produrre dei contributi che, nella specificità e nella pluralità degli approcci e dei percorsi che caratterizzano l'antropologia italiana, cercassero di dialogare coralmemente sui possibili punti di incontro fra queste due sotto-tradizioni della nostra disciplina¹.

Quali sono le ragioni che hanno portato antropologia urbana e antropologia delle religioni a non comunicare fra loro per molto tempo? Una prima risposta risiede forse nel fatto che gli studi sul fenomeno urbano siano stati spesso influenzati, fin dalle loro origini, dai paradigmi della modernizzazione e della secolarizzazione (Signorelli 1996; Raulin 2001). L'emergere dei processi di urbanizzazione nel corso del XIX e XX secolo è stato descritto da molti studiosi come una trasformazione che accompagnava la

1. La sezione nel suo complesso è frutto di un percorso di dialogo scientifico fra curatori e autori, che si è svolto a partire dalla seconda metà del 2015. I contributi sono stati individuati attraverso un call for papers informale, in seguito al quale si organizzò un incontro fra curatori e autori nel settembre del 2015 a Torino. Nel corso di questo incontro si discusse sui temi e le prospettive che, nel rispetto della diversità di approcci di ognuno dei partecipanti, tenevano unita la sezione. Per rafforzare il percorso, gli autori si sono prestati anche a una lettura incrociata degli articoli, che ha preceduto il processo di revisione e valutazione ufficiale da parte della rivista. Il nostro ringraziamento va anche agli autori della sezione, per la collaborazione e l'entusiasmo mostrati nella costruzione di questo progetto comune.

modernizzazione della società e che quindi ne era profondamente connesso. In questo panorama, la sfera religiosa, assieme a quella dei rituali, occupava uno spazio residuale e destinato a scomparire. Questi paradigmi ebbero un peso notevole al momento della nascita dell'antropologia delle società complesse, che ne fu profondamente influenzata. Nel corso della modernizzazione, l'ambito religioso veniva relegato anche dagli antropologi alle società più rurali o "tradizionali". La città, luogo per eccellenza della modernità, si presentava come priva di tutti quei tratti e di quelle strutture considerate propriamente rurali, per cui poca attenzione veniva data alla religione e a tutti i fenomeni ad essa collegati, se non come linguaggio "sovrastrutturale" di alcune specifiche situazioni di stratificazione sociale (Sobrero 1992; Agier 1999). Quando queste istituzioni si trovavano in città, esse erano considerate o come delle sopravvivenze o come il frutto di una "tribalizzazione" (Prato, Pardo 2013) che in un certo senso ruralizzava la città, attenuandone i suoi caratteri moderni.

La partizione categorica fra "rurale" e "urbano", con la conseguente divisione di tratti sociali fra l'uno e l'altro ha una lunga tradizione negli studi sociali, a partire da Ferdinand Tönnies (1887) ed Emile Durkheim (1893) per arrivare a Henri Lefebvre (1968, 1970). Le società rurali erano quelle caratterizzate dalla solidarietà meccanica, dalle relazioni sociali chiuse e dirette, dal senso di identità e dalla prevalenza delle tradizioni, fra cui ovviamente la religione. Le società urbane, al contrario, erano caratterizzate da un crescente individualismo, dalla complessità sociale e dai comportamenti razionali, che relegavano la religione alla sfera di semplici credenze private, con poca influenza sulla vita sociale (Pardo, Prato 2012). Nell'etnografia urbana, i principali sostenitori di questo modello sono gli esponenti della Scuola di Chicago, fra cui in primo luogo Louis Wirth. Per Wirth (1938) l'urbanesimo è all'origine di uno stile di vita caratterizzato da un accentuato individualismo, dalle relazioni di massa e da un'impersonalità dei rapporti: l'individuo urbano è per lui profondamente strategico e razionale, e relega tutte le credenze tradizionali a un piano della sua esistenza privato e secondario.

Questa doppia tendenza alla "privatizzazione" e "ruralizzazione" della religione, ci spiega come mai le principali tradizioni di studi urbani siano state poco attente alla sua presenza in città, considerandola per lo più un residuo del passato. Per esempio, per Aidan Southall (1973), esistono cinque ambiti che definiscono la sfera sociale: l'ambito parentale-etnico, l'economico-professionale, il politico, quello rituale-religioso e, infine, quello ricreativo; tuttavia, per lui, solo il secondo, il terzo e l'ultimo caratterizzerebbero la vita urbana, mentre gli altri sarebbero propri di un mondo rurale. Anche per Ulf Hannerz (1980) gli ambiti della vita sociale continuano a essere cinque – alloggio-parentela, approvvigionamento, ricreazione, vicinato, traffico – ma anche in questo caso soltanto alcuni – il secondo, il terzo e il quinto – rientrano a pieno titolo nella sfera urbana. L'atteggiamento nei confronti della religione di questi due esponenti "storici" dell'antropologia urbana è veramente significativo: per loro, la sfera religiosa è propria del mondo rurale e riveste poca importanza in città. Non sorprende quindi che, la maggior parte degli studi e delle monografie di studi urbani, si siano concentrati su altri ambiti che non quello della religione, considerando i fenomeni religiosi qualcosa di trascu-

rabile e, prima o poi, in via di scomparsa. Questo non vuol dire che gli antropologi urbani ignorassero completamente il fenomeno religioso, ma piuttosto che ne ridimensionavano ampiamente la portata: per esempio, in una bibliografia classica di oltre novecento studi di antropologia urbana (Gutkind 1973), soltanto una di trentatré sezioni è dedicata alle “attività religiose”, con appena poco più di una ventina di riferimenti. Nella maggior parte di molti degli studi successivi la religione è sempre intesa nella sua dimensione di organizzazione sociale (Low 1999).

A questa tendenza a trascurare la religione da parte degli antropologi urbani ha fatto da parallelo un analogo atteggiamento da parte di coloro che nella disciplina si dedicavano all'analisi di riti e culti: questi antropologi hanno ritenuto necessario studiarli in contesti rurali, in quanto ritenuti più “puri”. Per esempio, in *Nuer Religion*, Edward E. Evans Pritchard (1956) esplicita chiaramente come lo studio della religione sia strettamente collegato a quello della struttura sociale, e quello della struttura sociale sia a sua volta connesso a quello dell'ecologia. Di conseguenza, lascia intendere Evans Pritchard, è particolarmente difficile studiare le credenze religiose “primitive” – quelle che interessavano gli etnografi – al di fuori dei loro contesti originari. In *Anthropologie structurale* Claude Lévi Strauss (1958) è ancora più esplicito, definendo «inautentiche» e «artificiali» le società complesse, e sostenendo che l'oggetto dell'antropologia – che per lui erano le strutture elementari – non poteva essere trovato in esse.

Questa contrapposizione netta fra urbano e rurale, con il conseguente confinamento della religione al secondo, è stato gradualmente attenuato e superato nel corso del tempo. Negli ultimi vent'anni, numerosi studi hanno mostrato come la rottura dei legami tra il contesto urbano e quello rurale è una condizione più immaginata dai ricercatori e dagli attori sociali stessi piuttosto che una situazione reale (Tacoli 1998). Anziché divenire sempre più ampia e insanabile, la distanza tra città e villaggio pare anzi svanire nella condizione contemporanea (Jamal, Weeks 1988): con il miglioramento dei mezzi di comunicazione e dei trasporti le connessioni tra i due livelli si sono intensificate e c'è chi ha insistito sulla interdipendenza tra chi si è spostato in città e chi è rimasto al villaggio, fin dall'epoca coloniale (Gugler 2002). La mobilità è stata riconosciuta come una componente strutturale delle strategie individuali e di gruppo, la cui analisi non può essere limitata alla direzione villaggio-città, ma deve essere compresa come fenomeno multidirezionale che coinvolge persone, merci, idee (De Bruijn, van Dijk, Foeken 2001).

In quest'ottica, cambia la tendenza che vedeva le città come luoghi suscettibili di “tribalizzazione” (Prato, Pardo 2013), come meri ricettori di istituzioni provenienti dal mondo rurale, ed esse iniziano a essere riconosciute dagli antropologi come dei centri propulsori di cultura.

Secondo molti autori l'urbanizzazione dei modi di vita è più rapida ed efficace dell'urbanizzazione spaziale (Agier 1999), al punto che diventa sempre più difficile riconoscere le differenze fra mondo rurale e urbano (Marcuse, Van Kempen 2000; Pardo, Prato 2012; Agier 2015).

L'emergere di un dialogo

La problematizzazione della frattura rurale/urbano ha contribuito a mettere in discussione il fatto che le religioni andassero confinate nelle sfere del “tradizionale” e quindi nei contesti non-urbani; un altro elemento fondamentale nel ricucire almeno in parte la scissione tra antropologia urbana e antropologia delle religioni è stato il diffondersi nelle città del Sud del mondo di movimenti fondamentalisti, principalmente cristiani e islamici, le cui manifestazioni sono spesso spettacolari e accentuano la presenza religiosa nello spazio urbano al punto da rendere praticamente impossibile continuare a non tematizzarla come oggetto di ricerca. Ancora, il numero crescente di luoghi di culto delle “religioni migranti” presenti nelle città europee e nordamericane ha aperto un ulteriore aspetto di interazione tra studi urbani e religiosi.

Nel corso degli ultimi anni, si assiste a questo riguardo a una crescita importante nelle analisi del religioso in contesti urbani; questi studi seguono principalmente due direzioni: da un lato, le ricerche antropologiche si concentrano sulle dinamiche e sulle strategie per ottenere visibilità e riconoscimento nello spazio pubblico portate avanti da comunità religiose composte in larga parte da immigrati nelle città europee o nordamericane (Garbin 2012a); dall'altro, si hanno raccolte di casi studio di diverse città, utili a mostrare – in prospettiva comparativa – le cosiddette “topografie della fede” che emergono dalle dinamiche religiose dell'epoca contemporanea (Becker *et al.* 2013).

Quello che accomuna questi studi recenti è la considerazione che la sfera religiosa, nel corso degli ultimi decenni, ha contribuito a rimodellare il panorama urbano in modi in parte inediti, con forme di espressione creative come il riutilizzo di spazi post-industriali, ma anche riprendendo e riadattando ai differenti contesti dinamiche di presenza nelle città che hanno una storia profonda: per fare un esempio, l'occupazione dello spazio sonoro e fisico attraverso processioni, evangelizzazione in strade e piazze e altri modi ancora non è certo un fenomeno nuovo (Oosterbann 2009; Garbin 2012b); semmai, sono nuovi i modi attraverso cui questo avviene.

Si assiste quindi a un rinnovato interesse per le intersezioni tra religioni e spazi urbani nelle condizioni contemporanee di trasformazione legate ai processi di globalizzazione e alle migrazioni transnazionali; i cambiamenti del panorama urbano e di quello religioso – come evidenziato dai contributi che proponiamo in questa sezione – sono strettamente connessi e possono essere studiati attraverso gli strumenti metodologici sviluppati per le ricerche urbane da diverse discipline, al fine di illuminare le dinamiche e le influenze reciproche esistenti tra la presenza delle religioni e il modellamento del panorama urbano.

A partire da queste considerazioni, uno degli obiettivi dei contributi raccolti nella sezione è dunque quello di analizzare il modo in cui l'organizzazione delle comunità religiose nello spazio urbano contribuisca a modellare le identità urbane dei loro membri, e viceversa. La presenza della sfera religiosa in città si manifesta in maniera evidente a livello visibile: nonostante non sia da svalutare l'importanza dell'esistenza di mappe del religioso nascoste, poco visibili, fatte di abitazioni private e negozi convertiti tempora-

neamente in luoghi di preghiera o di riunione dei gruppi, nella maggior parte dei casi le “topografie della fede” si costituiscono attraverso la competizione per segnare il territorio urbano diventando il più possibile visibili in esso. Le strategie di occupazione dello spazio e di visibilità sono diversificate e includono l'utilizzo dei nuovi media per ottenere una presenza anche nello spazio virtuale del web e attraverso cinema e televisione.

Questa tematica dell'appropriazione e dell'esperienza dello spazio urbano attraverso attività religiose è particolarmente rilevante, sia nei contesti in cui le “religioni migranti” si re-territorializzano nei luoghi di arrivo, uno dei fenomeni evidenti nelle città europee e nordamericane oggetto di intensi flussi migratori, come nel caso di Prato analizzato da Daniele Parbuono; sia nelle città africane, latinoamericane, del subcontinente indiano o dell'Europa Orientale, che sono oggetto degli articoli di Alessandro Gusman, Laura Petracchi, Javier González Díez e Giuseppe Tateo, in cui emerge la dialettica tra processi globali e creazione di reti transnazionali da un lato, e l'importanza del radicamento locale e della territorializzazione dall'altro (Van der Meulen 2009). Si tratta dunque, in questo senso, di esplorare i modi in cui l'organizzazione dello spazio riconducibile alla sfera religiosa nelle città in questione emerge dalle interazioni tra questi processi globali e locali.

La presenza religiosa in città non è però limitata ai luoghi di culto e alle occasioni in cui le celebrazioni vengono portate nelle strade; essa trova un'ulteriore manifestazione nei servizi forniti dai gruppi religiosi: ospedali, scuole, luoghi di incontro. Questi ultimi sono modi attraverso cui il sacro viene portato nella città attraverso l'azione; si tratta di un'importante strategia di radicamento e di territorializzazione.

Essere nella città e competere per lo spazio urbano attraverso queste modalità è in molti casi per i gruppi religiosi anche una questione di identità e di appartenenza al contesto in cui si trovano inserite: la territorializzazione delle religioni nel paesaggio urbano è un modo di asserire il diritto per una comunità di trovarsi a vivere in quel luogo e di chiedere riconoscimento alle autorità pubbliche e al resto della società. Questo è particolarmente vero per le religioni migranti, ma anche per movimenti di recente arrivo in una città o in casi, come quello dei paesi post-socialisti, in cui la religione riafferma un ruolo negato durante i decenni dei governi comunisti. Con la loro presenza nello spazio urbano, i gruppi religiosi entrano in interazione con le istituzioni, con lo Stato, sono influenzati e a loro volta influenzano la sfera politica. Non solo, il pluralismo religioso caratteristico di molte città contemporanee implica che si stabiliscano relazioni tra le diverse confessioni presenti: nonostante in alcuni casi si assista a processi di collaborazione e di reciproco scambio, anche a livello rituale, il fattore religioso è percepito in altre situazioni come un motivo di divisione e un ostacolo alle relazioni. In questa serie di complesse interazioni lo spazio urbano non fa da sfondo inerte; svolge invece una funzione mediatrice ed è la cornice in cui si inseriscono le rivendicazioni di riconoscimento e le forme di socialità religiosa che spesso vanno ad affiancare e anche a sostituire altre tipologie di legame sociale nel contesto urbano (Endelstein, Fath, Mathieu 2010).

Le trasformazioni sociali ed economiche in atto nei contesti presi in considerazione negli articoli che compongono la presente sezione fanno sì che i modelli ereditati siano messi in discussione e che le cartografie dei luoghi di culto cambino in maniera importante. Non si tratta tuttavia solamente delle cartografie fisiche, ma anche di mappe simboliche della città che le persone costruiscono a partire dalla loro appartenenza religiosa e che segnano sul territorio urbano i luoghi da evitare, considerati pericolosi, contaminati e contaminanti (Orsi 1999); si tratta dunque anche di mappe morali, che sono certamente alternative, talvolta in contrasto, con quelle di altri attori presenti nello stesso spazio. Queste mappe non solo quindi derivano dalle geografie reali della città, ma a loro volta possono creare nuove geografie, in linea con la concezione oggi ampiamente diffusa nelle scienze sociali dello spazio non come contenitore passivo, ma come dimensione dinamica e storica, prodotto delle pratiche sociali (Knott 2005; Low, Lawrence-Zuniga 2003).

Religioni in città: le sfide teoriche e metodologiche

Alla luce di queste premesse e riflessioni, questo numero propone di riflettere e interrogarsi su una serie di temi che caratterizzano lo studio antropologico dei fenomeni religiosi nel contesto della transizione urbana a livello mondiale, attraverso una prospettiva comparativa che coinvolge casi di studio riguardanti diverse aree: dall’Africa subsahariana all’America Latina, dall’Europa dell’Est all’India, fino a tornare in Italia per osservare le trasformazioni portate nei paesaggi religiosi dai fenomeni migratori.

Iniziando con le questioni definitorie e di ordine epistemologico, va sottolineato come appaia importante continuare a interrogarsi sulla definizione di ciò che è “religione” e sul suo grado di autonomia rispetto agli altri ambiti e sfere della vita sociale nel contesto urbano. È quindi opportuno domandarsi in che misura sia possibile parlare di “religioni” senza correre il rischio di essenzializzare un fenomeno che è sì appariscente, ma il cui reale peso sulle dinamiche urbane e sulla struttura sociale rimane oggetto di discussione e necessita di ulteriori ricerche. In anni recenti, il panorama interdisciplinare degli studi sulle religioni in città è stato caratterizzato dal succedersi di due paradigmi quasi opposti: al paradigma della secolarizzazione, secondo cui nel mondo moderno e globalizzato la religione doveva sparire e diventare un fenomeno sempre più “privato” e individuale, è seguito quello della post-secolarizzazione, con la “riscoperta” che le religioni nei contesti urbani contemporanei non scomparivano né diventavano private o individuali; in questi studi è anzi spesso presente la tesi di fondo che le religioni ritornano in modo consistente a occupare la sfera pubblica e a contendere (e contendersi) gli spazi urbani (Becci, Burchardt, Casanova 2013; Becker *et al.* 2013; Gorski *et al.* 2012).

Tuttavia, se gli studi della prima ondata risultavano ingenui e spesso eurocentrici (Davie 2002), anche gli studi che hanno caratterizzato la post-secolarizzazione sembrano avere in buona parte esaurito la loro spinta teorica, limitandosi in molti casi ad essere resoconti delle varietà religiose in città e degli effetti della globalizzazione sui pano-

rami religiosi urbani. Entrambi i paradigmi, inoltre, sono stati oggetto di critiche per l'eccessiva generalizzazione e universalizzazione acritica cui sottoponevano sia le categorie di "religione" che di "urbanesimo". Gli articoli raccolti in questa sezione cercano di andare oltre la prospettiva del post-secolarismo secondo cui le religioni in città non scompaiono, ma trovano nuove forme di espressione, rendendolo più incisivo attraverso l'analisi approfondita dei casi di studio e insistendo sulla loro specificità: se è vero infatti che processi di trasformazione delle dinamiche religiose si osservano un po' ovunque a livello urbano, ogni processo è specifico rispetto alla storia e al contesto socio-politico in cui si inserisce.

La specificità dei processi, richiama la necessità di declinare la presenza religiosa in una prospettiva storica. La diversità con cui nelle differenti società e culture si configura l'ambito religioso in rapporto alle altre sfere della vita sociale (politica, parentela, famiglia, lavoro, economia, ecc.) può e deve essere messa in connessione con la pluralità di modi attraverso cui il fenomeno urbano si declina storicamente, culturalmente e geograficamente. La diversità di intendere i fenomeni religiosi va collegata a una pluralità di modi di costruire le città e la struttura sociale urbana. Il quadro si complessifica maggiormente nel momento in cui prendiamo in considerazione fenomeni contemporanei quali la transizione urbana globale o le migrazioni, sia interne che transnazionali. L'antropologia può fornire potenzialmente un contributo che aiuti a illustrare questa diversità e complessità attraverso studi di caso che non si limitino a descrivere i fenomeni religiosi nelle città, ma che si interrogano sull'interazione fra dinamiche storiche, politiche, sociali e religiose all'interno del panorama urbano.

I fenomeni osservati e descritti in questi articoli vengono dunque analizzati all'interno di processi più ampi e di una prospettiva che introduce profondità storica. In questo modo diventa possibile evidenziare le continuità e le discontinuità riducendo, almeno in alcuni casi, la percezione che si stia assistendo a qualcosa di inedito e di discontinuo rispetto ai contesti studiati. Un aspetto peculiare dei casi che costituiscono la sezione è che alcuni di essi (Gusman, Petracchi, Parbuono) trattano fenomeni religiosi che rappresentano un'introduzione recente nel panorama religioso delle città, o perché legati alla migrazione (Parbuono), o perché movimenti arrivati nel contesto urbano in tempi relativamente recenti a competere con le religioni "storiche" (è il caso, soprattutto, del movimento pentecostale, nei lavori di Gusman e di Petracchi); altri contributi invece si focalizzano su casi di fenomeni religiosi presenti da lungo tempo nel contesto indagato e che negli ultimi decenni si sono trasformati in maniera importante, in parallelo con i cambiamenti socio-politici ed economici avvenuti.

Un ultimo punto che vogliamo segnalare come caratteristica che percorre tutti i saggi qui raccolti riguarda le metodologie attraverso cui gli antropologi lavorano nei contesti urbani. Alla luce dei cambiamenti dei contesti e interni agli stessi studi antropologici, è utile interrogarsi sull'adeguatezza dei metodi classici dell'etnografia allo studio della religione in contesti urbani, sui loro limiti e sulle possibilità di sperimentazione di nuovi approcci, strumenti e tecniche di indagine. L'antropologia urbana ha elaborato

nel corso della sua storia una pluralità di metodi che vanno oltre quelli più classicamente etnografici. In un panorama scientifico che sembra spingere sempre di più verso la multi e l'interdisciplinarietà, di quali strumenti provenienti da altre discipline l'antropologia può arricchirsi e quale può essere invece il suo contributo metodologico a questo tipo di studi?

Uno degli elementi emergenti in lavori recenti, che trova conferma negli articoli che presentiamo, è il permanere dell'importanza del "locale" e delle analisi condotte a questo livello nel comprendere la presenza e il ruolo della religione nelle città contemporanee. Negli ultimi decenni è stato spesso sottolineato il carattere globale e transnazionale dei movimenti religiosi contemporanei, una dimensione certamente presente anche nei casi di studio qui raccolti; questa attenzione per il transnazionale non deve tuttavia portare a considerare i fenomeni religiosi, soprattutto quelli presenti nelle "periferie" mondiali, come dipendenti in maniera causale da ciò che avviene altrove. Gli articoli di cui si compone questa sezione sottolineano come i casi indagati non siano in un legame di dipendenza causale coi processi globali, ma ne siano parte e trovino la loro specificità nell'intreccio tra questi processi e il contesto sociale, culturale e politico locale.

Il percorso della sezione: religioni locali, città plurali

I saggi raccolti in questa sezione tematica si riferiscono a una pluralità di contesti che spaziano dall'Italia alla Romania, dall'Uganda al Gabon all'India e al Brasile. Come già rimarcato, al di là delle confluenze e connessioni riscontrabili tra i casi studio presi in considerazione, le differenze locali rendono necessario pensare il tema "religioni e città" in modo plurale, per evitare di cadere nell'errore di ridurre esperienze eterogenee e storicamente situate a un unico modello. L'approccio antropologico porta a studiare le religioni come fenomeni «culturalmente localizzati» (Droogers 2003), che prendono forma in contesti storici definiti. Per quanto riguarda la tematica urbana l'idea – che ha avuto molta fortuna in epoca coloniale – che esista un modello di sviluppo urbano esportabile e adattabile a contesti differenti, è ormai ampiamente sorpassata dal riconoscimento della necessità di andare oltre il "modello occidentale" di città, per individuare stili di urbanizzazione e concezioni dello spazio urbano che si discostano non solo dalla storia delle città occidentali, ma anche da quella degli studi urbanistici.

Le teorie urbanistiche muovono «beyond the West» (Edensor, Jayne 2011), per individuare il pluralismo delle forme urbane; i saggi che presentiamo vanno in questa stessa direzione, riconoscendo da un lato la necessità della dimensione comparativa per trovare elementi di dialogo, nelle somiglianze e nelle differenze, tra i modi in cui le religioni e lo spazio urbano si influenzano reciprocamente nelle città oggetto di studio; dall'altro, l'importanza dell'individuazione della singolarità e della storicità dei casi presi in considerazione.

Il saggio di Alessandro Gusman ci introduce alle traiettorie di trasformazione del paesaggio religioso di Kampala in epoca post-coloniale, rimarcando lo spostamento da

una situazione in cui a dominare erano le denominazioni cristiane coloniali (cattolica e anglicana), a cui si aggiungeva la componente islamica, a un panorama plurale in cui negli ultimi decenni si sono affermate numerose denominazioni differenti. Dopo un inquadramento teorico sull'importanza assunta dalle analisi spaziali per lo studio delle religioni in ambito urbano, l'articolo si sofferma in particolare sulla presenza di uno di questi nuovi attori religiosi arrivati a competere nello spazio cittadino e nella sfera pubblica, il movimento pentecostale, analizzando il ruolo assunto dalle strategie di occupazione dello spazio nell'affermazione del Pentecostalismo nella capitale ugandese. La presenza nello spazio urbano è infatti anche una questione simbolica e politica; la diffusione capillare delle chiese pentecostali nel tessuto della città, anche nelle aree più degradate e negli insediamenti informali, risemantizza lo spazio urbano definendolo in termini di prossimità con il sacro, non più collocato "lassù", come nel caso delle cattedrali anglicana e cattolica e della principale moschea, tutte poste in cima a una delle principali colline di Kampala. La città è per i pentecostali un territorio di lotta spirituale, da "purificare" e conquistare in nome di Dio; per questo motivo nessuna area può essere lasciata priva della presenza di una chiesa. L'articolo sottolinea inoltre la compresenza di due fenomeni paralleli nella crescita del movimento pentecostale nella capitale ugandese: accanto all'edificazione di spettacolari *megachurches* che si impongono per le dimensioni e per l'utilizzo sofisticato dei media, il continuo proliferare di una miriade di nuove congregazioni che nascono (e spesso muoiono) nel giro di pochi giorni o settimane garantisce al movimento il mantenimento di quello stato magmatico che permette una sempre maggiore penetrazione negli spazi – anche interstiziali – della città.

Il saggio di Javier González Díez utilizza la religione per osservare i fenomeni di transizione dal rurale all'urbano, per evidenziare le trasformazioni sociali che accompagnano questi processi e per interpretare il continuum che unisce concezioni di ciò che è "urbano" e "rurale". Attraverso la prospettiva dell'urbanizzazione subalterna mette a confronto due campi di ricerca: Libreville (Gabon) e Pondicherry (India meridionale). A Libreville indaga la configurazione spaziale dei gruppi religiosi a Okala, un antico villaggio diventato quartiere periferico della capitale, in cui diversi gruppi religiosi si contendono lo spazio: missionari cattolici, comunità islamiche, chiese pentecostali e comunità neo-tradizionali dei culti locali *bwiti* e *ombwiri*. Ogni gruppo manifesta la propria presenza con modalità diverse, rivolgendosi a settori di popolazione con interessi differenti. Essi esprimono la frammentazione dello spazio tradizionale del villaggio in seguito alla sua inclusione rapida e non strutturata nella contemporaneità urbana, la contrapposizione e competizione fra modi diversi di intendere la socialità e l'urbanizzazione. A Pondicherry il saggio si concentra sul ruolo dei templi delle dee tamil Amman nell'urbanizzazione dell'area di Kuruchikuppam, ai margini della vecchia città di Pondicherry. Le dee Amman sono state per molto tempo considerate una sopravvivenza della cultura dravidica pre-indoeuropea, "folk deities", "dee di villaggio", in opposizione all'induismo brahmanico presente nelle città. Tuttavia, il loro culto è oggi praticato dalla maggioranza dei tamil non solo nei villaggi ma anche nei centri e periferie ur-

bane. Lo studio evidenzia come esse non siano un culto di villaggio sopravvissuto in città, ma rappresentino piuttosto un'espressione religiosa delle caste medie e basse che mette in questione la visione monolitica dell'induismo e della società indiana; la loro presenza in aree urbane è espressione delle negoziazioni – non solo simboliche – interne alla struttura sociale che caratterizzano la transizione urbana. In entrambi i casi i fenomeni religiosi diventano agenti di strategie diverse di configurazione di uno spazio inedito, non più rurale ma nemmeno del tutto urbano. L'idea dell'urbanizzazione subalterna chiarisce come queste aree siano oggetto di costruzioni dal basso, nelle quali l'*agency* dei gruppi locali interagisce con processi di diverso livello dando forma a idee spesso in competizione di ciò che è l'urbanizzazione e la vita urbana.

Il fenomeno pentecostale torna a essere protagonista nel saggio di Laura Petracchi; se nel lavoro di Alessandro Gusman a essere al centro dell'analisi è il livello istituzionale delle chiese e della loro presenza in città, in questo caso la scala di osservazione scende al livello delle esistenze individuali e dell'interazione tra religione, città e costruzione delle soggettività di alcuni degli abitanti della Rocinha, la più popolosa *favela* di Rio de Janeiro. In questi spazi urbani permeati di violenza, che segna tanto la vita della *favela* come soggetto collettivo quanto le esistenze individuali di chi abita questi spazi, la presenza pentecostale con i suoi discorsi e le sue grammatiche riconfigura la comprensione pratico-morale della violenza nel quotidiano; ancora una volta, come nel caso di Kampala, Rio de Janeiro e la Rocinha sono risignificate attraverso il linguaggio della lotta spirituale come spazi di scontro tra il divino e il demoniaco, nella divisione tra "Mondo di Dio" e "Mondo del Diavolo" che dà titolo al lavoro di Petracchi. Scendendo ancora più a fondo nell'etnografia condotta nella Rocinha, l'autrice ricostruisce le traiettorie di vita e di conversione di alcuni dei suoi interlocutori, quel "cammino in salita" che è l'entrata nel mondo di Dio per un ex-narcotrafficante, per esempio, che trova nel linguaggio pentecostale un modo per tradurre in termini spirituali la discriminazione, la segregazione e la violenza, in una parola la vulnerabilità urbana. La conversione emerge così al tempo stesso come esperienza morale e come possibilità di scomporre e ricomporre se stessi, lo spazio e le relazioni all'interno e al di fuori della *favela*, rendendo visibili i valori e i meccanismi presenti nel quotidiano della violenza.

La metafora di una città, Rio de Janeiro, divisa tra asfalto e *favela* guida l'analisi del "dentro" e "fuori" la Rocinha condotta da Laura Petracchi, in cui il discorso pentecostale è fondamentale per la ridefinizione simbolica degli spazi; l'aspetto simbolico della presenza del religioso ritorna nel saggio di Daniele Parbuono sul tempio cinese di Prato. Incentrato attorno al complesso rituale del capodanno cinese descritto nell'articolo, il simbolismo religioso è un elemento che permette ai gruppi cinesi che si raggruppano attorno al tempio di dimostrare presenza e di entrare in dialogo con la città e con le autorità politiche. La festa è un momento di "ipervisibilità" che fa sì che la forza simbolica incentrata nel tempio si irradi al di fuori di esso, anche attraverso la presenza fisica dei cortei; come ben dimostra Parbuono nel suo lavoro, il tempio diventa così centro di forze che sono al tempo stesse centripete e centrifughe, dirette verso uno spazio cittadi-

no da “invadere”, anche se solo nel tempo di sospensione della festa. Il tempio è dunque per la comunità cinese di Prato un “centro” simbolico e fisico che funziona da un lato da consolidatore dei rapporti interni alla comunità stessa, dall’altro come elemento e luogo da cui partire per costruire reti di relazione con la città e le sue istituzioni.

Da un tempio operante nello spazio urbano di Prato da ormai un decennio e che consente a Parbuono di rileggere la storia della presenza cinese nella città da un punto di vista in parte inedito, si passa con l’articolo di Giuseppe Tateo a un luogo di culto in costruzione: l’ortodossa “Cathedral for the Salvation of the Romanian People” che sta sorgendo su una delle principali colline di Bucarest. Se nel caso di Prato la presenza del tempio può e deve essere analizzata all’interno della storia migratoria cinese nell’area, la costruzione della cattedrale ortodossa e i dibattiti che questa genera vanno letti in una dimensione storica che non si limita alla città, ma riguarda la Romania intera. La rilevanza simbolica della presenza e della collocazione fisica nello spazio urbano è anche in questo caso fondamentale. Le dimensioni imponenti della nuova cattedrale, la sua collocazione in alto su una collina e in posizione sovrastante rispetto al Palazzo del Parlamento, uno dei simboli dell’era comunista di Ceaușescu, possono essere messi in parallelo, con la dovuta cautela di periodi storico-politici differenti, con le strategie di posizionamento spaziale messe in atto dalla chiesa cattolica e anglicana a Kampala in epoca coloniale. La costruzione della cattedrale, non a caso, viene letta da Tateo anche come risposta e conseguenza dell’elevatissimo tasso di edificazione di nuove chiese di varie denominazioni che caratterizza la storia religiosa recente del Paese. Nel processo di “risacralizzazione” in atto in Romania, la competizione spaziale diventa uno degli elementi per conquistare o ribadire la presenza anche politico-economica dei diversi attori in competizione. Tra questi anche la minoranza musulmana che ha recentemente ottenuto l’approvazione per la costruzione a Bucarest – finanziata dal governo turco – di quella che sarà la più grande moschea del Paese. Il saggio si muove dunque sia all’interno della storia recente della Romania, con la fine dell’era comunista, sia tenendo in considerazione le relazioni transnazionali in ballo in questi piani di costruzione. Lo strumento teorico utilizzato, l’analisi di scala, permette a Giuseppe Tateo di compiere questi movimenti verso il livello macro, senza rinunciare alla profondità etnografica.

I saggi che presentiamo riflettono il lavoro svolto dai curatori e dagli autori per rispondere alle domande da cui si è originata la sezione tematica, relative alla possibilità per l’antropologia di individuare modalità, strumenti e categorie almeno in parte rinnovati per lo studio delle religioni in città e della città attraverso le religioni. “Religioni e città” vuole essere un tentativo preliminare di formulazione di risposte – certamente parziali – a queste domande. L’ambizione della sezione è quella di evidenziare, attraverso i casi studio analizzati, come l’antropologia, alla luce della sua doppia e consolidata tradizione di ricerca sia sulla religione che sui temi urbani, abbia oggi l’opportunità di interrogarsi su quali siano gli approcci e le direzioni di ricerca che portano verso un quadro interpretativo più soddisfacente e adeguato ad indagare gli intrecci tra la dimensione religiosa e altre sfere che vanno a comporre l’immagine delle città contempora-

nee. Lo studio delle relazioni tra religioni e spazi urbani deve infatti tener conto allo stesso tempo della varietà di forme attraverso cui i fenomeni religiosi si intrecciano con gli altri ambiti della vita sociale nei processi di urbanizzazione e dell'influenza che questi stessi processi hanno sull'emergere e radicarsi dei gruppi religiosi nelle città.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Agier, Michel, 1999, *L'invention de la ville. Banlieues, townships, invasions et favelas*, Amsterdam, Éditions des archives contemporaines.
- Agier, Michel, 2015, *Anthropologie de la ville*, Paris, Presses Universitaires de France.
- Althabe, Gérard, et alii, 1985, *Urbanisation et enjeux quotidiens. Terrains ethnologiques dans la France actuelle*, Paris, Anthropos.
- Becci, Irene, Marian Burchardt, José Casanova, eds, 2013, *Topographies of Faith. Religion in Urban Spaces*, Leiden-Boston, Brill.
- Becker, Jochen, Katrin Klingan, Stephan Lanz, Wildner Kathrin, eds, 2013, *Global Prayers. Contemporary Manifestations of the Religious in the City*, Zürich, Lars Muller Publishers.
- Davie, Grace, 2002, *Europe: the Exceptional Case. Parameters of Faith in the Modern World*, London, Darton Longman & Todd.
- De Bruijn, Mirjam, Rijk van Dijk, Dick Foeken, eds, 2001, *Mobile Africa. Changing patterns of movement in Africa and beyond*, Leiden-Boston, Brill.
- Droogers, André, 2003, The power dimension of the Christian community: An anthropological model, *Religion*, 33, 3: 263-280.
- Durkheim, Emile, 1893, *De la division du travail social: étude sur l'organisation des sociétés supérieures*, Paris, Presses Universitaires de France.
- Edensor, Tim, Mark Jayne, eds, 2012, *Urban Theory Beyond the West. A World of Cities*, New York, Routledge.
- Endelstein, Lucine, Sebastian Fath, Séverine Mathieu, eds, 2010, *Dieu change en ville*, Paris, L'Harmattan
- Evans Pritchard, Edward E., 1956, *Nuer Religion*, Oxford, Oxford University Press.
- Garbin, David, 2012a, Introduction: Believing in the City, *Culture and Religion*, 13, 4: 401-404.
- Garbin, David, 2012b, Marching for God in the global city: Public space, religion and diasporic identities in a transnational African church, *Culture and Religion*, 13, 4: 425-447.
- Gorski, Philip, David Kyuman Kim, John Torpey, Jonathan Van Antwerpen, eds, 2012, *The Post-Secular in Question. Religion in Contemporary Society*, New York and London, New York University Press.
- Gugler, Josef, 2002, The Son of the Hawk Does Not Remain Abroad: The Urban-Rural Connection in Africa, *African Studies Review*, 45, 1: 21-41.
- Gutkind, Peter C.W., 1973, Bibliography on Urban Anthropology, in *Urban Anthropology. Cross Cultural Studies on Urbanization*, Aidan Southall, ed, New York, Oxford University Press: 425-489.
- Hannerz, Ulf, 1980, *Exploring the City. Inquiries Toward an Urban Anthropology*, New York, Columbia University Press.
- Jamal, Vali, John Weeks, 1988, The Vanishing Rural-Urban Gap in Sub-Saharan Africa, *International Labour Review*, 127, 3: 271-292.

- Knott, Kim, 2005, *The Location of Religion: A Spatial Analysis*, London, Equinox.
- Lefebvre, Henri, 1968, *Du Rural à l'Urbain*, Paris, Anthropos.
- Lefebvre, Henri, 1970, *La Révolution urbaine*, Paris, Gallimard.
- Lévi-Strauss, Claude, 1958, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon.
- Low, Setha M., ed, 1999, *Theorizing the City. The New Urban Anthropology Reader*, New Brunswick-New Jersey-London, Rutgers University Press.
- Low, Setha, Denise Lawrence-Zuniga, eds, 2003, *The Anthropology of Space and Place: Locating Culture*, Oxford, Blackwell.
- Marcuse, Peter, Peter Van Kempen, eds, 2000, *Globalizing Cities. A New Spatial Order?*, Oxford, Blackwell Publ.
- Mitchell, Clyde J., ed, 1969, *Social Networks in Urban Situations. Analysis of Personal Relationships in Central African Towns*, Manchester, Manchester University Press.
- Oosterbaan, Martijn, 2009, Sonic Supremacy. Sound, Space and Charisma in a Favela in Rio de Janeiro, *Critique of Anthropology*, 29, 1: 81-104.
- Orsi, Robert, ed, 1999, *Gods of the City. Religion and the American Urban Landscape*, Bloomington, Indiana University Press.
- Pardo, Italo, Giuliana B. Prato, 2012, *Anthropology in the City. Methodology and Theory*, Farnham-Burlington, Ashgate.
- Prato, Giuliana B, Italo Pardo, 2013, 'Urban Anthropology', *Urbanities*, 3, 2: 80-110.
- Raulin, Anne, 2001, *Anthropologie urbaine*, Paris, Armand Colin.
- Signorelli, Amalia, 1996, *Antropologia urbana*, Milano, Guerini Studio.
- Sobrero, Alberto M., 1992, *Antropologia della città*, Roma, Carocci.
- Southall, Aidan, ed, 1973, *Urban Anthropology. Cross Cultural Studies on Urbanization*, New York, Oxford University Press.
- Tacoli, Cecilia, 1998, Rural-urban interactions: a guide to the literature, *Environment and Urbanization*, 10, 1: 147-166.
- Tönnies, Ferdinand, 1887, *Gemeinschaft und Gesellschaft*, Leipzig, Reiland.
- Van der Meulen, Marten, 2009, The Continuing Importance of the Local. African Churches and the Search for Worship Space in Amsterdam, *African Diaspora*, 2: 159-181.
- Wirth, Louis, 1938, Urbanism as a Way of Life, *American Journal of Sociology*, 44: 1-24.

Javier GONZÁLEZ Díez received his Ph.D. in Social Anthropology in 2010 from the University of Turin, where he is now Post-Doctoral Research Fellow at the Department of Cultures, Politics and Society. His research focuses on social and kinship networks in urban transition processes, in Gabon, India and Ecuador. Among his recent publications: *(In)sicurezze. Sguardi sul mondo neoliberale fra antropologia, sociologia e studi politici* (2014, co-edited with S. Pratesi and A.C. Vargas), “Costruire templi per tessere reti. Una lettura socio-spaziale della transizione urbana a Pondicherry, India meridionale” (*Quaderni storici*, 40, 2, 2015), “Les ‘nouvelles formes de famille’ en Italie: convergences morphologiques et persistances culturelles” (*Ethnologie Française*, 45, 2, 2016, with P.P. Viazzo).

javier.gonzalezdiez@unito.it

Alessandro GUSMAN, PhD in Social Anthropology (2008, Turin) is Research Fellow and Adjunct Professor of Medical Anthropology at the University of Turin. Since 2005 he carries out researches in Uganda studying the impact of Pentecostal churches on the Ugandan political and public sphere and, more recently, the presence of Congolese churches in Kampala. Among his recent publications: *Strings Attached. AIDS and the Rise of Transnational Connections in Africa* (2014, co-edited with N. Beckmann and C. Shroff); “The Abstinence Campaign and the construction of the Balokole Identity in the Ugandan Pentecostal movement” (*Canadian Journal of African Studies*, 47, 2013); “HIV/AIDS, Pentecostal Churches, and the Raise of the ‘Joseph Generation’ in Uganda” (*Africa Today*, 56, 2009).

alessandro.gusman@unito.it



ISTITUTO STORICO ITALIANO PER IL MEDIO EVO
BADIA DI FARFA
FONTI E STUDI FARFENSI
Studi, 3

IL SANTUARIO DI S. MICHELE AL MONTE TANCIA.
APPROCCI INTERDISCIPLINARI PER LA CONOSCENZA E
LA VALORIZZAZIONE DI UN LUOGO DI CULTO
MILLENARIO

a cura di Tessa Canella – Umberto Longo



ROMA
NELLA SEDE DELL'ISTITUTO
PALAZZO BORROMINI

PIAZZA DELL'OROLOGIO

2022

FONTI E STUDI FARFENSI

collana diretta da
Dom Eugenio Gargiulo e Massimo Miglio



Abbazia S. Maria di Farfa

Coordinatore scientifico: Antonella Dejure
Redattore capo: Salvatore Sansone

ISBN 978-88-31445-26-9

CARMELO RUSSO

RIPLASMAZIONI DEMONIACO-STREGONESCHE IN UN
TERRITORIO LIMINARE. NOTE ETNOGRAFICHE

1. *Note introduttive*

Obiettivo di questo contributo è l'analisi di alcune forme in cui elementi demoniaci connessi alla fondazione del culto micaelico della grotta-santuario al Monte Tancia – ascrivibili alla lotta tra un drago e l'arcangelo Michele – si sono sedimentati nella “cultura popolare” presso alcune aree del territorio, evidenziandone mutazioni, riplasmazioni, risemantizzazioni e i modi in cui persistenze e connessioni con il passato più remoto riaffiorano in nuove istanze.

Il saggio prende le mosse da una breve campagna etnografica condotta nell'estate del 2016¹ durante la quale sono state indagate fonti orali² tramite interviste e incontri informali con alcuni abitanti di Poggio Mirteto, Roccantica, Catino, Poggio Catino e Montopoli di Sabina, centri fortemente interessati dal culto della grotta micaelica assieme a Monte San Giovanni in Sabina, Casperia, Montenero Sabino, Salisano, Bocchignano³. Altre fonti utilizzate sono quelle scritte. Accanto a quel-

¹ Un doveroso ringraziamento va rivolto a Natale Madeo per avermi accompagnato in molte aree del territorio e per avermi introdotto presso molti testimoni e interlocutori. Gli sono debitore, inoltre, per avermi messo a disposizione alcune fonti scritte, tra cui il testo di una sua relazione presentata il 12.05.2014 al convegno *Il Santuario di san Michele al Monte Tancia - Un modello di interazione fra università, ricerca e territorio* tenutosi presso l'Università “Sapienza” di Roma, fotografie e mappe.

² I testimoni saranno indicati con nomi fittizi a tutela delle identità personali.

³ I centri abitati del territorio hanno una popolazione residente molto esigua. Riferendosi ai dati Istat elaborati dal sito internet tuttitalia.it (ultimo accesso 02/2018), rileviamo i seguenti dati al 01.01.2017: Poggio Mirteto 6.343 abitanti, Roccantica 557,

le di produzione accademica, si sono rivelate di grande utilità alcune pubblicazioni di autori locali e di diffusione territoriale, contributi collettanei, articoli di quotidiani o riviste di diversi livelli di distribuzione, di particolare rilievo per evidenziare interpretazioni emiche del tema esaminato.

2. *Sacralità di un territorio liminare*

Il culto micaelico è attestato in Sabina sin dal V secolo, quando al VII miglio della via *Salaria Nova*, arteria di diffusione della venerazione dell'angelo nel territorio circostante, era situato uno dei santuari tra i più antichi d'Italia a lui dedicato⁴.

Per il suo carattere duplice di grotta "naturale" e ierofanica, quella di San Michele al Monte Tancia si propone come luogo capace di rendere immanente l'immaterialità sacrale⁵ e caricarsi di forti valenze simboliche, politiche e identitarie⁶. Già nell'VIII secolo la grotta era dedicata all'arcangelo Michele⁷. La leggenda di fondazione – divenuta un mezzo per cui identità territoriale e memoria storica vengono perpetrate, rivivificate, riprodotte⁸ – narra di un drago che viveva nella grotta e terrorizzava gli abitanti con il suo *mortiferus flatus*. Silvestro, vescovo di Roma sfuggito alle persecuzioni anticristiane e rifugiatosi sul propiciente Monte Soratte, scorgeva da lì la lotta tra il drago e l'arcange-

Catino 112, Poggio Catino 1.306, Montopoli di Sabina 4.128, Monte San Giovanni in Sabina 697, Casperia 1.242, Montenero Sabino 292, Salisano 551, Bocchignano 221.

⁴ T. CANELLA - U. LONGO, *Dinamiche politiche e strategie agiografiche: il caso del santuario di San Michele al Monte Tancia*, in *I santuari, le vie, i corpi*, cur. L. CARNEVALE - C. CREMONESI, Atti del Convegno Internazionale (Padova, 17-18 dicembre 2012), Padova 2014, pp. 235-259: 241.

⁵ L. CARNEVALE, *Santuari e territorio: il caso di san Michele tra l'Italia e la Normandia*, «*Vetera Christianorum*», 47 (2010), pp. 267-282: 268.

⁶ CANELLA - LONGO, *Dinamiche politiche e strategie agiografiche* cit., p. 236; *Lo spazio del santuario. Un osservatorio privilegiato per la storia di Roma e del Lazio*, cur. S. BOESCH GAJANO - F. SCORZA BARCELLONA, Roma 2008, p. XI.

⁷ T. CANELLA - L. CARNEVALE - D. PATTI, *La grotta sacra nel culto micaelico: dalla tipologia garganica al santuario di S. Michele al Monte Tancia*, in *Antrum. Riti e simbologie delle grotte nel Mediterraneo antico*, cur. A. MAIURI, Brescia 2017, (Quaderni di Studi e Materiali di Storia delle Religioni, 16) pp. 247-274: 256.

⁸ M. HALBWACHS, *Les cadres sociaux de la mémoire*, Paris 1925; J. CANDAU, *La memoria e l'identità*, Napoli 2002 (ed. or. 1998); U. FABIETTI - V. MATERA, *Memoria e identità. Simboli e strategie del ricordo*, Roma 1999.

lo Michele, che alcune fonti orali vorrebbero chiamato in soccorso dal papa stesso. In seguito alla vittoria di Michele, con cui il drago venne scacciato in un anatro interno della grotta, Silvestro si recò sul Tancia per sancire la dedicazione della grotta all'arcangelo⁹.

La compresenza di Silvestro è indicativa dell'abbondanza di sacralità che investe il territorio: Michele si inserisce in un contesto fortemente intessuto di cristianità – «vi erano più chiese che case»¹⁰ – a sua volta innestata su culti precristiani che avevano coinvolto anche la grotta, secondo alcuni studiosi dedicata in precedenza alla dea Vacuna¹¹. Solo per citare alcuni esempi: presso l'attuale frazione di Vescovio¹² «vi era una chiesa paleocristiana, dove si dice che avrebbe addirittura predicato San Pietro»¹³; vicino Catino si trova una chiesa dedicata a Sant'Agostino con i ruderi di un convento: una antica tradizione tramanda il passaggio di Agostino in Sabina, dove avrebbe concepito *De Civitate Dei*¹⁴; nel 1583 fu fondato a Roccantica un monastero delle Clarisse sotto la direzione di san Filippo Neri, cui papa Gregorio XIII concesse la chiusura¹⁵; nel XVIII secolo sulle alture circostanti Farfa vi era un oracolo¹⁶

⁹ CANELLA - LONGO, *Dinamiche politiche e strategie agiografiche* cit., p. 237; CANELLA - CARNEVALE - PATTI, *La grotta sacra nel culto micaelico* cit., p. 257; G. TROVATO, *Passeggiate sabine. Tra castelli, ruderi, abbazie, omicidi, fantasmi e leggende*, Poggio Mirteto (RI) 2014, pp. 158-159; C. CRISTIANO, *Il santuario rupestre della dea Vacuna al valico del Tancia vede ancora la lotta dell'Arcangelo contro le forze demoniache*, «L'Osservatore Romano», 235, 11.10.1963, pp. 7-8: 8. Tessa Canella individua la presenza di due angeli, e non solo di Michele, riconoscendovi il modello apocalittico in cui Michele e i suoi angeli combattevano contro il drago. Si veda CANELLA - CARNEVALE - PATTI, *La grotta sacra nel culto micaelico* cit., p. 257, nota 48.

¹⁰ Maria, 75 anni, Roccantica, 19.07.2016.

¹¹ M.G. MARA, *Contributo allo studio del culto di s. Michele nel Lazio*, «Archivio della Società romana di storia patria» 83 (1960), pp. 269-290; MARA, *Una divinità pagana nella grotta di S. Michele sul Tancia*, «Studi e Materiali di Storia delle Religioni», 33 (1962), pp. 103-107; A. SAGGIORO, *Vacuna, un cas d'école*, in *Dieux des Grecs, Dieux des Romains. Panthéons en dialogue à travers l'histoire et l'historiographie*, cur. C. BONNET - V. PIRENNE - G. PIRONTI, Bruxelles-Rome 2016, pp. 187-198.

¹² Frazione del comune di Torri in Sabina.

¹³ Cesare, circa 85 anni, Roccantica, 19.07.2016.

¹⁴ Il complesso monastico venne fondato dagli Agostiniani tra i secoli XIV e XV e soppresso da papa Innocenzo X nel 1602. Si veda A. FERRI, voce "Catino", in *La Sabina. Luoghi fortificati, monasteri e abbazie*, cur. A.M. D'ACHILLE - A. FERRI - T. IAZEOLLA, Cinisello Balsamo 1985, pp. 22-23: 23.

¹⁵ A. FERRI, voce "Roccantica", in *La Sabina* cit., pp. 70-72: 71.

¹⁶ Donato, circa 90 anni, Montopoli di Sabina, 19.07.2016. La notizia è riportata in *Opere di Benvenuto Cellini*, cur. G. PALAMEDE CARPANI, I, Milano 1806, p. 231.

e presso Roccantica sorge l'eremo di S. Leonardo dove viveva sino al secolo XX un eremita¹⁷; un altro eremo si trova sul Soratte, dedicato allo stesso San Silvestro, sorto su un antico tempio del dio Sorano; sempre al papa erano consacrati un monastero sito a trecento metri dalla grotta del Tancia (di cui oggi restano poche tracce perimetrali)¹⁸ e una chiesetta ancora esistente presso Poggio Catino. Silvestro e Michele sono i santi maggiormente venerati: «in tutti i paesi della Sabina [...] non c'è parrocchia che non abbia una chiesa o almeno un altare dedicato all'Arcangelo»¹⁹, la cui presenza è altresì rafforzata e resa materica dall'impronta sacra nota come pietra pedogna, l'orma lasciata da Michele nel suo balzo dalla grotta del Gargano alla Sabina²⁰. La sacralizzazione degli spazi con la forte presenza dell'arcangelo Michele e di Silvestro si pone in coerenza con il genere agiografico in cui la leggenda di fondazione si iscrive²¹.

Il fascino sacrale che circonda la grotta si riconnette al carattere della liminarità che da secoli connota il suo contesto quale luogo impervio e di difficile accesso, situato in una zona di confine²²: il Tancia separa il bacino del Tevere da quello del Velino²³, contempla elementi del paesaggio intensamente sacrali, quali l'altura, il bosco, l'acqua, la grotta²⁴; l'antro stesso è segnato da forze ctonie²⁵ ravvisate nelle fattezze mostruose del drago²⁶. Il Soratte era noto come “montagna sacra” dotata di cavità carsiche in cui riparavano i cristiani romani dalle persecuzioni²⁷ e come luogo liminare: «si situava al confine fra il territorio

¹⁷ Lucia, circa 65 anni; Giuseppina, circa 80 anni, Catino, 15.07.2016.

¹⁸ CRISTIANO, *Il santuario rupestre della dea Vacuna* cit., p. 8.

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ G. TROVATO, *Passeggiate sabine* cit., p. 158.

²¹ CANELLA - LONGO, *Dinamiche politiche e strategie agiografiche* cit., p. 236.

²² CANELLA - CARNEVALE - PATTI, *La grotta sacra nel culto micaelico* cit., p. 255; G. OTRANTO, *Note sulla tipologia degli insediamenti micaelici nell'Europa medievale*, in *Culto e santuari di san Michele nell'Europa medievale*, cur. P. BOUET - G. OTRANTO - A. VAUCHEZ, Bari 2007, pp. 385-415: 388-389; L. FARANDA, *Viaggi di ritorno. Itinerari antropologici nella Grecia antica*, Roma 2009, p. 20, p. 29.

²³ CRISTIANO, *Il santuario rupestre della dea Vacuna*, cit., p. 7.

²⁴ OTRANTO, *Note sulla tipologia degli insediamenti micaelici* cit., pp. 388-389; CARNEVALE, *Santuari e territorio: il caso di san Michele* cit., p. 275.

²⁵ FARANDA, *Viaggi di ritorno* cit., p. 20.

²⁶ CANELLA - CARNEVALE - PATTI, *La grotta sacra nel culto micaelico* cit., p. 259.

²⁷ T. CANELLA, *I luoghi di culto negli Actus Silvestri: eremi o santuari?*, «*Vetera Christianorum*», 47 (2010), pp. 325-336.

dei Falisci e dei Capenati, e quindi alla confluenza dei territori sabino, falisco, etrusco e latino»²⁸. La promiscuità etnica è ricorrente nei luoghi consacrati a divinità o soggetti religiosi ambivalenti: in bilico tra ferinità ctonia e sedentarizzazione rassicurante, conservano nella transizione al cristianesimo il proprio carattere sacro²⁹, necessitando di una domesticazione dello spazio³⁰.

La posizione strategica della grotta-santuario lungo la linea di demarcazione tra Rieti e l'abbazia di S. Maria di Farfa la proponeva come strumento di controllo per la gestione delle risorse religiose, economiche e politiche, oggetto di aspre contese tra vescovado e farfensi. Nel 774 il duca di Spoleto Ildebrando concedeva all'abate di Farfa «il gualdo del Tancia con la chiesa di S. Angelo e la grotta»³¹. I monaci farfensi posero la grotta-santuario, già meta di pellegrinaggi, al centro di una serie di *castra* che funzionava da sistema di controllo e difesa del territorio³². La sede vescovile sabina rivendicava il possesso della grotta e a metà del secolo XI il vescovo Giovanni fronteggiò in guerra l'abate di Farfa Berardo I. Il vescovo sabino fece sottrarre le reliquie dell'antro e distruggere l'altare. Successivamente propose all'abate una gestione condivisa del santuario per mezzo di due ministri, uno dell'abbazia e l'altro del vescovado. Per legittimare le ragioni della diocesi, Giovanni faceva appello a un elemento simbolico molto forte: il possesso diretto della grotta da parte della diocesi sabina, conseguenza del riconoscimento di papa Silvestro I quale iniziatore del culto micaelico e consacratore della grotta. Era la leggenda di fondazione a giocare un ruolo decisivo: in quanto rappresentante della sede romana, il papa era unica autorità preposta alla consacrazione degli altari. Tuttavia l'abbazia di Farfa aveva ottenuto attorno al 1050 dal pontefice i privilegi di esenzione, tra i quali rientrava la possibilità di nominare un proprio vescovo

²⁸ CANELLA - LONGO, *Dinamiche politiche e strategie agiografiche* cit., p. 244.

²⁹ FARANDA, *Viaggi di ritorno* cit., p. 19.

³⁰ A. ALIMENTI, *La cerimonialità: spazio di identità culturale per l'emigrato*, in *I luoghi dell'identità. Dinamiche culturali nell'esperienza di emigrazione*, cur. A. DI CARLO - S. DI CARLO, Milano 1986, pp. 125-138: 137-138.

³¹ U. LONGO, *Il santuario conteso. Il caso di S. Michele al Monte Tancia tra dinamiche territoriali e riforma della chiesa in Sabina (secoli XI-XII)*, in *Lo spazio del santuario. Un osservatorio privilegiato per la storia di Roma e del Lazio*, cur. S. BOESCH GAJANO - F. SCORZA BARCELLONA, Roma 2008, pp. 199-208: 199-200.

³² LONGO, *Il santuario conteso*, cit., p. 201; CANELLA - LONGO, *Dinamiche politiche e strategie agiografiche* cit., p. 248.

per la consacrazione degli altari delle chiese abbaziali. La giustificazione delle pretese vescovili circa la fondazione del culto micaelico riconduce proprio al secolo XI, quando il mito fondativo, che per la presenza del papa Silvestro si faceva risalire al secolo IV, andava strutturandosi e rafforzandosi³³.

3. *La processione e il pellegrinaggio*

Se liminarietà e lotte politiche hanno contraddistinto il territorio circostante la grotta nei secoli, è di un certo interesse constatare come l'antica rivalità tra vescovado reatino e abbazia farfense sembri protrarsi nella contemporaneità: sino agli anni Settanta del secolo XX durante la festa di San Michele dell'8 maggio coesistevano la processione ufficiale, gestita ancora oggi dalla parrocchia di S. Giovanni Evangelista di Monte San Giovanni, e un pellegrinaggio informale costituito da gruppi di fedeli provenienti da numerosi centri abitati situati a occidente del valico del Tancia. L'afferenza geografica giustappone questi territori – identificabili idealmente con l'abbazia di Farfa³⁴ – alla posizione di Monte San Giovanni, che si trova a est della grotta e a 20 km da Rieti, e rimanda a un immaginario di antagonismo nel quale i partecipanti al pellegrinaggio si autorappresentano come i fautori di una manifestazione subalterna. Nonostante il territorio attorno alla grotta sia di piccole estensioni, la separazione tra la parte orientale e quella occidentale viene rimarcata con nettezza dalle testimonianze. Un caso emblematico è quello di Roccantica e Monte San Giovanni. I due centri distano in linea d'aria 10 km ma le alture li rendono accessibili solo attraverso due carrozzabili ciascuna di circa 40 km. Gli impedimenti fisici vengono enfatizzati dagli abitanti di centri come Roccantica, Catino, Poggio Catino, i quali percepiscono Monte San Giovanni come un luogo estraneo: «Noi con Monte San Giovanni proprio zero, perché è più della zona reatina. 'Ste montagne ci dividono, veramente»³⁵; «Monte San Giovanni è un terreno straniero»³⁶.

³³ LONGO, *Il santuario conteso* cit., pp. 202-208.

³⁴ Tra i paesi della processione non ufficiale il più distante dall'abbazia di Farfa è Roccantica, lontano circa 22 km.

³⁵ Emanuele, circa 25 anni, Catino, 26.07.2016.

³⁶ Cesare, circa 85 anni, Roccantica, 19.07.2016.

La separazione territoriale sembra porsi in omologia con quella tra i gruppi di fedeli. In quanto messa in atto dal “popolo”, dai poveri, la processione alternativa viene definita come spontanea, “vera”, democratica e come un evento che contrastava «l’ufficialità pomposa e bigotta»³⁷, «lo sfarzo dei ricchi»³⁸ della processione che partiva da Monte San Giovanni, gerarchizzata perché «comandata da un prete»³⁹. La subalternità del pellegrinaggio lo legittimerebbe rispetto alla processione perché ricalcherebbe un tratto “tipico” dell’arcangelo del Tancia: «Questo è un San Michele de serie B, ecco, diciamo, per capirce. Perché non è quello de serie A, quello del Gargano, che fu addirittura osannato, riverito dai longobardi»⁴⁰.

La rivalità permeava i rapporti tra i due gruppi, al punto che in alcune occasioni sfociava in risse tra le due schiere di pellegrini⁴¹. Nonostante coloro che animavano la processione informale si configurassero come subalterni e disinteressati a governare quella ufficiale, le fonti orali tradiscono la convinzione secondo la quale la gestione della festa del santo dipendeva da accordi strettamente connessi alla posizione-*limen* della grotta:

C: Perché u confine spacca proprio a grotta. Che so io, so che u confine passa a metà. E loro hanno deciso che a messa c’ha dice u prete di Monte San Giovanni. Però u primo anno che u prete n’ce va, passa a Roccantica.

U: Sì, così dicevano. Però forse è più un detto che altro.

V: Quello che dice lui è vero, è vero. Me ricordo che se diceva che se u prete non va a di messa, passa a Roccantica.

C: Mo ce va u prete de Monte San Giovanni.

U: Però perché Roccantica non c’è ita più.

C: No, perché avevano fatto quest’accordo: perché u confine spacca proprio a grotta⁴².

³⁷ Mario, circa 65 anni, Catino, 15.07.2016.

³⁸ *Ibid.*

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ Cesare, circa 85 anni, Roccantica, 19.07.2016.

⁴¹ N. MADEO, relazione presentata al convegno *Il Santuario di san Michele al Monte Tancia - Un modello di interazione fra università, ricerca e territorio*, “Sapienza” Università di Roma, il 12.05.2014.

⁴² Claudio, circa 65 anni; Ugo, circa 70 anni; Vincenzo, circa 70 anni, Roccantica, 15.07.2016.

La contesa della grotta sarebbe segnata dalla sua posizione lungo il confine tra Monte San Giovanni e Roccantica⁴³, a ricordare ancora le lotte tra vescovado di Rieti e abbazia di Farfa che riviverebbe nei conflittuali rapporti tra Monte San Giovanni e i paesi del versante occidentale. Nel passato Roccantica ha rivendicato la proprietà della grotta, adducendo per metonimia l'appartenenza di S. Michele alla propria "comunità" e la gestione della processione:

Litigaveno! Quelli de [Monte] San Giovanni dicevano: "San Michele è u nustru!" Quelli de Roccantica dicevano: "No, San Michele è u nustru!" Proprio litigà-litigà! [...] Che bei tempi! E poi loro cantaveno! [ride] "San Michele è u nostro e nun è u vostro! San Michele è u nostro e nun è u vostro!" [cantando] Volevano litigà!⁴⁴

Alcune testimonianze situano in tempi recenti l'impadronirsi da parte di Monte San Giovanni della processione, riferendosi alla figura mitizzata di «un parroco di Roccantica venuto nel '50 [del secolo XX]»⁴⁵. Questi avrebbe incoraggiato i roccolani a riaffermare i propri diritti sulla grotta. «E allora in quel periodo era che noi de Roccantica dicevamo: "San Michele è nostro, non è loro". Poi dopo parecchi anni è successo che Monte San Giovanni se n'è appropriato. Infatti hanno aggiustato, hanno fatto il percorso»⁴⁶.

Come Roccantica, anche i fedeli di Catino rivendicano l'antico possesso del santuario per via dei possedimenti dell'antica famiglia aristocratica dei Capizucchi:

La grotta di San Michele faceva parte del feudo di Catino. [Quelli di Monte San Giovanni] si so' comprati il Tancia, tutta la zona, nel... 1620, 1618. Così, insomma, Capizucchi, che aveva proprietà di questo feudo, l'ha venduto a Monte San Giovanni in Sabina. E, vabbè, poi San Michele è diventato di Monte San Giovanni. In questo periodo cos'è successo? Che i fedeli continuavano a andà su [alla grotta di San Michele]. E intanto quelli di Monte San Giovanni ripetevano che la grotta era la loro. Tanto è vero che quelli di Monte San Giovanni c'ave-

⁴³ Dal punto di vista amministrativo la grotta è parte del territorio di Monte San Giovanni.

⁴⁴ Angela, circa 80 anni, Roccantica, 25.07.2016.

⁴⁵ Cesare, circa 85 anni, Roccantica, 19.07.2016.

⁴⁶ *Ibid.*

vano una canzoncina che cantavano, che era: “San Michele è u nustru e non u vustru”⁴⁷.

Il pellegrinaggio non ufficiale viene raccontato, come già detto, quale moto spontaneo capace di contrapporsi alla processione “ingessata”. Le fonti orali ne rivendicano la partecipazione gioiosa che oltrepassava i confini religiosi e si proponeva come momento conviviale imperniato sulla socialità. Gruppi di fedeli partivano dai rispettivi paesi anche per ragioni di socializzazione. Dai centri situati a ovest del Tancia «ci andavamo tanti, tanti»⁴⁸. Decine di fedeli, di cui circa un centinaio dalla sola Roccantica, si dirigevano verso la grotta a piedi o con cavalli e asini per i sentieri lungo il fosso Galantina⁴⁹. «Si faceva la preghiera, si faceva la processione e poi si mangiava. C’era chi portava la porchetta, chi portava il cocomero. Anche adesso lo fanno»⁵⁰. «Allora c’erano i fazzoletti a quadri rossi, verdi, azzurri. Se metteva il pane, ‘e cose de maiale: mi’ padre ammazzava il maiale, te portavi un po’ de lonza, de salsicce. E un fiaschetto de vino»⁵¹. Le testimonianze evidenziano l’importanza della condivisione di cibo e bevande per segnalare il clima di socialità. La discussa categoria della *communitas*⁵², secondo la quale i partecipanti alla festa darebbero vita a uno stato di liminarietà, a un ordine temporaneo in cui le regole della quotidianità sarebbero sospese e rovesciate⁵³, si fonde con il tema del “noi” festivo, del ritmo che si propaga tra i partecipanti⁵⁴:

⁴⁷ Renato, circa 75 anni, Catino, 21.07.2016. Renato è pensionato, ex dipendente di un’azienda pubblica. È considerato lo “storico” di Catino, anche per aver collaborato, negli anni Ottanta e Novanta, con le cattedre di Storia del pensiero sociologico e Istituzioni di sociologia all’Università “Sapienza” di Roma.

⁴⁸ Beatrice, circa 85 anni, Catino, 27.07.2016.

⁴⁹ N. Madeo, relazione presentata al convegno *Il Santuario di san Michele al Monte Tancia* cit.

⁵⁰ Beatrice, circa 85 anni, Catino, 27.07.2016.

⁵¹ Ugo, circa 80 anni, Roccantica, 05.08.2016.

⁵² V. TURNER, *Il processo rituale. Struttura e antistruttura*, Brescia 2001 (ed. or. 1969).

⁵³ M. COUROUCLI, *San Giorgio l’anatolico. Signore delle frontiere*, in *I luoghi sacri comuni ai monoteismi. Tra cristianesimo, ebraismo e islam*, cur. D. ALBERA - M. COUROUCLI, Brescia 2013 (ed. or. 2009), pp. 127-152: 129.

⁵⁴ P. APOLITO, *Ritmi di festa. Corpo, danza, socialità*, Bologna 2014, p. 184.

- M: Divenatavamo tutti neri, sopra 'e carbonere, a ballà.
 L: A ballà...
 G: 'A festa che facevano, dopo 'a messa!
 M: Facevano 'a messa, dopo se faceva colazione, e po' te mettevi a ballà. Co' l'organetti, 'e cose.
 L: Sì, sì.
Si ballava allo spiazzo sotto la grotta, o...?
 L: No, no, n'do se faceva il carbone.
 M: Sotto, sotto. C'erano de' chiazze n'do se faceva il carbone. Erano delle cose rotonde, un po' ampie. E lì...
 L: Se ballava.
Di quali anni parliamo?
 M: [Avevo] dieci anni.
 L: Io avrò avuto diciott'anni: sessant'anni fa.
 M: Io ce n'ho sessantotto, c'avevo dieci anni⁵⁵.

Già le riflessioni di Durkheim⁵⁶ evidenziavano il ruolo sociale dei rituali festivi religiosi: il fervore della devozione, il riconoscersi in un complesso di valori, il desiderio di convivialità rafforzano la consapevolezza comunitaria e il sentimento di coesione. La riunione fisica dei membri in uno stesso luogo – la grotta, le aree verdi in cui si pranzava, quelle dove si produceva carbone e si ballava – rappresenta occasione per percepirsi parte di una moltitudine con cui si condividono pratiche e ideali⁵⁷. Elementi che consolidano il “senso del noi” e ribadiscono i confini di un certo gruppo sociale, delimitando chi è “dentro” – il fronte occidentale – e chi “fuori” – i fedeli della processione ufficiale di Monte San Giovanni. La percezione di essere parte di una grande unità, un ampliamento dell'io, si alimentava dalla parallela individuazione di coloro che restavano all'esterno⁵⁸.

In quanto tempo festivo, l'8 maggio vedeva «il normale equilibrio tra attrazione e ripulsa per gli altri esseri umani»⁵⁹, così come i conflitti tra paesi rivali, sfaldarsi in favore di un sentimento di unione. L'altro

⁵⁵ Mario, circa 65 anni; Lucia, circa 65 anni; Giuseppina, circa 80 anni, Catino, 15.07.2016.

⁵⁶ É. DURKHEIM, *Le forme elementari della vita religiosa*, Milano 1963 (ed. or. 1912).

⁵⁷ D. MELFA, *Italiani di Tunisia nei giorni di festa tra fede politica e devozione religiosa*, in *Spazio privato, spazio pubblico e società civile in Medio Oriente e in Africa del Nord*, cur. F. CRESTI - A. MELCANGI - D. MELFA, Milano 2008, pp. 295-314: 295.

⁵⁸ APOLITO, *Ritmi di festa* cit., p. 184.

⁵⁹ *Ibid.*

con cui si condividevano la fatica della camminata, il pasto, il ballo non era più un estraneo e il contatto fisico non più barriera⁶⁰. Nella memoria, la gestione della processione quale pertinenza della parrocchia di Monte San Giovanni, le asimmetrie di potere in favore dei sangiovanne- si lasciano il posto alla gioia spontanea della festa dei pellegrini, raccontata in alcune testimonianze come espressione di un primario desiderio di socialità in cui la questione religiosa viene sottaciuta o sottomessa al divertimento:

M: Noi ragazzi... pensavamo a ballà.

G: Eh! Stavano a pensà a quello che diceva il parroco!

L: Quando usciva il prete, noi ce davamo! [*scappavamo*]

G: Altro che messa, annavano a ballà! Chi sonava coll'organetto, e fisarmoniche piccole e quelle più grandi. Era bello⁶¹.

Per i ragazzi il pellegrinaggio rappresentava occasione per conoscere ragazze dei paesi limitrofi: «c'avevamo quattordici, quindici anni, no? Da Roccantica partivamo tutti, perché ce stavano quelli che venivano da Monte San Giovanni, tutte ragazzette. Andavamo là con la macchinetta fotografica. Poi magari nella macchinetta non c'avevamo nemmeno il rullino, ce serviva per avvicinare le ragazzette: "te posso fa na foto?"»⁶². Questa testimonianza evidenzia come nelle pratiche reali la divisione con Monte San Giovanni non fosse rigida: «Quanno annavi lì fai amicizia co' tutti, ma non è che gli poi di: "de n'do sei, de n'do non sei"!»⁶³. Al contrario, soprattutto per i più giovani, l'interesse a intessere rapporti sociali stemperava facilmente le rivalità. Come spesso accade, l'impermeabilità dei confini era una costruzione retorica che non teneva conto delle tante diverse forme di scambio e relazioni⁶⁴.

Oggi il pellegrinaggio informale è del tutto scomparso. La processione non si tiene più nel giorno dell'8 maggio ma nella prima domenica

⁶⁰ *Ibid.*, pp. 184-185.

⁶¹ Mario, circa 65 anni, Lucia, circa 65 anni; Giuseppina, circa 80 anni, Catino, 15.07.2016.

⁶² Ugo, circa 80 anni, Roccantica, 05.08.2016.

⁶³ Beatrice, circa 85 anni, Catino, 27.07.2016.

⁶⁴ U. HANNERZ, *La diversità culturale*, Bologna 2001 (ed. or. 1996), p. 98, p. 116.

del mese, in accordo con un noto processo di adeguamento delle festività religiose al calendario lavorativo⁶⁵.

4. *U regu: serpente, drago o demonio?*

«Lassù sul Tancia [...] si avverte con molta precisione che la nostra religione è lotta, è contrasto, è guerra»⁶⁶, scrive nel 1963 un anziano parroco di un paese del territorio. La lotta richiamata è quella tra l'arcangelo e il drago, tra bene e male, tra cattolicesimo e paganesimo, tra "retta via" e tentazioni demoniache. Alla popolarità di San Michele e papa Silvestro è andata sviluppandosi nella memoria storica e nella cultura popolare una ambivalente considerazione per il drago-demonio. Il drago è largamente presente nelle tradizioni sabine. La fondazione mitica dell'abbazia di Farfa poggia sull'uccisione nel secolo V del dragone che infestava la zona da parte di San Lorenzo Siro, il quale avrebbe acquistato il terreno per l'abbazia stabilendovi la propria residenza⁶⁷. Allo stesso secolo si fa risalire la leggenda di Santa Vittoria che cristianizzò il *municipium* di *Trebula* (attuale Monteleone Sabino): nel secolo III nella zona «c'era un orribile drago annidato in una grotta che seminava morte e terrore. Vittoria riuscì a cacciarlo via con la forza della fede, e per questo la popolazione [...] si convertì in massa»⁶⁸. Lo stesso Silvestro non si limitò a imbattersi nel drago del Tancia: dopo aver convertito Costantino dovette sigillare la bocca a un drago di Roma, che in seguito

⁶⁵ M. CATANI, *Emigrazione, individualizzazione e reversibilità orientata delle referenze: le relazioni tra genitori e figli*, in *I luoghi dell'identità. Dinamiche culturali nell'esperienza dell'emigrazione*, cur. A. DI CARLO - S. DI CARLO, Milano, 1986 pp. 139-162: 144.

⁶⁶ CRISTIANO, *Il santuario rupestre della dea Vacuna* cit., p. 7.

⁶⁷ C. CRISTIANO, *La "Grotta della Santaccia"*, «Archeologia» 4 (1989), pp. 4-5. Si veda inoltre CANELLA - LONGO, *Dinamiche politiche e strategie agiografiche* cit., p. 244.

⁶⁸ *Chiesa Romanica di Santa Vittoria XII sec. - Monteleone Sabino*, portale istituzionale del Comune di Monteleone Sabino, <<http://www.comune.monteleonesabino.ri.it/c057041/zf/index.php/servizi-aggiuntivi/index/index/idtesto/13>>, ultimo accesso 02/2018.

alla cristianizzazione dell'imperatore non riceveva più nutrimento dalle vestali⁶⁹ e morì in seguito all'intervento del papa⁷⁰.

Il drago del Tancia nei secoli si è contraddistinto per la capacità polisemica: simbolo di culti precristiani da sostituire, demone, mostro⁷¹, serpente, elemento folklorico e perfino grimaldello per ribaltare i pregiudizi. È lo stesso carattere molteplice ad avere permesso al drago di sopravvivere nella memoria. Occorre sottolineare la stretta relazione tra sopravvivenza metaforica, nella "cultura popolare", e quella più letterale, nel senso di vivere oltre l'incontro-scontro con San Michele. A differenza di altre figure mostruose demoniache, tra cui i draghi brevemente citati *supra*, quello del Tancia non viene ucciso, ma costretto a ritirarsi nelle profondità della grotta⁷². Continua a vivere anche dopo la vittoria di San Michele, persistendo nell'immaginario collettivo, soprattutto contadino, anche con modi, come si vedrà nel seguito del paragrafo, fortemente "immanenti".

Se per un estremo il drago rimanda al diavolo, per un altro rivive in particolari serpenti, considerati dagli abitanti semplicemente animali pericolosi. Tra queste due posizioni, quelle di drago-diavolo a un estremo, serpente-animale all'altro, si situano molte varianti che analizzeremo in questo paragrafo a partire dalle fonti orali. Le testimonianze avvicinano o discostano ai modelli estremali la propria idea di serpente-drago, mutando le caratteristiche a seconda dei centri abitati⁷³, di come i racconti sono stati tramandati, di personali inclinazioni e esperienze, sfociando in figure mitiche. D'altra parte, lo stesso serpente è notoriamente animale vicino agli inferi, simbolo del peccato originale, dell'ambiguità, in bilico tra aldiqua e aldilà, tra vita e morte, per il suo strisciare sul suolo, elemento separatore tra ciò che è sopra, fuori, visibile, e ciò che è sotto, in un "dentro" sconosciuto, invisibile e inaccessibile⁷⁴.

⁶⁹ T. CANELLA, *Actus Silvestri tra Oriente e Occidente. Storia e diffusione di una leggenda costantiniana*, in *Costantino I. Enciclopedia costantiniana sulla figura e l'immagine dell'imperatore del cosiddetto Editto di Milano 313-2013*, cur. A. MELLONI et al., 2 voll., Roma 2013, pp. 241-258: 244-245.

⁷⁰ S. PETRELLI, *Silvestro e il drago. La più antica leggenda romana sepolta in S. Maria Antiqua*, «Medioevo.Roma», 20.05.2012, <<http://www.medioevo.roma.it/html/contributi/petrelli01.htm>>, ultimo accesso 02/2018.

⁷¹ CANELLA, *Actus Silvestri tra Oriente e Occidente* cit., pp. 243-244.

⁷² *Ibid.*, p. 243.

⁷³ DE MARTINO, *Sud e magia* cit., pp. 60-63.

⁷⁴ TROVATO, *Passeggiate sabine* cit., p. 197.

Il serpente rappresenta il punto di partenza della leggenda più nota tra le campagne sabine: quella de “u regu” (o “u regulu”)⁷⁵, essere mostruoso che ha origine dal maldestro tentativo dei contadini di uccidere il serpente tagliandolo in due con un colpo di zappa. In seguito a tale atto l’animale non muore, ma, trovato riparo in un anfratto, cova odio per la violenza subita e incorre in una trasformazione mostruosa:

il corpo si gonfia fino a raggiungere il diametro e il colore di un co-pertone di pneumatico; lì dove è avvenuto il taglio la carne viva si rimargina producendo quella che viene chiamata *l’ingommatura*; al posto della coda, nasce una piccola escrescenza simile a un capezzolo di mammella umana; inoltre ai lati della testa si formano le orecchie. Infine, quando su tutta la lunghezza del dorso compare una cresta frastagliata è segno che il rettile ha concluso la sua trasformazione ed egli non è più un serpente, è diventato “U Regu”⁷⁶.

La sommaria descrizione avvicina le sembianze de u regu a quelle del drago. U regu tornerà a perseguire l’autore della violenza, i suoi parenti e i discendenti (sino a un certo numero di generazioni che i testimoni individuano in modo variabile, da tre a sette), come una maledizione⁷⁷. Le fonti orali, e anche alcune scritte⁷⁸, concordano su una particolare tabuizzazione del nome: u regu non va mai nominato, pena la rivalsa dell’essere mostruoso, stimolato a essere attirato presso la dimora di colui che ha proferito il nome proibito⁷⁹. Occorre parlarne dicendo “issu”, ovvero “egli”, “lui”. Alcune testimonianze assicurano che il solo avvistamento involontario condurrebbe a una morte sicura, per cui è necessario distogliere lo sguardo se si nota l’erba muoversi⁸⁰.

Il pericolo maggiore si ha per l’allattamento, quando u regu approfitterebbe del torpore della madre per suggerire latte materno e offrire

⁷⁵ Circa l’etimologia, regu o regulu indicherebbe “il re” in una forma vezzeggiativa dialettale, che potrebbe essere tradotta come “il reuccio”. Si veda TROVATO, *Passeggiate sabine* cit., p. 197. Alcune fonti orali considerano l’origine del nome nell’attributo “regolatore”, inteso come colui che riequilibra le ingiustizie, perché ingiusto sarebbe il colpo inferto al serpente.

⁷⁶ TROVATO, *Passeggiate sabine* cit., p. 197.

⁷⁷ Nino, circa 60 anni, Poggio Catino, 21.07.2016.

⁷⁸ TROVATO, *Passeggiate sabine* cit., pp. 197-198.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 198.

⁸⁰ Olga, circa 50 anni, 23.07.2016, intervista telefonica.

al neonato la propria escrescenza caudale⁸¹. L'allattamento rappresenta una fase della vita umana nota agli antropologi per la sua accezione di pericolo e vulnerabilità, ricondotta a timori atavici, all'esposizione alla crisi nelle fasi di fragilità dell'esistenza e dei riti di passaggio. Celebri sono i contributi in *Sud e magia* di Ernesto de Martino nel contesto contadino lucano della metà del secolo XX, con le leggende e i riti protettivi inerenti l'ingorgo mammario⁸². Nel caso de u regu, il neonato che sugge il veleno introdotto in sostituzione del latte materno crescerà con complicazioni fisiche – gracilità e debolezza che possono presagire una morte prematura – ma soprattutto psichiche, sviluppando una personalità dai caratteri negativi che lo farà diventare un adulto stizzoso e meschino, procurandosi odio e disprezzo da parte della comunità⁸³. Questi difetti sono suggellati da espressioni dialettali quali: “che t'allattau u regu?”⁸⁴, “t'ha baciato u regu?”, “hai visto u regu?”⁸⁵

Vittime de u regu sarebbero anche gli animali. Il serpente mostruoso si avventerebbe sulle mammelle delle vacche o delle pecore per svuotarle, sia perché si alimenta di latte che per colpire i contadini tramite i loro animali. Inietterebbe un liquido velenoso che farebbe prima avvizzire le mammelle, poi condurre alla morte ovini e bovini⁸⁶.

Questi brevi cenni rappresentano i caratteri comuni de u regu sabino, che si declina poi secondo alcune varianti specifiche. A Poggio Catino u regu è ricoperto di squame, con orecchie come ali⁸⁷. A Catino ci viene raccontato come «più simile a una volpe che a un serpente»⁸⁸: con le zampe, con il corpo ricoperto di peli, una testa spaventosa, con i baffi⁸⁹. Alcuni testimoni ne sottolineano gli occhi iniettati di fuoco⁹⁰. Così a Catino il serpente tende a perdere quasi completamente le sue caratteristiche somatiche, tanto da fondersi con la leggenda di un cane bianco che attraversava “il ponticello” (che separa Catino da Poggio

⁸¹ TROVATO, *Passeggiate sabine* cit., p. 198.

⁸² DE MARTINO, *Sud e magia* cit., pp. 55-63.

⁸³ TROVATO, *Passeggiate sabine* cit., p. 198.

⁸⁴ *Ibid.*

⁸⁵ Donato, circa 90 anni, Montopoli di Sabina, 19.07.2016.

⁸⁶ TROVATO, *Passeggiate sabine* cit., pp. 198-189.

⁸⁷ MADEO, relazione presentata al convegno *Il Santuario di san Michele al Monte Tancia* cit.

⁸⁸ Emanuele, circa 25 anni, Catino, 26.07.2016.

⁸⁹ *Ibid.*

⁹⁰ Zaccaria, circa 40 anni, Catino, 18.07.2016.

Catino) trascinando una catena della quale in passato di notte si udiva il rumore dello scotimento⁹¹.

U regu sarebbe strettamente legato a Catino, perché vivrebbe proprio nel catino, la conca naturale dalla quale il centro abitato mutua il nome⁹² e nel quale un'altra leggenda vorrebbe sprofondato l'antico paese originario (il catino è chiamato anche "sprofonnu"). Nonostante il radicamento de u regu nella cultura popolare locale – ancora è utilizzato come «spauracchio per i bambini»⁹³ da parte degli adulti – molti interlocutori mostrano la leggenda come in pieno declino e palesano scetticismo finanche superfluo circa la "realità" de u regu. Proprio questo atteggiamento si è palesato come una spia del fenomeno opposto: in forme nascoste, ambivalenti, tra inconsapevolezza e ammiccamenti scherzosi, u regu sopravvive in molti racconti.

Un anziano interlocutore di Roccantica afferma che u regu non era un mostro "legendario" ma solo un particolare serpente:

Secondo il mio modestissimo parere, era una rospara. C'ha presente? La rospara, secondo me e secondo i contadini, non è la biscia, lunga anche un paio de metri, ma è grossa. E quasi sicuramente poteva essere quella! Sì, senz'altro, perché addirittura può succhiare la mammella della donna⁹⁴.

Per mezzo di uno dei suoi caratteri peculiari, quello di attaccarsi al seno materno, u regu viene qui destituito dei tratti extra-reali e integrato tra i comportamenti possibili di un "vero" serpente. Si tratta di un tema che ricorre in altre testimonianze:

Se diceva tante volte che c'era 'na donna che allattava, gli è annata vicino un serpente, pe' bevese il latte. Perché dice che il serpe è attirato assai dal latte, anche il latte materno. Però so tutte cose pe' sentito dire... Sentivo che dicevano che, quando 'e signore allattavano... 'Na volta 'ccontavano, ma non ce credo, che questa signora stava a dormì,

⁹¹ Renato, circa 75 anni, Catino, 21.07.2016.

⁹² *Ibid.*

⁹³ Emanuele, circa 25 anni, Catino, 26.07.2016.

⁹⁴ Cesare, circa 85 anni, Roccantica, 19.07.2016.

s'è sentita un coso, era questo serpente che stava a succhià il latte! Ma mo se è vero o se non è vero...⁹⁵

Un'altra donna di Poggio Catino riferisce un episodio della fine degli anni Novanta. Una sua conoscente, Stefania, «quando doveva ji a mangià, je veniva un gran sonno: un sonno proprio da murire»⁹⁶. Stefania aveva una figlia, Vittoria, che intanto allattava al seno, nonostante il torpore. «Invece che faceva de ciuccià Vittoria, un serpe gli s'attaccava! Essa tutt'insieme s'è svegliata: s'è visto 'stu serpe: gli strilli! Quello che ha fatto? S'è scappato è s'è schiaffato sotto 'a fontana, n'do se lavava»⁹⁷. La testimone ribadisce una ritualità con cadenza quotidiana: arrivata l'ora di pranzo, «come un presentimento: s'addormiva, e 'sta pupetta, invece, s'addormiva lo stesso e u capezzolo lu lasciava e s'attaccava il serpente. Era bianco come u latte»⁹⁸.

Proprio come nella leggenda de u regu, il serpente si attaccherebbe al seno materno, e anche alle mammelle delle vacche:

Senti, io mi ricordo questi serpi, che io abitavo in campagna, e allora se facevano quei pagliai de fieno, e noi c'avevamo 'e mucche che stavano a dormì sotto un albero col fresco. E lì vicino c'erano questi pagliai de fieno, però sotto a questi pagliai se metteva dei legnami un po' rialzati, per non fare ammuffire i pagliai. E allora a un certo momento queste mucche cominciano a smorghettà [muggire], a fa. Allora mi' zio faceva: che c'avranno questa vacche? Che c'avranno queste vacche? E allora s'è messo de guardia: era un serpe che se metteva là sotto e poi annava a succhià il latte alle mammelle⁹⁹.

Alcune testimonianze sottolineano la ferocia dei serpenti, capaci di ammazzare animali da compagnia provocando crisi di disperazione nelle persone: «A Carletto una gatta gliel'ha fatta secca! Come piangeva!»¹⁰⁰, «Cecco teneva 'na canetta, la canetta stava in quel cancelletto [*indica una piccola recinzione*]. Quando la so andata a vedè, la canetta

⁹⁵ Beatrice, circa 85 anni, Catino, 27.07.2016.

⁹⁶ Teresa, circa 75 anni, Poggio Catino, 28.07.2016.

⁹⁷ *Ibid.*

⁹⁸ *Ibid.*

⁹⁹ Giuseppina, circa 80 anni, Catino, 15.07.2016.

¹⁰⁰ Cesare, circa 85 anni, Roccantica, 19.07.2016.

colla bava alla bocca! Dice: “beh, gli ha pizzicato un serpe, ed è scappato. Gli ha pizzicato sotto la pianta dei piedi”. Scappava sangue. Per dieci minuti, il sangue non se fermava!»¹⁰¹

Il serpente che ama nutrirsi di latte si riverbera nella memoria degli emigranti sabini, come nella storia di Tonino¹⁰². L'uomo era partito povero per l'Australia negli anni Quaranta del secolo XX. Era diventato proprietario di un gregge di pecore. Tonino aveva l'abitudine di custodire il latte appena munto in un secchio che poneva in cantina. Un giorno, tornando a riprenderlo, trovò il secchio vuoto. Inizialmente credette fosse stata la figlia di dieci anni, la quale negò ogni colpa. Tonino voleva scoprire il responsabile, «allora fa la scorta [si mette a sorvegliare]: u serpe n' do buciu du lavandino scappava [usciva], è ito a bere n' dau sicchio»¹⁰³. Altri interlocutori insistono sul serpente che si annida nei fori degli ambienti domestici, considerati rifugio inaccessibile agli “umani”, come si evince dal breve dialogo riportato di sotto:

G: Senti un po', ma a chi è che scappò u serpe quassù? Dentro u buciu du lavandino pure? A Giovannina, de Nando?

L: Sì, a Giovannina. N' dau buciu du cesso!

G: Ah! N' dau buciu du cesso gli scappava!

L: Sì. Da lì usciva¹⁰⁴.

Il serpente è protagonista di una storia in cui si rivela provvidenziale, intento a premiare i desideri di una donna in competizione con una rivale e di “dare un segnale” all'uomo amato conteso:

L: Mi' nonna, a madre de mi' padre, faceva l'amore col fidanzato, ma il fidanzato faceva l'amore pure co' un'altra. E l'aveva messe incinta tutt'e due. Senonché nonna, proprio mi' nonna, è andata sulla Madonna de Rocca, in ginocchioni. Mi' nonno faceva il taglialegna. E mi' nonna gli ha detto alla Madonna, in ginocchioni da casa sua: «Madonna mia, fallo pizzicà da 'na vipera velenosa e non lo fa ritornà a casa!» Fatalità, dice che nonno portava quelle parannanze de iuta, quelle dure. Se ji a taglià n' albero e a vipera je saltò in petto. Disse: «me s'è sposà!»

¹⁰¹ Lucia, circa 65 anni, cit.

¹⁰² Raccontataci dalla nipote, Teresa, circa 75 anni, Poggio Catino, 28.07.2016.

¹⁰³ Teresa, circa 75 anni, Poggio Catino, 28.07.2016.

¹⁰⁴ Lucia, circa 65 anni; Giuseppina, circa 80 anni, Catino, 15.07.2016.

[*risate*]. E infatti el figlio de mi' nonna è babbo, e Umberto... Hai sentito mai? [*rivolta a G*]

G: Sì, quell'Umberto!

L: Quello è u figlio de nonno Francesco. Dicea sempre mi' nonna: «Madonna mia, che bella grazia che m'hai fatto». E nonno Francesco era padre de tutti e due: de babbo e de Umberto.

G: Gli è zompata la vipera addosso, quelle parannanze dure non l'ha fatto pizzicare...

L: Mi' padre era del 1906, dunque risale ai primi del secolo 'sta storia. Perché mi' nonno s'è sposato a mi'nonna, e l'altra è rimasta così, co' Umberto che era u figlio de nonno Francesco¹⁰⁵.

Emerge in questa storia la potente ambivalenza del serpente: invocato tramite la Madonna perché morda e avveleni l'uomo, reo di un comportamento peccaminoso e scorretto, diventa portatore di un messaggio di redenzione per lo scampato pericolo, grazie alla protezione della "parannanza". In questa storia l'ambigua commistione tra "bene" e "male" è alla base delle azioni della Madonna e del serpente. Alla prima si chiede di provocare la morte del traditore inviando un serpente mortifero. Il serpente è strumento di Maria, eppure contravviene all'ordine – forse sapientemente guidato dalla Vergine? – e anziché infliggere il male, provoca uno spavento che scuote l'animo dell'uomo, recuperandolo in modo definitivo alle sue responsabilità di "fidanzato ufficiale".

I testimoni hanno sostenuto con decisione l'assoluta mancanza di relazione tra gli episodi raccontati e u regu, sottolineando che le serpi dei racconti erano animali "veri" e u regu solo un mostro fantastico: «credo che sia una pura invenzione, magari qualcuno ha visto qualche animale e s'è inventato un mostro»¹⁰⁶. L'analisi dei messaggi e della struttura retorica dei racconti rivelano il contrario: le caratteristiche dei serpenti emerse dalle fonti orali sembrano porsi in contiguità con quelle de u regu, che a sua volta richiama alcuni legami con il drago. I serpenti, come u regu, sono attratti dal latte: si attaccano al seno materno e alle mammelle delle vacche. Come u regu, sono vendicativi: puntano a uccidere gli animali, a recare loro danno, con lo scopo di nuocere alle persone. Dei serpenti è evidenziata l'abilità nel colpire le vittime e darsi alla fuga, sfuggendo misteriosamente allo sguardo umano, proprio

¹⁰⁵ *Ibid.*

¹⁰⁶ Renato, circa 75 anni, Catino, 21.07.2016.

come u regu. I serpenti godono di immunità dall'uccisione: nessun episodio citato ha come epilogo la rivalsa umana con la morte del rettile, proprio come u regu, che peraltro nasce dall'avventato tentativo di ammazzare un serpente. Sfugge alla morte anche il suo "antenato", il drago, poiché l'intervento di San Michele non ne provoca la morte ma lo induce a riparare in un profondo antro interno alla grotta. Quest'ultimo elemento offre un'altra similitudine tra drago, u regu e i serpenti delle testimonianze, i quali si annidano nei tubi di scarico del lavandino o dei sanitari: oltre al drago sconfitto, anche u regu si nasconde in luoghi liminari, come la grotta della Santaccia a Montopoli¹⁰⁷ o la conca di Catino.

Nelle narrazioni i testimoni avevano adottato un atteggiamento prossimo a quello «tra serio e faceto», attribuito alla borghesia napoletana ottocentesca circa la jettatura¹⁰⁸: un atteggiamento che se nella forma prendeva le distanze dalla "realtà" de u regu, nella sostanza vedeva il serpente e u regu compenetrarsi e confondersi, accomunati dalla capacità di compiere azioni misteriose, di sfuggire improvvisamente, di celarsi in luoghi liminari. L'orizzonte simbolico di riferimento degli interlocutori, la loro creatività immaginifica, le categorie interpretative erano impregnate dalla presenza de u regu e riducevano spesso i pericoli di cui i serpenti erano portatori ai caratteri de u regu. Talvolta in modo argutamente scherzoso, altre volte in maniera inconsapevole, le narrazioni si sviluppavano seguendo un canovaccio scandito dai simboli de u regu. Una prova ne era il *tabu* che gli interlocutori si imponevano circa il suo nome: non lo avevano nominato mai. Come se, nel dubbio, fosse stato prudente evitare di farlo: «Mia madre mi raccontava di questo cacciatore che dice di averlo visto... lui. Cercò di sparargli, ma il fucile si inceppò. Poi, non so quanto fosse vero»¹⁰⁹. Toni ambivalenti e scherzosi conservano il dubbio che u regu sia stato realmente avvistato: «Negli ultimi tempi c'è stata una notizia divertente: erano state trovate tracce di un serpente enorme, che poi si è rivelato un pitone. Qualcuno lo aveva liberato qui nelle campagne di Poggio Catino. Era un po' divertente, perché i cacciatori hanno visto queste tracce e si sono spaventati perché pensavano che fosse lui. E qualcuno lo pensa ancora!»¹¹⁰

¹⁰⁷ CRISTIANO, *La "Grotta della Santaccia"* cit., p. 4.

¹⁰⁸ DE MARTINO, *Sud e magia* cit., pp. 130-180.

¹⁰⁹ Emanuele, circa 25 anni, Catino, 26.07.2016.

¹¹⁰ Cesare, circa 85 anni, Roccantica, 19.07.2016.

La memoria informa il presente piuttosto che cristallizzarsi nel passato¹¹¹: nonostante le esitazioni con cui si tendeva a sottolineare che la credenza ne u regu fosse in decadenza e disgregazione¹¹², i serpenti che prendevano forma dai racconti – che pure si riferivano a episodi di alcune decine di anni prima – attualizzavano i simboli de u regu e ne fissavano il mito nella contemporaneità, in un processo di ambivalente patrimonializzazione¹¹³ al quale ha contribuito un brano musicale del 2001, “La tarantella del serpente”¹¹⁴ dei *Ratti della Sabina*, gruppo musicale attivo dal 1996 al 2010 composto da otto uomini della provincia di Rieti, tra i quali un ruolo di primo piano ha avuto il cantante Roberto Billi¹¹⁵. Un breve stralcio del testo fornisce un esempio prezioso di riflessione sulle relazioni tra la leggenda de u regu e i racconti sui serpenti di cui sopra:

Dicunu li vecchi de paese
 che se taji un serpe llà ‘nnu mezzu,
 quillu mica more, ma renasce più cattivu de la peste. [...]
 Te ssé recorda e ssé tt’encontra poi di pure che ppe tte é arrivata in
 quillu momentu l’ora tea.
 Stete sempre all’erta quannu annate p’à campagna
 perchè s’ensinua in ogni buciu a covà l’odio versu l’omini
 e quannu scappa fori ce tè l’occhi come a brace,
 è tuttu niru come a pece
 e se llù chiami pé nome se ‘ncazza veramente
 e te perseguiterà pé sempre, finu a che nun diventi mattu de capoccia
 ‘insieme a tutti quanti i parenti tei.
 Tant’è viru che quann’unu é tantu stranu,
 oppure é d’animu cattivu cò a ‘gnoranza che s’uncolla,
 ce sta usanza, là ppé parti mei, de chiede a li cristiani

¹¹¹ FABIETTI - MATERA, *Memoria e identità* cit., p. 10.

¹¹² E. DE MARTINO, *La terra del rimorso. Contributo a una storia religiosa del Sud*, Milano 2015, pp. 127-135.

¹¹³ B. PALUMBO, *L’Unesco e il campanile: antropologia, politica e beni culturali in Sicilia orientale*, Roma 2003.

¹¹⁴ Il brano è parte del secondo album del gruppo, *Cantiecontrocantincantina*. Sito internet dei Ratti della Sabina, <<http://www.rattidellasabina.it/>>, ultimo accesso 02/2018.

¹¹⁵ In seguito all’uscita di Roberto Billi dal gruppo, quattro elementi hanno dato origine a una nuova formazione, *Area765*. Siti internet dei *Ratti della Sabina*, <<http://www.rattidellasabina.it/>>, e di *Area765*, <<http://www.area765.com/>>, ultimo accesso 02/2018.

se per casu un giorno da monelli j'esse mica, tante vote, moccecatu u regu.
 Oddio! L'ho numinatu, mò che mme succederà?
 Lu nome seu nun toccherebbe pronunciallu mai.
 Mo spero, solamente, che la sorte sia clemente¹¹⁶.

Nel titolo compare il nome “serpente” mentre nel testo ci si riferisce a u regu, con una completa identificazione tra il mostro mitico e il rettile. Roberto Billi precisa di aver acquisito conoscenze da alcune pubblicazioni delle biblioteche dei paesi della Sabina e soprattutto «in maniera diretta, girando di paese in paese, scambiando quattro chiacchiere con i vecchietti delle varie zone per farmi raccontare la leggenda de u regu» allo scopo di «cogliere delle suggestioni interessanti da poter riportare in musica con l'utilizzo del dialetto sabino»¹¹⁷. Presentato come «un mostro che non esiste»¹¹⁸, il musicista si dice sorpreso dall'atteggiamento contraddittorio delle persone con cui aveva parlato: «Mi colpì molto, e mi colpisce ancora, il fatto che alcuni anziani la vivono tutt'altro che come una leggenda. Alcuni ne avevano timore davvero, anche nel raccontarne la storia»¹¹⁹.

5. *La stregoneria muta di segno*

La memoria storica del territorio è segnata da un altro tema: quello della stregoneria. Questa si declina da un lato nella sua forte accezione di genere, in quanto argomento che ha visto protagoniste figure femminili mitizzate; dall'altro nel suo legame con il culto del diavolo¹²⁰: tramite il drago-demonio, questa connessione si rinnova nel segno de u regu,

¹¹⁶ Testo de *La tarantella del serpente*, brano musicale de *I Ratti della Sabina*, <http://www.rattidellasabina.it/testieaccordi/la_tarantella_del_serpente.pdf>, ultimo accesso 02/2018.

¹¹⁷ Roberto Billi, circa 45 anni, ex cantante dei *Ratti della Sabina*, corrispondenza mail del 18.07.2016.

¹¹⁸ *Ibid.*

¹¹⁹ *Ibid.*

¹²⁰ P. CLEMENTE, *Caccia alle streghe e studi demologici*, «La Ricerca Folklorica», 14 (1986), pp. 137-140; G. BONOMO, *Caccia alle streghe. La credenza nelle streghe dal sec. XIII al XIX con particolare riferimento all'Italia*, Palermo 1985 (pr. ed. 1959), p. 45; N. COHN, *Il mito di Satana e degli uomini al suo servizio*, in *La stregoneria. Confessioni e accuse, nell'analisi di storici e antropologi*, cur. M. DOUGLAS, Torino 1980 (ed. orig. 1970), pp. 35-49: 35.

veicolata da nuove manifestazioni stregonesche e ha ripreso vigore, come si vedrà, con nuove forme e significati.

Gli abitanti di Poggio Catino, Catino, Roccantica e altri centri limi-trofi richiamano frequentemente due donne divenute simbolo delle in-giustizie: la Dama Bianca, forse appartenente alla famiglia dei Colonna, murata viva, probabilmente tra i secoli XV e XVI, il cui corpo è stato ritrovato nel 1933; e Bellezza Orsini, popolana vissuta nel XVI secolo, condannata a morte dall'inquisizione in quanto strega¹²¹. Questi due casi poggiano su un substrato stregonesco radicato. Vicende di streghe in Sabina erano riportate già nel volume *De sortilegiis eorumque poenis* del secolo XVI del giureconsulto toscano Paolo Grillando da Castiglion Fiorentino. Uditore delle cause criminali a Roma e poi ad Arezzo, Gril-lando fu incaricato di esprimersi sulla fondatezza delle accuse di strego-neria di cui erano vittime donne sabine¹²². I profili delle streghe che egli tratteggia rivelavano donne dedite a rapporti sessuali con Satana e con i diavoli. Ogni donna aveva un proprio diavolo-amante che prelevava di notte la propria strega, mentre il marito dormiva, dopo che questa si era sparsa di un particolare unguento. In volo, trasformato in caprone alato, la portava al luogo del sabba, spesso indicato in un'area presso il noce di Benevento. La prima richiesta alle streghe – che seguivano un rituale di affiliazione – era salutare Satana e rendergli omaggio. Quindi rinnegare Dio, calpestare il crocifisso e le immagini di Maria e dei santi. I convitati (solo raramente tra essi ce n'erano anche di sesso maschile) si accomodavano poi a un enorme banchetto, dove erano incoraggiati a mangiare in modo eccessivo, serviti da diavoli. Dopo aver cenato, si dava inizio alle danze diaboliche, incentrate su rapporti sessuali promi-scui tra demoni e streghe. Prima dell'alba tutto doveva terminare e le streghe erano riaccompagnate a casa ciascuna dal proprio demone¹²³.

Dietro queste vicende si celavano storie di misoginia, di impotenza maschile ritorta verso le mogli, di un'angoscia fobica di castrazione, di timore nei confronti della sessualità femminile al punto di non vedere

¹²¹ M. DI SIVO, *Bellezza la strega. La violenza sottile della legge*, in *Lucrezia e le altre: la vita difficile delle donne (Roma e Lazio, secc. XV-XVI)*, cur. A. ESPOSITO, Roma 2015, pp. 119-134; A. ADORISIO, *Bellezza Orsini and Creativity: Images of Body and Soul from a Sixteenth-Century Prison*, «Spring» 72 (2005), pp. 281-297; I. TOZZI, *Bellezza Orsini. Cronaca di un processo per stregoneria*, Antrodoco (RI) 1990.

¹²² BONOMO, *Caccia alle streghe* cit., pp. 323-330.

¹²³ *Ibid.*, pp. 323-331.

altra strada che attaccarla e perseguirla¹²⁴. Più in generale, la stregoneria era interrelata alla fecondità, alla sessualità, alle condizioni sociali e ideologiche, alle dinamiche di genere e alle asimmetrie di potere, tra cui quello della Chiesa¹²⁵. Per altri versi, è riscontrabile un antagonismo tra Michele e le streghe per mezzo del noce di Benevento: il gesuita napoletano Diego Zunica aveva teorizzato nel XVII secolo una polarità oppositiva tra la grotta micaelica del Gargano e l'albero dell'area sannita. Mentre l'arcangelo avrebbe scelto la grotta del promontorio pugliese quale dimora consacrata, meta di pellegrinaggi cristiani, allo stesso modo le streghe, seguaci di Satana, avrebbero eletto il noce di Benevento a luogo dedicato al diavolo, e parallelamente al "pellegrinaggio" di streghe provenienti da molte parti d'Italia, tra cui la Sabina¹²⁶.

È proprio la grotta micaelica del Monte Tancia ad aver fatto rinascere l'interesse per la stregoneria nel territorio sabino. Come scriveva nel 1963 Don Carmelo Cristiano, parroco di Montopoli, l'antro-santuario vedeva «ancora la lotta dell'arcangelo contro le forze demoniache»¹²⁷. In quegli anni nella grotta furono rinvenuti oggetti rituali che fecero pensare a una profanazione nel segno del diavolo: «il posto è frequentato da fattucchieri i quali vi lasciano forcinelle di ferro, frantumi di ossa umane e stoppini unti di grasso bruciacchiato mescolato alla polvere dell'antro»¹²⁸. Venivano compiute «forse delle messe nere e sicuramente riti magici»¹²⁹. Numerosi testimoni riferiscono di spilloni e forcine per capelli da donna lasciati nella grotta. Le autorità municipali hanno provveduto a proteggere l'accesso con l'installazione di un cancello. La chiusura della grotta non impedì la continuazione delle pratiche magico-demoniache, che proseguirono fuori, sulle scale di accesso, dove ancora si ritrovavano resti di oggetti rituali. Alcuni testimoni imputano al luogo dove sorge la grotta la capacità incontrastabile di richiamare potenze demoniache: «è un punto molto energetico, quello lì. Ha un impatto emotivo molto forte»¹³⁰. «Perché lì sembra che passi la faglia

¹²⁴ *Ibid.*, p. XXVII.

¹²⁵ C. GINZBURG, *I Benandanti. Stregoneria e culti agrari tra Cinquecento e Seicento*, Torino 2002, p. 138.

¹²⁶ BONOMO, *Caccia alle streghe* cit., p. 313.

¹²⁷ CRISTIANO, *Il santuario rupestre della dea Vacuna* cit., p. 7.

¹²⁸ *Ibid.*

¹²⁹ Giulia, circa 50 anni, Catino, 23.07.2016.

¹³⁰ *Ibid.*

del diavolo, e proprio lì, dalle scale, si vede la faglia»¹³¹. Non solo gli incontri continuavano fuori dalla grotta: un testimone oculare assicura che alcune persone riuscivano a entrare ugualmente nell'antro, forzando il cancello, anche in tempi recenti:

Ci vanno! Vanno continuamente alla grotta. Finché non è stata chiusa. Ma spesso sfasciano il cancello. Spesso riescono a entrare lo stesso. Perché loro non sentono ragioni, per cui molte volte i lucchetti... Insomma, due lucchetti: li sfasciano tutti e due, guardi, quando è la sera che devono andare sul Tancia, io non ho individuato qual è questa sera in cui c'è il plenilunio, insomma. Però ci sono le tracce¹³².

A sostegno delle sue affermazioni, ricorda che «era molto diffuso, il satanismo. Soprattutto durante la guerra. Perché ci stanno molte persone che si interessavano del loro figlio in guerra, chiedendolo a questi fattucchieri, qui. Era molto diffuso»¹³³.

Altre testimonianze rilevano la presenza a Poggio Catino di un parroco esorcista attivo tra la fine degli anni Ottanta e il primo decennio del terzo millennio, Don Peppino:

quando eravamo ragazzini ci vietava di andare in un posto dove oggi c'è la sala della Dama Bianca, la sala convegni. Lì avevano scavato per fare delle case popolari. C'erano tutte grotte, delle piccole grotte, che s'erano create. Poi le hanno ricoperte. Don Peppino non voleva che c'andavamo, diceva che là si facevano le messe nere. Noi ovviamente c'andavamo, c'arrampicavamo da certe scalette. E trovavamo degli oggetti strani, soprattutto dei crocifissi rotti¹³⁴.

Don Peppino «non lasciava mai le ostie in chiesa, perché c'aveva paura che le rubavano per fare delle messe nere. Diceva che facevano le messe nere pure al cimitero»¹³⁵. Esercitava come esorcista: «venivano da tutt'Italia per farsi liberare da lui. Ce ne stavano due o tre in tutt'Italia come lui»¹³⁶. Nei rituali di liberazione pronunciava formule in latino,

¹³¹ Renato, circa 75 anni, Catino, 21.07.2016.

¹³² Andrea, circa 65 anni, Catino, 20.07.2016.

¹³³ *Ibid.*

¹³⁴ Delia, circa 40 anni, Poggio Catino, 23.07.2016.

¹³⁵ *Ibid.*

¹³⁶ *Ibid.*

destando sospetti in alcuni abitanti, convinti che il religioso utilizzasse una lingua incomprensibile ai fedeli per aumentare l'alone di mistero che circondava la sua figura, per riaffermare il suo ruolo magico-rituale e rinforzare il proprio potere. Il parroco teneva a mostrare le prove materiali degli esorcismi contro il diavolo, rappresentate da elementi tradizionalmente connessi alle possessioni sataniche¹³⁷: «Una volta venne con un barattolo pieno di chiodi. Mi fa: vedi? Questi li ha vomitati uno che ho liberato dal demonio!»¹³⁸ Le azioni di Don Peppino hanno lasciato un segno profondo tra coloro che lo hanno frequentato: «io credo al diavolo. Don Peppino ci terrorizzava: alle comunioni e alle cresime ci faceva fare un ritiro di tre giorni. Mi ricordo che ci costringeva a vedere i filmati degli esorcismi che faceva»¹³⁹.

Nel 2009 un gruppo formato prevalentemente da donne ha costituito un'associazione senza scopo di lucro denominata "Stregate dalla Torre". La torre è quella detta "dei Longobardi", che domina Catino. L'associazione aveva ripreso il tema della stregoneria «fra il serio e il faceto»¹⁴⁰, poiché lo scopo primario era la promozione in Sabina di iniziative contro la violenza sulle donne. La stregoneria diveniva elemento simbolico peculiare del genere femminile del quale si avvertiva l'esigenza di rovesciare i significati. Mentre nel passato era stato uno strumento con cui il dominio maschile aveva legittimato violenze, esclusioni, discriminazioni sulle donne, ora veniva proposta nel suo potere evocativo per ribaltare i rapporti: la strega è la donna perseguitata che riafferma la capacità di autodefinizione.

Assieme a una accezione generale di stregoneria, Stregate dalla Torre ha voluto declinare il tema rispetto alle peculiarità della Sabina. L'associazione aveva l'esigenza di riconnettersi al tessuto sociale territoriale, riallacciarsi alla memoria storica e riattivarla, come spiega Giulia, una delle maggiori promotrici delle attività del gruppo:

Abbiamo preso la strega come simbolo di donna perseguitata: l'idea è nata così. E per fare questo abbiamo tirato fuori quelle che erano delle tradizioni antiche della Sabina. Prima di tutto, quella de u regu. U regu per i nostri vecchi era il demonio, era un serpente con orecchie, baffi

¹³⁷ A. ROSSI, *Le feste dei poveri*, Bari p. 32.

¹³⁸ Renato, circa 75 anni, Catino, 21.07.2016.

¹³⁹ Delia, circa 40 anni, Poggio Catino, 23.07.2016.

¹⁴⁰ DE MARTINO, *Sud e magia* cit., p. 140.

e gambe. E chi lo vedeva, moriva. Era la cosa da evitare, u regu: era il demonio! Noi, proprio perché streghe, per antonomasia le streghe fanno il sabba col diavolo, sono le amanti del diavolo, perciò abbiamo preso u regu per questo motivo. Così il diavolo sabino apre la festa di noi streghe¹⁴¹.

Nel 2009 l'associazione fissò il 31 ottobre come data di un grande evento da proporre a Catino, per le strade dell'antico borgo, che coniugasse tradizioni culturali del territorio, socialità della festa (anche con elementi della cucina tradizionale) per mezzo di un tema legato alle discriminazioni che sarebbe stato ogni anno specifico. Nella prima edizione fu trattata la storia di Bellezza Orsini, nel 2010 quella della Dama Bianca, nel 2011 lo stalking, nel 2012 l'indifferenza, nel 2013 lo stupro, nel 2014 il razzismo, nel 2015 l'omofobia, nel 2016 il bigottismo, nel 2017 la sopraffazione, nel 2018 la paura, intesa come quella del diverso, generatrice di razzismo¹⁴². Nel 2009 si decise di «riportare un po' alla luce alcune delle leggende popolari della zona», cominciando tuttavia «non con una leggenda ma con una storia reale, quella di Bellezza Orsini»¹⁴³. Bellezza è per le nuove streghe il simbolo delle ingiustizie di cui le donne sono vittime:

Era un'erborista, una donna che sapeva curare e usare le erbe. La cosa non andava bene al tribunale dell'inquisizione. Inoltre si diceva che ammaliasse gli uomini con le sue magie. E lei, per orgoglio, pur di non subire la condanna, si suicidò con un chiodo alla gola, lo estrasse dal muro della cella. Da lì siamo andati ogni anno avanti, a trattare storie di stregoneria passata e stregoneria moderna. Perché l'inquisizione non è mai finita e le donne ancora in tutto il mondo, e anche qui in Italia, qui in Sabina, sono viste come streghe, appunto: certi comportamenti non vanno bene, e così via¹⁴⁴.

¹⁴¹ Giulia, circa 50 anni, Catino, 23.07.2016.

¹⁴² Informazioni reperite confrontando fonti orali, pagina Facebook di Stregate dalla Torre, il blog della stessa associazione, <<https://stregatedallatorre.blogspot.com/>>, i siti di informazione locale gosabina.com, sabinainfesta.it, lazioinfesta.it (ultimi accessi 10/2018).

¹⁴³ Emanuele, circa 25 anni, Catino, 26.07.2016.

¹⁴⁴ Jessica, circa 45 anni, Poggio Catino, 23.07.2016.

La figura di Bellezza Orsini era il tramite per riattualizzare la stregoneria orientandola verso il tema del femminicidio. L'edizione del 2009 vide una buona partecipazione di pubblico. Come affermano le "streghe", «la festa cade il giorno di Halloween, ma questo è un problema, perché vengono tutti per la festa di Halloween»¹⁴⁵. E di fatti l'opinione di alcuni abitanti di Catino è che «hanno fatto una festa di Halloween, e si sono nominate Stregate dalla Torre»¹⁴⁶. Le streghe tuttavia rivendicano l'autonomia simbolica della data, riconosciuta come quella «della festa delle streghe proprio. Perché si festeggiava... Si festeggiava la ricorrenza: la tradizione vuole che il sabba si facesse alla vigilia d'Ognisanti. Quindi anche in Italia si festeggiava, si "faceva qualcosa", la sera del 31. E noi volevamo riprendere questa tradizione, quella italiana»¹⁴⁷.

La declinazione della violenza di genere è centrale e rappresenta una costante di ogni edizione. In ogni edizione su un muro del paese vengono apposti i nomi delle donne vittime di omicidio per mano maschile in quell'anno: «facciamo tipo un cimitero, attacchiamo i nomi e le storie delle donne uccise nell'ultimo anno. E ogni volta non ci basta il muro, perché una donna ogni due giorni viene uccisa»¹⁴⁸.

Sin dalla prima edizione la struttura della festa ha conservato alcuni elementi ricorrenti. L'inizio è fissato tra le 14.30 e le 16 ed è dedicato ai bambini, con giochi di squadra, caccia al tesoro, bolle di sapone, animazioni varie. Il pomeriggio prosegue con specifiche rappresentazioni artistiche con cui viene trattato il tema annuale: teatro, cortometraggi, mostre fotografiche, letture di poesie, flash mob che riescano a coniugare l'intrattenimento con la profondità dei messaggi. A esse si intrecciano musica itinerante e mercatini, mentre nel tardo pomeriggio è prevista l'apertura degli stand gastronomici. Tra le 19.30 e le 20.30 c'è l'uscita de u regu per il paese. U regu viene realizzato da una decina di persone dell'associazione che vi dedicano molti mesi, investito di significati non solo simbolici ma sociali, perché il lavoro per la sua realizzazione garantisce al gruppo una frequentazione continua e un obiettivo comune. Esso viene portato da alcune persone dell'associazione per le strade del borgo: «a mo' di dragone cinese, lo liberiamo per tutte le vie del pae-

¹⁴⁵ Paola, circa 40 anni, Poggio Mirteto, 21.07.2016.

¹⁴⁶ Renato, circa 75 anni, Catino, 21.07.2016.

¹⁴⁷ *Ibid.*

¹⁴⁸ Jessica, circa 45 anni, Poggio Catino, 23.07.2016.

se, seguito dalla musica»¹⁴⁹. Più precisamente, è al passaggio de u regu che comincia la musica nelle varie piazzette del paese: le streghe dicono che u regu «apre i punti-musica del borgo». Il tema coreutico-musicale diviene il fulcro della serata: ogni anno vengono invitati gruppi di danzatori e cantanti da altre regioni. Si sono alternati generi diversi ma accomunati dalla ambigua (ed erronea) categoria di “musica popolare”: taranta, pizzica, saltarello. «Poi anche reggae, perché la gente vole pure ballà»¹⁵⁰. La festa si conclude sempre con un corteo diretto al catino, «u sprofonnu», guidato da u regu, attorno alle 23.30 o 24. Il luogo è fortemente segnato da valori simbolici: come detto in precedenza, il catino, posto ai piedi del borgo e perciò nascosto, misterico e ferinico perché incolto, ricoperto da vegetazione spontanea, si propone come luogo liminare e habitat naturale de u regu. Qui con un falò viene messo al rogo un fantoccio, effigie del tema annuale, che gli organizzatori denominano «un male del mondo». Il fuoco che brucia è «un modo per liberarci del male – lo stalking, lo stupro, eccetera – e per riscattare le streghe del passato»¹⁵¹. Si prosegue ancora con le danze sino alle due o le tre di notte.

Il legame tra le streghe e u regu si rafforza da un lato ancorandosi alla “tradizione”, dall’altro allo stesso significato di “liberazione”:

Il regolo è questo serpente che vive nei nostri luoghi, che bisogna rispettare, perché se si fa un torto a questo serpente, lui ti viene a cercare. Non si può neanche nominare. Infatti spesso viene chiamato “issu”, lui. Non viene mai detto il suo nome. [...] Il regolo per noi rappresenta tutto quello che è lo stigma. Tutto quello che è la sovrastruttura che cerchiamo di liberare con questa festa. Noi, che siamo streghe e stregoni, lo vediamo un po’ come un nostro amico. Noi ci andiamo un po’ a braccetto: infatti in questa festa lo liberiamo¹⁵².

La presenza de u regu nella festa è giustificata dal suo essere, al pari delle streghe sabine del passato, ben radicato nella tradizione magica del territorio. Da altra angolatura, u regu è accomunato alle streghe perché vittima di un ingiusto stigma dal quale merita di essere riscattato. La

¹⁴⁹ Jessica, circa 45 anni, Poggio Catino, 23.07.2016.

¹⁵⁰ Paola, circa 40 anni, Poggio Mirteto, 21.07.2016.

¹⁵¹ Emanuele, circa 25 anni, Catino, 26.07.2016.

¹⁵² *Ibid.*

sua liberazione è dunque materiale – u regu non è più costretto a vivere nascosto, ad abitare anfratti e luoghi liminari, e tuttavia vi fa ritorno nella fase finale della festa – e simbolica, perché abbandona i caratteri negativi di nemico, di vendicatore, di essere diabolico riproponendosi come soggetto capace di riaffermare i diritti degli ultimi, dei discriminati.

La festa del 31 ottobre si pone su un altro doppio binario: quello ludico-ricreativo e quello socioculturale. Come affermano le streghe, «in un certo senso la scusa è la festa, le streghe, e il concetto è informare le persone su che cosa ancora succede alla donna in Italia e nel mondo. Poi, se magna e se beve!»¹⁵³ Le streghe si dicono soddisfatte per la ricezione di temi forti, dal deciso taglio politico, da parte dei partecipanti:

Devo dire che il messaggio è stato subito accolto da tutti. La gente viene e continua a venire. Soprattutto molti vengono da fuori. Da Roma, Terni, le zone vicine. Però il messaggio viene recepito: si mangia, si beve, si balla, ma il messaggio politico, un messaggio forte, lo diamo a ogni festa. A ogni festa troviamo il modo di far arrivare alle persone qual è il problema. E vedo che la gente recepisce. Ti racconto un aneddoto della festa del 2014 che è indicativo. Abbiamo ricreato tramite una compagnia teatrale una situazione di mobbing all'interno della festa. C'era un teatro nascosto, praticamente. Quindi due personaggi hanno cominciato a fare la parte dell'uomo e della donna che fuggiva da lui, lui che l'inseguiva, che scriveva minacce sul muro, che la prendeva e la picchiava. Beh, non puoi capire la gente quello che ha fatto: la gente andava inferocita addosso a questo qui, abbiamo dovuto fermarli! Ci sono state delle scene di panico! Alla fine abbiamo detto: ecco, questa è la persecuzione che c'è oggi sulle donne. Quindi cerchiamo di trovare un sistema a volte anche molto forte per comunicare questa cosa. [...] E quindi la gente non va subito a ballare e bere: prima di tutto vede quello che sta succedendo. Quindi lì c'è il punto informativo, però il teatro ha permesso di far vivere il dramma che vive la donna quando è vittima di queste cose. Devo dire che ci è venuto bene, perché la gente era arrabbiata al punto di dire che gli abbiamo rovinato la festa!¹⁵⁴

¹⁵³ Paola, circa 40 anni, Poggio Mirteto, 21.07.2016.

¹⁵⁴ *Ibid.*

Questo è confermato dai partecipanti “esterni”, uno dei quali osserva: «Sembrava un fatto vero, con uno che inseguiva una donna. Sembrava un fatto vero, invece era tutto finto e non si capiva»¹⁵⁵. L'associazione avverte come una sfida quella di proporre temi difficili in un ambiente dominato da esigenze “borghesi”, segnato dall'emigrazione giovanile che rende basso livello di istruzione ed elevato il tasso di anzianità, poco incline a riflettere su problemi sociali, etici, politici, sulle ingiustizie, sugli stereotipi di genere. Per attrarre il maggior numero di persone si affida ai social network, al blog, a network locali. Particolare attenzione è dedicata alla ricerca di titoli “a effetto” per la festa del 31 ottobre, che richiamino giochi di parole allo scopo di scuotere l'opinione pubblica, presentata come acritica. Per esempio, nel 2015, anno in cui fu portata alla luce l'omotransfobia, fu scelto come titolo “Gaya ignoranza”: «Gaya ignoranza vuole essere informazione e integrazione affinché la conoscenza fermi discriminazione e violenza»¹⁵⁶. L'edizione del 2018 dedicata al razzismo ha avuto come titolo “Diritti an-negati”. Il messaggio affidato dalle streghe al portale gosabina.com è particolarmente forte e punta a declinare al femminile il dramma dei migranti morti nelle traversate mediterranee e la mancanza di diritti per i cittadini stranieri: «Siamo sempre qui a gridare contro la violenza sulle donne. Combattiamo insieme la paura che genera razzismo. Diritti an-negati vuole dare voce alla crudele realtà che vivono le donne migranti»¹⁵⁷. Il programma serale è particolarmente denso:

PROGRAMMA

ore 19:00 apertura cassa

ore 19:30 apertura stand gastronomici

ore 20:00 uscita de ‘u regulo

ore 20:30 inizio spettacoli con: Buthan Bite & Mamy Wata

ore 22:30 Enrico Capuano e la tammurriata rock in concerto

ore 24:00 ‘u regulo guiderà il corteo allo sprofondo dove bruceremo

l'effigie della paura

Durante tutta la serata lettura dei tarocchi con la strega Cate.

¹⁵⁵ Renato, circa 75 anni, Catino, 21.07.2016.

¹⁵⁶ Pagina facebook di *Stregate Dalla Torre*, <<https://it-it.facebook.com/events/1512543502394667/>> (11/2018).

¹⁵⁷ *Stregate dalla Torre. Diritti an-negati*, <<http://www.gosabina.com/eventi/2018/10/17/stregate-dalla-torre/7842/>> (10/2018).

... Streghe, donne perseguitate... l'inquisizione non è mai finita!!¹⁵⁸.

La prima edizione ha creato una frattura interna nelle comunità poggioatinara. La parte maggiormente legata a valori "conservatori", afferente all'area cattolica o composta da assidui parrochiani, ha evidenziato nell'associazione Stregate dalla Torre un approccio ideologico antireligioso. L'associazione ha dovuto difendere i principi su cui si era costituita:

Perché comunque il primo anno abbiamo trattato più di stregoneria e dei tempi dell'inquisizione. Molta gente l'ha presa male. Parlavamo della Chiesa per quello che era in quel periodo, non si parlava di tempi moderni. Eppure lo stesso parroco, c'è stata un'omelia in chiesa che non era molto... Era Don Giacomo al tempo. L'omelia non era molto, come dire, carina, nei nostri confronti. Però molta gente che frequenta la chiesa ogni domenica, anche catechisti, ci vengono ad aiutare alla festa¹⁵⁹.

Gli afferenti all'associazione ribadiscono nelle interviste che non avevano intenzione di attaccare il parroco, i parrochiani, il mondo cattolico ma «chi attua violenza verso le donne e verso le categorie più deboli»¹⁶⁰. Gli attriti indussero Stregate dalla Torre a ripensare i temi stregoneschi, smarcandosi da possibili scontri con la Chiesa e con i compaesani cattolici. Ci si allontanò dall'inquisizione e da quel periodo storico a favore di una attualizzazione più prossima della discriminazione: «Già col secondo anno le cose cambiarono, quando non trattammo l'inquisizione ma una delle prime testimonianze qui in zona di violenza domestica, per quanto ne sappiamo: l'omicidio della Dama Bianca»¹⁶¹.

Gli abitanti di Catino più critici verso la festa individuano uno iato nella manifestazione, evidenziata nella sua stessa struttura: «È come se ci sono due feste. Fino alla cena, ci sono le famiglie, i bambini. Da Roma arriva moltissima gente. Dopo le 22 arrivano i più giovani, e la festa cambia: comincia a girare tanto alcol e droghe»¹⁶². Questa affermazione

¹⁵⁸ *Ibid.*

¹⁵⁹ Emanuele, circa 25 anni, Catino, 26.07.2016.

¹⁶⁰ Giulia, circa 50 anni, Catino, 23.07.2016.

¹⁶¹ Emanuele, circa 25 anni, Catino, 26.07.2016.

¹⁶² Quirino, circa 70 anni, Poggio Catino, 21.07.2016.

si riconnette a una narrazione della piccola comunità collinare che affonda le radici negli anni tra la seconda metà degli anni Ottanta e la fine del decennio successivo. Molti abitanti richiamano l'abuso di sostanze stupefacenti che aveva contraddistinto Catino e Poggio Catino in quel periodo. L'uso smodato di droghe, secondo loro, aveva causato la morte di molti giovani del luogo. Parimenti, le persone vicine a Stregate dalla Torre vengono tratteggiate con connotati che lasciano intendere dubbi sulla loro moralità. Quando cerco di capire meglio cosa questo possa significare, i poggiocatinari "conservatori" adducono quali ragioni di tali opinioni le frequentazioni da parte dei membri dell'associazione di alcuni centri sociali di Roma, o il loro orientamento sessuale, i posizionamenti politici troppo vicini all'estrema sinistra, gli stili di vita dissoluti, la volontà di apparire necessariamente «contro il sistema» o ancora esplicitano un'accusa di simpatie femministe: «Chi organizza questa festa è gente che fa l'alternativa. Non vogliono essere nella maggioranza. Fanno le femministe. Per moda, vogliono essere particolari»¹⁶³. «Ti pare normale che questi hanno invitato un gruppo di drag queen?»¹⁶⁴

Il rapporto con la festa che alcuni degli interlocutori evidenziano è particolarmente ambiguo: l'antipatia si mescola alla disponibilità a collaborare, seppure in forma poco attiva. In proposito, si riporta uno stralcio di dialogo con Quirino, settantenne:

Queste sono tutte persone che da tre o quattro anni si stanno attivando, e si sono attivate, per il 31 ottobre. Che c'è una festa, che non è Halloween, ma l'hanno chiamata Stregate dalla Torre. Alla fine di questa giornata, nel catino viene bruciato u regulu. Quindi loro l'hanno resuscitato. So' loro che fanno... io certe cose mal le sopporto.

Perché? Perché le sopporta male?

Mah, non è che non le sopporto... non mi interessano.

Le danno fastidio o è indifferente?

No, non è che mi dà fastidio... sono indifferente. E non è che rifiuto: tanto è vero che un giardino dentro al paese dove si mangia è il giardino mio! Quindi ogni anno lo metto a disposizione. Quindi non ho contrarietà. Però siccome questa festa che fanno è un po' femminista, e pubblicano un sacco di cose, eccetera eccetera... Alcune sono stu-

¹⁶³ *Ibid.*

¹⁶⁴ Beatrice, circa 85 anni, Catino, 27.07.2016. La partecipazione dello spettacolo di drag queen si inseriva nel tema proposto, ovvero la discriminazione a causa dell'omotransfobia.

pidaggini, loro sanno che nel mio giardino non ci deve essere nessun cartello, nessun manifesto. Quel giardino una volta all'anno non è più mio, va bene? Lo metto a disposizione, in qualche misura se lo sono preso. Perciò il 31 ottobre aprono il cancello, mettono i tavoli... Anche qui, eh? [*vicino la piazzetta principale di Catino*] Tutto qui è pieno di tavoli. In ogni angoletto si mangia: purè con i crostini, le pizze fritte, le bruschette. [...] Fanno 'na bella festa. Mangiano, ridono, cantano. Fanno le figure di carta, fanno. Le maschere. Fanno tutte le maschere, poi riprendono con la telecamera. Per cui io non è che sono contrario, non mi interessa questo aspetto, però sono disponibile a dare il giardino. Mia moglie, c'ho un albero in mezzo a questo giardino, c'attacca le mele stregate, tutte lucide...

Sua moglie partecipa?

Sì, partecipa, come dire: in senso fisico [materiale], non so quanto ideologico, siccome di certi argomenti io non parlo. Io c'ho certe mie opinioni e basta¹⁶⁵.

Il precedente stralcio è pervaso da una forte ambivalenza, evidenziata da alcuni termini contrastanti e dalla continua oscillazione tra accezioni positive e negative.

6. Conclusioni

La grotta micalica del Monte Tancia permette di riflettere sui significati mutevoli e trasformativi dei fenomeni religiosi e delle cosiddette "tradizioni". I legami tra la leggenda di fondazione, l'arcangelo Michele e il drago, u regu e le streghe, la festa del 31 ottobre mostrano identità territoriali e memorie collettive che vengono continuamente riplasmate e reinventate, selezionando ed enfatizzando elementi peculiari da utilizzare nei significati che si intende veicolare¹⁶⁶. Si tratta di un processo di creatività culturale che mantiene aperte opzioni nuove e che sostiene la possibilità di mutazioni semantiche. Il caso del drago della grotta del Tancia è paradigmatico. Drago-demonio, simbolo del Maligno e del paganesimo da estirpare¹⁶⁷, rifrange nei secoli uno spettro di significati che variano tra i rituali demoniaci di profanazione da un lato, la solen-

¹⁶⁵ Quirino, circa 70 anni, Poggio Catino, 21.07.2016.

¹⁶⁶ HALBWACHS, *Les cadres sociaux de la mémoire*, cit.; CANDAU, *La memoria e l'identità* cit.; FABIETTI - MATERA, *Memoria e identità*, cit.

¹⁶⁷ CANELLA - CARNEVALE - PATTI, *La grotta sacra nel culto micalico* cit., p. 263.

nità della processione e la socialità del pellegrinaggio, i tratti leggendari de u regu, il turismo religioso e quello “folklorico-culturale”, i diritti civili delle minoranze discriminate. Tutti questi elementi, all’apparenza slegati, coesistono in rapporti frammentari e non lineari per mezzo di una originaria ambiguità: l’intervento di San Michele non si risolve nell’uccisione del mostro, il quale vive nell’oscurità di un profondo anfratto all’interno della grotta. L’intervento micaelico segnala una vittoria effimera del cristianesimo che permette al demoniaco di vivere nell’oscurità, di perpetrarsi in modo sotterraneo nella società locale tramite i culti profanatori e le adorazioni stniche, di vendicarsi con i molteplici attacchi per mano de u regu. Il drago sopravvive alla spada micaelica e reincorpora così molteplici significati, che si dilatano sino alla festa, alla valorizzazione della “tradizione”, perfino al rovesciamento del Male iniziale, proponendosi come elemento che riscatta le discriminazioni di cui le donne e le minoranze sono vittima. Questi temi trovano un riscontro materico nel paesaggio del territorio. L’aspetto selvaggio della grotta e del “catino” alle pendici dell’omonimo centro abitato da un lato richiama ancora il culto demoniaco da combattere e sconfiggere, dall’altro la persistenza del Male che sopravvive all’intervento di “bonifica”: nonostante san Michele, impervietà e ferinità attraversano i tempi, dal remoto paganesimo alla cristianizzazione, sino alla contemporaneità, a segnalare una impossibile domesticazione delle forze oscure¹⁶⁸. La grotta e il paesaggio sacro del territorio si caratterizzano per la loro liminarietà: luoghi ambivalenti protesi tra “bene” e “male”, ai confini tra diverse comunità, limitrofi a urbanizzazione sedentarizzata e irriducibile ruralità¹⁶⁹, vissuti da gruppi sociali con intenti e obiettivi opposti (culti demoniaci e riscatto degli ultimi, esorcismi e ateismo). Diacronicamente, la liminarietà segna la contiguità tra l’ancestrale sostrato pagano, le lotte alla stregoneria per mano del cristianesimo inquisitorio, gli usi demoniaci e i nuovi impulsi dettati dal civismo laico. Quest’ultimo elemento ritrova u regu rinnovato nella sua simbologia: non più prossimo discendente del drago pestifero ma paladino dei diritti degli ultimi. Ritorna nella festa organizzata da Stregate dalla Torre come elemento che rovescia il precedente connotato negativo, capace di riscattare se stesso dallo stigma

¹⁶⁸ CANELLA - L. CARNEVALE - D. PATTI, *La grotta sacra nel culto micaelico* cit., p. 263.

¹⁶⁹ FARANDA, *Viaggi di ritorno* cit., p. 20, p. 29.

assieme alle streghe, dalla parte dei discriminati. La “passeggiata” de u regu per le strade di Catino lo eleva a promotore di una ribellione civile contro le vessazioni di cui le diversità variamente declinate (violenza di genere, discriminazione per orientamenti sessuali, razzismo, ecc.) sono state vittima.

Il tema dell’ambivalenza permea tutta la vicenda. Gli interlocutori si riferiscono a u regu, alle streghe, al drago, al diavolo, a San Michele con atteggiamento «tra il serio e il faceto». Esprimono quasi sempre un rifiuto esplicito per la consistenza reale dei temi trattati ma al contempo evidenziano con essi un legame profondo. Aspetti mitizzati, fantastici, leggendari si fondono e confondono con esperienze delle quali si sottolinea il reale accadimento o con i timori che pericoli oscuri possano materializzarsi. I convincimenti religiosi e quelli devozionali, la credenza nella realtà delle streghe e de u regu sfumano in un sentimento definibile come rispetto per la “tradizione” cattolica e per quella “popolare”. L’associazione Stregate dalla Torre è un esempio chiaro di queste ambivalenze. Essa è costituita in gran parte da atei che desiderano rivalutare le streghe con cui si identificano in quanto donne perseguitate dal dominio maschile: «L’essere donna è sempre stato difficile, nei vari secoli. Il periodo della stregoneria in fondo era la paura di donne forti che detenevano conoscenze, e per questo pericolose per gli uomini. Per noi la strega è questo, e tuttora noi donne ci consideriamo streghe per questo»¹⁷⁰.

Stregate dalla Torre e la festa del 31 ottobre si configurano a pieno titolo nella categoria *glocal*¹⁷¹: riconnettono temi classici della stregoneria “globale” alle esigenze più strettamente locali del territorio, incarnate principalmente in Bellezza Orsini e nella Dama Bianca. Le due donne rappresentano l’accusa di stregoneria, la prigionia ingiusta, l’invidia e la frustrazione maschile davanti alla bellezza e al potere della femminilità. L’unico peccato era «essere una guaritrice, una curatrice»¹⁷² per la prima, essere ostaggio di faide tra famiglie rivali, Colonna e Orsini, per l’altra.

¹⁷⁰ Giulia, circa 50 anni, Catino, 23.07.2016.

¹⁷¹ Z. BAUMAN, *Globalizzazione e glocalizzazione*, Roma 2005; U. HANNERZ, *La diversità culturale*, Bologna 2001 (ed. or. 1996), pp. 34-35; 71-72.

¹⁷² Giulia, circa 50 anni, Catino, 23.07.2016.

Provenienti da un passato “mitico”, il culto micaelico della grotta, la leggenda del drago, l’antica presenza demoniaco-stregonesca, le leggende popolari de u regu non sono «relitti inerti»¹⁷³ ma, mutando e dilatandosi, denotano nell’”oggi” radicamento e funzione culturale. Seguendo Brelich, essi non rappresentano sopravvivenze ma riplasmazioni, presenze inserite organicamente in un contesto coerente proiettato alla contemporaneità¹⁷⁴.

¹⁷³ E. MONTANARI, *Categorie e forme della storia delle religioni*, Milano 2001, p. 50.

¹⁷⁴ A. BRELICH, *Il mondo classico nella storia delle religioni*, corso univ. Anno accademico 1958-1959, pp. 35-42.

INDICE GENERALE

Tessa Canella - Umberto Longo, <i>Introduzione</i>	Pag.	5
Ricostruzioni storico-religiose fra Tardoantico e Medioevo		
Arduino Maiuri, <i>Grotte sacre e culto micaelico: un primo inquadramento programmatico</i>	»	19
Alessandro Saggioro, <i>La dea nella grotta</i>	»	35
Tessa Canella, <i>La leggenda dell'angelo e del drago sul Monte Tancia: questioni testuali e storiche</i>	»	53
Umberto Longo, <i>Culto dei santi e storia del territorio in Sabina. Il santuario di S. Michele al Monte Tancia nell'alto Medioevo</i> ...	»	103
Tersilio Leggio, <i>Dalla diocesi di Forum Novum alla diocesi suburbicaria di Sabina. Conflitti giurisdizionali e riforma della Chiesa tra X e XI secolo</i>	»	113
La ricerca antropologica, storico-artistica, archeologica e virtuale		
Daniela Patti, <i>Il santuario rupestre di San Michele al Tancia. La ricerca archeologica</i>	»	137
Eliana Billi, <i>Le pitture murali del santuario del Monte Tancia: arte e restauri di un ciclo da proteggere</i>	»	155
Antonio Agostino Zappani, <i>Il rilievo del santuario rupestre di San Michele al Tancia. Metodi, strumenti e procedure per la lettura e la rappresentazione</i>	»	165
Carmelo Russo, <i>Riplasmazioni demoniaco-stregonesche in un territorio liminare. Note etnografiche</i>	»	175
Appendice. Natale Madeo, <i>I ricordi del drago nell'esperienza sul campo</i>	»	213
Immagini	»	221
Indice dei luoghi	»	281



Quaderni di Sociologia

77 | 2018

Varia

teoria e ricerca

Spiritualità

Note su una categoria controversa

Spirituality. Notes on a controversial topic

STEFANIA PALMISANO E NICOLA PANNOFINO

p. 35-54

<https://doi.org/10.4000/qds.2027>

Abstract

The aim of this article is to reflect on the spirituality concept which, although part of international sociological debate for about three decades, has still not become central to Italian empirical studies. Based on an analytical survey of this debate, we argue the heuristic usefulness of the spirituality concept in order to understand forms of religiosity emerging since the 1960s – both within and without traditional religions. We shall also claim that the religion and spirituality spheres, albeit analytically separate, reciprocally influence each other, benefitting from a relationship

of exchange, loans and assimilation producing non-stop transformation and innovation within the religious field.

Testo integrale

1. La spiritualità e il mistero del *Lazarus taxon*

- 1 Se oggi un paleontologo studiasse quella che i sociologi chiamano “la spiritualità contemporanea” non avrebbe dubbi nel catalogarla come un *Lazarus taxon*, ossia una specie presunta estinta che improvvisamente riappare. Come, ad esempio, il *takahē*. Questo uccello originario della Nuova Zelanda, incapace di volare ma con una livrea dai colori sgargianti, ha destato la sorpresa dei naturalisti: osservato per l’ultima volta nel 1898 e poi dichiarato estinto, fu riscoperto nel 1948 nei pressi del lago Te Anau, nell’Isola del Sud, dove ancora oggi sopravvivono più di 300 esemplari.
- 2 È il curioso percorso storico del concetto di spiritualità a fargli guadagnare un posto tra le “specie Lazzaro”. Esso nasce e si sviluppa nella teologia, ma, dopo secoli di prosperità, a partire dagli anni Sessanta, man mano scompare, al punto da ritenersi estinto (Marty, 1967). Sorprendentemente, però, “risorge” – l’“effetto Lazzaro” di cui parlano gli scienziati –, benché in un ambito diverso da quello di provenienza: negli anni Novanta tale concetto assurge alla ribalta della scena sociologica come “nuova” categoria interpretativa per designare i fenomeni di ricerca del sacro fuori dai luoghi convenzionali della religione (Wuthnow, 1998; 2007; Roof, 1999; 2003). Scherzi dell’evoluzione, per restare ancora nella metafora naturalista, nel nuovo ambito disciplinare la spiritualità riappare diversa da com’era in campo teologico, orfana dei vecchi significati e carica di nuovi, paradossalmente contrapposti ai primi.
- 3 È questo slittamento semantico – dall’accezione teologica nel mondo tradizionale al recupero sociologico nel mondo contemporaneo (Giordan, 2006; 2016; Berzano, 2017) – una delle cause dell’indeterminatezza che oggi contraddistingue il concetto di spiritualità. Di norma, la prima operazione che i sociologi compiono quando studiano la realtà sociale è una ricostruzione e un’analisi critica delle definizioni di senso comune e delle categorie

concettuali prodotte dagli attori sociali in merito al proprio oggetto di interesse. Ma di fronte al fenomeno della spiritualità i ricercatori si scontrano con una singolare difficoltà: il carattere indeterminato che tale concetto presenta per gli stessi attori. Le indagini empiriche lo rivelano: c'è chi si dichiara "religioso e spirituale", chi "spirituale più che religioso", chi "spirituale, ma non religioso", chi, pur ateo o indifferente, non disdegna di definirsi "spirituale" o chi, ancora, rifugge dalla spiritualità dicendosi "solo religioso". Ciò che, di fondo, accomuna queste dichiarazioni è la mancanza di accordo sui significati sottesi al concetto: cosa si intende per spiritualità e quale rapporto ha con la religione? C'è davvero bisogno di questo concetto nella sociologia della religione?

4 L'indeterminatezza che regna sul piano emico riecheggia su quello etico: nonostante lo sviluppo, a partire dagli anni Novanta, di un vivace filone di ricerca dedicato alla sociologia della spiritualità, la *querelle* tra i detrattori del concetto e i suoi difensori non si è ancora risolta e, a tutt'oggi, manca una definizione condivisa. Il presente lavoro si propone di contribuire a colmare questa lacuna, sistematizzando le principali posizioni teoriche che animano da circa un trentennio il dibattito internazionale intorno al tema della spiritualità. Questo dibattito è ancora poco conosciuto in Italia, dove si contano pochi studi empirici sull'argomento. Nelle prossime pagine intendiamo rispondere agli interrogativi sopra sollevati offrendo la nostra personale tesi circa il fenomeno della spiritualità contemporanea. In tale intento prendiamo le distanze dalle posizioni egemoni nel dibattito sociologico internazionale, mossi da una sensibilità epistemologica che deriva dallo studio della spiritualità in Italia, ossia in un Paese prevalentemente cattolico.

5 L'articolo si sviluppa come segue. Nel prossimo paragrafo ripercorriamo il viaggio della spiritualità dalla teologia alla sociologia, guardando alle caratteristiche della spiritualità contemporanea (in accezione sociologica) in controluce rispetto a quelle della spiritualità classica (in accezione teologica). Mostriamo, nel terzo paragrafo, le critiche che i detrattori del concetto hanno avanzato e, nel paragrafo successivo, le posizioni a favore del suo impiego. Queste ultime saranno illustrate ripercorrendo le tre principali narrative che innervano il dibattito sociologico sulla spiritualità. Nel quinto paragrafo, avanziamo la nostra tesi personale circa la spiritualità e i suoi rapporti con la religione e discutiamo lo statuto teorico ed epistemologico del concetto in vista

della sua applicabilità nell'analisi empirica. Infine, trovano spazio alcune brevi considerazioni conclusive.

2. Dalla vecchia *spiritualitas* alla nuova spiritualità

6 Sebbene la fenomenologia cui la spiritualità si riferisce sia presente in tutte le tradizioni religiose, gli studiosi rintracciano le origini storiche di questo termine nel mondo cristiano (Giordan, 2006; Sheldrake, 2013). Secondo tali studi, la sua etimologia deriva dal latino *spiritualitas*, proveniente da *spiritus*, soffio di vita. *Spiritualitas* e *spiritualis* erano impiegati nei testi cristiani per tradurre, rispettivamente, il sostantivo greco *pneuma*, spirito, e l'aggettivo *pneumatikos*, spirituale, corrispondente all'ebraico *ruach*, soffio vitale. Il significato morale dell'aggettivo spirituale, "la vita nello spirito", s'impose in ambito teologico e si perpetuò, tra alterne vicende, fino agli anni Settanta, quando l'uso del concetto si fece via via più rarefatto (Marty, 1967). In quest'ambito la spiritualità è intesa come *spiritualitas* (Huss, 2014) ossia la componente spirituale della religione, o, *lato sensu*, il lato mistico delle tradizioni religiose. Il tratto distintivo della *spiritualitas* è il suo essere interna all'istituzione religiosa di riferimento; in altri termini, essa si esprime come intensificazione dell'esperienza religiosa entro la cornice di una specifica tradizione di cui condivide i valori e che anzi dà per scontati.

7 Tuttavia, mentre negli anni Settanta il concetto di spiritualità si accomiatava dalla scena teologica, esso registrava crescente interesse nell'arena sociale e culturale dell'America di quei tempi, fucina di molteplici stili di ricerca del sacro ai margini o fuori dalle istituzioni religiose tradizionali. Sebbene, in quel contesto, la spiritualità fosse ancora percepita come interrelata alla religiosità (o come un suo sinonimo), iniziava a farsi strada l'idea che potesse stare in piedi da sola, libera dagli ormecci della religione – una convinzione che si rafforzerà nel tardo-ventesimo secolo, quando nuove idee, pratiche e prodotti culturali, per lo più collegati alla New Age¹, furono rubricati in questa categoria (Huss, 2014). Secondo Wuthnow (1998), uno dei primi a impiegare tale concetto, la sua affermazione nella letteratura sociologica si deve al successo

che il concetto riscosse nella cultura popolare: se per religione si intendevano le istituzioni religiose, le dottrine e gli obblighi morali che limitano la libera relazione dell'uomo con il sacro, per spiritualità si intendeva un nuovo modo di rapportarsi al sacro che esalta la ricerca di significato a partire dalla propria esperienza quotidiana, dai propri sentimenti e dai propri dubbi.

- 8 Ma nel tragitto dalla teologia alla sociologia il concetto di spiritualità ha assimilato nuovi significati che si rivelano in netto contrasto con quelli originari. Riteniamo che quattro siano i cambiamenti più emblematici del suo slittamento semantico, ma, prima di esaminarli, è utile un breve excursus sulla spiritualità nell'attuale dibattito sociologico. In gran parte di quella letteratura essa è stata liquidata come una congerie di idee, credenze e pratiche (disomogenee e incoerenti) relative al sacro. I praticanti spirituali, si apprende in questi scritti (Bruce, 2002; Voas e Bruce, 2007), attingono liberamente a molteplici tradizioni, stili e discipline per confezionare il proprio carnet di significati basati su gusti e preferenze individuali. Le definizioni più datate rimarcano e al tempo stesso scherniscono questo atteggiamento creativo: religione fai-da-te (Baerveldt, 1996), religione scegli-e-mischia (Hamilton, 2000), supermercato spirituale (Lyon, 2000) o religione *à la carte* (Possamai, 2003). Tuttavia, come ormai molti hanno contribuito a far notare (Houtman e Aupers, 2006), il carattere eterogeneo e frammentato della spiritualità ne esce assai ridimensionato se si riconosce in essa la presenza di un denominatore comune, quella che Heelas (1996, 2), nel suo studio sulla New Age, chiama *lingua franca*. Per questo autore, è la lingua della "spiritualità del sé" che valica confini e accomuna le proposte e le pratiche più disparate del milieu spirituale, preservando «la New Age dall'essere un mero guazzabuglio, significativamente eclettico, o fondamentalmente incoerente» (Heelas, 1996, 2). L'enfasi sul sé riecheggia in molte descrizioni della spiritualità che la tratteggiano come «una via per la comprensione di sé e per la consapevolezza interiore» (Roof, 1999, 35); «un percorso per la crescita personale» (Fuller, 2001, 6); «un veicolo per il risveglio della parte intuitiva, non-razionale, del sé» (Forman, 2004, 48). Questo aspetto è ulteriormente esaltato dalle espressioni più recenti di "spiritualità del sé", "spiritualità interiore" o "spiritualità soggettiva" (Heelas e Woodhead, 2005; Houtman e Aupers, 2006), le quali condividono la convinzione che un nocciolo vero, autentico e sacro giaccia nascosto nelle pieghe più

profonde del sé, incontaminato dalla socializzazione e dai giudizi di valore che prescrivono ciò che è buono, vero o significativo.

9 Questa pur breve rassegna rende evidente che gran parte dei significati della spiritualità legati all’eredità cristiana sono svaniti, sostituiti da altri in netto contrasto con i primi perché esito dell’alleanza della spiritualità con il pensiero razionale e la cultura laica. Ci soffermiamo su quattro coppie di opposti, particolarmente eloquenti della trasformazione avvenuta:

10 *

11 1. “Spirituale” non si contrappone più a “corporeo”. Il corpo non soltanto è riabilitato, ma è addirittura sacralizzato (Giordan, 2009; Bertolo e Giordan, 2016). L’intuizione di Roof (1999, 105) secondo cui «nella ricerca spirituale il corpo primeggia» trova ampio sviluppo in quegli autori che, riconoscendo l’importanza in campo spirituale della concezione olistica che vuole l’uomo/la donna come unione di mente-corpo-spirito, coniano le espressioni spiritualità del *mind-body and spirit* o milieu olistico (Heelas e Woodhead, 2005; Possamai, 2003). In questo ambito, yoga, agopuntura, meditazione e reiki, per esempio, non sono tanto intese come medicine alternative quanto come filosofie spirituali che agevolano l’armonizzazione tra mente-corpo-spirito nonché il contatto tra uomo-mondo-Dio. Così la frattura originaria tra spirito e corpo – tra salute e salvezza – si rimargina: «l’individuo va curato nella totalità del suo essere, secondo una prospettiva olistica. [...] Tramite questa visione delle cose, credenze di tipo sacro o religiose si ricongiungono con il sapere medico [...]. Tra salute e salvezza si ripristina un circolo magico che li unisce in un unico sistema di credenza» (Pace, 2015, 71-72). Ad essere rivalutata, con il corpo, è la dimensione pragmatica, assegnando centralità alle emozioni e all’esperienza vissuta, prima ancora che all’adesione intellettuale a un sistema di credenze o dogmi.

12 *

13 2. “Spirituale” non si contrappone più a “materiale”. Riappacificata con il corpo e con la sua fisicità, la spiritualità contemporanea fa il suo ingresso in sfere secolari come il mondo del lavoro, della scuola, della salute o del benessere (Vincett e Woodhead, 2016). È questa l’accezione che Hanegraaff (1998, 152) privilegia quando la descrive come spiritualità secolare ed è a questo orientamento intra-mondano che Heelas guarda quando fa il conto di quante attività spirituali perseguono scopi secolari. Uno

degli esempi più interessanti dell'alleanza tra spirituale e materiale (o secolare) proviene dagli studi che documentano l'impiego della spiritualità nei luoghi di lavoro. Attraverso l'offerta ai dipendenti di tecniche di presa di coscienza che insegnano loro come avere cura delle proprie anime (Houtman e Aupers, 2006), le imprese intendono rendere gli ambienti lavorativi meno alienati e più aperti alla crescita spirituale, nella convinzione – spesso non dichiarata – che la spiritualità produca sia felicità sia profitto: è “il meglio di entrambi i mondi”, per dirla con Heelas (1996);

14 *

15 3. “Spirituale” si contrappone a “religioso”. Cadute le precedenti opposizioni, se ne configura un'inedita che rappresenta, con ogni probabilità, la novità principale della spiritualità in campo sociologico. Via via che la spiritualità informa gli aspetti fisici, materiali e secolari dell'esistenza, essa si ritira dagli ambiti percepiti come religiosi. In altre parole, si separa dalla religione. In questo processo di autonomizzazione, la spiritualità diventa una religione in sé stessa ed entra in concorrenza con le religioni tradizionali. Wuthnow (1998, 72) osserva che «l'impatto più rilevante delle trasformazioni religiose degli anni Sessanta si rinviene nel fatto che le persone incominciarono a pensare a religione e spiritualità come a due cose diverse, che potevano viaggiare su binari opposti». Questa separazione è esemplificata dalla posizione degli “spirituali non religiosi” (Fuller, 2001) ossia coloro i quali dichiarano di perseguire una ricerca spirituale del tutto slegata dalla religione tradizionale;

16 *

17 4. “Spirituale” si contrappone a “Dio”. La spiritualità contemporanea, ormai svincolata dalla religione, prende pure le distanze dal Dio personale della tradizione cristiana, un'associazione che era implicita nell'uso del concetto fin dall'origine. Essa non si rivolge più a Dio, ma al sé interiore dell'individuo (“spiritualità del sé”). Numerose survey internazionali (Zinbauer *et al.*, 1997; Gallup e Jones, 2000; Garelli, 2011) rivelano che, chiamati a dare una definizione di spiritualità, una significativa percentuale di rispondenti (in media 1/3) non include Dio o un'autorità superiore nelle proprie risposte. Secondo gli autori, per questi soggetti la spiritualità ha a che fare principalmente con una ricerca intima e personale, con un senso di meraviglia per l'universo o con le dottrine e le istituzioni religiose.

18 In questa nuova veste, la spiritualità può essere definita come un nuovo rapporto con il sacro incentrato sul pragmatismo, sulla visione olistica dell'uomo e dell'universo, in cui si combinano in modo eclettico e sincretico credenze appartenenti a tradizioni diverse, sensibile alla dimensione corporea e pragmatico-esperienziale, e caratterizzata da un orientamento di tipo intramondano.

19 Le novità che ridefiniscono il concetto spiritualità – qui sintetizzate – hanno sollecitato tanto le critiche dei suoi detrattori quanto gli apprezzamenti dei suoi sostenitori. Nei prossimi paragrafi analizziamo entrambe le posizioni, a partire dall'esame di quelle critiche per poi passare a quelle che lo accreditano.

3. “Vera religione” e “falsa spiritualità”?

20 A dispetto dei risultati prodotti da un numero ormai cospicuo di ricerche empiriche sulla spiritualità, che ne rilevano tratti salienti, diffusione e consistenza, influenti saggi di sociologia della religione continuano a liquidarla come un fenomeno nebuloso, insignificante e transitorio (tra cui Bruce, 2002; Voas e Bruce, 2007) – negando, di fatto, lo statuto teorico ed epistemologico del concetto nonché la sua legittimità scientifica. Questa divergenza riflette l'egemonia che ancora esercita, nel quadro sociologico di riferimento, l'idea della “vera religione”, ossia la retorica secondo cui la “vera religione” – quella cristiana occidentale – sarebbe insidiata dalla “falsa spiritualità”. Con quest'ultima espressione si allude, in generale, alle nuove forme di religiosità alternativa descritte, provocatoriamente, come un arcipelago di proposte olistiche ed emozionali (il milieu olistico) a bassa intensità cognitiva/razionale e ad alta intensità emotiva/irrazionale. Denunciata da molti sociologi europei, la supremazia della visione cristiano-centrica nella sociologia della religione è avvertita anche in Italia dove, a più riprese, è stata oggetto di biasimo (Giordan, 2006; Pisati e Marchisio, 1999).

21 Il pregiudizio della “vera religione” riecheggia in gran parte della letteratura sulla spiritualità, affiorando in molteplici critiche ad essa rivolte. Di norma, seppure animate da bersagli polemici differenti,

tali critiche appaiono mescolate tra di loro. Tuttavia, per comodità analitica, noi le analizzeremo separatamente. Presentiamo, perciò, quattro principali tipi di accusa al concetto di spiritualità a partire dalle molte che, in quasi tre decenni di dibattito sociologico, sono state sollevate.

3.1. Socialmente irrilevante

22 I detrattori del concetto di spiritualità denunciano la scarsa influenza sociale della spiritualità o, in altri termini, la sua irrilevanza: il praticante spirituale da solo si costruirebbe, e da solo celebrerebbe, il proprio, personale, mondo di significati, avendo poco da dire e poco a che fare con il resto della società. Tra i tanti che hanno argomentato questa tesi, Bruce (2002) è il più eloquente perché propone un inventario delle ragioni a sostegno di quella che lui chiama la “precarietà sociale” della spiritualità. Secondo l’autore tale provvisorietà è dovuta all’assenza di un corpus condiviso di credenze, di rituali, di storia, di strutture organizzative, di autorità ufficiali nonché di confini noi/loro. Questa idea rafforza la sua argomentazione a favore della tesi della secolarizzazione: la spiritualità, per le caratteristiche intrinseche su citate (relativismo, eclettismo, olismo, autonomia, enfasi sull’esperienza personale), esercita uno scarso impatto sociale, dunque – pur ammettendo che sia parte del revival religioso – non è in grado di arginare la secolarizzazione.

3.2. Moralmente insostenibile

23 Numerosi contributi sociologici dedicati alla spiritualità finiscono con il trascendere in prediche contro la sua (presunta) scarsa moralità. In queste voci predomina il rimprovero nei confronti della sua trivialità. Tale posizione è ben espressa da Finke e Stark (1992, 245) quando osservano: «la maggior parte di coloro che sono stati coinvolti nel movimento New Age lo hanno fatto più per motivi ricreativi che religiosi. Molti non erano che dilettanti incappati per caso nelle attività pseudo-scientifiche della New Age». La paternità della spiritualità, tuttavia, non proviene soltanto dagli studiosi che non hanno mai fatto ricerca empirica in questo ambito. Un certo

biasimo si rintraccia pure in autori che hanno esplorato a lungo tale fenomeno e non hanno dubbi sulla sua significatività nella scena del sacro contemporaneo. Un caso illuminante è offerto da Wuthnow (1996) nel suo studio dei gruppi di mutuo-aiuto nell'America di metà anni Novanta. Pur riconoscendo il valore di quelle esperienze, l'autore le descrive come limitate ed effimere: «Troppo presto», osserva (1996, 7) «i membri di quei gruppi hanno preso commiato dalla religione tradizionale», rinunciando al «Dio del giudizio, dell'ira, della giustizia, del mistero e del castigo» e «al paradiso e all'inferno» per accontentarsi dei «piccoli inferni e paradisi che le persone trovano nella quotidianità» e di una «versione addomesticata e sicura del sacro».

3.3. Economicamente capitalista

24 Un'altra critica rivolta alla spiritualità contemporanea è di essersi venduta agli interessi del capitalismo globale e del profitto economico (Camus e Poulain, 2008). Tra le voci che denunciano questa alleanza, le più agguerrite sono quelle di Carrette e King. In un libro dal significativo titolo *Selling Spirituality*, essi espongono la loro tesi: la spiritualità altro non è che la messa in vendita della religione (2005, 15). I venditori di spiritualità sono degli opportunisti, avidi di soldi, abbindolatori di consumatori sprovvisti che, nell'andare dietro a questo shopping, si allontanano dalla religione. Per Carrette e King, dietro a questo mondo, si agitano i guru del mercato e della politica neo-liberale. Anche Roof (1999), Voas e Bruce (2007) fanno eco a questa critica. Per loro, i partecipanti del milieu olistico sono alla ricerca di benessere immediato più che di ascetici percorsi dello spirito e, comunque, sono facili prede del mercato.

3.4. Storicamente inconsistente

25 I detrattori della spiritualità contemporanea l'accusano anche di non avere fondatezza storica. Descritta come una moda del momento, figlia degli anni Sessanta e del moderno capitalismo consumista, essa appare ai loro occhi come l'ultimo vagito della gloriosa storia religiosa occidentale (Bruce, 2002). Sebbene con una

vena polemica più debole, anche alcune sociologhe francesi enfatizzano la novità: Champion (1999) descrive la spiritualità come una religione indefinita per le incertezze dell'individuo del nostro tempo. Il *bricolage* che la contraddistingue (per esempio andare a messa e credere nella reincarnazione, utilizzare i tarocchi in combinazione con cristalli curativi e idee induiste sui chakra) è presentato come prova di quella novità.

4. Tre narrative idealtipiche

26 L'introduzione del termine/concetto di spiritualità in sociologia ha sollevato un vivace dibattito che è ancora in corso. In questo paragrafo lo sintetizziamo in tre narrative, idealtipiche perché esemplificano – a nostro parere – i principali snodi della sociologia della spiritualità. A differenza delle posizioni critiche espresse nel paragrafo precedente, in questi casi si accredita l'uso del termine/concetto. Queste narrative insistono sul rapporto tra religione e spiritualità, una coppia rodada, che in questa letteratura è divenuta un chiaro esempio di *frenemies*. La parola *frenemies* è entrata, di recente, nella lingua italiana per indicare l'ossimoro 'amici-nemici'. Noi la utilizziamo per descrivere i rapporti di amore e odio che albergano tra religione e spiritualità perché, come vedremo di seguito, le interazioni tra le due sono, a seconda delle voci, pacifiche, ambigue o conflittuali, ma sempre e comunque intime e strette. Il percorso che sottende il susseguirsi – logico più che temporale – di queste narrative nel dibattito scientifico rivela un indebolimento dei confini tra spiritualità e religione perché si passa dal considerarle due entità distinte, separate o meno, all'interpretarle come un'unica entità.

4.1. Narrativa 1. Religione e spiritualità, distinte ma non separate

27 I contributi pionieristici di fine anni Novanta, benché intenti a tracciare le differenze tra religione e spiritualità, tendevano a presentare questi concetti come compatibili o sovrapponibili (ma non intercambiabili). Accanto al lavoro di Zinnbauer e colleghi (1997), i contributi che meglio esemplificano questa narrativa sono

quelli di due studiosi nord-americani, Roof (1993) e Wuthnow (1998). Questi autori esplorano, attraverso ricerche empiriche, le trasformazioni del credere negli Stati Uniti a partire dagli anni Cinquanta: come è cambiato, nel tempo, ciò che le persone ritengono sacro? Entrambi argomentano che la categoria della spiritualità sia più adeguata di quella della religione per cogliere quelle trasformazioni, e si prefiggono di rintracciare le differenze tra le due in vista di una loro definizione.

28 In *A Generation of Seekers* (1993), Roof esamina desideri, ansie e paure dei baby-boomers cresciuti tra guerra del Vietnam, Watergate, rivoluzione culturale e lotte per il riconoscimento dei diritti umani. Secondo l'autore, il cambiamento più rilevante vissuto da questa generazione si esprime nell'esigenza di cercare autonomamente il significato della propria esistenza, non dando per scontata l'eredità delle generazioni precedenti. In ambito religioso ciò si traduce sia in un aumento di percorsi alternativi del sacro sia in una minore affiliazione alle religioni tradizionali. Ma, osserva Roof, anche chi rimane nell'alveo della religione, rivendica la libertà di costruire per sé un sistema di significati ritagliati su misura, come si evince, ad esempio, dai dati sulla credenza in Dio. Non è più, dunque, l'offerta delle istituzioni religiose a regolare il rapporto con il sacro, ma la libera ricerca di senso del soggetto, a partire dalle esperienze della propria vita quotidiana. La categoria della spiritualità, per Roof, ben si presta a rendere conto di questa svolta, perché mette in evidenza l'importanza della libera relazione dell'uomo con il sacro, al contrario della religione che riconduce quel rapporto nei percorsi certificati dalle istituzioni tradizionali.

29 La differenza tra le due riecheggia nelle parole di un intervistato di Wuthnow nel suo libro *After Heaven* (1998, 175): «La religione è qualcosa fuori da te. C'è qualcuno dal pulpito che ti dice cosa fare. Ma io ho bisogno di saperlo dall'interno!». Wuthnow sostiene che il cambiamento più radicale vissuto dalla religione in America possa riassumersi nella transizione dalla spiritualità del "dimorare" (*dwelling*) alla spiritualità della "ricerca" (*seeking*). Mentre la prima ha caratterizzato la religione nel contesto della società tradizionale (il rapporto con il sacro è garantito dalle istituzioni religiose e dalle loro certezze dogmatiche), la seconda esprime le dinamiche del credere contemporaneo (il rapporto con il sacro non conosce confini sicuri ed è aperto all'esplorazione di tradizione culturali diverse e a molteplici possibilità di senso). Questa

distinzione, però, non è un'opposizione: religione e spiritualità, per Wuthnow, possono stare insieme: se all'“abitante” (leggi il fedele religioso) può venire a noia la sua stabilità e andarsene alla ricerca di nuove esperienze, il “cercatore” (leggi il nomade spirituale) può stancarsi del suo peregrinare e trovare ristoro in quell'abitare (leggi nella religione). Inoltre, considera Roof (2003), sarebbe un errore interpretare questa distinzione riconducendola alla semplicistica dicotomia dimorare-religione tradizionale *vs* ricercare-nuova spiritualità per cui un tempo c'era l'una ora c'è l'altra. Benché la prima sia più tipica della società tradizionale e la seconda di quella contemporanea, per Wuthnow esse sono da intendersi come due stili spirituali presenti nel sacro tanto allora quanto adesso.

30 In conclusione, né per Roof né per Wuthnow, religione e spiritualità sono in alternativa. Sebbene occorra distinguerle sul piano analitico, esse vanno impiegate insieme per studiare le trasformazioni del credere perché possono trovarsi a convivere pacificamente nella biografia concreta dell'uomo e della donna contemporanei.

4.2. Narrativa 2. Religione e spiritualità, distinte e separate

31 Se i contributi degli studiosi nord-americani sopra citati avvalorano l'idea che religione e spiritualità siano due categorie compatibili e sovrapponibili, qualche anno più tardi, dall'altra parte dell'Atlantico, fanno la loro comparsa contributi di segno opposto. Il più emblematico è *The Spiritual Revolution* di due autori inglesi, Heelas e Woodhead (2005) che, sulla base di un'indagine empirica nella cittadina di Kendal – volta a censire le forme sociali ed organizzative del dominio congregazionale (chiese storiche e fedi tradizionali) e del milieu olistico (culti, neopaganesimo e New Age) – teorizzano una netta contrapposizione tra religione e spiritualità. Soprattutto, i risultati della ricerca suggeriscono loro la tesi della “rivoluzione spirituale” secondo cui nei paesi occidentali la religione sta lentamente cedendo il passo alla spiritualità. Per Heelas e Woodhead, queste categorie sono mutualmente esclusive, stanno cioè in una relazione a somma zero per cui all'aumentare dell'una, l'altra diminuisce. La loro tesi è ispirata alla riflessione di Charles Taylor (1991) sulla svolta soggettivistica della cultura moderna: in

Occidente l'uomo e la donna contemporanei sono sempre meno disposti a vivere la propria vita in termini di ruoli oggettivi, obblighi e principi eteronomi (*life as*), e sempre più pretendono di decidere autonomamente i fini e i modi della propria esistenza, orientando le proprie scelte in sintonia con il 'sé profondo' (*subjective-life*). In altre parole, la vita-come, vissuta secondo la tradizione, assecondando le consuetudini e le aspettative sociali (moglie devota, marito fedele, impiegato diligente...) viene surclassata dalla vita soggettiva vissuta in accordo alla propria interiorità (dove contano i sentimenti personali, l'armonia e l'equilibrio). Questa svolta suggerisce a Heelas e Woodhead la distinzione tra religione della vita-come e spiritualità della vita soggettiva. La prima sacralizza la conformità a un'autorità trascendente e alla tradizione che media la sua volontà; la seconda sacralizza l'esperienza personale dell'incontro con il proprio sé profondo.

- 32 L'idea di una rivoluzione spirituale è pure avvalorata al di fuori della Gran Bretagna. Houtman e Aupers (2007), avanzano la tesi della "svolta spirituale" per argomentare il successo delle cosiddette spiritualità "post-cristiane" nei paesi europei nord-occidentali. Secondo gli autori, queste forme, nuove e alternative – ovvero libere dagli ormecci della religione cristiana – attraggono soprattutto gli "spirituali non religiosi" per i quali né la verità né la divinità stanno fuori dall'individuo, ma al suo interno, racchiusi nel sé profondo, «in quel nocciolo di autenticità dove non c'è altra autorità che sé stessi» (2007, 54). A partire da un'analisi statistica dei dati dell'*European Values Study*, questi autori sostengono che, nel periodo tra il 1981 e il 2000, si sia registrata una netta crescita delle spiritualità "post-cristiane" a discapito delle religioni di chiesa, un andamento particolarmente evidente nei Paesi Bassi, in Francia e in Svezia, oltre che in Gran Bretagna.

4.3. Narrativa 3. Religione e spiritualità, sovrapponibili e intercambiabili

- 33 A differenza delle narrative precedenti, quella che attualmente domina il dibattito non considera le categorie di religione e spiritualità né come distinte (narrativa 1), né come alternative o mutualmente esclusive (narrativa 2). Al contrario, insistendo sull'utilità euristica di un'epistemologia che incoraggia a "sfocare la

messa a fuoco”, a “erodere i confini tra i concetti” e persino ad “abbatterli” (Aune, 2015; Eccles, 2017), tale narrativa considera le due categorie come compatibili, sovrapponibili o anche intercambiabili. Essa innerva un approccio di studio che, di recente, ha conosciuto un certo successo nella riflessione scientifica, quello della *lived religion* o religione vissuta (Orsi, 2003; McGuire, 2008). In sintesi, tale approccio si propone di mostrare, attraverso lo studio della religione vissuta nel quotidiano, come essa esondi, più di quanto certi sociologi siano disposti a riconoscere, dagli argini tradizionali del sacro. L'intento è di superare la logica binaria (sacro/profano, immanente/trascendente, interno/esterno...) che ancora domina l'interpretazione della religione. Richiamandosi a questo approccio, i contributi che selezioniamo come esempi (pochi rispetto ai molti disponibili) rifiutano la dicotomia concettuale religione *vs* spiritualità a favore della categoria sintesi della religione vissuta. Per i/le loro autori/autrici la religione vissuta esige tecniche di ricerca qualitativa ed è su queste che i seguenti lavori s'innestano.

- 34 Ammerman, una delle voci più autorevoli in materia, in *Sacred Stories, Spiritual Tribes* (2013), attraverso un'articolata ricerca che combina le interviste con foto-stimolo ai diari, esplora come un campione di 95 americani impieghi i concetti di religione e spiritualità nella vita quotidiana – sul lavoro, a casa, nello sport, oltre che nei luoghi convenzionali del credere. I risultati suggeriscono all'autrice molte ragioni per cui religione e spiritualità non debbano essere né distinte né separate. In primo luogo, in America (ma ciò vale in molti altri Paesi, Italia compresa) la maggior parte della popolazione si definisce “religiosa e spirituale”. In secondo luogo, se è vero che è soprattutto chi va in chiesa che fa ricorso al linguaggio della spiritualità, è pur vero che anche chi non ci va (o ci va poco) se ne avvale. Questi ultimi si rifanno, principalmente, a una spiritualità “extra-religiosa” a cui, tuttavia, attingono anche, e non di rado, coloro che in chiesa ci vanno. In ultimo, argomenti a favore della non separazione tra i concetti provengono dallo studio degli “spirituali ma non religiosi”. Se pure alcuni intervistati usano questa etichetta per prendere le distanze dalla religione, molti altri, osserva Ammerman, lo fanno per il motivo opposto. Per esempio, certi protestanti conservatori da lei intervistati, si sono dichiarati solo spirituali come critica a una religiosità convenzionale che trascura il rapporto personale e diretto

con il divino (“l’incontro spirituale con Gesù”), mentre altri, poco praticanti, hanno impiegato questa etichetta per segnalare il loro sentirsi legati a Dio più che alle chiese. Non si può scindere, conclude Ammerman, ciò che è «spiritualmente religioso e religiosamente spirituale».

35 Negli Stati Uniti altri autori (tra cui Bender, 2010; Beaman *et al.*, 2013; Besecke, 2014), seguendo percorsi di ricerca differenti, sono giunti al medesimo esito, ribadendo come religione e spiritualità siano da considerarsi concetti relazionali, che si influenzano vicendevolmente e sono, a loro volta, influenzati storicamente e culturalmente.

36 Anche in Europa questa narrativa si va diffondendo. Uno degli studi più significativi a riguardo è quello di Fedele e Knibbe (2013) sui Paesi dell’Europa del Sud. Prendendo le mosse da un insieme di ricerche etnografiche che esplorano le relazioni tra donne, religione e spiritualità – con casi-studio provenienti da Francia, Spagna, Germania, Grecia e Portogallo – le autrici giungono alla conclusione che l’antinomia tra religione e spiritualità sia da rifiutare perché se esplorate etnograficamente, esse si rivelano molto più simili di quanto credano i loro stessi affiliati. L’etnografia mostra come in contesti culturali e geografici differenti i rapporti tra religione e spiritualità si strutturino diversamente, ma al tempo stesso essa rivela una certa uniformità nei risultati di ricerca. Benché nei discorsi dei praticanti, esse appaiano molto diverse – religione fissa, autoritaria, patriarcale e ostile al corpo *vs* spiritualità flessibile, paritaria, sensibile al genere e amica del corpo –, se scomposte nelle pratiche e nelle relazioni che le contraddistinguono esse si assomigliano. Ciò è vero, in particolare, dal punto di vista dei rapporti di genere, di autorità e potere perché non di rado le forme spirituali mutuano quelle caratteristiche organizzative o gerarchiche proprie delle religioni che, in teoria, si propongono di criticare, rifiutare o sovvertire.

5. La dialettica tra religione e spiritualità

37 In questo paragrafo ci proponiamo di rispondere alle critiche esposte più sopra e di illustrare la nostra tesi riguardo all’utilità

euristica del concetto di spiritualità e ai rapporti che intercorrono con il concetto di religione.

38 Quando i sociologi si sono avvicinati per la prima volta allo studio delle correnti della spiritualità contemporanea sorte a partire dagli anni Sessanta hanno dovuto riadattare a questo nuovo panorama religioso categorie interpretative precedentemente costruite sul calco della storia del cristianesimo. Valga per tutti l'esempio della tipologia chiesa-setta di Max Weber (1961) dopo il suo soggiorno negli Stati Uniti durante il quale ha l'occasione di osservare il variegato mondo delle denominazioni protestanti o quella del teologo cristiano Ernst Troeltsch (1960) che aggiunge alla coppia weberiana il tipo della mistica. Proprio quest'ultimo tipo eserciterà una considerevole influenza sulle successive analisi sociologiche nel campo della spiritualità, che avranno come esito l'elaborazione della nozione di culto e di *cultic milieu* proposta da Colin Campbell (1972) per designare il campo sociale, presente in tutto il corso della storia, in cui pratiche e credenze alternative ed eterodosse si diffondono ai margini delle religioni ufficiali e maggioritarie. Il tema che in queste analisi ricorre è il peculiare modo di porsi in relazione alla sfera del sacro improntata a una ricerca personale, a un'esperienza interiore e intima al netto di qualsiasi oggettivizzazione in riti e strutture organizzative, che è precisamente il tratto qualificante del misticismo, e che rappresenta, a ben guardare, il modello più adatto a cogliere il profilo della New Age e, più in generale, della spiritualità odierna (Partridge, 2004, 21; Streib e Wood, 2015, 4-10).

39 In questo sforzo teorico di riadattamento di vecchi concetti a un mutato contesto sociale e religioso, l'introduzione del termine "spiritualità" e la sua progressiva estensione semantica ha comportato, come abbiamo visto, una ridefinizione dei confini del religioso e un complementare restringimento del significato di "religione", diventata nell'uso sinonimo di religione "istituzionale" (Hill *et al.*, 2000, 60), accentuando così la sua dimensione gerarchica e formale. La religione va a occupare un polo del continuum al cui estremo opposto la spiritualità si colloca sul *côté* della soggettività, dell'individualismo religioso, di una ricerca del senso e del benessere non regolamentata né mediata da strutture normative esterne e sistemi dogmatici. Le narrative che informano il dibattito internazionale, pur divergenti, muovono tutte da questa polarizzazione di fondo.

40 La distinzione concettuale religione/spiritualità è tracciata su questa scelta terminologica che non è rinvenibile negli autori classici della sociologia, per i quali religione istituzionale e spiritualità erano sussunte entro la nozione di religione *tout court*. La distinzione terminologica invalsa negli studi più recenti può essere dunque opinabile ed è comunque convenzionale, ma riteniamo che vada valutata per la sua utilità euristica nel riconoscere diverse modalità di agire religioso e per descrivere le vie che l'esperienza del sacro percorre al di fuori e talvolta in opposizione ai quadri offerti dalle istituzioni tradizionali. Un esempio può chiarire questo punto. Il fedele cattolico che frequenta la messa, che partecipa alle attività della parrocchia e si riconosce come membro della comunità cristiana vive un'esperienza religiosa che non è sovrapponibile a quella del cercatore spirituale che persegue in solitudine il contatto mistico con la natura, unendo ecletticamente la meditazione zen alla lettura de *L'alchimista* di Paulo Coelho. Nel confrontare queste due situazioni, intuitivamente, riconosciamo percorsi verso il sacro distinti in quanto ai contenuti, alle modalità, agli orizzonti di senso.

41 Nell'esplorare queste nuove realtà spirituali – come quella dell'elettico *seeker* spirituale del nostro esempio –, gli studiosi hanno spesso inavvertitamente e implicitamente adottato la religione di chiesa come inevitabile termine di paragone. Possiamo ritenere, con Paden (1991), che il cristianesimo organizzato abbia costituito il caso prototipico a partire dal quale è stato modellato il concetto stesso di religione e, in contropunto, quello di spiritualità. L'immagine immediatamente familiare, per la nostra cultura europea e occidentale, di una religione ecclesiastica e teistica – la *godly religion* di cui parla Stark (2003, 5) – ha reso problematico accostarsi a fenomeni religiosi altrimenti connotati. Le molteplici critiche avanzate contro la spiritualità su cui ci siamo soffermati nel terzo paragrafo trovano plausibilmente in questo condizionamento la loro motivazione. Il pregiudizio relativo a una vera religione contro una falsa spiritualità non è altro che la trasposizione sul piano epistemologico e valoriale di assunti normativi di matrice cristiana che derivano dalla familiarità che gli studiosi intrattengono con il modello concettuale di religione che il cristianesimo fornisce. Le accuse che abbiamo raccolto nelle pagine precedenti rivolte alla spiritualità come fenomeno moralmente insostenibile (Wuthnow, 1998) e connivente con il mercato

(Carrette e King, 2005) lasciano chiaramente trapelare una presa di posizione valutativa da parte dei sociologi che risulta discutibile sul piano metodologico. Quanto alla critica sulla scarsa rilevanza sociale della nuova spiritualità (Bruce, 2002) andrebbero rilevate, ancora sul piano del metodo, le difficoltà empiriche sollevate da strumenti di ricerca collaudati sulle religioni tradizionali, ma poco applicabili a forme di religiosità più fluide, personali e private, caratterizzate da credenze eclettiche e debolmente sistematizzate (Houtman *et al.*, 2012): queste forme di religiosità, per la loro stessa natura, eludono le indagini statistiche basate sulla partecipazione ai riti o sulle affiliazioni e appartenenze ufficiali. La scarsa rilevanza diviene piuttosto un problema di scarsa visibilità pubblica della spiritualità per il distacco dall'alveo delle organizzazioni istituzionali di maggioranza, come avevano del resto già notato Thomas Luckmann (1967) parlando di "religione invisibile" e Robert Bellah coniando il termine "sheilaismo", con riferimento ai processi di privatizzazione e individualizzazione del religioso (Bellah *et al.*, 1985). Contro l'ultima critica, quella sull'infondatezza storica della spiritualità contemporanea, è opportuno sottolineare come l'esistenza di correnti spirituali, dentro e fuori l'istituzione religiosa, non sia affatto una novità del secolo scorso, ma un dato costante rinvenibile nell'intera storia religiosa tanto occidentale quanto orientale (Sheldrake, 2013). La spiritualità è stata spesso una via di perfezionamento per vivere con intensità e impegno la propria fede tradizionale, come è accaduto in ambito cristiano con la spiritualità monastica, in ambito islamico con il sufismo, oppure per dare espressione soggettiva al sentimento del sacro lontano dai dettami di una specifica fede religiosa, come avviene nelle forme più laiche e secolari di spiritualità (Piette, 1997; Demerath, 2000).

42 Rispondere a queste critiche è il passo preliminare per legittimare l'impiego del concetto di spiritualità come distinto e non riducibile a quello di religione nella sua accezione di religione istituzionale adottata in letteratura. Avendo separato le due nozioni, occorre poi determinare in che rapporto l'una stia con l'altra. Le tre narrative individuate nelle pagine precedenti propongono altrettante possibili relazioni: religione e spiritualità come concetti distinti ma non separati (narrativa 1), distinti e separati (narrativa 2), coincidenti (narrativa 3). Noi prendiamo le distanze da queste tre interpretazioni teoriche. Secondo la nostra tesi, la necessità di

distinguerli analiticamente pone quest'ultima narrativa, riconducibile all'approccio della *lived religion*, nella condizione di perdere le specificità dell'uno e dell'altro. Prendiamo le distanze anche dagli studiosi, come Heelas e Woodhead, che tendono a enfatizzare le differenze tra religione e spiritualità, secondo una logica dicotomica per la quale l'affermazione contemporanea della spiritualità implicherebbe *eo ipso* la riduzione dello spazio della religione tradizionale. Rispetto alla posizione di coloro che invece ammettono la distinzione pur senza separarle, come Roof e Wuthnow, riteniamo proficuo rimarcare un aspetto che nella loro analisi resta sullo sfondo, ovvero la reciproca influenza che si dà fra religione e spiritualità. Il nostro approccio al problema è volto a stabilire una relazione *dialettica* tra le due categorie, assumendo religione e spiritualità come forme di agire religioso che coesistono nel campo sociale interdefinendosi e interpenetrandosi costantemente. Religione e spiritualità, cioè, non sono sfere indipendenti l'una dall'altra, ma si fertilizzano vicendevolmente attraverso incontri, assimilazioni e scontri che producono continue trasformazioni del campo socio-religioso. Non sarebbe possibile comprendere forme e contenuti della spiritualità a prescindere dal contesto sociale in cui queste nascono e si diffondono, contesto caratterizzato da una tradizione religiosa che mette a disposizione repertori di significati, simboli e orientamenti di valore da cui le nuove spiritualità attingono in vista di una loro rielaborazione. A questo proposito è istruttivo il caso dei Paesi cattolici, su cui si conta ancora un esiguo numero di indagini empiriche, che fino ad oggi hanno privilegiato il contesto nord-europeo e nord-americano. Tra i pochi studi al riguardo, quello condotto in Polonia da Hall (2014), in Grecia e Portogallo da Roussou (2017), e in Italia da Palmisano (2010), Garelli (2016), Palmisano e Pannofino (2017) confermano l'esistenza di una perdurante influenza della chiesa tradizionale sulla formazione delle identità e delle credenze di coloro che si autodefiniscono a vario titolo spirituali. La religione di nascita è talvolta un modello da cui i credenti selezionano le categorie teologiche per elaborare una personale visione di Dio o da cui accogliere valori come l'amore per il prossimo e l'amicizia a cui si assegnano nuovi significati laici e secolari; altre volte la religione di nascita è invece un bersaglio polemico, criticata per il suo dogmatismo o perché percepita come organizzazione gerarchizzata e autoritaria. L'innovazione e la creatività portata dalle correnti

spirituali incidono, nel lungo periodo, sulle stesse religioni tradizionali, che possono mutuare da esse moduli comunicativi, organizzativi e valoriali. Relativamente a questo secondo aspetto, un caso interessante, tra quelli più noti, è il crescente successo dei movimenti pentecostali e carismatici che testimoniano di una nuova sensibilità intesa a premiare l'esperienza soggettiva, il sé interiore, la relazione diretta e personale con il trascendente in seno al protestantesimo e al cattolicesimo (Pace, 2018).

Conclusioni

43 L'ingresso del concetto di spiritualità nel dibattito sociologico italiano si è scontrato, fin dalla prima ora, con un atteggiamento pregiudiziale che riflette l'egemonia esercitata dalla retorica di una "vera religione" – quella cristiana – insidiata da una "falsa spiritualità" rappresentata dalle nuove correnti religiose alternative, provocatoriamente descritte come un arcipelago di proposte a bassa intensità cognitivo-razionale e ad alta intensità emotivo-irrazionale. Riteniamo, per contro, che lo studio della spiritualità sia invece indispensabile per comprendere le più recenti trasformazioni del sacro sia all'interno dei luoghi convenzionalmente deputati alla religione sia all'esterno di essi. L'adozione di un approccio sociologico non focalizzato esclusivamente sul presente permette comunque di osservare come la spiritualità sia un fenomeno storico tutt'altro che recente che ha sempre esercitato la propria influenza sulle istituzioni religiose tradizionali². Attualmente, ed è questo il dato di novità, un numero sempre più grande di forme spiritualità si manifestano al di fuori delle chiese, intrecciandosi con le sfere secolari e laiche della società. Dall'esterno la spiritualità penetra capillarmente e retroagisce sulle istituzioni religiose tradizionali, "spiritualizzandone" i principi e le pratiche e lasciando maggior spazio all'autonomia e alle scelte dei singoli fedeli (Giordan, 2016). È in questi effetti che si coglie al meglio la dialettica che lega, in un processo di influenze reciproche, le due sfere della religione e della spiritualità.

44 Non manca chi si interroga provocatoriamente, come Warner (2014), se il termine "religione" non debba essere sostituito proprio da quello di "spiritualità" nelle denominazioni delle nostre associazioni di rappresentanza. Dalla nostra prospettiva pensiamo

che sia ingenuo credere che la religione sia in crisi al punto da essere eclissata dalla spiritualità, né seguiamo la proposta di Heelas e Woodhead, asserendo che sia in corso una rivoluzione spirituale destinata a soppiantare la religione tradizionale. Tanto più che diverse ricerche mostrano come anche coloro che per definire la propria identità religiosa evitano polemicamente il termine “religione” – da loro intesa come istituzione autoritaria di potere e corrotta – non necessariamente prendono le distanze dalla religione *tout court* (Barker, 2004) Occorre, poi, non cadere nell’errore opposto e abbracciare l’idea di una “buona spiritualità personale”, libera da conflitti di potere, contro quella di una “cattiva religione organizzata” (Hill *et al.*, 2000), perché anche nel caso della spiritualità è possibile riscontrare esempi di leadership più o meno autoritaria e forme di organizzazione relativamente stabili e strutturate che si allontanano almeno in parte dal concetto idealtipico di spiritualità come ricerca soggettiva, autonoma e interiore del sacro.

Bibliografia

Ammerman N. (2013), *Sacred Stories, Spiritual Tribes*, New York, Oxford University Press.

DOI : 10.1093/acprof:oso/9780199896448.001.0001

Aune K. (2015), *Feminist Spirituality as Lived Religion. How UK Feminists Forge Religio-Spiritual Lives*, «Gender and Society», 29, 1, pp. 122-145.

Baerveldt C. (1996), *New Age-religiositeit als individueel constructieproces*, in Moerland M. (a cura di), *De kool en de geit in de nieuwe tijd: Wetenschappelijke reflecties op New Age*, Utrecht, Jan van Arkel, pp. 19-31.

Barker E. (2004), *The Church without and the God within: Religiosity and/or Spirituality?*, in Marinovic D., Sinisa S., Borowick I. (a cura di), *Religion and Patterns of Social Transformation*, Zagreb, Institute for Social Research, pp. 23-47.

Beaman L.G., Beyer P., Cusack C.L. (2013), *Young People and Religious Diversity: A Canadian Perspective*, in Arweck E. (a cura di), *Young People’s Attitudes to Religious Diversity*, New York, Routledge, pp. 245-262.

Bellah R., Madsen R., Sullivan W., Swidler A., Tipton S. (1985), *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life*, Berkeley, University of California Press.

- Bender C. (2010), *The New Metaphysicals*, Chicago, Chicago University Press.
DOI : 10.7208/chicago/9780226043173.001.0001
- Bertolo C., Giordan G. (2016), *Spiritualità incorporate. Le pratiche dello yoga*, Milano, Mimesis.
- Berzano L. (2017), *Spiritualità*, Milano, Bibliografica.
- Besecke L. (2014), *You can't put God in a Box*, Oxford, Oxford University Press.
DOI : 10.1093/acprof:oso/9780199930920.001.0001
- Bruce S. (2002), *God is Dead. Secularization in the West*, Oxford, Blackwell.
- Campbell C. (1972), *The Cult, the Cultic Milieu and Secularization. A Sociological Yearbook of Religion in Britain*, London, SCM Press.
- Camus S., Poulain M. (2008), *La spiritualité: émergence d'une tendance dans la consommation*, «Management & Avenir», 19, 5, pp. 72-90.
DOI : 10.3917/mav.019.0072
- Carrette J., King R. (2005), *Selling Spirituality. The Silent Takeover of Religion*, London, Routledge.
- Champion F. (1999), *Il New Age, una religione indefinita per le incertezze dell'individuo del nostro tempo*, «Quaderni di Sociologia», 19, pp. 23-35.
DOI : 10.4000/qds.1446
- Demerath N.J. (2000), *The Varieties of Sacred Experience: Finding the Sacred in a Secular Grove*, «Journal for the Scientific Study of Religion», 39, 1, pp. 1-11.
DOI : 10.1111/0021-8294.00001
- Eccles J. (2017), *Living religion. Collapsing (male constructed?) boundaries between the religious and the spiritual*, in Slee N., Porter F., Phillips A. (a cura di), *Researching Female Faith*, New York, Routledge, pp. 70-80.
- Fedele A., Knibbe K.E. (2013), *Gender and Power in Contemporary Spirituality. Ethnographic Approaches*, New York, Routledge.
- Finke R., Stark R. (1992), *The Churching of America, 1776-2005: Winners and Losers in Our Religious Economy*, New Brunswick, Rutgers University Press.
- Forman R.K.C. (2004), *Grassroots Spirituality: What It Is, Why It Is Here, Where It Is Going*, Exeter, Imprint Academic.
- Fuller R. (2001), *Spiritual but not religious*, Oxford, Oxford University Press.
DOI : 10.4324/9781315107431
- Gallup G., Jones T. (2000), *The Next American Spirituality: Finding God in the Twenty-First Century*, Oxford, Blackwell.
- Garelli F. (2011), *Religione all'italiana*, Bologna, il Mulino.
- Id. (2016), *Piccoli atei crescono. Davvero una generazione senza Dio?*, Bologna, il Mulino.

Giordan G. (2006), *Domenica di giovedì. La "reinvenzione" della spiritualità nel mondo contemporaneo*, in Giordan G. (a cura di), *Tra religione e spiritualità. Il rapporto con il sacro nell'epoca del pluralismo*, Milano, Franco Angeli, pp. 71-91.

Id. (2009), *The Body between Religion and Spirituality*, «Social Compass», 56, 2, pp. 226-236.

Id. (2016), *Spirituality*, in Yamane D. (a cura di), *Handbook of Religion and Society*, New York, Springer, pp. 197-216.

Hall D. (2014), *The Holistic Milieu in Context: Between Traditional Christianity and Folk Religiosity*, in Sutcliffe S.J., Gilhus I.S. (a cura di), *New Age Spirituality. Rethinking Religion*, London, Routledge, pp. 146-159.

Hamilton M. (2000), *An Analysis of the Festival for Mind-Body-Spirit*, London, in Sutcliffe S., Bowman M. (a cura di), *Beyond New Age: Exploring Alternative Spirituality*, Edinburgh, Edinburgh University Press, pp. 188-200.

Hanegraaff W. (1998), *New Age Religion and Western Culture*, New York, State University of New York Press.

Heelas P. (1996), *The New Age Movement: The Celebration of the Self and the Sacralisation of Modernity*, Oxford, Blackwell.

Heelas P., Woodhead L. (2005), *The Spiritual Revolution. Why Religion is giving way to Spirituality*, Oxford, Blackwell.

Hill P., Pargament K., Hood R., McCullough M., Swyers J., Larson D., Zinnbauer B. (2000), *Conceptualizing Religion and Spirituality: Points of Commonality, Points of Departure*, «Journal for the Theory of Social Behaviour», 30, 1, pp. 51-77.

Houtman D., Aupers S. (2006), *La spiritualità come concetto sociologico*, in Giordan G. (a cura di), *Tra religione e spiritualità. Il rapporto con il sacro nell'epoca del pluralismo*, 48-70, Milano, Franco Angeli, pp. 48-70.

Id. (2007), *The Spiritual Turn and the Decline of Tradition: The Spread of Post-Christian Spirituality in 14 Western Countries, 1981-2000*, «Journal for the Scientific Study of Religion», 45, 3, pp. 305-320.

Houtman D., Heelas P., Achterberg P. (2012), *Counting Spirituality? Survey Methodology after the Spiritual Turn*, «Annual Review of the Sociology of Religion», 3, pp. 25-44.

Huss B. (2014), *The Emergence of a New Cultural Category and its Challenge to the Religious and the Secular*, «Journal of Contemporary Religion», 29, 1, pp. 47-60.

DOI : 10.1080/13537903.2014.864803

Luckmann T. (1967), *The Invisible Religion. The Problem of Religion in Modern Society*, New York, Macmillan.

Lyon D. (2000), *Jesus in Disneyland: Religion in Postmodern Times*, Oxford, Polity Press.

Marty E.M. (1967), *The Spirit's Holy Errand: The Search for a Spiritual Style in Secular America*, «Dedalus», 96, 1, pp. 99-115.

McGuire M.B. (2008), *Lived Religion. Faith and Practice in Everyday Life*, Oxford, Oxford University Press.

Orsi R. (1985), *The Madonna of 115th Street: Faith and Community in Italian Harlem, 1880-1950*, New Haven, Yale University Press.

Pace E. (2015), *Una religiosità senza religioni. Spirito, mente e corpo nella cultura olistica contemporanea*, Napoli, Guida.

Id. (2018), *Cristianesimo extra-large. La fede come spettacolo di massa*, Bologna, Dehoniane.

Paden W. (1991), *Before 'the Sacred' Become Theological: Rereading the Durkheimian Legacy*, «Method and Theory in the Study of Religion», 3, pp. 10-23.

Palmisano S. (2010), *Spirituality and Catholicism in Italy*, «Journal of Contemporary Religion», 25, 2, pp. 221-241.

Palmisano S., Pannofino N. (2017), *So Far and Yet So Close: Emergent Spirituality and the Cultural Influence of Traditional Religion among Italian Youth*, «Social Compass», 61, 1, pp. 130-146.

DOI : 10.1177/0037768616683329

Partridge C. (2004), *The Re-Enchantment of the West. Alternative Spiritualities, Sacralization, Popular Culture, and Occulture*, London, T&T Clark International, vol.1.

DOI : 10.1525/nr.2006.10.1.126

Piette A. (1997), *Hibridité, circulation, transmission*, «Recherches sociologiques», 3, pp. 113-122.

Pisati M., Marchisio R. (1999), *Belonging without Believing: Catholics in Contemporary Italy*, «Journal of Modern Italian Studies», 4, 2, pp. 236-255.

Possamai A. (2003), *Alternative Spiritualities and the Cultural Logic of Late Capitalism*, «Culture and Religion», 4, 1, pp. 31-45.

DOI : 10.1080/01438300302807

Roof W.C. (1993), *A Generation of Seekers. The Spiritual Journeys of the Baby Boom Generation*, San Francisco, Harper Collins.

Id. (1999), *Spiritual Marketplace. Baby Boomers and the Remaking of American Religion*. Princeton, Princeton University Press.

Id. (2003), *Religion and Spirituality: Toward an Integrated Analysis*, in Dillon M. (a cura di), *Handbook of the Sociology of Religion*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 137-148.

Roussou E. (2017), *The Syncretic Religious Landscape of Contemporary Greece and Portugal: a Comparative Approach on Creativity Through Spiritual Synthesis*, in Palmisano S., Pannofino N. (a cura di), *Invention of Tradition and Syncretism in Contemporary Religions: Sacred Creativity*, New York, Palgrave, pp. 155-175.

Sheldrake P. (2013), *A Brief History of Spirituality*, London, Blackwell.

Stark R. (2003), *For the Glory of God*, Princeton, Princeton University Press.

DOI : 10.2307/j.ctt1287k58

Streib H., Wood R.W. (2015), *Understanding Spirituality. Conceptual Considerations*, in Streib H., Wood R.W. (a cura di), *Semantics and Psychology of Spirituality. A Cross-Cultural Analysis*, Heidelberg, Springer, pp. 3-18.

Taylor C. (1991), *The Ethics of Authenticity*, Cambridge, Harvard University Press.

Troeltsch E. (1960), *La dottrina delle chiese e dei gruppi cristiani*, Firenze, La Nuova Italia.

Vincett G., Woodhead L. (2016), *Spirituality*, in Woodhead L., Partridge C., Kawanami H. (a cura di), *Religions in the Modern World. Traditions and Transformations*, New York, Routledge, pp. 323-344.

Voas D., Bruce S. (2007), *The Spiritual Revolution: Another False Dawn for the Sacred*, in Flanagan K., Jupp P.C. (a cura di), *A Sociology of Spirituality*, Aldershot, Ashgate, pp. 43-62.

Warner (2014), *In Defence of Religion: The 2013 H. Paul Douglass Lecture*, «Review of Religious Research», 56, 4, pp. 495-512.

Weber M. (1961), *Economia e società*, Milano, Edizioni di Comunità, vol.1.

Wood M. (2009), *The Nonformative Elements of Religious Life: Questioning the "Sociology of Spirituality" Paradigm*, «Social Compass», 56, 2, pp. 237-248.

DOI : 10.1177/0037768609103359

Wuthnow R. (1996), *Restructuring of American Religion: Further Evidence*, «Sociological Inquiry», 66, 3, pp. 303-329.

DOI : 10.1111/j.1475-682X.1996.tb00223.x

Id. (1998), *After Heaven. Spirituality in America since the 1950s*, Berkeley, University of California Press.

Id. (2007), *America and the Challenges of Religious Diversity*, Princeton, Princeton University Press.

Zinnbauer B.J., Pargament K.I., Cole B.C., Rye M.S., Butter E.M., Belavich T.G., Hipp K.M., Scott A.B., Kadar J.L. (1997), *Religion and Spirituality. Unfuzzifying the Fuzzy*, «Journal for the Scientific Study of Religion», 36, 4, pp. 549-564.

Note

1 Per una rassegna degli studi sul rapporto tra New Age e spiritualità si veda Houtman, Aupers (2007).

2 La storia del cristianesimo, ad esempio, è stata costantemente attraversata da movimenti che hanno mosso istanze di spiritualizzazione, anche con accenti marcatamente polemicamente contro la Chiesa. Uno dei casi più antichi è il montanismo, un movimento eretico che già nel II secolo contesta l'autorità della gerarchia ecclesiastica. Con toni diversi, la predicazione di Gioacchino da Fiore (1145-1202), incentrata sulla profezia dell'Età dello Spirito, e i diversi ordini mendicanti come i francescani

illustrano una medesima tensione spirituale all'interno dell'istituzione della Chiesa cattolica.

Per citare questo articolo

Notizia bibliografica

Stefania Palmisano e Nicola Pannofino, «Spiritualità», *Quaderni di Sociologia*, 77 | 2018, 35-54.

Notizia bibliografica digitale

Stefania Palmisano e Nicola Pannofino, «Spiritualità», *Quaderni di Sociologia* [Online], 77 | 2018, online dal 01 mai 2019, consultato il 10 janvier 2021. URL: <http://journals.openedition.org/qds/2027>; DOI: <https://doi.org/10.4000/qds.2027>

Autori

Stefania Palmisano

Dipartimento di Culture, Politica e Società, Università di Torino

Articoli dello stesso autore

Comunità cattoliche del XXI secolo [Testo integrale]

Problemi per una ricerca organizzativa

Roman catholic communities in the twenty-first century. Problems for an organizational approach

Apparso in *Quaderni di Sociologia*, 52 | 2010

Il bancario a più dimensioni. Aspetti del cambiamento tecnologico, organizzativo e del lavoro nelle agenzie di banca [Testo integrale]

Apparso in *Quaderni di Sociologia*, 39 | 2005

Destra cattolica e destra politica [Testo integrale]

Il caso della Fraternità Sacerdotale San Pio X

The Catholic Right-wing and the Political Right-wing. The case of the Priestly Fraternity of Saint Pius X

Apparso in *Quaderni di Sociologia*, 66 | 2014

Nicola Pannofino

Dipartimento di Culture, Politica e Società, Università di Torino

Diritti d'autore



Quaderni di Sociologia è distribuita con Licenza Creative Commons Attribuzione - Non commerciale - Non opere derivate 4.0 Internazionale.

CARMELO RUSSO

LA RIABILITAZIONE DEI POTERI MAGICO-RITUALI
COME STRUMENTO DI EMANCIPAZIONE FEMMINILE

SUGGERZIONI ETNOGRAFICHE DAL TEMPIO
DELLA GRANDE DEA DI ROMA

Quando ci si pone il problema della realtà dei poteri magici, si è tentati di presupporre per ovvio che cosa si debba intendere per *realtà* (...). Ma per poco che l'indagine venga iniziata e condotta innanzi, si finisce prima o poi col rendersi conto che il problema della realtà dei poteri magici non ha per oggetto soltanto la qualità di tali poteri, ma anche il nostro stesso concetto di realtà, e che l'indagine coinvolge non soltanto il soggetto del giudizio (i poteri magici), ma anche la stessa categoria giudicante (il concetto di realtà).

E. de Martino, *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*, Torino, Bollati Boringhieri, 2019 (1958), pp. 9-10.

1. *Introduzione.*

Appresi casualmente dell'esistenza del tempio della Grande Dea di Roma nel maggio del 2016. Giulia¹, studentessa del master in Religioni e mediazione culturale dell'Università Sapienza di Roma – oggi fieramente aderente alla spiritualità della Dea – si era recata presso l'attuale sede per ragioni di ricerca. La sala di preghiera dell'islam che avrebbe dovuto intercettare era stata sostituita da uno spazio sacro dedicato ad Afrodite. Il rovesciamento di segno declinato rispetto al genere di quel luogo – dall'androcrasia mono-teista del Dio patriarcale, sin troppo enfatizzata a livello mediatico nel caso islamico², al 'ritorno' del sacro femminile, peraltro mutuato dalla Dea che sfidò il potere di Zeus sconvolgendone ripetutamente il senno, al punto da indurlo a infonderle un irrefrenabile desiderio per il giovane mortale An-

¹ Nel rispetto della tutela delle identità degli intervistati i nomi sono stati modificati, salvo nei casi in cui gli interlocutori abbiano optato in modo esplicito per quelli reali.

² I. Zempi – I. Awan, *Islamophobia. Lived Experiences of Online and Offline Victimisation*, Bristol, Policy Press, 2016; *The Routledge International Handbook of Islamophobia*, edited by I. Zempi – I. Awan, London, Routledge, 2021.

chise³ – ha destato in me immediata curiosità scientifica, tenuta sopita sino al novembre 2019, quando ho intrapreso una ricerca di campo nel tempio. Accolto dalla sacerdotessa Maya Vassallo Di Florio e da alcuni frequentanti, ho cominciato a registrare le loro storie di vita e i significati delle loro esperienze, anche con lo scopo di dotare il tempio di un ‘archivio condiviso di memorie’. Ho intervistato dodici persone, tutte di nazionalità italiana, nove donne e tre uomini, di età compresa tra 20 e 51 anni, per complessivi diciotto incontri⁴.

Intimorito dalla profondità teorica, storica, bibliografica, simbolica che i racconti dei miei interlocutori stimolavano, ho lasciato che la pandemia e nuovi impegni mi distogliessero da tanti interrogativi inevasi. Tra molti temi rimasti in sospeso, mi è sembrato doveroso tentare di mettere ordine a del materiale che considero preliminare⁵: mi limito in questa sede a condividere solo alcuni tra i primi esiti di quell’esperienza etnografica, rifuggendo dalla pretesa di risultati generali o definitivi, con la convinzione che tanto ancora ci sia da indagare, e che tuttavia solo cominciando è possibile individuare percorsi di approfondimento.

Obiettivo del saggio⁶ è analizzare la centralità della riacquisizione di poteri magico-rituali delle donne del tempio della Grande Dea di Roma allo scopo di evidenziarne i significati riabilitativi nel segno dell’empowerment

³ L. Faranda, *Anime assenti. Sul corpo femminile nel Mediterraneo antico*, Roma, Armando Editore, 2017, pp. 133-142.

⁴ Gli incontri sono stati tre per due testimoni, due per altri due, uno per i restanti. Tutte le interviste sono state audioregistrate. In tutti i casi, tranne due, i testimoni hanno autorizzato la videoregistrazione. Le registrazioni sono state lasciate al tempio e ai singoli testimoni. Sedici interviste sono state realizzate in presenza seguendo la traccia di un temario che permettesse di confrontare le risposte rispetto agli argomenti. La gran parte di esse è stata effettuata entro febbraio 2020, in presenza, incontrandoci al tempio. In tre casi la registrazione è avvenuta nelle abitazioni private degli interlocutori. Due interviste sono state realizzate online, nei mesi di marzo e ottobre 2020. Al di là delle interviste e delle registrazioni, l’informalità di dialoghi, chiacchierate e scambi di opinioni si è rivelata preziosa per cogliere nelle fonti orali significati e rappresentazioni mentali talvolta meno esplicitamente espressi dall’‘ufficialità’ dell’intervista. Il mio posizionamento di ‘ricercatore uomo’ in un ambito a prevalenza femminile – sono soprattutto ricercatrici a essersi occupate del tema – non ha costituito elemento disturbante.

⁵ Questa ricerca è parte del progetto *RELCAPETOWN – Religious Super-Diversity in Cape Town. Dynamics of Leadership and Territorialization Through Religious Spaces in the Migration Process*, che ha ricevuto un finanziamento dal programma di ricerca e innovazione Horizon 2020 dell’Unione Europea formalizzato dal grant agreement Marie Skłodowska-Curie nr. 886578 (beneficiario: Sapienza Università di Roma; ricercatore: Carmelo Russo).

⁶ Sono grato a Laura Faranda e Maria Chiara Giorda per i preziosi suggerimenti che mi hanno permesso puntuali integrazioni.

femminile al cospetto dell'ordine androcratico. Si vuole mostrare come tali pratiche non solo curino le «ferite del patriarcato»⁷ per il loro carattere taumaturgico, ma si pongano al contempo come elementi di riscatto, in quanto capacità che demarcano un territorio 'di genere', e di recupero, poiché rappresentano la volontà di restituire alla sfera femminile una serie di abilità che legittimano una relazione composita in cui rientrano aspetti psicologici, sensibilità e terapie olistiche.

Se sondare tali temi ha implicato un utilizzo prevalente delle fonti orali e del metodo etnografico, la consistente bibliografia ha costituito una base imprescindibile per orientarsi. Le fonti scritte prodotte dai membri del tempio romano⁸ o da studiose e intellettuali insider che si sono occupate degli argomenti qui considerati, spesso di ambito nordamericano e nordeuropeo, si sono rivelate fondamentali per interpretarne l'approccio interno. Lo sfondo teorico è costituito dall'ampia discussione definitoria della categoria 'spiritualità' in relazione alla 'religione'⁹, e dalla considerazione che la spiritualità della Dea¹⁰ viene situata dagli studiosi nella fluida macroarea del neopaga-

⁷ K. Rountree, *Goddess Pilgrims as Tourists. Inscribing the Body Through Sacred Travel*, «Sociology of Religion», LXIII (2002), 4, Winter, pp. 475-496: 486.

⁸ Il tempio della Grande Dea di Roma produce una rivista, consultabile gratuitamente online, intitolata «La rivista del Tempio della Grande Dea». Gestisce inoltre un blog sul suo sito internet, animato principalmente dalla sacerdotessa Maya.

⁹ La bibliografia che indaga i rapporti tra spiritualità e religione, talvolta viste in opposizione, in altri casi in commistione, in altri ancora come elementi interscambiabili, è molto ampia. Assumo come definizione di spiritualità quella proposta da Stefania Palmisano e Nicola Pannofino: «un nuovo rapporto con il sacro incentrato sul pragmatismo, sulla visione olistica dell'uomo e dell'universo, in cui si combinano in modo eclettico e sincretico credenze appartenenti a tradizioni diverse, sensibile alla dimensione corporea e pragmatico-esperienziale, e caratterizzata da un orientamento di tipo intramondano», S. Palmisano – N. Pannofino, *Spiritualità. Note su una categoria controversa*, «Quaderni di Sociologia» (online), LXVII (2018), pp. 1-27: 8. La religione verrà intesa nei suoi aspetti istituzionali, nel rigore gerarchico, negli obblighi cui i credenti devono sottostare, nei dogmi (R. Wuthnow, *After Heaven. Spirituality in America since the 1950s*, Berkeley, University of California Press, 1998). Stefania Palmisano e Nicola Pannofino individuano «una relazione dialettica tra le due categorie, assumendo religione e spiritualità come forme di agire religioso che coesistono nel campo sociale interdefinendosi e interpenetrandosi costantemente. Religione e spiritualità, cioè, non sono sfere indipendenti l'una dall'altra, ma si fertilizzano vicendevolmente attraverso incontri, assimilazioni e scontri che producono continue trasformazioni del campo socio-religioso» (Palmisano – Pannofino, *Spiritualità. Note su una categoria controversa*, p. 20).

¹⁰ La letteratura che analizza la spiritualità della Dea, nota nel mondo anglofono come *Goddess spirituality* o anche *feminist spirituality*, coinvolge diverse prospettive disciplinari, che in questa sede non è possibile analizzare. Come osserva Carole Cusack (C. M. Cusack, *The Return of the Goddess: Mythology, Witchcraft and Feminist Spirituality*, in *Handbook of Contemporary Paganism*, edited by M. Pizza – J. Lewis, Leiden, Brill, 2009, pp. 335-362: 355), già nel secolo XX

nesimo o paganesimo contemporaneo¹¹ – per quanto molti aderenti non vi si riconoscano – e nell'alveo dei movimenti di ispirazione femminista¹². Mi astengo, non rientrando tra gli obiettivi del saggio, dall'affrontare l'ampio dibattito scientifico sull'«antica autenticità» delle origini del movimento – tema peraltro trattato con vena polemica da alcuni autori¹³ e talvolta con

gli interessi intellettuali verso i movimenti della Dea hanno attraversato le frontiere tra accademia e pratica spirituale, chiamando in causa uno dei problemi più rilevanti dell'epistemologia dell'antropologia contemporanea. Sguardi *insider* ed esterni hanno cominciato – e hanno continuato – a contaminarsi, confondersi e intersecarsi, poiché molti di coloro che hanno studiato o studiano la Goddess spirituality sono a loro volta praticanti, avendo spesso pretesa di oggettivare la propria stessa esperienza, anche sottolineando l'ineluttabilità dell'aspetto emozionale vissuto dall'interno.

¹¹ Il cosiddetto neopaganesimo o paganesimo contemporaneo presenta, secondo molti autori, assieme a un'ampia varietà e complessità interna, la costante volontà di far riemergere tradizioni religiose – oggi, più precisamente definite come 'spirituali' – individuate come precristiane e quindi autentiche e 'naturali'. Sono spesso individuate le seguenti correnti: Heathenismo, Wicca, Druidismo, Neosciamanesimo, Goddess spirituality. Va detto che quest'ultima non è definibile appieno come 'pagana' o 'neopagana', talvolta proponendosi come trasversale a classificazioni (attraversando, in certi casi, il 'patriarcale' cristianesimo) e persino pre-pagana. Si vedano, tra gli altri: M. Adler, *Drawing Down the Moon. Witches, Druids, Goddess-Worshippers, and Other Pagans in America Today*, Boston, Beacon Press, 1986 (1979); *Handbook of Contemporary Paganism*; M. J. Harrington, *Paganism and the New Age*, in *Handbook of New Age*, edited by D. Kemp – J. R. Lewis, Boston, Brill, 2007; G. Harvey, *Listening People, Speaking Earth: Contemporary Paganism*, Kent Town, Wakefield Press, 1997; G. Harvey – C. Hardman, *Paganism Today. Wiccans, Druids, the Goddess and Ancient Earth Traditions for the Twenty-First Century*, London, Thorsons, 1996; L. Jencson, *Neopaganism and the Great Mother Goddess. Anthropology as Midwife to a New Religion*, «Anthropology Today», V (1989), 2, pp. 2-4; J. Pearson, *A Popular Dictionary of Paganism*, London, Routledge, 2002; S. Pike, *Earthly Bodies, Magical Selves. Contemporary Pagans and the Search for Community*, Berkeley, University of California Press, 2001; M. York, *Defining Paganism*, «The Pomegranate: Journal of Neo-Pagan Thought», XI (2000), pp. 4-9.

¹² K. Aune, *Feminist Spirituality as Lived Religion. How UK Feminists Forge Religious Spiritual Lives*, «Gender and Society» XXIX (2015), 1, pp. 122-145; C. P. Christ, *Why Women Need the Goddess. Phenomenological, Psychological and Political Reflections*, in *The Politics of Women's Spirituality. Essays on the Rise of Spiritual Power within the Feminist Movement*, edited by C. Spretnak, New York, Anchor Books, 1982, pp. 71-86; C. P. Christ – J. Plaskow, *Womanspirit Rising. A Feminist Reader in Religion*, San Francisco, Harper and Row, 1979; C. Eller, *Relativizing the Patriarchy. The Sacred History of the Feminist Spirituality Movement*, «History of Religions», XXX (1991), 3, pp. 279-295; T. G. Foltz, *Women's Spirituality Research. Doing Feminism*, «Sociology of Religion», LXI (2000), 4, Winter, pp. 409-418; W. Griffin, *The Embodied Goddess. Feminist Witchcraft and Female Divinity*, «Sociology of Religion», LVI (1995), 1, pp. 35-49; K. Rountree, *Embracing the Witch and the Goddess. Feminist Ritual-Makers in New Zealand*, London, Routledge, 2004; J. Salomonsen, *Enchanted Feminism. The Reclaiming Witches of San Francisco*, London, Routledge, 2002.

¹³ L. Meskell, *Goddesses, Gimbutas and "New Age" archaeology*, «Antiquity», LXIX (1995), pp. 74-86; C. Eller, *The Myth of Matriarchal Prehistory. Why an Invented Past Won't*

posizionamento ‘partigiano’ – limitandomi a osservare che, al fine di cogliere significati e rappresentazioni mentali del punto di vista emico, una ‘verità storica’ può essere secondaria rispetto alla capacità dei miti di informare l’orizzonte reale¹⁴.

2. *Il tempio della Grande Dea di Roma.*

Il tempio della Grande Dea di Roma sorge in via Val di Lanzo 147-149, presso piazza Conca d’Oro nel quartiere Monte Sacro (Municipio III). Un albero dal tronco avvolto in nastri colorati e i dipinti sulle saracinesche ne attestano la peculiarità nell’isolato. Il piano terra è composto da un ampio locale. Appena entrati, una piccola scarpiera ricorda la necessità di togliere le calzature. Di fronte all’ingresso spicca il banco per l’accoglienza e una piccola libreria con oggettistica e volumi destinati alla vendita. La parete di destra è occupata da un’altra libreria su cui sono riposti alcuni libri disponibili alla pubblica consultazione. Sono stati donati dalla suocera di Maya, la madre di suo marito Diego Zoppo, da lei ‘iniziato’ ai valori matrifocali e ai saperi esoterici. Dalla parte opposta, un lungo divano basso, il tappeto e i cuscini, una nicchia che funge da mini-palco completano quella che Maya definisce una «sala di decompressione intermedia tra il caos della città e la profonda pace e sacralità del tempio»¹⁵, in cui vengono realizzate alcune delle attività proposte. La porta di una stanza più piccola, recentemente allestita come sala per terapie olistiche, è attigua a un’altra apertura che conduce in basso. I colori caldi, gli arredi, i profumi, le iconografie: quanto in queste sale già richiama il sacro femminile si amplifica in intensità scendendo le scale e accedendo all’ambiente al piano seminterrato, il tempio vero e proprio, inverandosi in altari, dipinti, statuette, candele.

Quello romano è il primo tempio della Goddess spirituality in Italia, come sottolinea con orgoglio Maya, che lo ha fondato con Diego nel maggio

Give Women a Future, Boston, Beacon Press, 2001; R. Hutton, *Paganism and Polemic. The Debate over the Origins of Modern Pagan Witchcraft*, «Folklore» CXI (2000), 1, pp. 103-117; P. Pisi, *Il mito della Grande Dea*, in *Storia delle Religioni e Archeologia. Discipline a confronto*, a cura di I. Baglioni, Roma, Alpes, 2010, pp. 237-251.

¹⁴ L. Faranda, *Viaggi di ritorno. Itinerari antropologici nella Grecia antica*, Roma, Armando Editore, 2009, pp. 12 e 74.

¹⁵ Intervista a Maya Vassallo Di Florio, ca. 35 anni, 7 novembre 2019. A Maya vanno i miei ringraziamenti per la lettura di questo contributo, nello spirito di reciproco rispetto e collaborazione tra indipendenza della ricerca e considerazione del punto di vista di chi esperisce la spiritualità.

2016¹⁶, poco prima che Giulia vi si imbattesse. Maya è sacerdotessa del mare, di Afrodite e della sessualità sacra¹⁷. Dopo i primi approcci alla Dea e alle tecniche spirituali ed energetiche di diverse tradizioni, tra 2014 e 2017 si è formata agli insegnamenti di Kathy Jones presso il Glastonbury Goddess Temple, da lei fondato nel 2000. Inaugurato due anni dopo, è riconosciuto a livello mondiale dai diversi gruppi della spiritualità della Dea come il maggiore riferimento di tradizione avaloniana¹⁸.

Originaria della costiera amalfitana, madre di due bambini, Maya ha coniugato agli interessi spirituali la formazione accademica e quella teatrale, tra Roma – dove ha studiato comunicazione, giornalismo, editoria – e Londra, praticando la recitazione shakespeariana. È la prima artefice della crescita del tempio, al quale ha dato un'impronta chiara e riconoscibile nella presenza fisica e in quella virtuale¹⁹, grazie al coinvolgimento di tante donne

¹⁶ Intervista a Maya Vassallo Di Florio, ca. 35 anni, del 7 novembre 2019. La primogenitura del tempio romano nel panorama nazionale è riportata anche nella sezione 'La nostra storia' del sito internet del tempio della Grande Dea di Roma, <https://tempiodellagrandedeadea.com/la-nostra-storia> (09/2021). La data ufficiale di apertura del tempio è l'8 maggio 2016. Dal marzo 2015 erano già iniziate le attività ufficiali e la pagina Facebook del tempio veniva già regolarmente aggiornata. Altri templi si trovano a Torino, Sassari e Amorusi (BN). In Italia sono presenti altre associazioni, tra cui quelle di Trento e Venezia, che propongono incontri presso abitazioni private, non disponendo di una sede fisica, in qualche caso avendo provato a sostenerne le spese di gestione di un luogo pubblico, in altri tentando di usufruire di spazi presso altri enti o realtà associative.

¹⁷ Sul sito internet e sui profili social la parola 'amore' ha recentemente sostituito 'sessualità', che aveva comportato fraintendimenti e persino rischi di blocchi nella navigazione telematica a causa dell'indicizzazione di motori di ricerca e social network (conversazione privata con Maya del 1° ottobre 2021).

¹⁸ La tradizione avaloniana della spiritualità della Dea si basa sulla centralità del tempio di Glastonbury. Avalon è un'isola mitica nota per il ciclo letterario di re Artù, situata nella parte occidentale delle isole britanniche, identificata talvolta con Glastonbury. Tale luogo, connesso a molti miti religiosi (anche cristiani) e spirituali, è considerato intriso di magia e misteri e permeato dalle energie del divino femminile, che si incarna nella Signora di Avalon, Morgana, Signora di Camelot, altrimenti identificata in Brigit (Bridie) della Fiamma Sacra, Nove Morgens, Modron (Grande Madre della stirpe di Avallach), Nostra Signora Maria di Glastonbury, la Crona di Avalon, la Dea del Tor, La Signora delle Colline Cave, la Dama del Lago e la Signora delle Sacre sorgenti e pozzi. Si veda M. Bowman, *Railways, Rivalry and the Revival of Pilgrimage in Glastonbury, 1895 and 1897*, in *Religion, Culture, Society. Yearbook of the MTA-SZTE Research Group for the Study of Religious Culture 2G*, edited by G. Barna – O. Gyöngyössi, Szeged 2015, pp. 168-190. Utile è anche il sito del Glastonbury Goddess Temple, <https://goddess-temple.co.uk/our-story/> (10/2021).

¹⁹ Non è questa la sede per discutere l'importanza della rete internet – a livello di diffusione, di comunicazione e di relazioni – per un movimento come la Goddess spirituality e in particolare per il tempio di Roma. Va detto che la bibliografia sulle relazioni tra religioni/spiritualità

in ruoli attivi. I numeri testimoniano l'aumento di interesse verso questo luogo, a diversi livelli. Dal 2016 al 2019, ogni anno circa duecento persone diverse sono entrate nel tempio tra frequentatori abituali, aderenti provenienti da altre parti d'Italia e dall'estero, partecipanti alle iniziative proposte, abitanti del quartiere entrati per curiosità. Nel complesso, tra contatti offline e online, sono circa 17.000 le persone che attualmente mantengono contatti abbastanza costanti con il tempio²⁰. Tra questi vi sono persone che seguono dirette su YouTube o ascoltano broadcast, che leggono materiale informativo e articoli, esplorano il blog e la pagina Facebook. Soprattutto, che seguono i diversi corsi offerti (anche da altre donne, tra cui altre sacerdotesse). Tra questi, quelli tenuti da Maya sono i più frequentati. Il più importante è il training triennale Sacerdote-ssa del Mare-Sacerdote-ssa di Afrodite e della Sessualità Sacra, che nel 2022 è ripreso in presenza, per la prima volta anche con tre iscritti di sesso maschile²¹. Altri corsi hanno durata annuale o biennale e sono fruibili interamente online: Figlie di Afrodite, Yoni Eggs Teacher Training, Medichessa del Sangue di Luna (su piattaforma Zoom), Rosa Mistica di Afrodite, la Magia delle Acque, Iniziazione ai Misteri della Sirena (in differita).

I nomi dei corsi sono rivelatori – così come lo sono le percentuali per genere: l'88% dei partecipanti alla vita del tempio si dichiara di sesso femminile²² – dei temi su cui poggiano i principi del tempio e di tutta la Goddess

e web sta assumendo, non solo dagli ultimi anni, ampie proporzioni. Si rimanda, tra gli altri, a B. E. Brasher – S. D. O'Leary, *The Unknown God of the Internet. Religious Communications from the Ancient Agora to the Virtual Forum*, in *Philosophical Perspectives on Computer-mediated Communication*, edited by C. Ess, Albany (NY), University of New York Press, 1996, pp. 233-269; C. Helland, *Online-Religion/Religion-Online and Virtual Communities*, in *Religion on the Internet. Research prospects and promises*, edited by J. K. Hadden – D. E. Cowan, New York, JAI Press, 2000, pp. 205-233; L. Dawson – D. Cowan, *Religion Online. Finding Faith on the Internet*, New York, Routledge, 2004; P. H. Cheong – P. Fisher-Nielsen – S. Gelfren – C. Ess, *Digital Religion, Social Media and Culture. Perspectives, practices and Futures*, New York, Peter Lang, 2012; H. A. Campbell, *Digital Religion. Understanding Religious Practice in New Media Worlds*, New York, Routledge, 2013; S. Gelfgren – T. Hutchings, *The Virtual Construction of the Sacred. Representation and Fantasy in the Architecture of Second Life Churches*, «Nordic Journal of Religion and Society», XXVII (2014), 1, pp. 59-73.

²⁰ I numeri sono stati forniti da Maya in data 1° ottobre 2021, dopo ricerca effettuata da alcune collaboratrici.

²¹ Gli iscritti al corso sono aumentati negli anni. Nel 2019 vi prendevano parte quattro studentesse al terzo anno, cinque al secondo e dieci al primo, di cui alcune collegate telematicamente da altri paesi (intervista a Maya del 20 novembre 2019).

²² L'11% è di sesso maschile mentre il restante 1% si definisce 'altro'. Anche questi dati sono stati comunicati da Maya, riferiti in data 1° ottobre 2021.

spirituality: la parità dei rapporti uomo-donna nel segno dell'empowerment femminile, il recupero di dignità e centralità delle donne nella società, in armonia con tutte le componenti umane e non, in una larga accezione ecologica. Questi argomenti si articolano su diversi piani interrelati: spirituale, politico, sociale, culturale e ambientale. L'assunto da cui tali esigenze muovono poggia sull'assoggettamento delle donne all'ordine androcratico, agli albori della storia, il quale ha rovesciato quello precedente connesso al culto della Grande Madre Terra²³. Il patriarcato ha limitato abilità e capacità femminili, accesso al sacro e ai diritti; ha destituito le donne dei propri saperi e ne ha controllato, per molto tempo negandola, l'istruzione, confinandole nella marginalizzazione di ruoli passivi e nella condanna alla subalternità al cospetto maschile²⁴. Valorizzazione della sessualità – anche per mezzo del sangue mestruale, risignificato grazie a una mutazione completa di segno: da vergogna a potere generativo e rigenerativo –, liberazione da condizionamenti sociali e familiari, da tabù legati alla subordinazione dei ruoli, attivismo a favore dei diritti dei discriminati, tutela e rispetto dell'ambiente – identificato con la Dea Madre Terra – rappresentano elementi rilevanti e riattualizzati su cui si impernia il riscatto delle donne²⁵.

È immediato riconoscere in tali istanze questioni politiche femministe – alternative a quelle laico-marxiste – che sfidano il monoteismo androcentrico e patriarcale con la proposta di una visione del mondo basata sulla cosmologia del sacro femminile: una teologia²⁶ – ma anche una eco-teologia²⁷ – che si riconnette all'*anima mundi*. Il cosmo, la natura, il mondo: tutto è ciclico. Nelle donne la stagionalità che segna la ciclicità temporale – ritualmente sacralizzata nella ruota dell'anno²⁸ – si manifesta nei 'misteri del sangue': me-

²³ M. Stone, *When God Was a Woman*, New York, Harcourt Brace Jovanovich, 1976.

²⁴ Christ, *Why Women Need the Goddess*; Christ – Plaskow, *Womanspirit Rising*; M. Daly, *Beyond God the Father. Toward a Philosophy of Women's Liberation*, Boston (Ma), Beacon Press, 1974; D. Hampson, *Theology and Feminism*, Oxford, Blackwell, 1990; E. Gadon, *The Once and Future Goddess. A Symbol for Our Time*, Wellingborough, The Aquarian Press, 1990; Griffin, *The Embodied Goddess*; Harvey, *Listening People, Speaking Earth*.

²⁵ S. Palmisano – N. Pannofino, *Religione sotto spirito. Viaggio nelle nuove spiritualità*, Milano, Mondadori, 2021, p. 103.

²⁶ N. Goldenberg, *Changing of the Gods. Feminism and the End of Traditional Religions*, Boston (Ma), Beacon Press, 1979.

²⁷ Starhawk, *The Spiral Dance. A Rebirth of the Ancient Religion of the Great Goddess*, San Francisco, Harper and Row, 1979; H. B. Urban, *Magia Sexualis. Sex, Magic, and Liberation in Modern Western Esotericism*, Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press, 2006.

²⁸ La ruota dell'anno è costituita dalle quattro maggiori festività 'ancestrali' di Samhain (1° novembre), Imbolc (1° febbraio), Beltane (1° maggio), e Lughnasa (1° agosto), cui vanno aggiunti equinozi e solstizi. La ruota è utilizzata non solo dalla Goddess spirituality ma anche da

narca, mestruo e menopausa riproducono l'ordine vitale di nascita, rigenerazione e morte negli archetipi di vergine, madre, incantatrice e crona²⁹.

3. *Le ferite del patriarcato.*

Le storie di vita delle donne intervistate presentano, tra molte differenze, alcuni tratti comuni. Tra questi, l'elevato profilo socioeconomico e di istruzione: molte donne provengono da famiglie agiate e sono laureate o plurilaureate. L'ambito maggiormente rappresentato è quello umanistico: archeologia, storia dell'arte, antropologia, storia delle religioni. Gli studi accademici hanno concorso alla 'scoperta' della spiritualità della Dea, cui sono approdate più direttamente tramite gli interessi per esoterismo, terapie olistiche e occultismo.

In parallelo, le 'seguaci della Dea' hanno conseguito indipendenza economica e soddisfazioni professionali in un percorso tutt'altro che scevro da difficoltà causate dal loro sentimento di donne 'ostaggio' dei poteri patriarcali. Olga, circa 40 anni, ha lavorato per molto tempo nel campo della recitazione e del doppiaggio, dove, in quanto donna, ha dovuto «sempre sgomitare... sgomitare, ma non troppo! Se sei troppo, non va bene. Se è troppo poco, non va bene»³⁰. Nel 2019 ha intrapreso gli studi in naturopatia, cominciando a coltivare l'interesse per la spiritualità della Dea. Dopo un anno è riuscita a cambiare occupazione lavorativa, impiegandosi a tempo pieno come naturopata e iridologa. Chiara, ca. 50, sposata, con due figli, laureata in storia dell'arte, svolge la mansione di guida turistica. Ilaria, ca. 30 anni, è studentessa universitaria di storia dell'arte e lavora come consulente nel campo finanziario³¹.

Tutte le donne del tempio denotano forti personalità e al contempo un passato di fragilità costellato da grandi «ferite del patriarcato»³². Molto spesso emergono da traumi personali talvolta indicibili, dovuti a figure pa-

collettività neopagane, come diverse *Wiccan covens*. Si veda tra gli altri C. Eason, *Every Woman a Witch*, London-New York-Toronto-Sydney, Quantum, 1996.

²⁹ Cusack, *The Return of the Goddess*, pp. 348-349; R. Pibiri, *Genere e religione: la costruzione del femminile nel movimento della Spiritualità della Dea in Italia*, in *D come donne, D come Dio*, a cura di A. Giorgi – S. Palmisano, Milano, Mimesis, 2016, pp. 79-97: 84; R. Pibiri, *Re-membering the Goddess: the Avalon Sacred Path in Italy between Tradition and Innovation*, in *Invention of Tradition and Syncretism in Contemporary Religion. Sacred Creativity*, edited by S. Palmisano – N. Pannofino, New York, Palgrave Macmillan, 2017, pp. 91-119.

³⁰ Intervista a Olga, ca. 40 anni, naturopata e iridologa, 22 febbraio 2020.

³¹ Un'altra donna che chiede totale anonimato è insegnante di religione cattolica.

³² Rountree, *Goddess Pilgrims as Tourists*, p. 486.

terne assenti o troppo autoritarie, famiglie che hanno osteggiato gli interessi esoterico-spirituali, crisi esistenziali e sentimenti di inadeguatezza, mancato equilibrio nelle relazioni con la propria corporeità, abusi sessuali, aborti spontanei o forzati, rapporti conflittuali con partner poco comprensivi o violenti, che hanno compromesso, negato o umiliato la loro femminilità³³.

Sebbene sia riduttivo e fuorviante ricondurre a cause psicologiche l'avvicinamento delle donne alla spiritualità della Dea³⁴, sarebbe disonesto negare il ruolo protettivo e integrativo del sacro femminile nelle vite di persone per le quali sembra calzante una nota osservazione di Ernesto de Martino: «i traumi, le frustrazioni, i conflitti irrisolti nelle singole biografie individuali, e tutta la varia potenza del negativo (...) si traduceva in altrettanti *perils of the soul*»³⁵. Peraltro, le biografie indagate rivelano percorsi psicoterapeutici, percepiti alternativi o in dialogo con la spiritualità. La sacerdotessa Maya evidenzia il proprio percorso di sostegno psicologico come necessario per l'assolvimento del proprio ruolo:

Lo pensavo allora [alcuni anni fa] come attrice e lo penso oggi come sacerdotessa: lavorare con le emozioni e svolgere una professione di aiuto richiede una grande serietà nell'approccio e si ha non solo il piacere di farlo, ma il dovere di dedicarsi a un percorso psicologico [su se stessi]. Altrimenti non potrei essere d'aiuto se io stessa (...) non mi mantenessi consapevole di quello che sono, di quello che accade dentro di me e fuori di me. Per me, già allora, seguire un percorso psicologico era un atto ecologico (Maya, intervista del 7 novembre 2019).

La destabilizzazione psicologica sembra porsi in contiguità con personalità fortemente sensibili. Dai loro racconti, le donne della Dea emergono come persone critiche con se stesse, che hanno riflettuto e riflettono di continuo sulla propria vita e sulle proprie insoddisfazioni, sul mondo e sull'armonizzazione tra sé, l'umanità e l'ambiente. Sin dall'età adolescenziale, qualche volta persino da bambine, hanno messo in discussione il loro modo di

³³ Questi temi emergono da altre ricerche sulla spiritualità femminile in Italia, come quelle di Stefania Palmisano e Nicola Pannofino, perlopiù limitate alle esperienze delle cerchie di donne delle 'Tende rosse'. Si veda Palmisano – Pannofino, *Religione sotto spirito*, p. 102.

³⁴ Alcuni contributi indagano sulla componente psicologica, se non psicotica, dei movimenti spirituali. Si vedano: D. Caird, *Religion and Personality. Are Mystics Introverted, Neurotic or Psychotic?*, «British Journal of Social Psychology», XXVI (1987), pp. 345-346; R. A. Emmons, *The Psychology of Ultimate Concerns. Motivation and Spirituality in Personality*, New York, Guilford, 1999; D. Tacey, *Jung and the New Age*, London-New York, Brunner-Routledge, 2001.

³⁵ E. de Martino, *La terra del rimorso. Contributo a una storia religiosa del Sud*, Milano, il Saggiatore, 2015 (1961), p. 74.

vivere, i valori in cui crescevano, l'educazione familiare, l'orizzonte culturale in cui erano socialmente immerse, il credo religioso o viceversa l'ateismo imperante. Sono donne inquiete e incomprese, che hanno coltivato per molto tempo, nella frustrazione del segreto, interessi giudicati 'strani' dai familiari: «A mio padre non dico nulla. Viene qua [a casa], guarda l'altare e dice: "E questo che è?". "Ma niente, papà, è Madre Terra, sai quanto amo la natura". E lui si tranquillizza: "ah, vabbè..."»³⁶.

La severità dello sguardo altrui ha fatto ritardare in molti casi l'approdo alla spiritualità della Dea. I racconti ripetono tentennamenti, incertezze, indecisioni sfociati in travagli interiori. Se perfino il proprio giudizio ha procrastinato l'ingresso nel tempio romano – «Mi sentivo attratta, ma io stessa mi chiedevo: nel 2021, ha senso parlare di sacerdotessa?»³⁷ – la percezione di isolamento negli interessi esoterici e spirituali, quella di sentirsi incompresi da famiglie e affetti hanno costituito una spinta per avvicinarsi al tempio. Le testimonianze indugiano sul forte ruolo sociale di questo luogo fisico³⁸, connotato dalla prospettiva di incontrare persone che nutrissero interessi simili, di sentirsi «capiti» da chi può sperimentare le stesse esigenze³⁹, di condividere esperienze e rituali collettivi che dimostrassero a se stesse «che non ero folle se accendevo delle candele in camera di nascosto e se pensavo alla Dea e sentivo voglia di danzare»⁴⁰.

Parlando con un qualsiasi medico che ho conosciuto prima dei trent'anni mi avrebbe definito borderline e iper-depressa. Ora la vita ha un significato: che non è portare i soldi a casa, ma molto più grande. (...) Io una casa, per tanti anni, non ce l'ho avuta, non mettevo radici. Questa è stata la mia prima casa (Cindy, ca. 35 anni, sacerdotessa di Afrodite formatasi con Maya, intervista del 10 febbraio 2021).

Lo spazio protetto del tempio sembra garantire alle donne la possibilità di confronti 'al femminile' – esperienza spesso negata nella 'vita preceden-

³⁶ Intervista a Ilaria, ca. 30 anni, consulente nel campo finanziario e studentessa universitaria di storia dell'arte, 20 novembre 2019.

³⁷ Intervista a Olga, ca. 40 anni, naturopata e iridologa, 22 febbraio 2020.

³⁸ Le frequentatrici del tempio romano (e le aderenti italiane in genere) riconoscono ai luoghi di culto negli spazi urbani il ruolo di rendere visibile la spiritualità della Dea. È un tema che si relaziona a quello del recupero dei templi 'storici'. Un esempio è il progetto promosso dal tempio di Roma, *Ri-Attivazione degli antichi templi e dei luoghi sacri della Dea*, <https://tempiodellagrandedea.com/riattivazione-templi-luoghi-sacri-dea> (10/2021). Si veda inoltre il contributo della sacerdotessa Laura Ghianda, *Tempio coperto, tempio scoperto. Come è fuori, così è dentro. Tutto è sacro*, pubblicato sul suo blog *Teasofia*, in data 10 settembre 2014, <http://lauraghianda.blogspot.com/2014/09/tempio-coperto-tempio-scoperto-come-e.html?m=1> (10/2021).

³⁹ Pike, *Earthly Bodies, Magical Selves*.

⁴⁰ Intervista a Antonella, ca. 25 anni, laureata in ambito umanistico, 7 febbraio 2020.

te' – e soprattutto il reintegro di una 'presenza' per tanti anni posta a rischio di smarrimento⁴¹: «Vengo da molti tradimenti, rapporti morbosi col femminile, con le amiche del passato. Qui tutti i giorni lavoriamo affinché ci sia sempre sincerità e anche nel conflitto cerchi di rispettare l'integrità dell'altra»⁴². Le biografie restituiscono particolari drammatici, come l'attraversamento di «una sorta di grande depressione e di autolesionismo, dai 20 ai 30 anni»:

Non aveva un valore la vita. Scusami, eh, mi emoziono... Quando ho scoperto il tempio, ha avuto un valore importante a livello sociale perché ha ridato valore alla mia vita. Avevo rapporti interpersonali malsani, senza darmi valore. Ho avuto dieci anni di abusi. Quando ho iniziato a prendermi cura di me, ad avere strumenti diversi, a uscire da una solitudine immensa, a essere responsabile della mia vita... Ho imparato quello che potevo dare agli altri (Cindy, ca. 35 anni, sacerdotessa di Afrodite formatasi con Maya, intervista del 10 febbraio 2021).

Il primo ingresso nel luogo è descritto come un evento di densa e irrefrenabile emozione: «Le prime volte che ero qui dentro piangevo per quanto fossi emozionata»⁴³. Allo stesso modo, le celebrazioni vengono caricate di elevato potere simbolico, estetico, evocativo ed emozionale.

4. *La riacquisizione di poteri magico-rituali.*

Studio ed emozioni, razionalità e occulto, formazione e intuito, scienza e 'magia': le aderenti alla spiritualità della Dea vivono la densità degli intrecci tra elementi all'apparenza opposti⁴⁴. Al contrario, quelli che sembrano inconciliabili concorrono in modo complementare alla valorizzazione del proprio essere donna, che passa per la centralità del benessere psico-fisico e relazionale – pertanto nelle connessioni tra psicologia, potenziale umano, energie della natura, stili di vita sostenibili – in quanto testimonianza di guarigione dal lascito negativo del patriarcato. La salute del corpo non è concepibile se non in relazione a quella della mente: per questo le pratiche olistiche, che tante donne del tempio hanno sperimentato sia attivamente

⁴¹ E. de Martino, *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*, Torino, Bollati Boringhieri, 2019 (1958), pp. 73-74; Id., *Sud e magia*, Milano, Feltrinelli, 2007 (1959), pp. 90-96.

⁴² Intervista a Cindy, ca. 35 anni, sacerdotessa di Afrodite formatasi con Maya, 10 febbraio 2021.

⁴³ *Ibidem*.

⁴⁴ G. Vincett – L. Woodhead, *Spirituality*, in *Religions in the Modern World. Traditions and Transformations*, edited by L. Woodhead – C. Partridge – H. Kawanami, New York, Routledge, 2016, pp. 323-344.

che come ‘pazienti’, sono strettamente collegate alla spiritualità femminile⁴⁵. D'altra parte, esse rappresentano solo alcune delle riacquisizioni situate lungo un percorso di recupero di abilità disconosciute o denegate dall'ordine patriarcale. Le donne della Dea scoprono o riscoprono le proprie attitudini verso ‘antiche’ pratiche apotropache e taumaturgiche: quelle divinatorie che in certi casi definiscono sciamaniche, la lettura di carte e tarocchi, il meno eterodosso counseling psicologico, pratiche oracolari, capacità oniriche premonitrici, geomanzia, lettura dell'iride, naturopatia, caffèomanzia.

Giungono al recupero di tali abilità seguendo strade impervie e differenti, sempre sottraendosi alla domesticazione normativa, attingendo da territori liminari dove lo iato tra irrazionale e scienza, rimozioni prelogiche e ragione, trascendenza e biomedicina contamina le contraddizioni. Chi perché d'improvviso ha cominciato a scrivere frammenti poetici sparsi sotto la guida di un irrefrenabile impulso misterioso, in un dialetto sconosciuto⁴⁶, o altrettanto d'impeto ha iniziato a disegnare soggetti di cui era sino a quel momento incapace⁴⁷. Chi per mezzo di ‘follia creativa’ dovuta alle sofferenze di malattie fisiche o psichiche, capaci di dilatare la coscienza in una forma superiore e diversa di sapienza⁴⁸. È questo il caso di Cinzia, ca. 30 anni, laureata in ambito umanistico, che soffre sin da bambina di esperienze fuori dal corpo, che le hanno comportato in passato forti crisi di panico, sino a quando, studentessa universitaria poco più che ventenne, non si è imbattuta in una psicoterapeuta junghiana che, utilizzando meditazione e reiki, ha favorito l'avvicinamento alla spiritualità. Da quel momento anche le sue capacità telepatiche e i sogni premonitori che prima la perseguitavano spaventandola – presagendo per esempio una malattia del padre e il ripalesarsi di una controversa relazione amicale, interrotta da cinque anni – sono recepiti da Cinzia come un'opportunità anziché un problema⁴⁹.

⁴⁵ P. Heelas – L. Woodhead, *The Spiritual Revolution. Why Religion is giving way to Spirituality*, Oxford, Blackwell, 2005.

⁴⁶ Intervista a Chiara, ca. 50, storica dell'arte e guida turistica, 27 febbraio 2020.

⁴⁷ Intervista a Olga, ca. 40 anni, naturopata e iridologa, 22 febbraio 2020.

⁴⁸ Mi sembra doveroso segnalare, per esplorare alcune connessioni tra la follia e la sua ‘invenzione’, soprattutto come tema della classicità, alcuni lavori emblematici della trasversalità dell'argomento: M. Foucault, *Histoire de la folie a l'Age Classique*, Paris, Gallimard, 1972; L. Faranda, *Dimore del corpo. Profili dell'identità femminile nella Grecia classica*, Roma, Meltemi, 1996; B. Callieri – L. Faranda, *Medusa allo specchio. Maschere fra antropologia e psicologia*, Roma, Edizioni Universitarie Romane, 2001, soprattutto il cap. 2. di Laura Faranda, *Ripensando “la via delle maschere”*, pp. 19-37; G. Guidorizzi, *Ai confini dell'anima. I Greci e la follia*, Milano, Cortina, 2010.

⁴⁹ Intervista a Cinzia, ca. 30 anni, laureata in ambito umanistico, 1° ottobre 2021.

Come osserva Ilaria, le pratiche magico-rituali di cui le donne della Dea si riappropriano non vanno intese in accezione semplificata o persino ridicolizzata, ma vanno integrate in un percorso formativo articolato:

Il secondo anno [di formazione], dopo aver imparato che cosa vuol dire vivere la ruota dell'anno, è tutto sulla divinazione. Non è la divinazione banalizzata ma relazionata a un processo interiore. Una sorta di psico-magia (...). Per esempio, con le carte oracolari (...). Le arti olistiche e le pratiche divinatorie sono in connessione e servono per la centratura: cioè essere nel presente (Ilaria, intervista del 20 novembre 2019).

Reputo di grande interesse queste capacità femminili perché sembrano denotare una rivendicazione in continuità con quelle delle veggenti del mondo contadino di alcuni decenni fa⁵⁰, di cui le etnografie di Ernesto de Martino, Annabella Rossi e di Luigi M. Lombardi Satriani restituiscono esempi magistrali⁵¹. Se tuttavia donne come Giuseppina Gonnella di Seradarce (Salerno), che parlava posseduta dall'anima del giovane nipote Alberto Glorioso, come Marietta D'Agostino, veggente mariana di Orta Nova (Foggia) e la più famosa Natuzza Evolo di Paravati (Vibo Valentia) condividevano bassa estrazione sociale, povertà, afferenza al mondo agrario dei subalterni e semianalfabetismo⁵², le donne incontrate al tempio di Roma rovesciano questi assunti: appartengono a classi sociali medio-alte, provengono da famiglie benestanti, evidenziano soddisfazioni nella sfera occupazionale ed elevato livello di istruzione.

5. *Il mondo magico delle nuove streghe.*

Il mondo magico dei subalterni, che gli studi demartiniani individuano nel Mezzogiorno contadino, lungi dalla sparizione cui precocemente destinato, è tutt'altro che estraneo all'infanzia di alcune aderenti alla spiritualità della Dea. Nonne, mamme e zie dedite a rituali apotropaici o curativi lo rendono quanto mai reale e concreto.

⁵⁰ Con qualche cautela, tali figure femminili sembrano riconnettersi alle voci del mondo classico che, a diverso titolo, 'prendono parola' tra follia e poteri oracolari, per esorcizzare l'ordine androcratico: pizie, sibille, coribanti, baccanti, tarantate. Faranda, *Dimore del corpo*; Guidorizzi, *Ai confini dell'anima*.

⁵¹ de Martino, *Sud e magia*; A. Rossi, *Le feste dei poveri*, Bari, Laterza, 1969; L. M. Lombardi Satriani, *La restaurazione della visione: il caso di Natuzza Evolo*, in L. M. Lombardi Satriani – M. Meligrana, *Il ponte di San Giacomo. L'ideologia della morte nella società contadina del sud*, Milano, Rizzoli, 1982, pp. 275-287.

⁵² Rossi, *Le feste dei poveri*, pp. 59-73.

Vengo da una famiglia che è sempre stata in ambito, diciamo, esoterico. Avevo una zia di Benevento che era la famosa strega, tra virgolette. Ha sempre fatto i tarocchi, ma in ambito cristiano. Lì c'era una contaminazione tra il tarocco e il messaggio della Madonna. (...) Mia mamma invece era astrologa, appassionata alle carte astrali. Interpretava il tema natale; interpretava, a seconda della data e dell'ora di nascita, vari aspetti (Ilaria, intervista del 20 novembre 2019).

Ilaria evidenzia la stretta contiguità tra pratiche magico-rituali e cattolicesimo. In *Sud e magia*, de Martino si è espresso in modo chiaro:

la magia per quanto attenuata e resasi mediatrice (...) non scompare mai del tutto, poiché – a considerare la cosa dal punto di vista teorico generale, e al di fuori di ogni polemica confessionale – le religioni per “elevate” che siano, se sono davvero religioni e non soltanto vita morale o conoscenza o poesia dispiegate e fatte autonome nella coscienza, racchiudono sempre un nucleo mitico-rituale, una “esteriorità” o “vistosità” pubbliche, una tecnica magica in atto, per quanto affinata e sublimata⁵³.

Il tema torna con prepotenza nel seguente dialogo, tratto da un'intervista con la sacerdotessa Maya del novembre 2019:

D: Come hai incontrato la Dea?

R: Diciamo che è iniziato quando ero piccolina. Sotto forma, per molte di noi è cominciata così, di provare una devozione per la Madonna. Che non è la Dea, è una forma depotenziata. È, diciamo, una parte di tutto quello che è la Dea. Sminuita e depotenziata, ma è un'immagine molto bella. Mia nonna era molto devota alla Madonna.

D: In che contesto geografico siamo?

R: Campania.

D: Quanti anni avevi?

R: Guarda, non ricordo esattamente. Fin da subito avevo un rapporto molto forte con lei. E ricordo proprio questo atto devozionale. Lei era una donna... Oserei dire: quasi una strega! [sorridente] Perché pur essendo cristiana, spesso c'è questa fusione, queste tradizioni che permangono, si intrecciano poi con la matrice cristiana. Lei mi insegnava a lavorare il pane, preparare il pane mettendo l'incanto nel pane. Lavorare a maglia incantando le trame.

D: In cosa consisteva l'incanto?

R: Cantare proprio dentro. Lavorava con le erbe. Conosceva delle formule per togliere il malocchio, per guarire il mal di pancia e vari altri mali. Che sono cose che spesso vengono scambiate con la superstizione, usanze che vanno incontro a vari pregiudizi. In realtà gli studi dell'epigenetica più moderni ci dimostrano come tutto influisca: i nostri pensieri, la nostra parola, che sono vibrazioni del campo energetico, influiscono sul nostro benessere psico-fisico. Perciò quello che facevano le nostre nonne poi non era così sciocco. Magari non avevano la consapevolezza. Quando le persone stor-

⁵³ de Martino, *Sud e magia*, p. 120.

cono il naso, io parlo loro dell'approccio più scientifico, se ne hanno bisogno per tranquillizzarsi! [sorride] Gli studi di epigenetica stanno dando molte risposte.

Ricordo la lentezza e la devozione con cui lei accendeva i ceri alla Madonna. Questa è una cosa in comune: l'uso dell'incenso, delle erbe, della fiamma. Mi risuonava come qualcosa che mi apparteneva profondamente. Di molto antico. Tanto che per alcuni anni, quando ero piccolina, volevo farmi suora. Poi ho capito che non era per me, perché una religione – in quel caso era una religione, non era una forma di spiritualità come questa –, un sentiero che implica la mortificazione del corpo, non era quello che faceva per me (Maya, intervista del 7 novembre 2019).

Come Ilaria, Maya rileva nella figura mariana un legame occultato e implicito con la Dea. È questo un argomento di grande interesse, che tra dibattiti e polemiche si articola tra fautori e detrattori delle teorie mediterraneiste⁵⁴ – come noto, sostenute da studi archeologici ritenuti controversi⁵⁵ – secondo le quali l'area mediterranea vivrebbe di una contiguità religiosa basata sull'ancestrale culto di una Grande Madre ctonia – o la Potnia – caritatevole e crudele, responsabile di vita e morte, di pace e guerra, protettrice della fecondità, del parto e degli infanti⁵⁶, la quale, snodandosi tra Iside e le figure femminili del pantheon greco-romano, riemerge nella sua ultima ipostasi: Maria, vergine e madre⁵⁷. È questo il senso che assume la Madonna per Maya, non a caso definita una Dea «sminuita e depotenziata»⁵⁸.

La zia di Ilaria a Benevento era «la famosa strega». Lo stesso sostantivo viene utilizzato da Maya per la nonna e con esso si autodefiniscono, con

⁵⁴ Pisi, *Il mito della Grande Dea*, pp. 242-244.

⁵⁵ Gli studi dell'archeologa lituana Marja Gimbutas, cristallizzati nei suoi lavori *The Goddesses and Gods of Old Europe* (1974), *The Language of the Goddess* (1989) e *The Civilization of the Goddess* (1991), hanno costituito la base per rafforzare l'idea di un'epoca d'oro incentrata su un matriarcato primordiale, peraltro teorizzata da archeologi e antropologi evolucionisti. Sin troppo nota è la pubblicazione nel 1861 del volume di Bachofen su questo tema: J. J. Bachofen, *Il matriarcato. Ricerca sulla ginocrazia del mondo antico nei suoi aspetti religiosi e giuridici*, t. I, Torino, Einaudi, 2016 (1861). Per una critica di tale approccio si vedano, tra gli altri: Eller, *The Myth of Matriarchal Prehistory*; Meskell, *Goddesses, Gimbutas and "New Age" archaeology*.

⁵⁶ U. Pestalozza, *I miti della Donna-giardino da Iside a Sulamita*, a cura di P. A. Carozzi, Milano, Medusa, 2001 (1938, pubblicato come *Preludio*, «Rendiconti dell'Istituto Lombardo di Scienze e Lettere», LXXII).

⁵⁷ Per gli studi italiani, si rimanda al lavoro a cura di Tilde Giani Gallino, *Le grandi madri*, Milano, Feltrinelli, 1989, soprattutto al capitolo di Attilio Agnoletto, *Maria e la strega*. Si vedano inoltre Ph. Borgeaud, *La Mère des Dieux. De Cybèle à la Vierge Marie*, Paris, Seuil, 1996; Cusack, *The Return of the Goddess*, pp. 336, 353; M. Warner, *Alone of All Her Sex*, London, Picador, 1990 (1976).

⁵⁸ Marja Gimbutas, in *The Language of the Goddess. Unearthing the Hidden Symbols of Western Civilization* (San Francisco, Harper & Row, 1989, pp. 110, 159, 255), scrive di «una versione retrocessa della Dea originaria».

orgoglio, tante altre donne del tempio. Le ragioni sono diverse. Da un lato, il termine ‘strega’ serve a rivendicare quel bagaglio di conoscenze esplicitate per mezzo di abilità femminili – veggenza, premonizione, divinazione, uso delle erbe, ecc., come visto, in parte confluite nelle pratiche olistiche – di cui l’uomo si è appropriato per larghi tratti della storia, risignificandolo e legittimandolo in senso ‘scientifico’⁵⁹. Per altro verso, la riabilitazione della stregoneria permette di smascherare ancora il cristianesimo e il suo patriarcato, che ha da subito derubricato le streghe a adoratrici e amanti del diavolo⁶⁰. Come avviene anche, per esempio, nella Wicca, definirsi ‘strega’ assume una valenza politica: quella di denunciare l’abominio e l’ingiustizia di persecuzioni e roghi – l’Olocausto delle donne secondo Starhawk⁶¹ – per mano dell’Inquisizione.

Un’ulteriore accezione riconosciuta al tema stregonesco si avvale di studi che riconnettono le relazioni con il diabolico all’esigenza maschile di dominio e controllo sulle donne, e parimenti di stigmatizzarne il potere sessuale. Se l’uomo medievale (e non solo) individua una proporzione diretta tra perpetrato del proprio potere e marginalizzazione delle donne⁶², tali esigenze si annidano in un forte retroterra sessuale, poiché secondo alcuni autori celano storie di misoginia, di un’angoscia fobica di castrazione, di timori al cospetto della sessualità femminile, di impotenza maschile ritorta verso

⁵⁹ Riprendendo Wudt, Ernesto de Martino nel *Mondo magico* (p. 53) si sofferma sulla «preferenza da parte dell’uomo occidentale a favore del “meraviglioso universo di Galileo e Newton”, cioè dell’universo *dato* all’osservazione, controllabile con l’esperienza, risolubile razionalmente dalla legalità scientifica», a svantaggio dello scandalo che suscita il problema della realtà dei poteri magici.

⁶⁰ G. Bonomo, *Caccia alle streghe. La credenza nelle streghe dal sec. XIII al XIX con particolare riferimento all’Italia*, Palermo, Palumbo, 1985 (1959), p. 45; N. Cohn, *Il mito di Satana e degli uomini al suo servizio*, in *La stregoneria. Confessioni e accuse, nell’analisi di storici e antropologi*, a cura di M. Douglas, Torino, Einaudi, 1980 (1970), pp. 35-49: 35; A. M. Di Nola, *Il diavolo*, Roma, Newton Compton, 1987. In particolare, Giuseppe Bonomo sottolinea come la donna medievale provocasse inquietudine teologica per l’accusa di essere attratta dal diavolo. Questo tema aveva radici lontane: sant’Agostino, Ugo di San Vittore, Pietro Lombardo, san Tommaso individuavano nell’uomo la ragione e nella donna la parte inferiore dell’umanità, quella irrazionale, impulsiva, emotiva e perciò corruttibile (Bonomo, *Caccia alle streghe*, p. 206).

⁶¹ Starhawk, *The Spiral Dance*.

⁶² Il volume *Donne e Inquisizione*, curato da Marina Caffiero e Alessia Lirosi (Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2020), coglie non solo le differenze tra i generi nella repressione e nei processi, ma anche il modo in cui il carattere femminile incide in ambiti dottrinali, relazionali e comportamentali.

le mogli⁶³: temi che ritornano, più o meno impliciti, nella spiritualità della Dea. Ogni donna, dunque, è una strega: la necessità maschile di prevaricazione avrebbe progettato false accuse per esautorare il genere femminile dal potere della sapienza. La denegazione del patrimonio di conoscenze delle donne – streghe – rientrava in questo disegno⁶⁴.

Il cristianesimo ha codificato lo stigma già nella credula ingenuità con cui Eva cedette al Diavolo-serpente⁶⁵, originando la «razza delle donne»⁶⁶ – di degna discendenza dalla compagna di Adamo, non a caso nata dalla sua costola – che avrebbe perpetuato nei secoli relazioni con il diabolico. Il cattolicesimo che emerge dai racconti delle testimonianze raccolte ha contribuito ad accrescere in loro la «giusta rabbia»⁶⁷ per il riscatto dalla subalternità⁶⁸.

6. *L'inevitabile humus cattolico.*

I tarocchi e le carte astrali della zia e della madre hanno segnato l'infanzia di Ilaria. La nonna campana – devota alla Madonna – è l'iniziatrice (inconscia?) di Maya ai saperi esoterico-spirituali. 'Incanta' il pane e le trame dei lavori a maglia, guarisce dal mal di pancia, toglie il malocchio e conosce le proprietà curative delle erbe. Queste donne si situano a pieno titolo nel solco di fattucchiere e veggenti subalterne descritte da de Martino e Annabella Rossi. Proprio come loro, le 'antenate'⁶⁹ citate nelle due testimo-

⁶³ P. Clemente, *Caccia alle streghe e studi demologici*, «La Ricerca Folklorica», XIV (1986), pp. 137-140: 138.

⁶⁴ Per le relazioni tra spiritualità della Dea e le sue accezioni stregonesche si rimanda ai seguenti lavori: Eason, *Every Woman a Witch*; Griffin, *The Embodied Goddess*; D. Purkiss, *The Witch in History. Early Modern and Twentieth Century Interpretations*, London, Routledge, 1996.

⁶⁵ Bonomo, *Caccia alle streghe*, p. 206.

⁶⁶ Laura Faranda, in riferimento al mondo greco e non alla *Genesi* cristiana, utilizza l'espressione «razza delle donne» richiamando le interpretazioni esiodiche di Pandora in quanto non generatrice dell'umanità ma, appunto, del *génos* femminile (*Viaggi di ritorno*, pp. 78-79).

⁶⁷ M. Vassallo Di Florio, *Cogliere la pandemia per il balzo verso il Nuovo Paradigma*, «Autrici di Civiltà», 25 aprile 2020, <https://www.autricidiciviltà.it/cogliere-la-pandemia-per-il-balzo-verso-il-nuovo-paradigma-maya-vassallo/> (10/2021).

⁶⁸ Non si può non ricordare in proposito i lavori di Carlo Ginzburg, che inserisce la stregoneria in un quadro complesso in cui l'ossessione per i complotti trova alleanza in rituali, credenze e racconti popolari. Si vedano in particolare: *I benandanti. Ricerche sulla stregoneria e sui culti agrari tra Cinquecento e Seicento*, Torino, Einaudi, 1966; *Il formaggio e i vermi. Il cosmo di un mugnaio del Cinquecento*, Torino, Einaudi, 1976; *Storia notturna. Una decifrazione del sabba*, Torino, Einaudi, 1989.

⁶⁹ Le antenate, nella Goddess spirituality, non sono solo donne che genealogicamente hanno preceduto quelle 'di oggi', ma sono investite di particolare importanza sacrale e rituale poiché

nianze si muovono nell'alveo cattolico⁷⁰. Si è visto nei precedenti paragrafi che le donne della Dea si discostano dal cattolicesimo e dai monoteismi, identificati come patriarcali, oppressivi e autoritari, e che adducono diverse ragioni per percepirne gli esiti negativi. Tuttavia le relazioni tra spiritualità della Dea e cattolicesimo sono più complesse⁷¹ e non possono essere ridotte al semplice rifiuto o alla discontinuità: le pratiche magico-rituali che Maya e Ilaria hanno conosciuto nella fanciullezza testimoniano di come, sovrapposte a quelle cattoliche, e perfino inestricabilmente intessute a esse, possano coesistere forme spirituali e rituali superficialmente considerate 'altre' o incompatibili.

«Non sono stata battezzata, quindi sono cresciuta atea, senza nessun insegnamento di tipo religioso e spirituale. A un certo punto della mia vita ho sentito il bisogno di cercare qualcosa di più, perché la pura materialità non mi bastava»⁷²: il caso di Cinzia è un'eccezione. In gran parte, le donne che frequentano il tempio provengono da una formazione cattolica⁷³, ed è in quell'ambito – come Maya, che da bambina aspirava a diventare suora – che sublimano inizialmente i bisogni spirituali. Non è casuale che molte giungano alla Dea per mezzo di Maria, riconoscendone 'barlumi' e 'lasciti' di divinità, sebbene ridimensionata dal monoteismo, come già visto.

In qualche caso le donne del tempio hanno studiato in istituti scolastici cattolici e spesso hanno completato il percorso sacramentale tra battesimo e cresima. Quasi sempre l'allontanamento dalla Chiesa consegue a tentativi introspettivi di ravvivarsi nella fede e di arginare le tentazioni di abbandono

considerate come coloro che hanno rotto gli schemi patriarcali promuovendo una nuova – e recuperando una antica – conoscenza. Le aderenti italiane alla spiritualità della Dea tributano particolare rispetto a Luciana Percovich, autrice di diversi contributi teorici. Si veda, tra gli altri, L. Percovich, *Verso il luogo delle origini. Un percorso di ricerca del sé femminile (1982-2014)*, Roma, Castelvecchi, 2016.

⁷⁰ Annabella Rossi asserisce che sino a quando le autorità ecclesiastiche hanno ottenuto vantaggi dai proventi dovuti alle veggenti 'eterodosse' le hanno legittimate in quanto cattoliche. Quando non erano più utili alla Chiesa, l'incompatibilità dei rituali proposti è stata utilizzata come criterio per estrometterle dall'ortodossia dottrinale (*Le feste dei poveri*, p. 187).

⁷¹ Le ricerche di Anna Fedele tra Spagna, Portogallo e Italia individuano alcune relazioni tra spiritualità della Dea e cattolicesimo, tra continuità e risignificazioni. Cfr. A. Fedele, *The Metamorphoses of Neopaganism in Traditionally Catholic Countries in Southern Europe*, in *Sites and Politics of Religious Diversity in Southern Europe*, edited by R. L. Blanes – J. Mapril, Leiden, Brill, 2013, pp. 51-72.

⁷² Intervista a Cinzia, ca. 30 anni, laureata in ambito umanistico, 1° ottobre 2021.

⁷³ Il volume curato da Stefania Palmisano e Alberta Giorgi, *D come donne, D come Dio*, sviluppa, soprattutto nell'Introduzione, il rapporto tra cattolicesimo e spiritualità 'alternative' anche in termini generazionali.

no. Alla percezione di antagonismo tra dignità femminile e patriarcato monoteistico si aggiunge l'insostenibile peso di essersi scontrate con insanabili contraddizioni della vita parrocchiale: usando locuzioni adoperate dalle interlocutrici, «aspetti esteriorizzati» che celano «tentazioni ipocrite», adesioni «di facciata», «giudizi bigotti», cattolici che «non si fanno domande» o «cattolici “socialmente” piuttosto che per convinzione». Gli aspetti consumistici hanno contribuito a guardare al cattolicesimo in modo sempre più critico⁷⁴. È il caso di Olga, educata dalle suore, che rifiuta la cresima delusa per aver osservato tra i coetanei l'anteposizione di regali e festeggiamenti al significato religioso⁷⁵.

Dalle interviste emergono rapporti diversificati e complessi con il cattolicesimo⁷⁶. Pur ribadendo con fermezza l'incompatibilità dei valori matrifocali con l'ordine cattolico patriarcale, le donne della Dea necessariamente non possono sfuggire a un 'humus culturale' da questo in buona parte impregnato. È un tema che riguarda non solo il passato delle loro famiglie di origine ma anche, se non soprattutto, il presente: sono frequenti le negoziazioni in ragione di figli in età scolare che optano per l'insegnamento della religione cattolica, rapporti di lavoro, relazioni familiari e amicali, partecipazione a feste religiose per fini di socialità. Da questa complessità scaturiscono non

⁷⁴ Questo caso, in cui la spiritualità della Dea è percepita da Olga come meno 'corrotta' del cattolicesimo circa gli interessi economici e consumistici, invita alla necessità di problematizzare la presunta facilità di inserimento dei 'nuovi movimenti religiosi' nei circuiti del mercato capitalista e neoliberale, rimproverata alla spiritualità da un ampio filone di indagine, tra cui i seguenti contributi: L. R. Iannaccone, *The Consequences of Religious Market Structure. Adam Smith and the Economics of Religion*, «Rationality and Society», III (1991), 2, pp. 156-177; J. Carrette – R. King, *Selling Spirituality. The Silent Takeover of Religion*, London, Routledge, 2005; D. Waldron, *Witchcraft for Sale! Commodity vs. Community in the Neopagan Movement*, «Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions», IX (2005), 1, pp. 32-48; L. M. Scott – L. Peñaloza, *Matriarchal Marketing. A Manifesto*, «Journal of Strategic Marketing», XIV (2006), 1, pp. 57-67; S. Camus – M. Poulain, *La spiritualité: émergence d'une tendance dans la consommation*, «Management & Avenir» XIX (2008), 5, pp. 72-90; D. Rinallo – L. M. Scott – P. Maclaran, *Consumption and Spirituality*, London, London, Routledge, 2012. Sulle relazioni più generali tra religioni e mercato si rimanda a: M. Einstein, *Brands of Faith. Marketing Religion in a Commercial Age*, London-New York, Routledge, 2007. Il volume *Religioni ed Economie. Idee ed esperienze* (a cura di M. C. Giorda – M. G. Turri – S. Palmisano, Milano, Mimesis, 2013) fornisce utili riflessioni sulle economie delle religioni abramitiche. Per un esempio limitato al noto caso cristiano della Terra Santa si veda tra gli altri: N. Collins-Kreiner – N. Kliot, *Pilgrimage Tourism in the Holy Land. The Behavioural Characteristics of Christian Pilgrims*, «GeoJournal», L (2000), 1, Springer, pp. 55-67.

⁷⁵ Intervista a Olga, ca. 40 anni, naturopata e iridologa, 22 febbraio 2020.

⁷⁶ Su complessità e negoziazioni tra 'identità neopagane' e cattolicesimo si veda K. Rountree, *Crafting Contemporary Pagan Identities in a Catholic Society*, London, Routledge, 2010.

tanto recisioni nette quanto relazioni non-lineari con il cattolicesimo. Anche per il ruolo che esso assume nel contesto italiano e nell'ordinamento dello Stato, il cattolicesimo è non solo un substrato, ma il riferimento che modella i rapporti con il sacro⁷⁷: molte ricerche etnografiche, storiche e storico-religiose mostrano che un 'nuovo sistema culturale' o 'di autorità' non può aspirare a porsi sempre e solo come una discontinuità; non viene inventato 'dal nulla' ma attinge a quanto già è conosciuto o presente. Con Claude Lévi-Strauss, si direbbe che riplasmazioni e risignificazioni con cui le donne del tempio innovano e ricreano le proprie adesioni spirituali, comunque sostenute da specifici studi, ricerche ed esperienze, non possono sottrarsi all'utilizzo di 'materie prime' di cui concretamente già dispongono⁷⁸.

7. Conclusioni.

Sin dagli anni Sessanta e Settanta, la spiritualità della Dea si caratterizza come contro-culturale: è nelle rivoluzioni giovanili, è negli hippies che si oppongono all'autorità paterna e alla società borghese e capitalista, è in coloro che cercano rifugio nel mondo utopico talvolta ammiccante alla 'saggezza orientale' del 'mondo indiano' – emblema stereotipato della prevalenza dello spirito sulla ragione⁷⁹. Sottotraccia, ritroviamo questi temi tra quanto emerge dalle interviste realizzate presso il tempio di Roma, che restituiscono un movimento eclettico incentrato sul sacro femminile, sulla ciclicità della ruota dell'anno e sulla ritualità⁸⁰.

Come per molti 'nuovi movimenti religiosi', in quello della Dea, che nel caso romano si declina nella tradizione avaloniana del Goddess Temple di Glastonbury, le relazioni tra aderenti si alimentano nel mondo virtuale⁸¹ grazie alla facilitazione di contatti con studiose e praticanti di altre aree italiane, europee e globali, di condivisioni di informazioni e conoscenza tramite siti web, blog, social network, ecc. Ciononostante, l'apertura del tempio a Roma nel maggio 2016 ha rimesso al centro le attività in presenza – tema quanto mai pertinente con la congiuntura pandemica – permettendo a molte/i aderenti di disporre di un luogo fisico in cui riconoscersi. Il tempio assolve a diverse funzioni sociali. Consente di incontrarsi in uno spazio pubblico (in precedenza, come per altri casi, gli incontri avvenivano in abitazioni private)

⁷⁷ Palmisano – Pannofino, *Religione sotto spirito*, p. 148.

⁷⁸ C. Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962.

⁷⁹ Palmisano – Pannofino, *Religione sotto spirito*, p. 150.

⁸⁰ Eason, *Every Woman a Witch*.

⁸¹ Campbell, *Digital Religion*.

impregnato dalla simbologia femminile nel quale condividere la dimensione rituale collettiva, caratterizzata dal forte potere evocativo delle celebrazioni, dal richiamo ad attributi sessuali e alla stessa sessualità femminile. Garantisce alle donne uno spazio protetto⁸² dove confrontarsi e incontrare persone che nutrono gli stessi interessi, superando l'isolamento, se non la condizione di segretezza, in cui molte erano confinate prima.

Usufruire di un luogo fisico aiuta nella cura delle «ferite del patriarcato»⁸³. La primaria esigenza della spiritualità della Dea si situa nel rovesciamento della subalternità alla quale il genere femminile è stato costretto dal dominio androcratico. Si oppone al patriarcato, di cui individua una forma coercitiva nel cattolicesimo e in genere nei monoteismi⁸⁴. Inoltre molte donne provengono da esperienze traumatiche del passato, di diversi livelli di gravità, che investono gli ambiti della femminilità e delle relazioni di genere. Le interviste denotano personalità particolarmente sensibili, sofferenti perché vivono e osservano realtà sociali insoddisfacenti, trascinanti in atteggiamenti critici verso se stesse e il prossimo. Il percorso di molte di loro è costellato di travagli nei quali si intrecciano psicoterapia, interessi esoterici, peregrinazioni tra diverse forme religiose e spirituali. Ambito privilegiato cui esse si rivolgono è quello delle pratiche olistiche. Queste permettono loro di dominare una serie di abilità da spendere sia nel mondo professionale che – soprattutto – nel recupero di capacità precipuamente femminili da situarsi, tra frammentazioni e continuità più o meno flebili, tra quelle più complessive inerenti alle pratiche magico-rituali: non a caso, le donne della Dea si definiscono streghe contemporanee⁸⁵. Come le streghe medievali, affinano poteri divinatori, adoperano erbe curative, interpretano carte e tarocchi, evidenziano sensibilità e preveggenza, enfatizzano l'esperienza onirica. Il recupero della stregoneria diviene strumento di emancipazione perché permette di riprendersi quanto l'arroganza maschile ha loro sottratto nel passato: sia in termini di bagaglio di conoscenze connesse ad attitudini taumaturgiche, terapeutiche e magiche, sia come artificio strumentale alla delegittimazione per perpetrare il proprio piano di assoggettamento femminile.

Quest'ultimo punto chiama in causa di nuovo il cattolicesimo: l'assimilazione tra strega e adoratrice/amante del diavolo ha costituito un elemento decisivo per giustificare la stregoneria medievale come strumento finalizzato

⁸² Pibiri, *Genere e religione*, pp. 82-83.

⁸³ *Ibidem*, p. 84; Rountree, *Goddess Pilgrims as Tourists*, p. 486.

⁸⁴ Goldenberg, *Changing of the Gods*.

⁸⁵ Eason, *Every Woman a Witch*; Griffin, *The Embodied Goddess*; Purkiss, *The Witch in History*.

all'esclusione e alla marginalizzazione delle donne. Nella confessione cattolica le donne del tempio individuano insanabili criticità che strutturano simbolicamente e materialmente l'inferiorità delle donne, relegate a un piano subalterno rispetto a quello degli uomini. Eppure denotano nei rapporti con il cattolicesimo alcune non evadibili ambivalenze. Per molte di loro, il cattolicesimo ha rappresentato un inevitabile orizzonte di riferimento e il primo ambito di bisogno spirituale. È un cattolicesimo in cui sono già iscritti quegli elementi solo all'apparenza perturbanti, apporto del 'mondo magico' di nonne e zie che leggono le carte, tolgono il malocchio, conoscono le proprietà delle erbe, 'incantano' il pane e i lavori a maglia.

Le esperienze femminili del tempio della Grande Dea di Roma costringono a riconsiderare il grande tema della 'realtà' dei poteri magici⁸⁶. Se, con de Martino e Annabella Rossi, possiamo riconnettere questa esigenza al 'dramma storico' dell'angoscia scaturente «dal rischio di non esserci»⁸⁷, alla rassicurazione propria di ogni sistema magico-rituale (e non solo)⁸⁸, le donne della Dea, al contrario del mondo contadino dei due autori citati, non afferiscono agli strati subalterni della società ma presentano status sociale elevato, hanno completato almeno un ciclo di studi accademici, si distinguono per indipendenza e soddisfazioni lavorative⁸⁹. Il tempio di Roma ricorda che la magia, derubricata da evoluzionismo e positivismo a credenza antiscientifica, ascientifica o prelogica, non è scomparsa, come sbrigativamente previsto, con l'avanzare del benessere e della tecnologia, poiché non è una reminiscenza di mondi obsoleti e sistemi di pensiero 'arretrati'⁹⁰. D'altra parte, i decenni a cavallo tra i secoli XIX e XX hanno dato ampia dimostrazione di quello che Loïc Wacquant chiama «il ritorno del rimosso»: aspettative democratiche, istanze di eguaglianza e giustizia sociale, parità nei diritti, que-

⁸⁶ de Martino, *Il mondo magico*. Si veda in particolare il cap. 1, *Il problema dei poteri magici*, pp. 9-69.

⁸⁷ *Ibidem*, pp. 73-74.

⁸⁸ Rossi, *Le feste dei poveri*, pp. 105-107.

⁸⁹ Come noto, le teorie sulla presunta secolarizzazione incipiente sono state fortemente rivisitate negli ultimi decenni. La 'magia' delle donne della Dea, che afferiscono in gran parte al 'Primo mondo', mostra come l'associazione tra aumento del benessere, miglioramento economico, progresso tecnologico da un lato, e diminuzione del magismo, dei bisogni spirituali e marginalizzazione della religione dall'altro sia fallace. P. Norris – R. Inglehart, *Sacred and Secular. Religion and Politics Worldwide*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005.

⁹⁰ P. Van Der Veer, *The Modern Spirit of Asia. The Spiritual and the Secular in China and India*, Princeton-Oxford, Princeton University Press, 2014. In particolare, si veda il cap. 5, *Secularism's Magic*, pp. 115-139.

stioni economiche sono rimaste in buona parte inevase⁹¹. Prospettive scientifiche e biomedicina sono state caricate di aspettative eccessive e non hanno cancellato il bisogno indicibile di attingere ai mondi occulti dell'extraumano, dell'esoterico, del non razionale, dell'immaterialità.

La magia, come testimoniano le donne della Dea, vive nel presente e in esso assolve a funzioni 'reali'. Si intreccia, con contraddizioni più o meno evidenti, a religione, spiritualità, morale, scienza, medicina. Non solo per la labilità dei confini di queste categorie⁹², ma perché esse stesse sono costruite, come osserva, tra gli altri, Timothy Fitzgerald⁹³, sul pigro pregiudizio di assunti epistemologici, normativi e valoriali di matrice cristiana che derivano dalla familiarità con cui gli studiosi – non solo gli aderenti – intrattengono rapporti con i modelli concettuali che il cristianesimo fornisce.

⁹¹ L. Wacquant, *I reietti delle città: ghetto, periferia, stato*, a cura di S. Paone – A. Petrillo, Pisa, ETS, 2016 (2008), pp. 43-45.

⁹² J. Z. Smith, *Trading Places*, in *Ancient Magic and Ritual Power*, edited by M. Meyer – P. Mirecki, Boston-Leiden, Brill, 2001 (1995), pp. 13-27.

⁹³ T. Fitzgerald, *A Critical View of the Anthropology of Religion*, «Anthropology Today», XXXVII (2021), 2, pp. 1-3.

QUADERNI DI STUDI E MATERIALI
DI STORIA DELLE RELIGIONI

Supplemento al n. 82 (2/2016) di «Studi e Materiali di Storia delle Religioni»

ANDREA ANNESE (ed.)

Protestantesimo e sfide
della contemporaneità

Percorsi inediti di scienze delle religioni

MORCELLIANA

© 2017 Editrice Morcelliana
Via Gabriele Rosa 71 - 25121 Brescia

Prima edizione: maggio 2017

Volume pubblicato dal Dipartimento di Storia, Culture, Religioni
e con il contributo della Sapienza-Università di Roma



I saggi contenuti nel volume sono stati sottoposti a procedura di *peer review*.

www.morcelliana.com

I diritti di traduzione, di memorizzazione elettronica, di riproduzione e di adattamento totale o parziale, con qualsiasi mezzo (compresi i microfilm), sono riservati per tutti i Paesi. Le fotocopie per uso personale del lettore possono essere effettuate nei limiti del 15% di ciascun volume/fascicolo di periodico dietro pagamento alla SIAE del compenso previsto dall'art. 68, commi 4 e 5, della legge 22 aprile 1941, n. 633. Le fotocopie effettuate per finalità di carattere professionale, economico o commerciale o comunque per uso diverso da quello personale possono essere effettuate a seguito di specifica autorizzazione rilasciata da CLEARedi, Centro Licenze e Autorizzazioni per le Riproduzioni Editoriali, Corso di Porta Romana n. 108, 20122 Milano, e-mail autorizzazioni@clearedi.org e sito web www.clearedi.org.

ISBN 978-88-372-3134-7

LegoDigit srl - Via Galileo Galilei 15/1 - 38015 Lavis (TN)

Profezie, poteri carismatici, pentecostalismo

Pratiche e politiche in alcuni casi di studio

1. *Introduzione*

Questo contributo intende mettere in luce il ruolo rilevante della politica – intesa nelle sue accezioni teoriche e nelle prassi relative a organizzazione, amministrazione e gestione della vita pubblica – nelle azioni e nei messaggi di alcune comunità e leadership cristiane enucleati da peculiari casi di studio. Nel primo caso vengono analizzate alcune mariofanie africane, concentrandosi su quelle che il carisma di un vescovo e la sua forte leadership investiranno di patrimonializzazione sacrale incentrata sulla “nazione burkinabé”, anche a carattere interreligioso. Il secondo caso è dedicato al rapporto tra protestantesimo storico e pentecostalismo nella specifica esperienza di dialogo e collaborazione tra Federazione delle Chiese Evangeliche in Italia e Federazione delle Chiese Evangeliche Pentecostali in Italia: attraverso la lente interpretativa antropologica, queste relazioni forniscono un interessante esempio di negoziazione politica e identitaria. Il terzo caso riguarda ancora un contesto africano, quello nigeriano che vede, grazie all’acume di un pastore pentecostale, alcuni gruppi cristiani e musulmani mettere in campo azioni condivise per contrastare le paure, i pericoli, le violenze di Boko Haram, con una rapida incursione etnografica in una chiesa pentecostale nigeriana della periferia orientale romana. L’ultimo caso trattato, che non casualmente chiude la disamina, potrebbe sembrare quasi provocatorio e irriuale: l’episodio profetico di David Lazzaretti, presentato tramite la lettura proposta da Gramsci nel quaderno 25 dei Quaderni del Carcere. Gramsci individua in Lazzaretti e nel suo movimento decisi elementi politici di sovversione che esulano da un millenarismo unicamente da ascrivere a questioni religiose.

Le fonti cui ho attinto per questo lavoro sono in parte bibliografiche, con un debito maggiore verso la storiografia, la storia delle religioni, l’antropologia delle religioni, in parte documentali, “di prima mano”, in quanto prodotte tramite comunicati, avvisi, siti internet dagli attori sociali di cui si scrive, in parte si tratta di fonti orali, per mezzo di un lavoro di campo proprio dei metodi etnografici o l’escussione di interviste.

Si è deciso di esaminare casi volutamente distinti e apparentemente distanti tra loro allo scopo di mostrare la trasversalità del messaggio politico, la cui valenza risulterà pregnante ma declinata in modi differenti.

Un tratto che accomuna i soggetti presentati nei paragrafi è l'essere parte di un cristianesimo in qualche modo marginale e liminare. È un cristianesimo “degli ultimi”: dei burkinabé, delle minoranze evangeliche in un'Italia ancora maggioritariamente cattolica (almeno nelle rappresentazioni), dei pentecostali di una regione nigeriana minacciata dal terrorismo, del fondatore di una nuova chiesa “giurisdavidica” prossima a una “setta eretica”. Un altro elemento connette i casi affrontati: la forte leadership individuale, il carisma di un soggetto in grado di marcare il contesto socioculturale. Tra le righe dei paragrafi si avverte, a tratti velatamente, a tratti in modo deciso, l'influenza dei pentecostalismo.

Le connessioni tra leadership pentecostali e dimensione politica, almeno in peculiari contesti, sono piuttosto documentate¹. Quello che questo contributo tenta di sottolineare è il valore politico di un cristianesimo periferico rispetto alla centralità dottrinale e alla geopolitica. Un cristianesimo che secondo lo storico delle religioni Philip Jenkins è quello del prossimo futuro. Jenkins prevede alla fine del primo quarto del XXI secolo un sostanziale spostamento del baricentro della cristianità². Calcola un incremento di seicento milioni di fedeli rispetto ai circa due miliardi di cristiani dell'inizio del secondo millennio. Tra le novità che lo studioso immagina spicca “l'irruzione” sulla scena cristiana – per usare un'espressione cara a Ernesto de Martino³ – del cosiddetto Sud del mondo: in Africa, America Latina e Asia si concentreranno 1,7 miliardi di cristiani rispetto al miliardo dei primi anni del Duemila, costituendo oltre il 65% del totale dei cristiani. Lo spostamento della cristianità verso le suddette aree geografiche è tema non estraneo, soprattutto negli ultimi anni, al mondo cattolico, connesso con la crisi delle cosiddette “vocazioni dell'Occidente”. Queste ragioni hanno avuto ampio risalto nel 2013 nel dibattito sollevatosi all'indomani delle dimissioni di papa Benedetto XVI, quando le attese di un pontefice proveniente dal Continente Nero⁴ reclamate da molti osservatori, vaticanisti, politologi e perfino credenti furono solo in parte soddisfatte – e dunque solo in parte eluse – dall'elezione dell'argentino Bergoglio.

¹ Casi eloquenti sono rappresentati dal Brasile e dalla Nigeria. Cfr. P. Naso, *Cristianesimo: Pentecostali*, EMI, Bologna 2013, pp. 11, 90-104.

² Cfr. P. Jenkins, *The Next Christendom. The Coming of Global Christianity*, Oxford University Press, New York 2002.

³ Ernesto de Martino utilizzava questo termine a proposito di un “ingresso” delle masse contadine nella storia, inizialmente inteso come storia dello spirito di derivazione idealistica e crociana, della cultura cosiddetta subalterna in opposizione a quella egemonica, in accordo con Gramsci.

⁴ Gelasio I, nel V secolo, fu l'ultimo pontefice di origine africana, essendo nato in Cabilia. Prima di lui al soglio pontificio furono eletti altri due papi africani: Vittore, martire proveniente dall'attuale Tunisia nel II secolo, e Melchiade, nel IV secolo.

2. *Mariofanie africane*

Lo scenario previsto da Jenkins porterebbe con sé cambiamenti tanto inevitabili quanto radicali. Simboli, ritualità, messaggi, poteri, da molto tempo fortemente innestati sulla centralità occidentale, vivrebbero una risemantizzazione e una riplasmazione in nuove percezioni e autopercezioni, in rappresentazioni inedite. Tornando al cattolicesimo, si tratta di un processo già in parte analizzato – e annunciato – da alcuni studiosi. Un esempio ci è fornito da Danila Visca e dalle sue ricerche sui culti mariani in Africa, che lette alla luce delle previsioni di Jenkins lascerebbero supporre un maggiore peso specifico delle mariofanie africane⁵: i pellegrinaggi a Lourdes, Fatima o Medjugorje presto potrebbero essere soppiantati da quelli rivolti ad altri luoghi sacri, come il santuario di Yagma, in Burkina Faso.

Di apparizioni e visioni mariane in Africa se ne contano molte negli ultimi decenni. Un caso peculiare è quello delle apparizioni della Vergine in Egitto, paese nel quale la nota vicenda della “fuga” ha lasciato una forte traccia simbolica: «Il popolo egiziano ama pensare che Maria sia particolarmente legata al paese che un tempo l’ha accolta e pertanto non esiti a rammentarglielo con le sue “visite”»⁶. Sandrine Keriakos afferma che le mariofanie egiziane sono talmente frequenti da renderne impossibile un attendibile censimento⁷. Mentre le fonti orali parlano di «migliaia di fedeli che avrebbero un rapporto personale con la Vergine che si è mostrata loro in sogno o durante una visione, quasi sempre notturna»⁸. Rispetto a quelle del passato, le apparizioni egiziane del XX secolo denotano un messaggio politico chiaro. Intanto la Madonna non si mostra, come nei secoli precedenti, a membri del clero. Soprattutto, si tratta di apparizioni collettive: non c’è un singolo o un numero ristretto di visionari ma le rivelazioni riguardano migliaia di persone, a più riprese, prolungate per diversi mesi. Si direbbero esperienze globalizzanti di cui tutti possono testimoniare: non solo i copti. Anzi, è la presenza musulmana a essere investita di maggiore peso, in quanto meno coinvolta e più obiettiva di quella cristiana: i musulmani che vedono la Madonna diventano preziosi garanti della “veridicità” mariofanica⁹. Di contro, Sandrine Keriakos constata «la facilità sconcertante con cui il clero copto abbandona un concetto fondamentale per la Chiesa: Maria, madre di Dio» per avvicinarla

⁵ Cfr. D. Visca, *Nera ma bella. Per un’analisi storico-religiosa del culto mariano in Africa*, Bulzoni, Roma 2002.

⁶ S. Keriakos, *Le apparizioni della Vergine in Egitto*, in D. Albera - M. Couroucli (eds.), *I luoghi sacri comuni ai monoteismi. Tra cristianesimo, ebraismo e islam*, Morcelliana, Brescia 2014, pp. 188-189.

⁷ *Ibi*, p. 188.

⁸ *Ibi*, pp. 188-189.

⁹ *Ibi*, pp. 190-191.

alla Maryam coranica, la madre – Vergine – del profeta Gesù (‘Īsā ibn Maryam). Questi posizionamenti di prossimità, di reciprocità solidale, favoriscono interpretazioni di indubbio fascino. L’una si situerebbe nel solco di un noto “retaggio egiziano” circa l’influenza dei fasti dell’Egitto faraonico, con Iside che si riplasma tanto nella Maria cristiana che in quella musulmana e che sarebbe la vera protagonista di “mariofanie inter-religiose”. L’altra si pone sul piano più strettamente politico del conflitto arabo-israeliano: la Vergine Maria appare in Egitto a copti e musulmani enfatizzando l’unità patriottica, sostenendo tutta la nazione egiziana contro i sionisti¹⁰. Il “ritorno” della Vergine in Egitto diventa atto simbolico che rinnova l’antica fuga. Non è casuale che le mariofanie più celebri in Egitto, quelle delle ripetute apparizioni sulla cupola di Zaytūn, abbiano inizio nel 1968¹¹.

Limitandosi ad alcuni casi di mariofanie relative all’Africa Subsahariana citati da Danila Visca, tutti verificatisi negli anni Ottanta del secolo scorso, possiamo elencare i seguenti episodi: 1980 ad Ede-Oballa, in Nigeria; 1981 a Kibeho, in Rwanda e a Douala, in Camerun; 1984 a Mushasa, in Burundi; 1985 a Mubuga, in Ruanda; 1986 a Kinshasa, nell’attuale Repubblica Democratica del Congo, allora Zaire, a Yagma e a Louda, in Burkina Faso; 1987 a Mulevala, in Mozambico¹².

Il caso di Yagma può essere paradigmatico. Dal 1963 Monsignor Constantin Guirma promuove pellegrinaggi parrocchiali presso una “grotta di Lourdes” costruita appositamente a Yagma. Sei anni più tardi anche la collina di Louda, già sito culturale e religioso tradizionale, luogo in cui si offrivano sacrifici agli antenati, è meta di visite da parte dei fedeli devoti a Maria: anche in quest’ultima occasione è Monsignor Guirma, divenuto vescovo di Kaya, a ideare il nuovo rituale. Nel 1984 il vescovo farà edificare un santuario dedicato alla Vergine e il culto mariano acquisisce via via più vigore, proponendosi come polo attrattivo non solo per i cattolici e non solo per i cristiani. Dal 1986 l’attenzione del vescovo si concentra, tra i vari veggenti che dall’anno precedente affermano di ricevere regolarmente “visite” della Madonna, sulla giovane Marie Rose. I messaggi che la Vergine confida alla veggente sono volti quasi esclusivamente a celebrare Yagma e Louda, ma soprattutto a sottolineare il ruolo centrale di Monsignor Guirma. Nel 1988 la Madonna annuncia a Marie Rose che Yagma sarà una città santa, meta di pellegrini provenienti da tutto il mondo, e che il papa verrà a benedire il luogo: cosa che si realizzerà nel 1990 con la visita di Giovanni Paolo II. Un anno più tardi Maria confida alla veggente che coloro i quali saliranno sulla collina al seguito del vescovo, in sincero sentimento di penitenza, vedranno rimessi i propri peccati.

¹⁰ *Ibi*, pp. 206-208.

¹¹ *Ibi*, p. 191.

¹² D. Visca, *Nera ma bella*, cit., pp. 32-33.

Monsignor Guirma d'altra parte evidenzia il carattere miracolistico dei suoi santuari: la Madonna avrebbe guarito nel 1993 uno dei suoi sacerdoti che la biomedicina avrebbe dato per spacciato¹³.

Il ruolo di Monsignor Guirma si carica di una forte valenza politica. Danila Visca ricorda come fu lo stesso vescovo di Kaya a scrivere quanto segue:

«Durante la rivoluzione marxista di Thomas Sankara del 1983, a causa della quale il nostro popolo ha tanto sofferto, i cattolici, e persino i non-cattolici – protestanti, musulmani e animisti – affluivano sulla collina di Yagma per confidare alla Vergine il loro angoscioso smarrimento»¹⁴.

Ma è tutta la vicenda inerente la promozione del culto mariano tra Yagma e Louda che vede il vescovo come abile regista a informare il contesto socioculturale burkinabé di una vena politica profonda: secondo Joachim Bouflet e Philippe Boutry, le apparizioni di Louda «hanno contribuito alla presa di coscienza, nella popolazione del Burkina, di un autentico sentimento nazionale, al di là dei particolarismi etnici e delle divisioni religiose»¹⁵.

È significativo come alcune fonti orali segnalino la costante partecipazione di tutta la famiglia del prelado alla “costruzione” del fenomeno mariofanico¹⁶. La chiara, ingombrante presenza del prelado di Kaya mette immediatamente in risalto le motivazione per cui le alte gerarchie ecclesiastiche si siano mostrate in gran parte scettiche verso le apparizioni mariane del Burkina Faso. È il coinvolgente carisma del vescovo, la sua leadership individuale, forte di un notevole riconoscimento popolare, a convalidare la santità e la centralità dei luoghi di culto da lui voluti e consacrati¹⁷. Questi aspetti lascerebbero intravedere l'incorporazione sul sostrato cattolico di elementi di tipo carismatico. Caratteristiche che abbiamo ritrovato in decine di testimonianze orali relative a una ricerca sulle presenze pentecostali nell'area romana¹⁸ e che potremmo sintetizzare nella considerazione secondo la quale la leadership della guida spirituale deve essere legittimata dai credenti sulla base della capacità di emozionare, di trasmettere “energia”, di coinvolgimento, di manifestare il proprio

¹³ *Ibi*, pp. 38-39.

¹⁴ D. Visca, *Nera ma bella*, cit., p. 38.

¹⁵ J. Bouflet - P. Boutry, *Un segno nel cielo. Le apparizioni della Vergine*, Marietti, Genova 1999, p. 501.

¹⁶ *Ibi*, p. 41.

¹⁷ *Ibi*, pp. 40-41.

¹⁸ C. Russo, *I pentecostalismo del territorio romano. Una ricerca etnografica*, in «Studi e Materiali di Storia delle Religioni» 82/1 (2016), pp. 193-219. Cfr. M. Bernardini - C. Russo - M. Scialdone - F. Tamburrino, *L'immigrazione pentecostale in Italia. Il caso di Roma*, in P. Naso - A. Passarelli - T. Pispisa (eds.), *Fratelli e sorelle di Jerry Masslo. L'immigrazione evangelica in Italia*, Claudiana, Torino 2014, pp. 107-164.

carisma, nella convinzione che l'esperienza religiosa vissuta abbia la prevalenza sulle questioni dottrinali¹⁹.

Non si tratta di una coincidenza casuale, secondo Jenkins. Lo spostamento baricentrale indicato dallo studioso implica non solo nuovi equilibri geopolitici, ma anche dottrinali: la nuova cristianità avrà una connotazione sempre più pentecostale. Concorda con Jenkins la *World Christian Encyclopedia*, che evidenzia come nei primi anni Settanta del secolo scorso i pentecostali, comprendendo cattolici carismatici e movimenti del rinnovamento, costituissero solo il 6,4% della cristianità, mentre nel 2000 ne componevano la quarta parte e nel 2025 arriverebbero al 32%²⁰: se questa previsione fosse corretta, sarà pentecostale un cristiano su tre. Secondo l'*Encyclopedia* nei trent'anni trascorsi dal 1970 al 2000 i pentecostali sarebbero passati da 8 a 37,6 milioni in Europa, da 24,2 a 79,6 in America Settentrionale, da 17 a 126 in Africa, da 10,1 a 134,9 in Asia, da 12,6 a 141,4 in Sud America, da 0,24 a 4,26 in Oceania²¹. Anche se questi numeri fossero in parte da ridimensionare, come suggerito da studiosi più prudenti, preferendo differenziazioni più raffinate nella "categoria pentecostalismo"²², giustificano il grande impatto che i movimenti pentecostali stanno producendo sulla cristianità.

3. Pentecostalismo e protestantesimo storico

Le modalità con cui relazionarsi alla crescita dei movimenti pentecostali e carismatici comportano da parte del cristianesimo storico due atteggiamenti estremi tra i quali si situano una moltitudine di differenti posizionamenti: da una parte una chiusura netta, a causa di irriducibile diffidenza e di aspetti percepiti come ingiustificabili nell'ortoprassi, dall'altra la consapevolezza di non potersi sottrarre al dialogo con una parte consistente della cristianità. In Italia le esigenze di dialogo con i pentecostali sono avvertite soprattutto dal protestantesimo storico, più precisamente dalle comunità della Federazione delle Chiese Evangeliche in Italia, FCEI. La stessa FCEI vanta tra i propri membri una chiesa pentecostale, la Chiesa Apostolica in Italia²³. Probabilmente le ragioni sono

¹⁹ P. Naso, *Cristianesimo: Pentecostali*, cit., p. 11; E. Pace - A. Butticci, *Le religioni pentecostali*, Carocci, Roma 2012, pp. 40-42. Cfr. P. Schirripa, *Terapie religiose. Neoliberalismo, cura, cittadinanza nel pentecostalismo contemporaneo*, CISU, Roma 2012.

²⁰ D.B. Barrett - T. Johnson - G. Kurian, *World Christian Encyclopedia: a Comparative Survey of Churches and Religions in Modern World*, Oxford University Press, New York 2001, vol. 1, p. 20; P. Naso, *Cristianesimo: Pentecostali*, EMI, Bologna 2013, p. 11; E. Pace - A. Butticci, *Le religioni pentecostali*, cit., p. 19.

²¹ P. Naso, *Cristianesimo: Pentecostali*, cit., p. 11.

²² *Ibidem*.

²³ Oltre alla Chiesa Apostolica Italiana sono membri della FCEI la Chiesa Evangelica Valdese, l'Opera per le Chiese Evangeliche Metodiste in Italia (a loro volta federate con un

da ascrivere in parte alla condizione di minoranza della FCEI – il mondo cattolico può permettersi un’indifferenza quasi totale, affidando i pochi rapporti con i pentecostali ad aspetti episodici e a situazioni circoscritte²⁴ – in parte a ragioni storiche: parte dei movimenti pentecostali traggono le proprie origini dalla fuoriuscita da movimenti protestanti, spesso in polemica contro una vena di rinnovamento troppo presto esauritasi, o in rielaborazioni “autoctone” di missioni (metodiste o battiste, ma non solo) promosse dal protestantesimo storico in Africa, Asia, Sud America. Oggi sono proprio i “figli” di quelle evangelizzazioni – ghanesi e nigeriani, filippini e coreani, brasiliani e altri sudamericani – che mettono in atto, in un’Europa percepita come imbolsita nella spiritualità, quel processo di diffusione del messaggio cristiano che gli studiosi della diaspora pentecostale definiscono *reverse mission*: «in altre parole, il tentativo di ri-evangelizzare l’Europa, a opera di coloro che furono al tempo evangelizzati dai missionari cristiani europei»²⁵.

Uno dei rapporti maggiormente collaborativi è a oggi quello tra FCEI e Federazione delle Chiese Evangeliche Pentecostali in Italia, FCP²⁶. La Federazione è uno dei tentativi – non facili, per un mondo fluido, complesso, estremamente vario, segnato da spiccati antagonismi come il “magma pentecostale” – di dare unità a una parte consistente del movimento italiano.

«L’idea originaria che sta alla base della Federazione è il raggiungimento dell’unità pentecostale attraverso un sistema federale in modo da garantire sufficienti margini di autonomia alle sue componenti: così si tenta di valorizzare il patrimonio comune anziché le diversità di metodo e qualche volta di dottrina, che spesso sono state e sono alla base della frammentazione del mondo pentecostale. Quando questo riesce, nascono cose importanti come, per esempio, la Facoltà pentecostale di Scienze religiose di Aversa. Il problema di fondo è che i pentecostali non hanno ancora colto l’importanza del bene comune e le potenzialità che potrebbero scaturire da processi unitari» [intervista a Carmine Napolitano, Roma, 12 maggio 2015].

Nel precedente stralcio Carmine Napolitano, elemento di spicco della FCP, fa riferimento alla necessità politica di unità dei pentecostali. Traspare la consapevolezza, che è anche timore, delle diversità e della

patto d’integrazione del 1975 nell’Unione delle Chiese Metodiste e Valdesi in Italia), la Chiesa Evangelica Luterana in Italia, l’Esercito della Salvezza, l’Unione Cristiana Evangelica Battista d’Italia, la St. Andrew’s Church of Scotland (presbiteriana). Cfr. il sito della FCEI, URL: <<http://www.fedevangelica.it/index.php/it/chi-siamo-it/membri>> (05/2016). La Chiesa Apostolica in Italia e le Assemblee di Dio in Italia sono le uniche comunità pentecostali ad aver sancito l’intesa con lo Stato italiano.

²⁴ Va segnalata la visita di Papa Francesco alla Chiesa della Riconciliazione, comunità pentecostale di Caserta, che vede a capo il pastore Giovanni Traettino, del 28 luglio 2014. L’avvenimento ha evidenziato un clima di distensione nei rapporti, ma si è trattato di un caso isolato.

²⁵ E. Pace - A. Buttici, *Le religioni pentecostali*, cit., p. 91.

²⁶ La Federazione delle Chiese Pentecostali si costituisce per atto pubblico l’8 aprile 2000.

frammentazione che caratterizzano i pentecostalismi italiani, così come l'importanza di anteporvi il «patrimonio comune».

La FCP nasce formalmente l'8 aprile del 2000, dopo una serie di iniziative di dialogo e incontri tra varie comunità. Vi aderiscono movimenti, chiese regionali e locali soprattutto meridionali. Si segnala tra i membri la presenza della Chiesa Apostolica in Italia, che gode della peculiare condizione di essere affiliata sia alla FCEI che alla FCP²⁷.

Carmine Napolitano fa cenno alla Facoltà pentecostale di Scienze religiose di Aversa, di cui è preside. L'istituzione della facoltà sottende un progetto investito da forti connotati politici. È la prima struttura formativa di livello accademico nel mondo pentecostale italiano, inaugurata nel 2004 dalla FCP e operativa dal 2006. Punta a una formazione teologica delle guide spirituali pentecostali che contrasti il fenomeno dei «pastori fai-da-te», investiti – spesso, autoinvestiti – del loro ruolo da un presunto carisma a svantaggio di competenze teologico-dottrinali. Questo aspetto è di una certa rilevanza: sottolineare l'importanza dello studio per il pastore significa rinnegare alcuni aspetti in linea con la tradizione pentecostale – la preferenza di una leadership legittimata dal basso e l'informalità dei rapporti alle gerarchie istituzionalizzate – a tutto vantaggio di stabilire relazioni con le istituzioni e con altre confessioni meglio strutturate. Consapevole di come l'autoproclamazione dei pastori attiri pulsioni di diffidenza, limiti consensi e precluda legittimazione dall'esterno, la FCP attua la strategia politica di dotarsi di un impianto organizzativo che ne valorizzi il capitale sociale²⁸. Questa esigenza è presentata retoricamente come bisogno «interno» della comunità pentecostale. Ne dà conferma il sito internet della Facoltà, che evidenzia la «necessità di dare una risposta adeguata alla domanda sempre più impellente proveniente dalle giovani generazioni di una formazione teologica di livello superiore»²⁹.

Carmine Napolitano sottolinea che «Il dialogo con il mondo protestante, per quanto riguarda la Federazione, è una costante fin dalla sua nascita. Nel 1998, prima della costituzione formale della Federazione, è cominciato quello con le chiese valdesi e metodiste. Nel 2001 quello con le chiese battiste dell'UCEBI e nel 2006 quello con le chiese avventiste»³⁰. Dal 2003 la FCP è membro osservatore della FCEI e quest'ultima è membro osservatore della FCP. Dal 2000 la FCP è membro attivo della Commissione delle Chiese Evangeliche per i rapporti con lo Stato, organismo di riflessione e confronto tra varie componenti del mondo evangelico

²⁷ Cfr. il sito web della FCP, URL: <<http://www.fcpitalia.org/home>> (05/16).

²⁸ Cfr. P. Bourdieu, *Le capital social. Notes provisoire*, in «Actes de la recherche en sciences sociales» 31 (1980), pp. 2-3.

²⁹ Cfr. il sito della Federazione delle Chiese Evangeliche Pentecostali in Italia, URL: <<http://www.facoltapentecostale.org/facolta/storia/>> (05/16).

³⁰ Intervista a Carmine Napolitano, Roma, 12 maggio 2015.

italiano sui rapporti con lo Stato, per una difesa costante e sollecita dei diritti di libertà religiosa, promossa dalla FCEI ma da essa indipendente³¹. «Come si vede, dialogo a tutto campo»³², asserisce Carmine Napolitano. Che lamenta l'assenza di analoghe iniziative con il mondo cattolico: «non vi sono dialoghi istituzionali in Italia, al contrario di quanto accade sul piano internazionale. Anzi, su quest'ultimo piano il dialogo tra pentecostali e cattolici è uno dei più longevi, essendo nato praticamente nel 1970³³. Resistenze e difficoltà oggettive sono ancora molto significative su entrambi i fronti»³⁴.

L'esperienza di dialogo tra FCEI e FCP è di estremo interesse perché prende le distanze in modo netto dalle reciproche diffidenze delle frange più estreme del protestantesimo storico e del pentecostalismo italiano: quelle che vedono da un lato i pentecostali timorosi di essere assorbiti nelle fila protestanti, perdendo il carattere di rinnovamento e la forza propulsiva, dall'altro le più fondate paure di quei protestanti che precorrono una pentecostalizzazione incipiente dei movimenti storici, non immune da problemi negli aspetti culturali, nella dottrina, nella visibilità nello spazio pubblico. Un esempio di intelligente apertura sembra la commissione Essere Chiesa Insieme³⁵, istituita nel 2000 in seno alla FCEI, per valorizzare il pluralismo nel reciproco rispetto, come indicato per esempio dai dieci punti della Carta di Milano del 2013³⁶. L'apposita sezione del sito internet della FCEI afferma che Essere Chiesa Insieme si propone le finalità di «affrontare la questione della crescente presenza di immigrati protestanti nel paese, concentrati soprattutto nelle grandi città. Il fenomeno costituisce una sfida non solo per gli evangelici italiani, ma anche per le sorelle e i fratelli stranieri»³⁷. Queste poche righe sono eloquenti circa le istanze – o necessità – di rinnovamento avvertite da alcune chiese protestanti. Ancora più chiaro il messaggio seguente, tratto dalla stessa sezione del sito internet:

³¹ Cfr. le brevi note a cura di M. Bernardini e F. Piobbichi circa la Commissione delle Chiese Evangeliche per i rapporti con lo Stato, URL: <<http://www.fedevangelica.it/index.php/it/lo-sguardo-di-lampedusa/2-non-categorizzato/16-commissione-delle-chiese-evangeliche-per-i-rapporti-con-lo-stato-ccers>> (05/16).

³² Intervista a Carmine Napolitano, cit.

³³ Cfr. *Final Report of the Dialogue Between the Secretariat for Promoting Christian Unity of the Roman Catholic Church and Leaders of Some Pentecostal Churches and Participants in the Charismatic Movement within Protestant and Anglican Churches: 1972-1976*, URL: <http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/pentecostals/rc_pc_chrstuni_doc_1972-1976_final-report-pentecostals_en.html> (05/16).

³⁴ Intervista a Carmine Napolitano, cit.

³⁵ P. Naso - A. Passarelli - T. Pispisa (eds.), *Fratelli e sorelle di Jerry Masslo*, cit., pp. 55-77.

³⁶ Il documento è disponibile on line, URL: <<http://www.fedevangelica.it/images/Allegati/PDF/36f3ba6917c770092199e16317c3d20e.pdf>> (05/2016).

³⁷ Cfr. la sezione di Essere Chiesa Insieme sul sito della FCEI, URL: <<http://www.fedevangelica.it/index.php/it/essere-chiesa-insieme>> (05/2016).

«Secondo un'indagine della FCEI, su circa 300 comunità delle chiese membro, almeno 200 sperimentano in qualche modo la presenza di fedeli provenienti da altri paesi. Alcune delle comunità italiane, che da tempo soffrivano per il calo dei membri, stanno rifiorendo grazie all'arrivo di credenti stranieri. Il fenomeno ha comportato vari cambiamenti per le comunità italiane in diversi ambiti: nella musica, nella liturgia, nella lettura della Bibbia, nella riflessione sulle strutture e sugli ordinamenti, sull'educazione alla fede dei bambini e dei giovani e sulla formazione di pastori, predicatori, monitori e laici»³⁸.

Emerge con forza la valorizzazione politica delle presenze provenienti da altri paesi, in grado di rinvigorire comunità italiane altrimenti a rischio di estinguersi. D'altra parte evidenziare i «vari cambiamenti per le comunità italiane in diversi ambiti» si connota come atto politico in quanto consapevole capacità di far prevalere interessi collettivi al purismo teologico, dottrinale, rituale.

I citati mutamenti implicano reciproca adattabilità: la FCEI precisa, come visto in un passo riportato in precedenza, che «il fenomeno costituisce una sfida non solo per gli evangelici italiani, ma anche per le sorelle e i fratelli stranieri»³⁹. Processo questo che sembra chiamare in causa direttamente la liquidità di Bauman⁴⁰, talvolta abusata dalle scienze sociali rischiando di appiattire tutto in un'indistinta nube sfumata, che tuttavia si presta particolarmente per descrivere alcuni contatti in atto tra comunità cristiane storiche e quelle pentecostali. Un esempio concreto ci è fornito dalla chiesa valdese di Brescia, che oggi accoglie anche metodisti e presbiteriani italiani. La chiesa di Brescia è negli ultimi anni in una fase di grande trasformazione, dovuta soprattutto all'approdo e all'apporto di nuovi credenti evangelici africani, asiatici, sudamericani, spesso di provenienza metodista, battista, presbiteriana, pentecostale. Per rispondere alle esigenze di una popolazione sempre più internazionale, il culto e i vari incontri contemplano l'uso della lingua inglese accanto all'italiano. Così l'antica chiesa valdese, sita in una zona centrale della città dal lontano 1860, si presenta oggi come una vivace comunità internazionale, aperta alla cittadinanza e ai rapporti con le altre confessioni cristiane⁴¹.

Le relazioni tra FCEI e FCP, le reciproche strategie di rapporti, la coabitazione all'interno di una stessa comunità protestante storica di diverse denominazioni della famiglia evangelica, l'inclusione in queste comunità di fedeli pentecostali provenienti dal Sud del Mondo sono esempi di una raffinata strategia politica. Rischiando una essenzializzazione eccessiva,

³⁸ Cfr. la sezione di Essere Chiesa Insieme sul sito della FCEI, URL: <<http://www.fedevangelica.it/index.php/it/essere-chiesa-insieme>> (05/16).

³⁹ Cfr. la sezione di Essere Chiesa Insieme sul sito della FCEI, URL: <<http://www.fedevangelica.it/index.php/it/essere-chiesa-insieme>> (05/16).

⁴⁰ Cfr. Z. Bauman, *Modernità liquida*, Laterza, Roma-Bari 2011.

⁴¹ Cfr. il sito internet della chiesa valdese di Brescia, URL: <<http://valdesibrescia.altervista.org/>> (05/16).

si direbbe in sintesi che la posta in gioco – un reciproco vantaggio – sia un guadagno in termini di immagine e considerazione da parte di istituzioni, vertici delle altre confessioni e opinione pubblica per le comunità pentecostali; nuova linfa vitale per le comunità protestanti storiche, anagraficamente avanzate e esigue nei numeri. È soprattutto questo processo di pentecostalizzazione delle chiese storiche che fa discutere fedeli e studiosi. È un dato che soprattutto le comunità del Nord Italia accolgano sempre più fedeli ghanesi e nigeriani⁴². Lo schema di un pentecostalismo africano che nasce dall'Occidente che incultura l'Africa che a sua volta ritorna a evangelizzare l'Occidente incontra la denuncia da parte dei più autorevoli studiosi del pentecostalismo africano. Tra essi, Ogbu Kalu rivendica un policentrismo pentecostale in cui il mondo "altro" non ha solo rielaborato un cristianesimo "calato dall'alto" da missionari, eserciti europei e funzionari coloniali, ma ha creato un cristianesimo proprio, con proprie categorie, che non possono essere ricondotte a quelle europee e nordamericane se non con approssimazioni a volte grossolane⁴³. Questa osservazione trova un riscontro fondato in alcune testimonianze orali che abbiamo raccolto, come quella di Keisha A., metodista di 30 anni che vive a Roma:

«In Ghana le differenze tra metodisti, presbiteriani, cattolici, pentecostali non sono così importanti. È importante essere cristiani, credere in Gesù. Poi ci sono aspetti che riguardano tutti e non hanno denominazioni particolari. Se vedi una celebrazione metodista, o presbiteriana, o pentecostale, non è che capisci subito le differenze. Per esempio sono stata con mia madre a Kumasi a incontrare un pastore. Mia madre e io siamo metodiste, io ero diffidente ma mia madre ascolta la sua radio e voleva conoscerlo. Eravamo là in fila, ho visto entrare delle persone prima di noi all'udienza. Lui faceva degli esorcismi, le persone si rotolavano per terra, gridavano, alcuni li portavano via a braccia. C'era una ragazza incinta con cui pochi secondi prima stavo scambiando due parole, parlavamo dell'Italia... e qualche secondo dopo era diventata iriconoscibile, tra urla, espressioni di dolore. Perché noi vedevamo tutto! Il suo ufficio è di vetro, tutto trasparente» [intervista a Keisha A., Roma, 29 maggio 2016].

La testimonianza da un lato evidenzia il processo di pentecostalizzazione delle chiese storiche, dall'altro mostra come le divisioni denominazionali non siano percepite univocamente in tutti i contesti: tra le righe, potremmo rileggere la fluida composizione di alcune chiese, come quella valdese di Brescia, sotto un'altra prospettiva.

Il pastore di cui parla Keisha è Isaac Osei Bonsu, che ha fondato Moments of Glory Prayer Army (Mogpa) «under the instructions of God»⁴⁴

⁴² P. Naso - A. Passarelli - T. Pispisa (eds.), *Fratelli e sorelle di Jerry Masslo*, cit., pp. 33-43.

⁴³ Cfr. O. Kalu, *African Pentecostalism: An Introduction*, Oxford University Press, New York 2008.

⁴⁴ Cfr. il sito internet di Moments of Glory Prayer Army, URL: <<http://mogpa.org/>> (05/16).

nel settembre 2011. Dopo la laurea in teologia conseguita in Ghana, ha compiuto degli studi negli Stati Uniti, prima di tornare nel paese natale. Si forma nel metodismo ma oggi rifiuta una denominazione precisa, definendosi «a servant of God, a man of Prayer, a father of five, a good husband and the founder of Moments of Glory Prayer Army»⁴⁵. Tuttavia ascoltando Mogpa Radio o guardando Mogpa TV, particolarmente seguite non solo in patria ma soprattutto dai ghanesi emigrati, si rivelano con forza aspetti quali la centralità del leader, le forme culturali, l'impronta segnata dalla musica, che mostrano forti similitudini con quelli evidenziati da molte chiese pentecostali ghanesi e nigeriane che abbiamo incontrato nell'area romana⁴⁶.

4. *Tra Boko Haram e Tor Bella Monaca*

Dopo anni di dittature e governi militari che sembrano aver cristallizzato corruzione e abusi come pratiche tutt'altro che debellate nel presente⁴⁷, il 1999 apre la Nigeria alla restaurazione democratica. Nel Nord del paese, a prevalenza musulmana, dodici Stati adottarono come legge la shari'a. Questa scelta mirava a rimarcare una differenza – tra le tante che esprime una nazione costruita dalle ceneri coloniali con confini tracciati “a tavolino” – tra i territori settentrionali islamici e quelli meridionali cristiani. Nonostante la Costituzione nigeriana tuteli i principi di libertà religiosa, negli Stati islamici le pratiche e gli atteggiamenti quotidiani della società civile e delle istituzioni rivelano alcune discriminazioni verso le minoranze presenti.

I primi anni del duemila hanno visto l'ascesa di movimenti terroristici, conosciuti nei mass-media di largo consumo con il nome di Boko Haram. Proponendosi di sbarrare la strada alla penetrazione della cultura e degli stili di vita occidentali, questi gruppi terroristici propugnano l'islam come unica strada da seguire, nonostante, come in altri casi di terrorismo, la questione religiosa sia inconciliabile con le violenze perpetrate e con i proponimenti politici. Lo sfruttamento causato dalle compagnie petrolifere favorisce il programma di odio antioccidentale di Boko Haram, che si concretizza in attentati, eccidi e violenze. Frustrazione e insoddisfazione sociale costituiscono terreno fertile per il movimento⁴⁸.

⁴⁵ Cfr. il sito internet di Moments of Glory Prayer Army, URL: <<http://mogpa.org/>> (05/16).

⁴⁶ Cfr. C. Russo, *I pentecostalismo del territorio romano*, cit.

⁴⁷ Ignatius Kaigama, arcivescovo di Jos e presidente della conferenza episcopale nigeriana, afferma nel marzo 2016: «La corruzione è una malattia sociale, un morbo che si è diffuso fino a permeare tutti i settori della società, dal governo all'impresa privata e persino all'ambito religioso». Cfr. tra gli altri D. Maggiori, *Kaigama: "In Nigeria la corruzione è una malattia sociale"*, «La Stampa», 10 marzo 2016.

⁴⁸ Cfr. R. Burgess, *Nigeria's Christian Revolution: The Civil War Revival and its Pentecostal Progeny (1967-2006)*, Regnum/Paternoster, Carlisle 2008.

Gli studi di Richard Burgess⁴⁹, impegnato in un lavoro etnografico presso Jos, capitale del Plateau, denotano come l'espansione di Boko Haram negli Stati del Nord abbia provocato un esodo dei cristiani verso Sud. Il Plateau è l'area in cui i conflitti si mostrano più esasperati, caratterizzandosi come territorio a maggioranza cristiana di confine con gli Stati musulmani. Quest'area sino agli anni Novanta del secolo scorso era segnata da una convivenza pacifica tra cristiani e musulmani. Poi dal 2001 gli scontri hanno provocato migliaia di morti, con i cristiani sempre più timorosi di frequentare le chiese. Boko Haram ha messo in atto una campagna di rapimenti, omicidi, conversioni forzate, favorendo un clima di reciproco odio tra musulmani e cristiani, poiché i cristiani hanno cominciato a reputare giusto imbracciare le armi. Sono stati soprattutto i giovani cristiani a essere impegnati nella guerriglia, attuando rappresaglie contro musulmani che nulla avevano a che vedere con Boko Haram. In molti casi, la "chiamata alle armi" cristiana è avvenuta con l'istigazione di alcuni pastori pentecostali, a loro volta arroccatisi su posizioni di radicalismo.

Dal 2010 un pastore pentecostale, Pastor James Wiye, si propone di porre termine alle violenze reciproche. Inizia a predicare tra i suoi fedeli valori di amicizia e solidarietà, invitandoli a conoscere i musulmani e a considerarli loro fratelli, spronandoli al dialogo con loro. Dopo le prime reticenze riesce a ottenere un seguito via via crescente, soprattutto tra le fasce più giovani della popolazione. Il fattore decisivo che permette a cristiani e musulmani della zona di entrare in contatto è la partecipazione a un campionato di calcio per la pace, *Jos Peace Cup*, organizzato dal pastore. Successivamente Pastor Wiye promuove incontri in cui cristiani e musulmani si ritrovano assieme per discutere di cosa sia la pace e di come costruirla assieme. L'idea si concretizza in un progetto di ricostruzione dei villaggi distrutti da Boko Haram, come quello presso Barkin Ladi, dove i partecipanti del progetto, in maggioranza pentecostali ma con presenze musulmane non irrilevanti, hanno costruito un centinaio di nuove case⁵⁰.

Il potere carismatico di Pastor Wiye ha favorito la diffusione delle sue idee presso altri leader pentecostali. In pochi mesi i cristiani pentecostali di Jos si impegnano in vari ambiti. Le prime attività realizzate riguardano l'assistenza alle famiglie che hanno perso parenti, alle vedove e agli orfani. Il secondo passo è stato incoraggiare la formazione professionale, anche tramite lo sviluppo di microimprese e di attività commerciali. Infine i pastori si sono dedicati alla promozione di incontri di dialogo

⁴⁹ Cfr. R. Burgess, *Revival and the History of Christianity in Africa*, Africa Christian Textbooks, Jos 2008. Cfr. R. Burgess, *Crisis and Renewal: Civil War Revival and the New Pentecostal Churches in Nigeria's Igboland*, in «The Journal of the Society for Pentecostal Studies on African Pentecostalism» 24/2 (2002), pp. 205-224.

⁵⁰ Cfr. R. Burgess, *Nigeria's Christian Revolution*, cit.

interreligioso. Lo scopo di questi incontri era chiamare a un impegno politico comune cristiani e musulmani finalizzato all'isolamento dei terroristi e alla marginalizzazione del fenomeno, anche negli aspetti pubblici e nell'immaginario collettivo, con l'esorcizzazione di Boko Haram in quanto "pericolo immanente"⁵¹. Un'esperienza dal basso che sembra in parte ispirarsi alla Truth and Reconciliation Commission sudafricana.

In questo esempio il carattere carismatico della leadership del pentecostalismo è determinante per la riuscita dell'ambizioso progetto. Se James Wiye non fosse stato un pastore, ma "solo" un individuo, anche se particolarmente sensibile, intraprendente e impegnato, molto probabilmente non sarebbe riuscito a dare seguito alle sue idee, poiché difficilmente avrebbe catalizzato attorno a sé un gran numero di persone. La sua posizione chiaramente definita di pastore pentecostale che gode della stima dei fedeli e degli altri pastori, di visibilità in quanto leader spirituale, gli ha permesso di usufruire di un maggiore credito presso la comunità, di "potere di coinvolgimento" per promuovere una serie di iniziative dal concreto impatto sociale.

Per il pentecostalismo nigeriano la politica attiva non rappresenta un fatto nuovo:

«La politicizzazione del variegato pentecostalismo nigeriano data dagli ultimi anni della dittatura "islamica" (1979-1999), quando la Pentecostal Fellowship of Nigeria aderì alla Christian Association of Nigeria, di fatto un network dei movimenti cristiani di opposizione al regime. [...] Fu l'inizio di una mobilitazione che nel 1988 condusse molti cristiani a candidarsi nelle elezioni locali nel tentativo di opporsi all'islamizzazione esercitando un potere sulle istituzioni locali»⁵².

La novità del messaggio di Pastor James Wiye è tuttavia di altra natura: la sua è una proposta politica promossa dal basso, svincolata da fazioni o partiti, che punta a "buone pratiche" concrete su un territorio circoscritto. È una proposta che ha dei tratti in comune con quella di un altro pastore pentecostale nigeriano, Pastor Andrew Niho, in un contesto diverso: quello di Tor Bella Monaca, periferia orientale di Roma nota come una delle zone della capitale a maggiore tasso di delinquenza e disagio. L'accessibilità degli affitti delle abitazioni, le catene di richiamo, gli spazi periferici che dispongono di ampi garage e di capannoni industriali favoriscono la concentrazione di chiese e migranti nigeriani in quest'area della città: a Tor Bella Monaca sorgono tre delle otto chiese pentecostali nigeriane presenti a Roma, mentre nei suoi dintorni se ne contano altre tre, precisamente due nella limitrofa Torre Angela e una a Finocchio. A Tor Bella Monaca si distingue per il suo attivismo sociale The Unlimited Church. Afferente a un network internazionale, è presente

⁵¹ Cfr. R. Burgess, *Crisis and Renewal*, cit.

⁵² P. Naso, *Cristianesimi: Pentecostali*, cit., p. 99.

nella sede romana, un garage lungo la via Casilina, dal 2008. Il registro delle presenze domenicali indica una media di un centinaio di fedeli, in gran parte nigeriani, con sporadiche presenze di altri africani anglofoni – l'inglese è la lingua in cui si tiene la celebrazione – e di italiani. Il pastore Andrew Niho⁵³ ha circa 50 anni, è nato a Benin City da cui è partito nel 2008. Suo padre era un pastore anglicano, da bambino frequentava la chiesa anglicana di Benin City. Afferma così di essersi «appassionato alla Grazia di Dio»⁵⁴:

«Pregavo con i miei compagni di scuola. Tutti noi abbiamo avuto l'onore di essere stati avvicinati dal Soprannaturale, con sogni, visioni. Però ho capito di aver ricevuto la Chiamata soprattutto quando ho sentito di avere una voglia irrefrenabile di leggere la Bibbia. La Bibbia è il libro dei cristiani, sia se sei anglicano, protestante, pentecostale, ci sono solo piccole differenze. Ma quando senti un forte desiderio di leggere la Bibbia non è importante a quale gruppo appartieni. Puoi essere anglicano, protestante, cattolico ma la Bibbia è troppo importante» [intervista a Pastor Andrew Niho, Roma, 12 giugno 2013].

L'attività principale secondo Pastor Niho è «cercare di aiutare le persone»⁵⁵. La maggior parte dei fedeli della chiesa è arrivata a Roma per motivi economici. Molti non hanno un titolo di studio: la chiesa propone un'istruzione di base che permetta poi l'accesso a corsi scolastici. Alcuni fedeli sono completamente analfabeti, così il pastore insegna a leggere e scrivere in gruppi di «cinque, dieci persone per volta»⁵⁶. Al pastore sono stati forniti alcuni personal computer che vengono utilizzati per impartire elementi basilari di informatica, nella convinzione che queste conoscenze aiutino a trovare un'occupazione più facilmente. «Poi facciamo corsi di canto, abbiamo un bel coro»⁵⁷.

«Poi ci sono delle persone nigeriane che frequentano la strada, donne che si prostituiscono, uomini che commerciano droga. Cerco di persuaderli che la strada è sbagliata, ma devo cercargli un'alternativa: li metto in contatto con connazionali a Londra, li faccio entrare in chiesa, nel gruppo del coro. Abbiamo pure un piccolo corpo di danza, che fa degli spettacoli, siamo stati proprio a Londra. Noi incoraggiamo le persone a cambiare vita. Parliamo di pace, di amore verso se stessi. È facile che molti vengono da noi perché accogliamo tutti e non cacciamo nessuno. Chiediamo solo di scegliere di vivere nella pace. Molte persone hanno problemi. Non hanno documenti, vengono portati in questura dalle forze dell'ordine. Loro

⁵³ Cfr. C. Russo, *Pentecostali. Tra Boko Haram e Tor Bella Monaca*, in «Confronti» 41/4 (2014), pp. 18-21. Cfr. M. Bernardini - C. Russo - M. Scialdone - F. Tamburrino, *L'immigrazione pentecostale in Italia*, cit.

⁵⁴ Intervista a Pastor Andrew Niho, Roma, 12 giugno 2013.

⁵⁵ Intervista a Pastor Andrew Niho, cit.

⁵⁶ Intervista a Pastor Andrew Niho, cit.

⁵⁷ Intervista a Pastor Andrew Niho, cit.

vengono dal pastore, o alla nostra... associazione culturale [ironico]⁵⁸ perché gli infondiamo la pace» [intervista a Pastor Andrew Niho, Roma, 12 giugno 2013].

Il ruolo del pastore, così come interpretato da Andrew Niho, è investito di un'intensa responsabilità politico-sociale:

«Il mio telefono squilla, squilla di continuo, sempre, tante volte. Di continuo, di continuo. Alcune persone, specialmente le donne... Come posso dirti... Vengono qua per difficoltà politiche, per difficoltà economiche. Come posso dire... Finiscono nella prostituzione e nello spaccio di droga, ecco. Forse hai già letto qualcosa. Loro pagano per venire in Italia, hanno bisogno di comprare la libertà e invece si trovano a fare questi mestieri. Prima di venire in Europa non pensavano che la prostituzione qui fosse così “legale”» [intervista a Pastor Andrew Niho, Roma, 12 giugno 2013].

Secondo il pastore, la necessità primaria avvertita dai fedeli della sua chiesa che si rivolgono a lui per uscire dai percorsi di prostituzione e spaccio di sostanze stupefacenti riguarda la possibilità di sfogarsi, di confidarsi: «parlare della loro vita, spesso mi raccontano di cosa pensavano prima, quando avevano una vita “normale”. Loro cercano un lavoro, il lavoro che desideravano prima»⁵⁹. Ci indica da lontano tre donne tra le circa venti impegnate nelle prove del coro nella sala attigua a quella delle celebrazioni: «erano in una situazione critica»⁶⁰.

«Per aiutarle sono andato casa per casa, per trovare nigeriani che potessero aiutarle. Loro chiedevano aiuto. Certo, occorre la volontà di volerne uscire. Non hanno documenti, se vogliono cercare lavoro qui, come possono fare senza documenti? Mi dicono: vogliamo i documenti, vogliamo cambiare lavoro. Io provo a dare loro coraggio. Abbiamo un coro, il gruppo di ballo, le facciamo venire qui a cantare. Realizziamo dei video registrando messaggi che facciamo vedere: raccontiamo che i crimini distruggono le persone, che bisogna fare attenzione» [intervista a Pastor Andrew Niho, Roma, 12 giugno 2013].

5. *Tracce di un profetismo politicamente sovversivo*

Tra i Quaderni del Carcere di Gramsci il quaderno 25, dal titolo evocativo, “Ai margini della storia (storia dei gruppi sociali subalterni)”, si apre con alcune riflessioni su David Lazzaretti⁶¹, il profeta dell'Amiata,

⁵⁸ In una precedente conversazione il pastore ci aveva raccontato della sua difficoltà ad accettare che a regolare i rapporti delle comunità di fede non cattoliche con lo Stato siano le intese. Difatti quelle che non afferiscono a confessioni che hanno l'intesa e che non godono di alcun riconoscimento giuridico, come la sua comunità, sono in gran parte formalmente associazioni culturali.

⁵⁹ Intervista a Pastor Andrew Niho, cit.

⁶⁰ Intervista a Pastor Andrew Niho, cit.

⁶¹ Cfr. F. Pitocco, s.v. “David Lazzaretti”, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, Istituto

la cui parabola si fonda su un carisma non dissimile da quello di molti pastori di odierni movimenti pentecostali. Può sembrare poco comprensibile che il grande filosofo marxista si sia interessato e abbia scritto di un predicatore religioso: ancora più se si pensa che lo abbia fatto per sottolinearne la valenza politica. Al contrario, Gramsci rinviene in questo episodio millenarista i sintomi insospettabili di temi a lui cari: le lotte del “popolo”, «popolo inteso come complesso delle classi “subalterne e strumentali” che si contrappongono alle classi “ufficiali”, “egemoniche”, “dominanti” di una determinata società»⁶².

Le vicende di David Lazzaretti sono note, ci limiteremo qui a richiamare solo alcuni cenni.

Nasce da famiglia contadina molto povera ad Arcidosso, piccolo centro della provincia di Grosseto. Presto si impiegherà come barrocciaio, mestiere esercitato da suo padre. Dal 1868 riceve una serie di visioni, in seguito alle quali inizia a predicare nella zona del monte Amiata. Attorno a sé si raccolgono alcuni seguaci, persone molto povere. Le sue predicazioni sono pregne di socialismo mistico ed utopistico: David si schiera dalla parte della Comune di Parigi, destando l’interesse e l’appoggio di quella parte della Chiesa intenta a difendere i ceti più umili, come Giovanni Bosco.

San Pietro, in una visione, ordina a David di spostarsi nel Lazio per incontrare Pio IX. In seguito Lazzaretti si recherà poi in una grotta di Montorio Romano, in Sabina, per dedicarsi a severe penitenze, per tornare in Toscana nel 1869, dopo che lo Stato Pontificio rifiuta i suoi messaggi. Qui, presso Arcidosso, fonderà una società di mutuo soccorso, Santa Lega-Fratellanza Cristiana, proponendo, pur vivendo in abitazioni diverse, di mettere in comune i propri beni. Le autorità cominciano ad allarmarsi: Lazzaretti sarà arrestato due volte nel 1871 e 1873. Nel 1877 si autoproclama Re dei re: il Sant’Uffizio lo scomunica. Lazzaretti afferma l’avvento di una nuova chiesa “giurisdavidica” che prenderà il posto della chiesa cattolica. Il momento iniziale di questo passaggio sarà una processione che scenderà dal Monte Labbro, divenuto intanto centro simbolico del movimento, guidata dallo stesso Lazzaretti, in quanto monarca e giudice del mondo. Così il 18 agosto 1878 il predicatore si pone a capo di una processione, ad attendere la quale vi sono carabinieri in armi che sparano sulla folla. David Lazzaretti resta ucciso, insieme ad alcuni dei suoi seguaci.

della Enciclopedia Italiana, Roma, versione online, URL: <[http://www.treccani.it/enciclopedia/david-lazzaretti_\(Dizionario-Biografico\)/>](http://www.treccani.it/enciclopedia/david-lazzaretti_(Dizionario-Biografico)/>) (06/16). Cfr. *Il movimento giurisdavidico di David Lazzaretti*, sito del Cesnur, URL: <<http://www.cesnur.com/movimenti-profetici-e-messianici-di-origine-cristiana/il-movimento-giurisdavidico-di-david-lazzaretti/>> (06/16).

⁶² S. Pieroni, *Antonio Gramsci e il folklore: i contributi gramsciani allo sviluppo dell’antropologia italiana attraverso Lettere e Quaderni*, in «Antrocom» 1/2 (2005), p. 185.

Gramsci richiama un articolo di Domenico Bulferetti in cui, passando in rassegna le pubblicazioni precedenti, viene costruita l'immagine di Lazzaretti come quella di un pazzo, atipico o degenerato rispetto alla norma, da ridurre a una dimensione di singola e peculiare patologia: «questo era il costume del tempo: invece di studiare le origini di un fatto storico, si trovava che il protagonista era un pazzo»⁶³. Quelli che invece vengono negati, osserva Gramsci, sono gli evidenti sintomi di un malessere più profondo che riguardano non la follia – che sarebbe comunque follia creativa⁶⁴ – di un singolo ma i crescenti disagi delle masse subalterne contadine cui il pensiero gramsciano si è sempre rivolto. Lazzaretti e il suo movimento sono stati così destituiti del loro valore politico che invece Gramsci, unico intellettuale nel panorama italiano, ha cura di recuperare. «Gli uomini politici non si sono occupati del fatto che l'uccisione del Lazzaretti è stata di una crudeltà feroce e freddamente premeditata»⁶⁵, osserva Gramsci. Neanche i repubblicani, nonostante Lazzaretti sia morto inneggiando alla repubblica. Questo perché «la tendenzialità repubblicana era bizzarramente mescolata all'elemento religioso e profetico»⁶⁶. E invece è proprio questa la caratteristica che Gramsci rimarca, perché dimostra i caratteri di popolarità e spontaneità del movimento.

Spinto da una sorta di visionarismo socialista, Lazzaretti si assume l'onere di guida, morale e politica, delle masse rurali spaesate, di interpretarne il malessere. Difatti Gramsci precisa come «il movimento lazzerettista sia stato legato al non-expedit del Vaticano, e abbia mostrato al governo quale tendenza sovversiva-popolare-elementare poteva nascere tra i contadini in seguito all'astensionismo politico clericale e al fatto che le masse rurali, in assenza di partiti regolari, si cercavano dirigenti locali che emergevano dalla massa stessa, mescolando la religione e il fanatismo all'insieme di rivendicazioni che in forma elementare fermentavano nelle campagne»⁶⁷. Il movimento, dunque, si configura nei suoi connotati di rivolta e protesta sociale⁶⁸. Inoltre Gramsci osserva che «il dramma del Lazzaretti deve essere riannodato alle “imprese” delle così dette bande di Benevento, che sono quasi simultanee: i preti e i contadini coinvolti

⁶³ A. Gramsci, *Quaderno 25. Ai margini della storia (storia dei gruppi sociali subalterni)*, § 1, URL: <<http://dl.gramsciproject.org/index.php/>> (06/16).

⁶⁴ Cfr. B. Callieri - L. Faranda, *Medusa allo specchio. Maschere fra antropologia e psicopatologia*, Edizioni Universitarie Romane, Roma 2001; G. Guidorizzi, *Ai confini dell'anima. I Greci e la follia*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2010.

⁶⁵ A. Gramsci, *Quaderno 25*, cit.

⁶⁶ *Ibidem*.

⁶⁷ *Ibidem*.

⁶⁸ Cfr. A. Nesti, “Gesù socialista”: una tradizione popolare italiana, Claudiana, Torino 1974. Cfr. E. Norelli, *Gesù di Nazaret*, in E. Prinzivalli (ed.), *Storia del cristianesimo. 1. L'età antica (secoli I-VII)*, Carocci, Roma 2015, pp. 33-68: 42-46 e 49-52, in cui si analizza il carattere carismatico di Gesù e il progetto di instaurare nel presente e non solo nel Regno dei cieli un potere politico sovversivo.

nel processo di Malatesta pensavano in modo molto analogo a quello dei Lazzarettisti, come risulta dai resoconti giudiziari»⁶⁹, tra i quali cita «il libro di Nitti sul Socialismo Cattolico dove giustamente si accenna alle bande di Benevento»⁷⁰.

In conflitto con le gerarchie della Chiesa cattolica, le attività e le idee di Lazzaretti e dei suoi seguaci iniziano a diventare scomode per il nascente Stato italiano, che d'altra parte non aveva interesse a rendere ancora più tesi i rapporti con la Santa Sede: per Gramsci, il timore avvertito dalle istituzioni statali è che il carattere repubblicano del movimento possa diffondersi tra i contadini. Le predicazioni di Lazzaretti erano quelle sì di un eretico e di un sovversivo, ma non solo e non tanto rispetto al cattolicesimo ufficiale quanto nei confronti del nascente Stato unitario.

Nella processione del 18 agosto 1878 in cui fu ucciso, David teneva bene in vista una bandiera rossa sulla quale era scritto: «La repubblica è il regno di Dio». Mentre erano in marcia, egli domandò ai suoi fedeli se volevano la repubblica: ne ottenne un «sì» fragoroso⁷¹.

6. Conclusioni

Gli errori di previsione che hanno visto nella secolarizzazione il futuro dell'umanità, che avrebbe condotto le religioni a un'irrimediabile marginalizzazione nello spazio pubblico, costituiscono ormai un dato acquisito per storici delle religioni, sociologi, politologi, antropologi⁷². Mentre si negava la vitalità delle religioni nelle dinamiche istituzionali e politiche, nella quotidianità, le carte costituzionali di molti Stati prevedevano articoli specifici per sancire i rapporti con le confessioni, la teologia della liberazione si andava affermando, esponenti di movimenti pentecostali in Brasile, Nigeria e altrove si sedevano nei rispettivi parlamenti. I casi che qui abbiamo evidenziato rappresentano un tipo di impegno politico di altro genere: strategie comunicative che mettono in atto processi politici di portata locale, di piccola entità, mosse da azioni concrete, efficaci e da obiettivi pratici – l'utilizzo delle mariofanie per compattare il popolo egiziano contro Israele, la valorizzazione degli spazi sacri in Burkina Faso quali elementi di identità nazionale, le strategie per una alleanza comune tra FCEI e FCP, l'impegno di dialogo e di ricostruzione promosso da Pastor Wiye, quello di sostegno volto ai connazionali di Pastor Niho. Persino il sogno cristiano-socialista di Lazzaretti ha avuto il fine concreto di realizzare una comunità di seguaci.

⁶⁹ A. Gramsci, *Quaderno 25*, cit.

⁷⁰ *Ibidem*.

⁷¹ *Ibidem*.

⁷² Cfr. tra gli altri G. Kepel, *La revanche de Dieu. Chrétiens, juifs et musulmans à la reconquête du monde*, Le Seuil, Paris 1991.

Come già osservato, in ciascuno dei casi affrontati l'atto politico è promosso da una leadership forte, carismatica, che ha avuto il merito di incontrare consenso e attivismo di un gruppo più o meno ampio di persone: il pentecostalismo è protagonista in tutti gli episodi, anche quando compare sottotraccia, innervando per esempio il cattolicesimo di Monsignor Guirma. La lettura di Gramsci dell'esperienza del movimento lazzarettista dilata i confini del pentecostalismo, mantenendo il filo rosso che lega a esso i casi precedenti per mezzo sia della forza propulsiva carismatica, sia per la vocazione politica. Mentre Gramsci fornisce un'interpretazione politica dei messaggi, delle azioni, dei proclami di Lazzaretti, la classe politica italiana – di ogni colore e di ogni periodo storico –, gli intellettuali, i politologi hanno spesso sottovalutato, quando non negato, le connotazioni e le implicazioni politiche dei movimenti religiosi, soprattutto nei caratteri di sovversione, relegandole al più a istanze conservatrici, con poche eccezioni⁷³. Al contrario, Gramsci non solo sottrae la figura di Lazzaretti alla follia e all'irrazionalismo – Alberto Maria Cirese dirà che Gramsci inseriva nei fatti intellettuali «anche attività, atteggiamenti e prodotti che abitualmente venivano o vengono considerati come la negazione della “vera” intellettualità»⁷⁴ – non solo la restituisce al suo ruolo religioso e – soprattutto – la accredita all'alveo politico, ma si spinge molto oltre: per il grande intellettuale marxista David Lazzaretti è un rivoluzionario, promotore di una sovversione che parte non solo dal basso, ma dal disagio degli ultimi e degli oppressi, degli emarginati e degli esclusi – dei subalterni⁷⁵. In questo senso la lettura gramsciana può essere di aiuto alle interpretazioni dei casi di studio presentati: come già accennato nell'introduzione, tutti i loro protagonisti sono in qualche modo “ultimi e oppressi”, tutti hanno una carica di sovversione, perché tutti tentano di rompere un ordine precostituito, di “sconvolgerlo” per creare nuovi rapporti di forze. I burkinabé, con la collina di Yagma nel duplice ruolo: nuova centralità nel cattolicesimo e catalizzatore per l'unità della nazione; FCEI e FCP, fatico-

⁷³ Arnaldo Nesti e Maurizio Degl'Innocenti ricordano come i socialisti italiani utilizzassero il tema di Gesù quale proletario difensore degli ultimi nella propaganda nel mondo contadino (A. Nesti, “Gesù socialista”, cit.; M. Degl'Innocenti, *Geografia e istituzioni del socialismo italiano, 1892-1914*, Guida, Napoli 1983).

⁷⁴ A.M. Cirese, *Gramsci e il folklore come concezione tradizionale del mondo delle classi subalterne*, in «Problemi» 49 (1977), pp. 155-167: p. 155.

⁷⁵ Sugli aspetti politici del movimento gesuano e sulle sue analisi cfr. tra gli altri: C. Gianotto, *Il Vangelo secondo Tommaso e il problema storico di Gesù*, in C. Gianotto - E. Norelli - M. Pesce, *L'enigma Gesù. Fonti e metodi della ricerca storica*, ed. E. Prinziavalli, Carocci, Roma 2008, pp. 68-93: 73-78, in cui vengono evidenziati i messaggi politici di Gesù, anche per mezzo delle parabole; cfr. J.P. Meier, *Un ebreo marginale. Ripensare il Gesù storico*, Vol. 4: *Legge e amore*, Queriniana, Brescia 2009 (ed. or. 2009), pp. 599-603 e 642-649, in cui si analizzano i rapporti ambivalenti tra Gesù e la Legge preesistente nonché la discontinuità della sua proposta politica; su quest'ultimo punto cfr. W. Stegemann, *Gesù e il suo tempo*, Paideia, Brescia 2011 (ed. or. 2010), pp. 316-344, 383-393.

samente in lotta per la libertà religiosa, per i propri diritti e per quelli delle minoranze; i pentecostali al seguito di Pastor Wiye e pastor Niho, per rovesciare lo stato di terrore provocato da Boko Haram, la prostituzione e la delinquenza, la prostrazione dei migranti nigeriani a Tor Bella Monaca.

Azzarderemmo un'ultima riflessione. Nel Lazzaretti gramsciano la Chiesa e lo Stato erano i due nemici. Negli altri casi di studio, in modo non sempre esplicito, si avverte la mancanza di un supporto da parte delle gerarchie ecclesiastiche dominanti e dei vertici istituzionali, i cui posizionamenti sembrano oscillare tra l'indifferenza e una ostilità più o meno malcelata.

Sommario

ALESSANDRO SAGGIORO, <i>Prefazione. La collaborazione fra la Sapienza e il Centro di Documentazione Metodista</i>	5
ANDREA ANNESE, <i>Introduzione</i>	8

I

Global Protestantism *Dialoghi e intrecci*

DONATO DI SANZO, <i>L'ecumenismo e i Troubles nordirlandesi dalla Bloody Sunday all'accordo del Venerdì Santo</i>	17
MASSIMO DI GIOACCHINO, <i>Il protestantesimo italiano negli Stati Uniti (1876-1921). Fonti per una storia ancora da scrivere</i>	40
ALESSIA PASSARELLI, <i>Immigrazione ed integrazione nelle chiese protestanti in Irlanda ed in Italia. Modelli di «essere chiesa insieme» a confronto</i>	58
OSVALDO COSTANTINI, <i>Vivere nella temporaneità. Il pentecostalismo Eritreo-Etiopico, la cittadinanza e gli orizzonti spirituali</i>	78
CARMELO RUSSO, <i>Profezie, poteri carismatici, pentecostalismi. Pratiche e politiche in alcuni casi di studio</i>	98

II

Protestantesimo italiano *Tra storia, politica e società*

ANDREA ANNESE, <i>I Sermoni della Guerra di Alfredo Tagliatela. Gli evangelici italiani tra pacifismo e "guerra giusta" durante il primo conflitto mondiale</i>	121
SERGIO AQUILANTE, <i>Francesco Sciarelli, pastore metodista nell'Italia unita (1837-1904)</i>	139

GIOVANNI FERRARESE, <i>Storia dei metodisti e dei salutisti in Basilicata (1900-1975). Esperienze a confronto</i>	162
FRANCESCA CADEDU, <i>Cristiani evangelici nella polis. Il contributo metodista al Patto di integrazione e alle intese</i>	182
PAOLO NASO, <i>Postfazione</i>	199
COLLABORATORI	203

Tourisme, patrimoine et religions en Méditerranée. Usages culturels du religieux dans le catholicisme et l'islam contemporains (Europe du Sud-Maghreb)

Katia Boissevain et Cyril Isnart

<https://doi.org/10.4000/mefrim.3423>

résumé | index | plan | texte | bibliographie | notes | citation | cité par | auteurs

Résumés

Français

La littérature anthropologique du fait religieux en Méditerranée a porté classiquement son attention sur les formes rituelles et les systèmes symboliques, dont l'analyse révélait les structures sociales et politiques de manière privilégiée. Mais depuis une trentaine d'années, un tournant culturel de cette littérature se dessine, qui prend en compte les influences du tourisme et de la patrimonialisation sur le fait religieux. En s'appuyant sur des études de cas en Europe du sud et au Maghreb concernant des lieux de culte, des processions, des pèlerinages et des rites de possession, cette contribution décrit comment s'est effectué le passage d'une anthropologie du religieux à une anthropologie des usages culturels du religieux. Elle souligne les transformations récentes du religieux et la conversion du regard anthropologique vers une lecture plus sensible aux changements économiques, politiques et culturels qui affectent rites et sanctuaires. Le fait religieux dépasse alors les performances rituelles et leur interprétation symbolique et demande un réexamen des outils que l'anthropologie développe pour appréhender l'inscription de la religion dans l'économie du patrimoine et du tourisme.

Entrées d'index

Mots-clés : Anthropologie, religion, tourisme, patrimoine, Maghreb, Europe du sud, possession, folklore, spectacle, rituel, temps, lieu de culte, argent, acteur, islam, catholicisme, pèlerinage

Keywords : Anthropology, religion, tourism, heritage, Maghreb, Southern Europe, possession ritual, Folklore, performance, ritual, time, place of WORSHIP, money, actors, Islam, catholicism, pilgrimage

Plan

Une anthropologie religieuse à l'objet bien défini ?

Le tournant culturel du religieux et son anthropologie

Deux phénomènes de « possession » dans le siècle du tournant culturel

Reconfigurations et ouvertures des analyses du religieux

Une anthropologie religieuse à l'objet bien défini ?

1. Avec la parenté et l'économie, la religion a offert aux fondateurs des sciences de l'homme formés par la philosophie, les sciences de l'Antiquité ou le droit des points d'accroche exposant de manière assez transparente les règles et les interdits régissant la vie collective, tout en incorporant des dimensions intellectuelles, esthétiques et psychologiques. Le meilleur exemple reste le livre d'Arnold van Gennep sur *Les rites de passage*, publié en 1909, qui montre comment les rites qui marquent des changements de statuts individuels et collectifs au sein des groupes d'appartenance donnent accès aux normes et aux valeurs qui structurent la vie sociale. Tout en ouvrant les objets et champs d'analyse socio-anthropologiques, les générations qui ont poursuivi le travail des sciences humaines et sociales pendant le XX^e siècle ont considéré la religion comme un facteur déterminant de la compréhension du social et comme un objet majeur et autonome de leur questionnement. Chez Maurice Halbwachs, l'approche de la mémoire collective fondée sur un modèle religieux d'usage du passé ¹, chez Roger Bastide, les formes de diffusion et d'adaptation des religions africaines en Amérique latine ², chez Claude Lévi-Strauss dans les systèmes de transformation des rites et des mythes amérindiens³, pour Clifford Geertz dans son anthropologie symbolique de la culture ⁴, ou encore chez Victor et Edith Turner désignant les statuts hiérarchiques et moraux que les pèlerins empruntent dans leur parcours⁵, on peut trouver de telles illustrations de l'étude du religieux comme clé de lecture du monde social.
2. On a également assisté à une spécialisation des recherches sur les performances rituelles, sur les textes liturgiques ou mythologiques, sur les figures surnaturelles qui peuplent les panthéons locaux, sur les organisations des communautés religieuses consacrées, sur les systèmes de connaissances et de coutumes émanant des univers religieux ou sur les spécialistes de ces savoirs et de ces pratiques. La fonction shamanique et le voyage au pays des âmes sont devenus de véritables paradigmes du fait religieux, qui ont trouvé des équivalents en Amérique Latine, dans le monde asiatique et en Europe et est entré dans la vie religieuse contemporaine sous la forme du néo- shamanisme⁶. Le culte des saints et des personnages surnaturels sont également à l'origine d'un vaste champ spécialisé de l'anthropologie du religieux, qui a donné des

monographies classiques, ouvert des comparatismes intérieurs et des dialogues interdisciplinaires ⁷. Les formes de cure rituelle et la sorcellerie ont permis de forger des théories du traitement du mal et du malheur, de la maladie et des conflits à l'intérieur de schèmes rituels ⁸.

3. 3 La constitution du champ de l'anthropologie des religions a ainsi globalement orienté les regards des chercheurs vers le rituel et ses significations : le rapport au surnaturel, les formes ritualisées de l'action, les résolutions non scientifiques des crises, le poids des normes religieuses dans les conduites. Ces analyses du fait religieux ont saisi ainsi les pratiques religieuses par leur efficacité symbolique et leurs influences, conséquences ou déterminations sociales, formant une véritable grille d'analyse de la société et de l'action humaine toutes entières orientées par la religion.

Le tournant culturel du religieux et son anthropologie

4. 4 Pourtant, depuis une trentaine d'année, la recherche en anthropologie des religions tend à modifier sensiblement cette inflexion en prenant en compte les transformations sociales et culturelles, dans une sorte de renversement ou de relativisation des lectures antérieures ⁹.
5. 5 D'une part, on assiste à des changements des équilibres politiques à l'échelle internationale : fin de la colonisation et création de nouveaux États, montée en puissance économique des pays producteurs de pétrole, chute des régimes communistes et renouveau de l'orthodoxie chrétienne, multiplication des mouvements radicaux religieux. D'autre part, le tourisme culturel est devenu une composante économique majeure. Le patrimoine culturel assume un rôle primordial dans les stratégies internationales des États comme dans les constructions et l'entretien des identités nationales. Les pratiques culturelles au sens large – expositions universelles, réseau d'art contemporain, politiques de l'édition, architecture contemporaine, festivals de musique et sauvegarde du patrimoine – font désormais partie des plans de développement économique de petits territoires comme des grands ensembles nationaux.
6. 6 Dans ce contexte, la Méditerranée est un laboratoire exemplaire qui a été le berceau à la fois des trois monothéismes, de bouleversements socio- politiques, et de précoces entreprises de patrimonialisations, notamment archéologiques. On mesure aujourd'hui l'importance de cette région dans le secteur du tourisme culturel et dans les politiques diplomatiques, aussi bien en terme de fréquentation et de recherche de prestige ¹⁰, que dans les cas des destructions de sites et de monuments¹¹. Les institutions religieuses méditerranéennes, qu'elles soient indépendantes ou constitutionnellement liées aux États, ne sont jamais restées insensibles à ces dynamiques et ont valorisé les grands et

petits pèlerinages, certains lieux de culte emblématiques ou les fêtes publiques religieuses.

7. 7 Les anthropologues ont posé de nouveaux regards sur les transformations qui se faisaient jour. Plus globales, plus critiques, les analyses ont interrogé les catégories que les sciences sociales mettaient en œuvre et ont pris en compte la mise en tourisme et en patrimoine du fait religieux, en engageant ce que nous pourrions appeler un « tournant culturel ».
8. 8 Nelson Graburn, dans un texte très commenté de 1977, « Tourism : the Sacred Journey » en offre une lecture significative¹². Cet anthropologue américain propose de considérer les similitudes structurelles dont témoignent le pèlerinage et le tourisme : temporalités et déplacements brisant le rythme quotidien, preuves et traces du voyage, quête spirituelle et recherche d'un changement intérieur, recherche de l'exotisme, de l'authenticité et de la rencontre avec le monde surnaturel, liminalité sociale des touristes et des pèlerins. La thématique de la liminalité, qui donne sens à la comparaison proposée, est reprise de Victor et Edith Turner¹³ et sera comprise par Graburn comme une liaison théorique forte entre les pratiques religieuses et les pratiques touristiques. Elles devraient toutes deux, selon lui, être pensées suivant les mêmes perspectives. Dans cette lignée, Ellen Badone¹⁴ souligne que, malgré les différences d'intention qui semblent subsister entre les touristes et les pèlerins, les uns portés sur les loisirs et les autres sur l'effort, la position liminale qu'ils occupent dans leurs situations de déplacement les contraint à contextualiser leurs identités en fonction des dispositifs, religieux ou culturels, dans lesquels ils se trouvent. Mais, au lieu de stigmatiser des différences d'ordre moral issues de la culture occidentale (*sea, sex and sun* vs. ascèse et mystique), la continuité des pratiques touristiques et pèlerines permet de mieux saisir la centralité du voyage dans les vies individuelles contemporaines et les parallélismes des dispositifs religieux et touristiques qui ne sont jamais aussi distincts qu'ils peuvent apparaître à première vue.
9. 9 Danielle Hervieu-Léger, dans le classique *La religion pour mémoire*¹⁵, établit un rapprochement du même ordre en montrant comment l'appartenance religieuse des membres des religions monothéistes se reformule, selon les modalités de l'action culturelle, patrimoniale et mémorielle, dans l'Europe des années 1990. En mettant en œuvre une « mobilisation émotionnelle » de l'appartenance confessionnelle et une « rationalisation historico-culturelle » du passé, les institutions religieuses européennes tentent de renouer le fil des générations de croyants confrontés à la multiplication de l'offre religieuse alternative et l'effondrement de l'adhésion collective. L'auteure cite la fondation de musées protestants ou celle de nouveaux rituels collectifs par le judaïsme (journée du judaïsme français) et le catholicisme (pèlerinage mondial de la jeunesse). Elle indique clairement que l'analyse du fait religieux ne peut plus simplement être limitée aux études du rituel et doit inclure ses usages culturels.

10. 10 Les travaux de Daniel Fabre sont de ce point de vue un autre exemple significatif. Il a impulsé à partir des années 1990 un chantier collectif sur l'« institution de la culture », qui a interrogé les patrimonialisations de sites, de rituels et de monuments. Son approche tend à réinterpréter l'histoire de la découverte, de la mise en valeur et des nouvelles qualifications patrimoniales de ces éléments comme une stratégie, pas nécessairement institutionnelle, de « transfert de sacralité » du religieux vers des objets culturels investis de nouvelles fonctions **16**. D'un côté, on voit se dégager la valorisation d'éléments non religieux sur le modèle du sacré, comme pour l'art brut ou celui des enfants. D'autre part, le traitement patrimonial et touristique de sites religieux¹⁷ rend compte de nouveaux usages du lieu sacré. Les multiples pratiques d'animation culturelle et visites touristiques représentent une partie essentielle de la vie quotidienne des sanctuaires et églises européennes, qui concourent à la construction de leur exemplarité actuelle. Ici également, une approche strictement rituelle de ces terrains n'est sans doute pas suffisante.
11. 11 Plus encore, le tournant culturel de l'anthropologie du religieux, tel que ces quelques auteurs l'ont abordé, sans l'avoir nécessairement formulé de manière explicite, permet de remettre en cause la séparation entre animation culturelle et religion, pour révéler et étudier leurs interférences. Il renverse par ailleurs la perspective classique qui fait du religieux une clé d'interprétation du social, en étudiant la religion comme un fait social parmi d'autres, pris dans des contraintes historiques, économiques et anthropologiques.
12. 12 Afin de mieux saisir comment le tournant culturel a pu être envisagé par l'anthropologie du religieux, les phénomènes de « possession » semblent un cas d'espèce. Longtemps, on l'a considéré comme un objet irréductiblement religieux, donnant accès à des cosmologies indigènes, à des pratiques alternatives de la cure, à des mondes symboliques autres, comme le film de Jean Rouch *Les maîtres fous* le manifeste magnifiquement. La possession, c'est-à-dire le rituel qui permet à des individus de recevoir un esprit dans leur propre corps qui peut alors s'exprimer à travers eux **18**, est également un objet historique dont les modalités de performances et les significations attribuées localement ou de l'extérieur ont changé, se sont adaptées et se sont renversées, jusqu'à pouvoir s'inscrire aujourd'hui dans un cadre patrimonial et se diffuser internationalement.

Deux phénomènes de « possession » dans le siècle du tournant culturel

13. 13 Dans l'extrême sud de l'Italie, dans les années 1950, Ernesto de Martino, l'un des fondateurs de l'ethnologie italienne, entouré de plusieurs autres spécialistes de sciences humaines, étudie un culte de possession et de guérison qui est aujourd'hui l'objet d'une mise en

patrimoine et en tourisme puissante. De Martino proposait une interprétation anthropologique de ce rite dans un livre fondateur, *La terra del rimorso*, qui paraît en 1961 en Italie. Certaines femmes des villages de la région du Salento, les *tarantate*, disent souffrir d'une morsure d'une araignée, la tarentule, dont elles vont se déprendre lors d'un rituel liturgique pendant la fête de saint Paul dans le village de Galatina. La crise doit se résoudre grâce à l'intervention du saint et suivre des séquences musicales et chorégraphiques, qui sont également codées par l'usage de couleurs déterminées. Plusieurs attestations dans les littératures médicales et théologiques donnent à De Martino l'occasion de mesurer la profondeur historique et culturelle de la possession et de proposer une lecture alternative aux diagnostics d'hystérie ou de paganisme que les savoirs médicaux ou religieux proposaient. Au contraire, le système symbolique de traitement d'un mal féminin par le rituel des tarentulées constitue pour De Martino, dans une perspective inspirée de Gramsci, une réponse culturelle qui possède sa propre cohérence et qu'il serait erroné d'analyser comme une déviance psychologique ou une pratique arriérée. Le tarentisme prend sens dans le contexte sociologique et économique de domination des populations pauvres du sud de l'Italie et rend compte des traitements que ces populations mettent en place pour surmonter le cours de l'histoire.

14. 14 Le rituel de possession de Galatina, incluant la musique instrumentale, un répertoire thérapeutique spécifique, et la danse effectuée par la possédée, a connu plusieurs revisites et la mise au jour de rituels parallèles en Méditerranée par de nombreux chercheurs **19**. Puis, à partir des années 1990, des historiens, des musiciens et des artistes de la région sont fascinés par le tarentisme et reprennent certains éléments historiques ou esthétiques dans leurs propres créations contemporaines, afin de défendre, prétendent-ils, la pureté et l'authenticité du tarentisme **20**. C'est le cas notamment des rythmes et des instruments utilisés dans le rituel, qui deviennent des éléments du répertoire musical des groupes que ces musiciens fondent, ou bien des témoins des enquêtes ethnographiques de De Martino interrogés par les historiens, qui assument alors tous, musique ou individus, le rôle d'emblèmes culturels du Salento. Vers 1995, alors que les touristes affluent pour assister aux cérémonies de la saint Jean à Galatina, que les cas de tarentulées sont de plus en plus rares et que des groupes de musique reprennent les répertoires pour les jouer sur les scènes régionales, un programme de sauvegarde de la culture salentine voit le jour. Il rassemble l'université, les municipalités et les acteurs culturels locaux et doit capter les fonds communautaires de l'Union Européenne. Dans ce cadre, et non sans conflit de prestige, de procès en abus d'instrumentalisation économique et de disputes sur les valeurs et les formes rituelles authentiques à défendre, est organisé le premier festival *La notte della taranta*, festival de musique ouvert aux musiques du monde. Le festival reprend comme emblèmes le nom, l'animal, la danse et la musique caractérisant le rituel à des fins de promotion et d'animation touristique du territoire. Alors que De Martino avait mis au

jour un système symbolique qui permettait à une population dominée de dire et mettre en acte sa propre histoire, autrement dit, avait proposé une lecture du rituel pour expliquer l'organisation sociale locale, les acteurs de la fin du XX^e siècle ont inscrit ce même rituel dans l'économie du tourisme et de patrimoine, révélant ainsi la sensibilité du fait religieux au contexte dans lequel il s'exprime.

15. 15 De l'autre côté de la Méditerranée, les rituels de possession pratiqués dans les pays du Maghreb connaissent une trajectoire toute à fait comparable. Les Gnawas au Maroc, et leurs équivalents Diwan en Algérie ou Stambeli en Tunisie sont des cultes de possession célébrés dans un cadre religieux et thérapeutique, conduits par des groupes descendants d'anciens esclaves. Ces individus généralement pauvres bénéficient d'une réputation d'intermédiaires efficaces entre les hommes et les esprits. Inclus dans le grand récit musulman – l'ancêtre fondateur de ces confréries est toujours désigné comme étant Bilal, le premier muezzin de l'islam, esclave noir affranchi par Mohamed dès sa conversion – ils s'inscrivent aussi dans l'histoire de l'Afrique subsaharienne et dans l'imaginaire qui l'accompagne, celui d'hommes forts, proches de la magie et des esprits. Leurs pratiques rituelles sont contestées sur le plan de l'orthodoxie musulmane pour leur dimension extatique, l'usage d'instruments de musiques tels que le *gumbri*²¹ et les crotales et les mouvements inconvenants liés à la transe. Une place leur est néanmoins consentie dans le paysage religieux maghrébin comme recours possible permettant de résoudre certains maux restés autrement inexpliqués et sans traitement.
16. 16 Les premières études de ces cultes eurent pour terrain principal le Maroc ²². Les chercheurs se passionnèrent pour la structuration de leur organisation symbolique, les codes musicaux, les couleurs, les correspondances olfactives. Les liens avec un agencement « africain » étaient particulièrement travaillés et expliquaient les séquences musicales des rituels en fonction des systèmes qui organisent le monde de la marge, celui des *jinn*s et des figures saintes auxquels ils se reliaient. Ces travaux tendaient à déconstruire les séquences rituelles, afin d'en acquérir une connaissance fine et d'atteindre leur sens profond, ésotérique, donnant lieu parfois à des développements très élaborés et poétiques. Le travers de cette approche est de présenter ces activités religieuses comme des systèmes aux cosmogonies hégémoniques²³, mais clos, indépendants voire insensibles au monde qui les entoure.
17. 17 Pour échapper à cet enfermement, deux directions ont été empruntées par les ethnologues. D'un côté, une attention plus grande a été portée à l'interdépendance entre cultes Gnawas ou Stambeli et les autres pratiques religieuses au Maghreb ²⁴, mettant ainsi au jour les points d'articulations avec le reste du paysage religieux. Mais les chercheurs demeurent ici dans le domaine de la pratique religieuse et de ses normes, au risque de ne pas intégrer, faute de les voir, les nombreuses modifications en cours. De l'autre, les éléments de changements culturels sont envisagés, avec la prise en compte de la diffusion des rythmes et de l'esthétique de la possession dans d'autres

cadres, notamment culturels. Cette approche suppose de ne plus considérer ces changements comme une perte ou comme un renoncement. Dès lors, le registre n'est plus celui d'une authenticité dénaturée, mais plutôt d'une imbrication complexe de dynamiques religieuses, culturelles, patrimoniales et touristiques. Un exemple de changement de cadre est le passage des rituels religieux aux scènes de festivals culturels internationaux ²⁵.

18. ¹⁸ Par exemple, le Festival des Musiques Sacrées de Fès est organisé chaque année depuis 1994 ²⁶. Il est conçu comme un produit de tourisme culturel national et international, valorisant une spiritualité œcuménique et fait la part belle aux divers rituels soufis et gnawas. Par ailleurs, les divers chemins empruntés par les Gnawas au Maroc et sur la scène internationale ont été savamment retracés dans l'ouvrage de Deborah Kapchan ²⁷. En effet, dès les années 1960, la musique gnawa devient le symbole de la musique populaire marocaine, portée au-delà des frontières par des musiciens de jazz, notamment américains, tels que Pharaoh Saunders ou Archie Shepp. Soulignant la richesse des emprunts, l'auteur décrit également un appauvrissement des contenus et une connaissance désormais sommaire des rituels. En parallèle, elle met en lumière un processus classique de patrimonialisation par un *ma'alle*m (maître) de Tanger qui, à travers la création de la « maison des Gnawas » (*Dar el-Gnawa*) tente de formaliser par écrit ce que doit être une vraie *lila gnawiya* (nuit-cérémonie gnawa).

Reconfigurations et ouvertures des analyses du religieux

19. ¹⁹ Dans le courant du XX^e siècle, lorsque différentes performances culturelles ont brusquement été modifiées par l'arrivée des Occidentaux²⁸ ou ont été folklorisées ²⁹, des ethnologues et des acteurs culturels soucieux du respect de l'authenticité formelle et idéologique des pratiques populaires peuvent se faire entendre, qui dénoncent la destruction de la diversité culturelle ou la mystification politique de ces manipulations ³⁰.
20. ²⁰ Ces revendications peuvent faire écho aux résistances que les institutions religieuses émettent parfois quant aux usages touristiques et patrimoniaux de leurs biens. Une église visitée pour son architecture et ses œuvres picturales est-elle encore un lieu de culte ? Un rituel de possession sur la scène d'un festival de musique du monde relève-t-il encore du fait religieux ? On sait bien que l'authenticité est une construction sociale qui doit légitimer des objets et des usages³¹ : les institutions catholiques ont mis en place des services spécialisés pour le patrimoine et la gestion du tourisme ³², et à côté d'agences de voyage qui proposent des pèlerinages musulmans, d'autres se spécialisent aujourd'hui dans un tourisme certifié *hallal* (*Islamic tourism magazine*

publie en ligne en cinq langues). Mais, d'une part, la mixité des usages d'un monument religieux est un fait reconnu et ancien. On visitait les églises italiennes autant pour faire ses dévotions, que pour y admirer les nouvelles toiles des artistes renommés ³³ ; on participait aux pèlerinages pour capter la force du saint, acheter des denrées et rencontrer ses connaissances éloignées³⁴. D'autre part, poser la question de l'authenticité d'un lieu ou d'une pratique relève d'un positionnement partisan, qui postule la nécessité de l'authenticité et cache les transformations, aménagements, négociations, voire les oscillations de fonctions des lieux et des rituels religieux. D'un point de vue méthodologique enfin, ces transformations ne sont appréhendables qu'en mettant en pratique une approche si ce n'est historique, au moins diachronique, qui oblige à adapter les outils conceptuels et la méthodologie pour développer de manière parfois expérimentale, une anthropologie dynamique et ouverte du religieux.

Des objets qui changent

21. *21 Temporalités/périodicités.* Les performances religieuses et les sites sacrés qui sont l'objet d'une mise en tourisme et en patrimoine voient leur fréquentation varier selon de nouveaux calendriers. Si les dates de grands pèlerinages ne varient guère, dictées par les récits de fondation, les figures qui y sont honorées ou la saisonnalité météorologique, un certain nombre de cérémonies ont été déplacées en raison de la disponibilité des nouveaux assistants. Les célébrations collectives des fêtes des saints patrons des villages du sud de l'Europe chrétienne (Grèce, Balkans, Italie, France, Espagne et Portugal) sont par exemple fortement contraintes par le retour estival des émigrés et l'installation des nouveaux résidents étrangers, souvent en résidence alternée. La procession religieuse, traditionnellement lieu de monstration de soi et des hiérarchies sociales, à travers le portage de l'image du saint et les conflits de prestige qui en découlent, et l'affluence exceptionnelle de participants durant les séquences religieuses et paraliturgiques de la fête patronale, exacerbent un temps festif collectif estival qui contraste avec les routines religieuses du reste de l'année et les rituels plus intimes tels que Noël, le Carnaval ou les pèlerinages locaux de printemps ³⁵. Cependant, cette revivification temporaire constitue souvent un gage de pérennité pour des traditions religieuses, une culture et un patrimoine local, qui étaient parfois en désuétude ³⁶. Dès 1991, F. Reysoo décrivait des modifications de calendrier comparables en ce qui concerne les *moussems* au Maroc. Ces cérémonies religieuses, qui célèbrent l'anniversaire (ou l'anniversaire de la mort) d'un saint autour de son mausolée (*zawiya*) donnent lieu à des festivités pendant plusieurs jours, et sont toujours associées à des marchés, des échanges commerciaux, des jeux pour les enfants, des rencontres entre jeunes gens et jeunes femmes. Lorsqu'ils ont lieu en milieu rural, ces *moussems* rassemblent des foules énormes et donnent naissance à des villages éphémères de tentes où les pratiques religieuses de prières et de *dhikr* se mêlent, comme souvent, au commerce et

réunions politiques. Depuis une trentaine d'année, ces événements sont organisés sous l'égide des ministères des Affaires religieuses, et du ministère du Tourisme et la fête est déplacée pendant les vacances scolaires d'été, pour que les travailleurs de la région émigrés en Europe puissent y participer.

22. *22 Acteurs et publics.* Une autre modification touche les acteurs qui évoluent dans ces lieux religieux patrimonialisés, ou qui officient lors de rituels devenus spectacles. Il s'agit de leur rôle d'entrepreneurs culturels et de leur position de « passeur » entre le sacré et le mondain, qui se redéfinissent nécessairement face aux nouvelles demandes qui leur sont adressées. Un exemple extrême de ce changement est vécu par les membres d'une communauté chrétienne sur le plateau de l'Assekrem, dans le Hoggar algérien, les Petits Frères de Jésus et Petites Sœurs du Sacré-Cœur ³⁷. Cette communauté liée au Père Charles de Foucauld s'y est installée en 1955, en tant que « présence priante et fraternelle », proche des tribus Touaregs qui circulaient encore dans la région. Le caractère extrême tient au contraste des démarches qui se rencontrent, entre des religieux venus témoigner de la présence divine au désert, et des touristes/pèlerins qui cherchent une forme de spiritualité dans l'effort de la marche, et qui réactivent, sur un temps limité, les connotations bibliques associées au désert. La Pastorale du tourisme de l'Église de France est à l'origine de pèlerinages organisés vers les ermitages sahariens bâtis par Foucauld, qui se combinent avec des formes de tourisme religieux et de treks spirituels du désert, pris en charge par des agences de voyages privées ³⁸. Dans ce lieu très isolé, « aujourd'hui [2007], pendant la saison touristique, les visites sont quotidiennes et, les jours d'affluence, les Petits Frères de Jésus voient passer entre cent et deux cents voyageurs » ³⁹. Entre service du thé, explications historiques sur le lieu et réponses sur leur engagement religieux personnel, les prêtres s'adaptent à la demande de ces groupes, ajustant parfois l'heure de la messe en fonction du programme touristique. En parallèle, mais discrètement, ils maintiennent cinq ermitages, petites cabanes de pierres, appelées *khaloua* en arabe (« retraite », le même terme est employé par les soufis pour désigner leurs lieux de méditations solitaires), qui, sans être cachées, ne sont pas mises en avant auprès des pèlerins. Seule une catégorie particulière, « les pèlerins en retraite », y ont accès. Une distinction ténue se dessine donc, entre les pèlerins de passage et les pèlerins en retraite, les temps de prière et de représentation patrimoniale, et un entre soi plus méditatif.
23. *23 Lieux.* Le processus de mise en tourisme ou en patrimoine implique souvent une modification des temporalités et de nouveaux positionnements d'acteurs, mais réclame également des aménagements physiques et des requalifications symboliques de l'espace sacré, voire des déplacements des rituels et des créations de lieux nouveaux. Les autorités religieuses peuvent par exemple imposer une séparation entre les espaces visitables d'une cathédrale et les lieux de recueillement, ou interdire l'accès des mosquées aux visiteurs pendant les célébrations au Maroc. Parfois, l'espace religieux fait fonction de lieu de mémoire et de

patrimoine, comme c'est le cas de la synagogue de la ville de Rhodes en Grèce, restauré dans les années 1990-2000 ⁴⁰. Elle ne sert que ponctuellement pour des mariages et des cérémonies. Le temple est dès lors aménagé pour être un lieu religieux visitable, avec guide humain qui attend les touristes à la porte d'entrée, *kipas* disponibles dans un panier, cartels explicatifs et salles annexes où sont exposés des objets de la vie quotidienne de l'ancienne communauté sépharade décimée pendant la Seconde guerre mondiale. Dans le cas des pèlerinages chrétiens, l'aménagement du sanctuaire, pour l'hébergement, la restauration et la mise en exposition de l'histoire du lieu, même s'ils peuvent être spectaculaires comme à Lourdes ⁴¹ ou à Pietrelcina ⁴² ne représente qu'une partie du travail sur l'espace. L'ensemble des chemins qui conduisent au lieu saint constitue un réseau territorial susceptible d'une rénovation, d'une nouvelle signalétique, d'une promotion et d'usages commerciaux, comme les chemins de saint Jacques de Compostelle en témoignent de façon spectaculaire depuis une vingtaine d'années⁴³. On peut citer également la plus récente « route d'Assise » qui rallie la ville de saint François en Italie, ou la « voie des Français » qui conduit les pèlerins français vers Rome. Les conflits et les compétitions ne sont pas exclus de cette dynamique. Récemment des responsables portugais ont exprimé leur préoccupations sur le développement de « faux chemins » des routes de saint Jacques, qui égarent les pèlerins des itinéraires historiquement attestés et dont les profits reviennent à des promoteurs touristiques « aux intérêts seulement économiques et commerciaux »⁴⁴. Les habitants vivant aux abords des chemins galiciens contestent les entreprises religieuses d'hébergement et de restauration ou la création d'hôtels illégaux, qui entrent en concurrence directe avec le secteur établi, et déplorent le peu de soutien que reçoivent par contraste les activités agricoles ⁴⁵.

24. 24 Les aménagements consentis dans les lieux religieux musulmans pour les visiteurs non-musulmans ne sont pas du même ordre au Maghreb ou au Moyen-Orient. Les lois instaurées par Lyauté interdisent aux non-Musulmans l'accès des mosquées au Maroc, en Algérie et en Tunisie, et les touristes européens curieux restent en conséquence sur le seuil de l'édifice ou sont introduits dans la cour centrale uniquement, à des heures particulières, par un guide qui les chaperonne et veille à ce qu'aucun ne s'aventure dans la salle des prières. Au Moyen-Orient en revanche, où nulle interdiction ne pèse, les visiteurs non-musulmans se conforment aux codes de modestie vestimentaire, et les femmes endossent un manteau long et se couvrent les cheveux d'un foulard tenu à disposition dans les mosquées les plus visitées. Le « costume » une fois saisi par une photographie, la visite peut commencer. Les chaussures laissées à l'entrée sont parfois remplacées par des chaussons de tissus qui viennent enserrer les pieds nus ou en chaussettes du touriste, évitant par là le contact de leurs pieds au sol, sans qu'on ne sache vraiment qui du pied ou du sol serait sali.
25. 25 Mais ces édifices religieux musulmans, à l'instar des lieux de cultes catholiques, attirent aussi des visiteurs musulmans mus par des

motivations croisées, à la fois historiques, esthétiques, et/ou religieuses. Là aussi des superpositions de sens ont lieu et les activités culturelles (sorties scolaires, visites en famille, pique-niques de fin de semaine si le lieu s'y prête) s'articulent aux rituels religieux. Par ailleurs, ces lieux religieux sont parfois pensés comme patrimoniaux dès leur genèse. Ainsi, dans la vallée du Jourdain, depuis les années 2000, l'État jordanien fonde et développe un site du baptême de Jésus parallèle à celui situé en Israël⁴⁶. Ici, les diverses églises chrétiennes (catholiques, orthodoxes, éthiopiennes, arméniennes) ont été invitées à construire une église afin d'y accueillir leurs pèlerins attendus en grand nombre. Quinze ans plus tard, les visiteurs ne se bousculent pas encore mais les enjeux politiques, religieux et économiques y sont particulièrement perceptibles.

26 Formes rituelles. La modification des modalités des rituels dans le cadre touristique ou patrimonial s'appuie de fait sur une ancienne caractéristique des performances religieuses qui impliquaient souvent la mise en scène plus ou moins consciente et la spectacularisation. Pour le catholicisme, on sait que les modèles de dévotions modernes jouaient sur la création d'émotion du fidèle et sur l'artefact artistique pour permettre l'accession au divin ⁴⁷, alors que le théâtre religieux a joué un rôle central depuis les mystères du Moyen Âge. Durant la colonisation, les orientalistes et les folkloristes, en décrivant et mettant par écrit des rituels, ont contribué à en fixer certains éléments, auxquels les acteurs contemporains, soient-ils artistes ou thérapeutes, peuvent aujourd'hui se référer. On pourrait donc tracer certaines lignes de continuité entre ces traditions démonstratives de la foi et les mises en scène contemporaines qui prennent lieu sur les plateaux des festivals, lors des performances pour des publics et des institutions du patrimoine, dans les formes numériques de diffusion ou dans le cadre des musées. Les sélections des séquences du rituel et les choix des caractéristiques ou les particularités mises en exergue, participent d'un travail sur le matériau rituel lui-même et témoignent ainsi des transformations du rituel quand il se déroule dans un contexte non religieux. Se découvrent alors une dialectique entre le montré et le caché, qui donne à voir certaines choses et en laisse d'autres dans l'ombre et dont il est nécessaire de déterminer les raisons et les conséquences. Dans les spectacles de Stambeli tunisiens, certaines séquences considérées comme trop « chaudes », c'est-à-dire mettant en présence des esprits trop puissants et/ou dangereux, sont exclues des représentations ⁴⁸. En revanche, on prend soin de faire brûler de l'encens, car d'une part cette odeur nimbe l'événement d'une aura « religieuse » ⁴⁹, mais protège également les personnes présentes, puisque cette substance et le fait de la brûler contente les esprits qui seront sollicités lors du spectacle/cérémonie. Dans le sanctuaire de saint Antoine de Padoue à Lisbonne ⁵⁰, qui est considéré comme son lieu de naissance, les touristes sont conduits, par un système de fléchage, à ignorer le tableau miraculeux qui est l'objet principal des dévotions des locaux, pour visiter le lieu que les responsables du sanctuaire pensent être le plus important pour les touristes et les pèlerins étrangers, la chambre où serait né le saint. Les offrandes de fleurs, les mises en contact du tableau avec les objets personnels, les dépôts d'ex-voto ou de petits billets votifs peuvent ainsi passer inaperçus

au regard des visiteurs étrangers. Si les dévotions populaires restent ainsi dans l'ombre, elles sont peut-être également préservées des regards extérieurs. Ce type de dialectique se retrouve parfois dans l'alternance saisonnière que nous avons déjà évoquée, entre des rituels spectacularisés, et explicitement voués aux touristes, et les séquences intimes des rituels d'hiver en Europe du sud.

27. 27 Ainsi, il apparaît que les acteurs du patrimoine et du tourisme ont bien souvent une représentation implicite de ce qu'attend un touriste en quête d'expérience « authentique ». L'authenticité recherchée par les touristes ou spectateurs lors de rituels religieux patrimonialisés, ou lors de visites sur des lieux religieux volontairement tournés vers le tourisme, n'est sans doute pas aussi universelle qu'on pourrait l'imaginer. David Brown⁵¹ développe l'idée des « faux authentiques », qui dans certaines conditions, acquièrent autant d'importance, voire plus, que le lieu ou le rituel original. Un « faux » touristique, c'est-à-dire une reproduction destinée au regard touristique, qui procure, grâce à sa mise en scène, autant d'émotion que l'original sera investi de toutes les vertus attribuées à l'original. On sait déjà que, dans le monde rituel chrétien orthodoxe, les copies d'icônes de personnes surnaturelles peuvent parfaitement être considérées comme aussi efficaces que les modèles sur lesquels elles se fondent ⁵².
28. 28 *L'argent des rituels*. Une entrée par les usages de l'argent générée par les transformations des rituels religieux en lien et en interaction avec le monde du tourisme constitue une approche riche et fructueuse pour l'observation. L'exemple du site du baptême sur la rive jordanienne du Jourdain est emblématique de cette dimension ⁵³ et l'on peut imaginer que les sommes investies sont considérables, de la part de l'État jordanien comme des États qui financent des églises et y installent des communautés religieuses (notamment la Russie). D'un point de vue méthodologique, la charge symbolique de l'argent est si lourde et si discrète à la fois, qu'il est nécessaire de trouver un biais qui permette d'observer les échanges et de les interroger sans susciter méfiance ou agacement de la part des personnes avec lesquels nous travaillons. Dans le cadre des relations entre famille et argent, plusieurs auteures ⁵⁴ soulignent récemment le fait que les circulations d'argent doivent être étudiées par une observation fine et en prêtant attention à l'importance de ses pouvoirs signifiants. Suivant ces conseils méthodologiques, à l'occasion d'une étude sur la mise en tourisme de séquence de rituels de Stambeli dans des hôtels en Tunisie, on se rend compte de la manière différenciée dont l'argent était dépensé, selon qu'il soit « reçu » lors de cérémonies thérapeutiques, ou « gagné » à l'occasion de spectacles destinés à des touristes européens dans des hôtels de stations balnéaires⁵⁵. Lors des spectacles, les gains sont plus élevés, moins coûteux physiquement et émotionnellement, puisque le temps de travail est bien plus court (45 minutes contre en moyenne cinq heures de travail rituel). Cette activité est aussi moins prestigieuse, et pour certains « maîtres », peu légitime. Dans les deux cas il est question de « travail » et le même mot, *khidma*, est employé. Un musicien ou un médium qui

se prépare pour un rituel dit qu'il va « travailler » lorsqu'il sort de chez lui ⁵⁶. Comment l'argent gagné est-il employé ? Une ligne de partage se dessine discrètement. L'argent dégagé lors d'une *lila* ou *hadhra* à visée thérapeutique sera utilisé pour les dépenses courantes des foyers et les surplus accumulés contribueront aux rénovations, embellissements ou agrandissements de la *zawiya* (sanctuaire). En revanche, l'argent gagné rapidement au bord d'une piscine d'un hôtel un soir d'été, sera dépensé de manière plus frivole, pour passer du bon temps. Il sera gaspillé, dépensé vite et de manière volontairement légère. Une approche matérialiste supposerait que cet argent « en plus », dans une économie tendue où le chômage est important au sein des familles, trouve son chemin dans l'économie familiale pour améliorer le quotidien. Etant donné que ce n'est pas le cas, l'hypothèse est que cet argent, acquis facilement par le biais d'un rituel qui devrait être préservé entre soi plutôt que dévoyé devant tous, acquiert une part d'impureté qu'il convient de chasser rapidement.

29. ²⁹ *Les individus comme perspective*. Si les Églises chrétiennes traditionnelles ont pour la plupart d'entre elles fait institutionnellement entrer le patrimoine et le tourisme dans leur champ d'activités, il apparaît cependant que le rôle des personnalités individuelles est tout aussi important à prendre en compte. Classiquement, les évolutions de doctrine sont appréhendées par une étude des cadres légaux des religions, qui tend à effacer les marges de manœuvres et les possibilités de négociations que les individus peuvent activer dans leur pratique. Jeanne Favret-Saada ⁵⁷, dans son approche de la sorcellerie, classe les représentations médiatiques et cléricales portées par les journalistes ou les prêtres comme des catégories de discours émanant d'institutions et non de personnes impliquées dans un contexte social, culturel et religieux singulier. Ce positionnement ne rend pas justice aux ajustements, aux désordres et aux opinions que ces individus ont pu, individuellement, construire face au sort, en jouant sur leur propre vécu et les injonctions de leurs institutions. De la même façon, les acteurs religieux qui tentent de valoriser patrimoniallement ou touristiquement leur communauté utilisent les cadres dogmatiques qui les contraignent, mais témoignent dans le même temps d'une inventivité et de stratégies qui en font des entrepreneurs conscients et actifs des enjeux culturels⁵⁸. Par ailleurs, en passer par l'individu pour appréhender les transformations du religieux permet de mieux prendre en compte les réagencements des statuts sociaux des individus et des objets valorisés. En effet, on assiste souvent à des cultes plutôt marginaux d'un point de vue social, qui, grâce au travail patrimonial d'un individu et à l'intérêt que leur exotisme supposé leur confère, deviennent des marqueurs régionaux pour les groupes locaux, les agences de développement touristique et les institutions patrimoniales. Les entreprises de mise en patrimoine et en tourisme impliquent donc une conversion du regard anthropologique vers les individus. Il ne s'agit donc plus de « parler à la place de », comme le rejetait les tenants de l'anthropologie dialogique, ni d'entrer dans une version totalement individualiste du savoir anthropologique. La

perspective individuelle permet au contraire de saisir les négociations et les arrangements que des acteurs religieux et culturels entreprennent pour s'inscrire dans leur propre champ social⁵⁹. Dans cette perspective, les cas du gardien et restaurateur du cimetière catholique de l'île de Rhodes, de l'archiviste de cette communauté et du prêtre franciscain qui a mis en marche la patrimonialisation des biens catholiques locaux⁶⁰ montrent que si les cadres légaux contraignent fortement leurs actions, leurs engagements individuels et leurs parcours de vie les ont également conduit vers une démarche patrimoniale et touristique (rénovation des tombes, classement des archives, mise en valeur architecturale des églises) qui constitue une étape logique de leur manière de vivre leur foi.

En guise de conclusion : culture

matérielle du religieux et anthropologie

30. ³⁰ Face à ces multiples exemples de pratiques religieuses empruntant un parcours patrimonial, des contre-exemples viennent pourtant à l'esprit, celui des religions ou des courants religieux qui, par leur idéologie, tournent ostensiblement le dos aux pratiques de conservation et aux discours nostalgiques sur le passé. Cependant, il semble que même en chassant, en ignorant ou en détruisant la matérialité du champ religieux, les fidèles de ces courants et leurs représentants se retrouvent en prise avec la question du patrimoine à travers la valorisation d'un lieu historique, ou la contestation de destruction de lieux de mémoire religieuse.
31. ³¹ Ainsi, bien que la Réforme protestante ait mis fin aux pèlerinages et que les temples protestants ne soient pas inclus dans un quelconque parcours pèlerin, l'assemblée annuelle au Musée du Désert dans le Gard est bien un « pèlerinage métaphorique » ⁶¹ et l'église Saint-Thomas de Leipzig, où Bach fut maître de chapelle, jouit d'un prestige patrimonial et d'un intérêt touristique.
32. ³² De la même manière, la doctrine wahhabite considère tout intérêt pour une dimension matérielle du religieux comme suspecte et condamnable, et l'unicité et la transcendance de Dieu ne sauraient souffrir d'associationnisme. En conséquence, le pèlerinage à La Mecque est organisé de manière à minimiser les manifestations de piété populaire ⁶² tandis que le gouvernement saoudien s'est lancé dans une vaste opération de destruction de lieux chargés d'histoire religieuse.
33. ³³ Au terme de ce parcours, il semble que les objets, les rituels et les valeurs religieuses se prêtent facilement à la valorisation touristique et patrimoniale, notamment par le travail de construction sociale de l'émotion que le religieux procure, comme la musique, l'alimentation, la littérature orale, qui ont la particularité, avec la pratique religieuse, de

faire appel à tous les sens et de solliciter la mémoire d'une expérience ou d'un terroir, vécus ou imaginés. Ainsi, le fait de participer à des activités rituelles ou de se trouver dans des lieux religieux semble procurer une émotion de type esthétique, comme le notait déjà Danièle Hervieu-Léger ⁶³. Par une mise en condition qui favorise l'empathie, la contemplation d'un rituel spectacularisé ou la visite commentée d'une architecture religieuse permettraient de ressentir une part de l'émotion religieuse de l'autre. Comme si le fait d'admirer des derviches tourneurs de Turquie ou des guides touristiques en prière lors d'une excursion dans le Sahara ⁶⁴ relèverait d'une entrée dans leur intimité, habituellement inaccessible au touriste. La mise en scène du religieux constituerait alors un accès privilégié à l'altérité.

34. ³⁴ On l'a déjà mentionné cependant, d'une part, les acteurs de la patrimonialisation et de la mise en tourisme du religieux contrôlent souvent les éléments qui sont mis en lumière et donnés à voir aux visiteurs comme authentiques, dans un jeu de montrer/cacher qui est toujours à l'œuvre dans chacun des contextes énoncés, pour préserver un autre type d'intimité, rituelle et communautaire. D'autre part, on l'a déjà souligné également, l'ouverture du religieux vers le tourisme et le patrimoine participe de la survie économique et politique de la confession. Ainsi, dans certaines conditions, le patrimoine comme le tourisme offrirait un nouvel espace de transmission et de performance religieuses et complèteraient les registres d'activités dévotionnelles ordinaires et routinières, tout en élargissant ainsi le spectre du fait religieux. De manière plus importante peut-être, les mises en scène du religieux contribuent en fait à la redéfinition et l'entretien d'une relation entre les institutions religieuses et les fidèles, qui s'étiolerait peut-être si ce tournant culturel n'avait pas eu lieu. Elles pourraient ainsi être interprétées comme de nouvelles pratiques, qui transforment l'expérience et l'expression du religieux contemporain. Le Vatican a par exemple créé une commission spécialisée dans la conservation et la valorisation des biens culturels de l'Église en tant que vecteurs efficaces et légitimes d'évangélisation ⁶⁵, et comme le montre Kali Argyriadis au sujet des rituels de possession à Cuba ⁶⁶, la présence d'étrangers ou d'individus extérieurs à la communauté croyante « n'engendre ni perte, ni dégradation, ni commercialisation, mais un réagencement en profondeur du champ religieux qui ne saurait se réduire à une simple mercantilisation des pratiques religieuses » ⁶⁷.

Bibliographie

Argyriadis 2007 = K. Argyriadis, *Le tourisme religieux à La Havane et l'accusation de mercantilisme*, dans *Ateliers du Lesc*, 31, 2007, en ligne, <http://ateliers.revues.org/672>.

Badone 2004 = E. Badone, *Crossing boundaries : exploring the borderlands of ethnography, tourism and pilgrimage*, dans E. Badone, S.R. Roseman (dir.),

Intersecting journeys : The anthropology of pilgrimage and tourism, Urbana-Chicago, 2004, p. 180-189.

Balsamo 2005 = I. Balsamo (dir.), *L'argent en famille*, dans *Terrain*, 45, 2005.

Bastide 1960 = R. Bastide, *Les religions africaines au Brésil*, Paris, 1960.

Belalimat 2010 = N. Belalimat, « *Marcher sur les traces de Charles de Foucauld* ». *Les nouvelles formes du tourisme religieux dans le Hoggar algérien*, dans Boissevain, K. (dir.), *Maghreb et sciences sociales*, dossier « Nouveaux usages touristiques de la culture religieuse », 2010, p. 53-74.

Bennet 2009 = O. Bennet, *On Religion and Cultural Policy. Notes on the Roman Catholic Church*, dans *International Journal of Cultural Policy*, 15/2, 2009, p. 155-170.

Bevilacqua 2012 = S. Bevilacqua, *Politiques du territoire et usages sociaux du patrimoine : le cas du tarentisme dans le Salento*, dans A. Fazi, J.-M. Furt (dir.), *Vivre du patrimoine*, Paris, 2012, p. 585-602.

Boissevain 1992 = J. Boissevain (dir.), *Revitalizing European rituals*, Londres, 1992.

Boissevain 2010 = K. Boissevain, *Le rituel Stambali en Tunisie. De la pratique dévotionnelle au spectacle commercial*, dans K. Boissevain (dir.), *Maghreb et sciences sociales*, dossier « Nouveaux usages touristiques de la culture religieuse », 2010, p. 127-142.

Brown 1999 = D. Brown, *Des faux authentiques. Tourisme vs pèlerinage*, dans *Terrain*, 33, 1999, p. 41-56.

Cabanel 2011 = P. Cabanel, *Impensable pèlerinage protestant ?*, dans *Archives*

de sciences sociales des religions 15, 2011, en ligne, <http://assr.revues.org/23351>.

Caroli 2009 = E. Caroli, « *La tarentule est vivante, elle n'est pas morte* ». *Musique, tradition, anthropologie et tourisme dans le Salento (Pouilles, Italie)*, dans *Cahiers d'études africaines*, 193-194, 2009/1-2, p. 257-284.

Castaneda 1968 = C. Castaneda, *The teachings of Don Juan. A Yaqui way of knowledge*, Berkeley, 1968.

Cauvin-Verner 2007 = C. Cauvin-Verner, *Au désert, une anthropologie du tourisme dans le sud marocain*, Paris, 2007.

Cerezales 2016 = N. Cerezales, *Santiago de Compostela, vers une redéfinition patrimoniale du chemin de pèlerinage*, dans *Conserveries mémorielles*, 14, 2013, en ligne, <http://cm.revues.org/1656>.

Claverie 2008 = E. Claverie, *Le monde de Lourdes*, Paris, 2008.

Cohen 2002 = E. Cohen, *Visiter Notre-Dame de Paris*, dans *Ethnologie Française*, 32/2, 2002, p. 503-513.

Cuisenier 1997 = J. Cuisenier, *Repenser la notion de tradition populaire*, dans *Cahiers slaves, Civilisation russe*, 1, 1997, p. 5-15.

David – Boissière 2014 = J.-C. David, T. Boissière, *La destruction du patrimoine culturel à Alep : banalité d'un fait de guerre ?*, dans *Confluences Méditerranée*, 89, 2014/2, p. 163-171.

De Heusch 2006 = L. De Heusch, *La Transe et ses entours. La sorcellerie, l'amour fou, saint Jean de la Croix, etc.*, Bruxelles, 2006.

De Martino 1961 = E. De Martino, *La terra del rimorso. Contributo a una storia religiosa del Sud*, Milan, 1961.

Di Giovine 2012 = M.A. Di Giovine, *A Tale of two cities. Padre Pio and the reimagining of Pietrelcina and San Giovanni Rotondo*, dans *Textus*, 1, 2012, p. 157-169.

Dias Carlos 2015 = C. Dias, *Peregrinos de Santiago arriscam-se a ser desviados para « maus caminhos »*, dans *Público*, 30 novembre 2015, en ligne, <https://www.publico.pt/local/noticia/vai-uma-grande-balburdia-na-identificacao-dos-caminhos-de-santiago-no-norte-do-pais-1715801>.

Dugas 2015 = M. Dugas, *Le site du baptême de Jésus en Jordanie. Un lieu de pèlerinage entre fondation et patrimonialisation*, communication aux journées d'étude *Le tourisme religieux dans le monde arabe. Entre pratiques pèlerines et tourisme religieux*, IFPO, Amman, 2015.

Dupront 1987 = A. Dupront, *Pèlerinages et lieux sacrés*, dans *Du sacré. Croisades et pèlerinages. Images et langage*, Paris, 1987, p. 366-415.

Evans-Pritchard 1972 = E.E. Evans-Pritchard, *Sorcellerie, oracles et magie chez les Azandés*, Paris, 1972 (1^{ère} édition 1937).

Fabre 1987 = D. Fabre, *Le rite et ses raisons*, dans *Terrain*, 8, 1987, p. 3-7.

Fabre 1992 = P.-A. Fabre, *Ignace de Loyola. Le lieu de l'image. Le problème de la composition de lieu dans les pratiques spirituelles et artistiques jésuites de la seconde moitié du XVI^e siècle*, Paris, 1992.

Fabre 2009 = D. Fabre, « C'est de l'art ! » : Le peuple, le primitif, l'enfant, dans *Gradhiva*, 9, 2009, p. 4-37.

Fabre 2014 = D. Fabre, *Bataille à Lascaux. Comment l'art préhistorique apparut aux enfants*, Paris, 2014.

Fancello 2015 = S. Fancello (dir.), *Penser la sorcellerie en Afrique*, Paris, 2015. Favret-Saada 1977 = J. Favret-Saada, *Les mots, la mort, les sorts. La sorcellerie dans le Bocage*, Paris, 1977.

Galinier – Molinié 2006 = J. Galinier, A. Molinié, *Les néo-Indiens. Une religion du III^e millénaire*, Paris, 2006.

Gallini 1967 = C. Gallini, *I rituali dell'Argia*, Padoue, 1967.

Geertz 1972 = C. Geertz, *La religion comme système culturel*, dans R.E. Bradbury et al., *Essais d'anthropologie religieuse*, Paris, 1972, p. 19-66.

Graburn 1977 = N.H.H. Graburn, *Tourism : The sacred journey*, dans V. Smith (dir.), *Hosts and guests : The anthropology of tourism*, Philadelphia, 1977, p. 17-32.

Gründ – Khaznadar 1996 = F. Gründ, C. Khaznadar, *Atlas de l'imaginaire*, Paris, 1996.

Halbwachs 1925 = M. Halbwachs, *Les cadres sociaux de la mémoire*, Paris, 1925.

Hamayon 1990 = R. Hamayon, *La chasse à l'âme. Esquisse d'une théorie du chamanisme sibérien*, Paris, 1990.

Hertz 2014 = R. Hertz, *Saint Besse. Étude d'un culte alpestre*, dans *Œuvres publiées*, Paris, 2014, p. 182-235 (1^{ère} édition 1913).

Hervieu-Léger 1993 = D. Hervieu-Léger, *La religion pour mémoire*, Paris, 1993.

Isnart – Pereira 2016 = C. Isnart, T. Pereira, *Archives, mix et « culture nationale » au Portugal. Tiago Pereira et le projet A música portuguesa a gostar dela própria*, dans A. Aterianus-Owanga, J.P. Santiago (dir.), *Aux sons des mémoires. Musiques, archives et terrain*, Lyon, p. 173-197.

Isnart 2012 = C. Isnart, *Les patrimonialisations ordinaires. Essai d'images ethnographiées*, dans *ethnographiques.org*, 24, 2012, en ligne, <http://www.ethnographiques.org/2012/Isnart>.

Isnart 2015 = C. Isnart, *Self heritage-making and religious minority in Greece : an ethnography of heritage activities outside of the cultural institutions*, in

N. Adell, et al., *Community and participation. The politics of core concepts in heritage policy and practice*, Göttingen, 2015, p. 171-184.

Isnart 2016 = C. Isnart, *Raconter saint Antoine à Lisbonne. Acteurs, performances et effets du discours hagiographique contemporain*, dans *Cahiers de Littérature Orale*, 79, 2016, en ligne, <http://clo.revues.org/2656>.

Jen 1999 = J.-M. Jen, (dir.), *Authentique ?*, dans *Terrain*, 33.

Lahire 2013 = B. Lahire, *Dans les plis singuliers du social. Individus, institutions, socialisations*, Paris, 2013.

Lapassade 1976 = G. Lapassade, *Essai sur la transe*, Paris, 1976.

Lecomte 1996 = H. Lecomte, *À la recherche de l'authenticité perdue*, dans *Cahiers d'ethnomusicologie*, 9, 1996, p. 115-129.

Lévi-Strauss 1964-1971 = C. Lévi-Strauss, *Les mythologiques I-IV*, Paris, 1964-1971.

Lowenthal 2008 = D. Lowenthal, *Mediterranean heritage : ancient marvel, modern millstone*, dans *Nations and Nationalism*, 14/2, 2008, p. 369-392.

MacClancy – Parkin 1997 = J. MacClancy, R. Parkin, *Revitalization or continuity in European ritual ? The case of san Bessu*, dans *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 3/1, 1997, p. 61-78.

Martial 2005 = A. Martial, *Comment rester liés. Les comptes des familles recomposées*, dans *Terrain*, 45, 2005, p. 67-82.

McGuinness 2010 = J. McGuinness, *De mon âme à ton âme : le Festival de Fès des musiques sacrées du monde et ses discours (2003-2007)*, dans K. Boissevain (dir.), *Maghreb et sciences sociales*, dossier « Nouveaux usages touristiques de la culture religieuse », 2010, p. 27-52.

Merli 2005 = L. Merli, *Le renouveau du chamanisme en Mongolie post-communiste. Variations contemporaines*, dans *Religions et Histoire*, 5, 2005, p. 63.

Pâques 1964 = V. Pâques, *L'arbre cosmique dans la pensée populaire et dans la vie quotidienne du Nord-Ouest africain*, Paris, 1964.

Pizza 2004 = G. Pizza, *Tarantism and the politics of tradition in contemporary Salento*, dans F. Pine et al. (dir.), *Memory, politics and religion. The past meets the present in Europe*, Münster, 2004, p. 199-223.

Pizza 2015 = G. Pizza, *Il tarantismo oggi. Antropologia, politica, cultura*, Rome, 2015.

Pomian 2003 = K. Pomian, *Des saintes reliques à l'art moderne. Venise-Chicago, XIIIe-XXe siècles*, Paris, 2003.

Prinetti 2009 = N. Prinetti, *De la fête patronale à l'exposition d'art. Accrochages temporaires de tableaux à Rome aux XVIe et XVIIe siècles*, dans E. Berthold, M. Dormaels (dir.), *Patrimoine et sacralisation. Patrimonialisation du sacré*, Québec, 2009, p. 45-58.

Rahhal 2000 = A. Rahhal, *La communauté noire de Tunis. Thérapie initiatique et rite de possession*, Paris, 2000.

Saghi 2010 = O. Saghi, *Paris-La Mecque. Sociologie du pèlerinage*, Paris, 2010.

Sagnes 2015 = S. Sagnes, *D'une quête l'autre : la visite de Notre-Dame*, communication, Colloque *Les patrimoines en recherche(s) d'avenir*, Paris, 2015.

Sánchez-Carretero 2015 = C. Sánchez-Carretero, *Heritagization of the caminho to Finesterra*, dans C. Sánchez-Carretero (dir.), *Heritage, pilgrimage and the camino to Finesterra*, Dordrecht, p. 95-120.

Schmitt 1979 = J.-C. Schmitt, *Le saint lévrier. Guinefort, guérisseur d'enfants depuis le XIIIe siècle*, Paris, 1979.

Segui-Llinas 2007 = M. Segui-Llinas, *La religion, signe identitaire face au tourisme. L'exemple des Baléares*, dans *Revue Espaces*, 96, 2007, en ligne, <http://www.tourisme-espaces.com/doc/7103.religion-signe-identitaire-face-tourisme-exemple-baleares.html>

Seraïdari 2006 = K. Seraïdari, *Le culte des icônes en Grèce*, Toulouse, 2006.

Tate 2004 = M. Tate, *Tourism and holy week in Léon, Spain*, dans E. Badone, S.R. Roseman, *Intersecting journeys. The anthropology of pilgrimage and tourism*, Urbana-Chicago, 2004, p. 110-124.

Turner – Turner 1978 = V. Turner, E. Turner, *Image and pilgrimage in Christian culture. Anthropological perspectives*, New York, 1978.

Van Gennep 1909 = A. Van Gennep, *Les rites de passage*, Paris, 1909.

Vazeilles 2003 = D. Vazeilles, *Chamanisme, néo-chamanisme et New Age*, dans R. Hamayon (dir.), *Chamanismes*, Paris, 2003, p. 239-280.

Wilson 1983 = S. Wilson (dir.), *Saints and their cults. Studies in religious sociology, folklore and history*, Cambridge, 1983.

Zelizer 2005 = V. Zelizer, *La signification sociale de l'argent*, Paris, 2005.

Notes

- 1** Halbwachs 1925.
- 2** Bastide 1960.
- 3** Lévi-Strauss 1964-1971.
- 4** Geertz 1972.
- 5** Turner – Turner 1978.
- 6** Hamayon 1990 ; Castenada 1968 ; Galinier – Molinié 2006 ; Vazeilles 2003. **7** Hertz 2014 ; Wilson 1983 ; Schmitt 1979.
- 8** Evans-Prittchard, 1937; Favret-Saada 1977; Fancello 2015.

9 Sans ignorer ou minorer l’anthropologie cognitive qui a inauguré une nouvelle branche de l’anthropologie religieuse, en considérant les faits religieux comme des phénomènes que pourraient en partie expliquer les configurations biologiques du cerveau et de transmission des connaissances, cette contribution se concentre sur les approches non-naturalistes du religieux.

- 10** Lowenthal 2008.
- 11** David – Boissière 2014.
- 12** Graburn 1977.
- 13** Turner – Turner 1978.
- 14** Badone 2004.
- 15** Hervieu-Léger 1993.
- 16** Fabre 1987, 2009, 2014.
- 17** Cohen 2002 et Sagnes 2015. **18** De Heusch 2006.
- 19** Par exemple, Gallini 1967.

20 On doit à Giovanni Pizza les dernières tentatives d’analyse des usages culturels du tarentisme (2004, 2015), voir également en français, Caroli 2009 et Bevilacqua 2012.

21 Sorte de guitare composée d’un tambour sur lequel on tend une peau de mouton et d’un manche avec cordes.

- 22** Pâques 1964 et Lapassade 1976.
- 23** Rahhal 2000.
- 24** Hell 1999, Ferchiou 1991, Boissevain 2006.

25 La généralisation de ce phénomène a donné lieu à une somme de travaux considérable – par exemple à Bali, Cuba, ou en Mongolie, Picard 2001, Argyriadis 2007, Merli 2005 – qui atteste de l’intérêt que les chercheurs portent à ces transformations.

26 McGuinness 2010.

27 Kapchan 2007.

28 Dès 1960, Roger Bastide déplorait la dégénérescence des pratiques religieuses du candomblé et de la macumba, entraînée selon lui par la présence de Blancs et de mulâtres.

29 Jean Cuisenier entend par « folklorisation » les déformations et les instrumentalisations des éléments culturels par les pouvoirs autoritaires (Cuisenier 1997)

- 30** Lecomte 1996, Gründ – Khaznadar 1996. **31** Jen 1999.
32 Bennet 2009.
33 Pomian 2003, Prinetti 2009.
- 34** Dupront 1987.
35 Tate 2004.
36 Boissevain 1992, McClancy – Parkin 1997, Segui-Llinas 2007.
37 Belalimat 2010.
38 Boulay 2010, Cauvin-Verner 2007.
39 Belalimat 2010, p. 55.
40 Sintès 2011.
41 Claverie 2008.
42 Di Giovine 2012.
43 Cerezales 2013.
44 Dias 2015.
45 Sánchez-Carretero 2015.
46 Dugas 2015.
47 Fabre 1992.
48 Boissevain 2010.
49 Kenna 2005.
50 Isnart 2016.
51 Brown 1999.
52 Seraïdari 2006.
53 Dugas 2015.
54 Zelizer 2005, Basalmo 2005, Martial 2005.
55 Boissevain, 2010.
56 Ceci vaut aussi pour les femmes médiums.
57 Favret-Saada 1977.
58 Pour un exemple dans le domaine musical, voir Isnart – Pereira 2016. **59** Lahire 2013.
60 Isnart 2012, 2015.
61 Cabanel 2011.
62 Saghi 2010.
63 Hervieu-Léger 1993.
64 Cauvin-Verner 2007.
65 Bennet 2009.
66 Argyriadis 2007.
67 Capone 2007.