

Domenica 12 giugno 1988
Relazione del prof. C. PRANDI docente
Sociol. della religione (Univ. di Pa
dova)

"PROCESSI TRASVERSALI NELLE
RELIGIONI DELL'ETA' MODERNA"

Il problema dello statuto della ricerca religiosa e della sua di
stinzione in termini metodologici è un problema serio, che poi ad un li
vello più basso porta anche al problema della divisione delle cattedre.
La questione è quella di un sapere sempre più polverizzato.

Certamente, comunque, chi fa teologia delle religioni non può che esse-
re lui stesso ricercatore anche di più ampio respiro: non c'è problema
attuale che non abbia delle radici storiche che vanno recuperate. Il rap
porto tra presente e passato è costante e anche la ricerca storica che
si occupa dei periodi più remoti proietta sempre dei problemi che sono
oggi pressanti: si cerca di scoprire come questi problemi si sono svilup
pati nel tempo, quale sensibilità hanno prodotto, quali tematiche.

Se si parla oggi di dialogo tra le religioni, si deve tener conto
che è sì un problema cogente, dell'attualità, ma anche che è possibile
recuperarlo nei più remoti periodi della storia, come Filoramo ha mostra
to nella sua relazione.

Tenuto conto di ciò, poichè il tema "Processi trasversali nelle religio
ni dell'età moderna" ed è piuttosto impegnativo, pongo comunque come
"terminus a quo" il 1492. Questa è la data ufficiale in cui l'Europa si
proietta fuori dall'Europa: a parte le Crociate, prima c'erano state pre
senze di viaggiatori (Marco Polo e altri), mentre non si erano ancora
visti fenomeni così massicci e sistematici come quelli che prendono ini
zio da questa data. Dal 1492 l'Europa inizia un processo di continuo am
pliamento del suo dominio sul resto del pianeta. L'azione di conquista,
che non era rivolta solo alle "Indie Occidentali" ma anche verso Africa
e Asia, è già di per sè un processo trasversale: tocca delle tradizioni
che prima erano "intatte", in qualche modo conservate nel tempo, e che
vengono colpite, stravolte e spesso distrutte. Ciò avviene per il fatto
che la presenza non è soltanto religiosa: è una presenza globale, e que
sto va sottolineato. Nella globalità delle connotazioni di questa presen
za gioca anche l'elemento religioso.

A questo proposito citerei due brani che hanno circa quattrocento anni
di differenza. Parto però da quello più recente perchè quello più "anti
co" si dimostra così attuale da sembrarne quasi la conseguenza.
Il primo testo è l'inizio della prefazione che lo storico gesuita Michel
de Certeau, morto qualche anno fa, ha scritto per il suo volume "La scrit
tura della storia". Michel de Certeau commenta un quadro di Jan Van der
Straet che raffigura Vespucci al momento dell'incontro con un'Indiana
chiamata America:

"Amerigo Vespucci lo scopritore arriva dal mare, in piedi, vestito,
corazzato, crociato..."

Non c'è quindi solo la croce, ma anche la corazza e il vestito (il mo
do di vita e una concezione del mondo).

"Porta le armi europee del senso e ha dietro di sè i vascelli che

riporteranno verso l'Occidente i tesori di un paradiso. Di fronte, l'Indiana America: donna stesa, nuda, presenza innominata della differenza, corpo che si risveglia in uno spazio di vegetazioni e di animali esotici. Scena inaugurale. Dopo un attimo di stupore su questa soglia segnata da un colonnato d'alberi, il conquistatore si appresta a scrivere il corpo dell'altro ed a tracciarvi la propria storia. Ne farà il corpo istoriato - il blasone - dei suoi lavori e dei suoi fantasmi. Sarà l'America "latina".

Questo è un testo decisamente icastico che indica l'azione europea "vestita, corazzata e crociata" sulle Americhe. Il testo successivo è di circa la metà del cinquecento e fu scritto da Bartolomè de Las Casas, francescano, che fu il primo vescovo delle Indie. De Las Casas comprende con una finezza antropologica notevole che cosa sta provocando sugli Indii l'azione europea. O meglio, comprende che cosa è già accaduto nello spazio di mezzo secolo, quando ormai ha normale che ci si riferisse a queste popolazioni come a popolazioni barbare. Bartolomè De Las Casas, che era una non indifferente preparazione di tipo classico, distingue due aspetti di barbari.

"Il primo è prendendo il termine, in senso largo e improprio, per qualsiasi stranezza, ferocia, disordine, esorbitanza, degenerazione della ragione, della giustizia, dei buoni costumi e della benignità umana, o anche per qualche opinione confusa o precipitata, furiosa, tumultuaria o irragionevole. Così come alcuni uomini, abbandonate e dimenticate le regole e l'ordine della ragione e la dolcezza e mansuetudine che gli uomini debbono possedere per loro natura, accecati dalla passione si trasformano in qualche modo o si fanno feroci, duri, aspri, crudeli e si precipitano a commettere azioni così inumane che di peggio non ne commetterebbero le belve fiere e selvagge", e poi

"La seconda maniera o specie di barbari è alquanto più ristretta, e in questa sono coloro che mancano di una elocuzione letteraria che corrisponda al loro linguaggio come corrisponde al nostro il latino: che insomma manchino di esercizio e studio delle lettere, e questi tali si dicono barbari secundum quid, cioè a dire, secondo una qualche parte o qualità che manca loro per non essere barbari, perchè nel resto possono essere saggi e civili e mancare di ferocia, stranezza e rozzezza. (...) Ugualmente si suole dire barbaro un uomo paragonato ad un altro perchè è strano nella maniera di parlare, quando uno non pronuncia bene la lingua dell'altro e anche quanto alla conversazione, che non si accordano nel trattarsi e conversare l'uno con l'altro; e questa fu, secondo Strabone, nel libro XIV, la prima occasione che ebbero i greci di chiamare barbare le altre popolazioni, cioè che non pronunciavano bene, ma rozza e difettosamente, la lingua greca, (...) e per tal modo non vi è nazione nè persona che non siano barbare rispetto ad un'altra qualunque. (...) Così queste genti di queste Indie, come noi le stimavamo barbare, così anch'esse, non comprendendoci, ci tenevano per barbari, vale a dire, per stranieri. Da questo è derivato un grande errore in molti di noi, laici, ecclesiastici e religiosi, nei riguardi di queste nazioni indiane: cioè che, essendo esse di lingua diverse che non intendiamo nè conosciamo a fondo, e di costumi differenti, e quelli che dalla nostra nazione vennero a queste terre, di qualsiasi

professione o qualità siano, dopo che queste genti hanno perduto le loro organizzazioni politiche e le regole di vita e di governo che avevano perchè noi li mettemmo in così gran disordine e li abbiamo ridotti di numero in modo tale che sono rimasti completamente annichilati, coloro che li trovano in questo stato pensano che la confusione e la prostrazione in cui vivono ora, esistettero sempre e siano derivate dalla loro natura barbarica e dal disordine politico, sebbene noi con verità possiamo affermare che essi hanno veduto in noi non pochi altri costumi per cui, con piena ragione, possiamo essere noi stimati da loro come barbarissimi: e non tanto come barbari di questa seconda specie che vuol dire strano, bensì della prima come ferocissimi, durissimi, crudeli e abominevoli".(....)

Questo vuol dire che a cinquant'anni della conquista c'è qualcuno che già riesce a tracciare un quadro dei rapporti tra l'Europa e le civiltà indie, così come vengono giudicate dall'Europa che non tiene conto del fatto che la sua presenza ne ha disgregato le organizzazioni interne, i costumi, ha introdotto malattie e sistemi di lavoro che decimano questa gente. Tutto il tessuto sociale, culturale è stato spezzato, ma nel giudizio europeo da conseguenza dell'impatto con l'Europeo questa situazione di disgregazione è passata ad essere caratteristica connaturata ai popoli. E questo vale non solo per l'America ma anche per l'Africa. E' noto come il Congo abbia avuto dei regni molto importanti nel 1200: la presenza europea fu una presenza che imbarbarì, come comprese bene Bar-tolomè De Las Casas.

In una situazione di rapporti mondiali che sono stati spesso rapporti di forza, un processo trasversale religioso può non essere visto in termini che comprendano la religione all'interno di una globalità di processi. All'interno di tale globalità di rapporti, la religione rimane un momento fondamentale perchè, come dice Michel de Certeau, "L'Europeo, corazzato, crociato porta le armi europee del senso". Questa è un'annotazione di grande finezza, che evidenzia come tutta questa vicenda significhi l'importazione di idee, concezioni del mondo, concezioni religiose, vale a dire concezioni di significati ultimi che per la storia, cultura e tradizioni europee avevano una loro definizione. Chi riceveva, o subiva, tutto questo era considerata popolazione "barbara", dimenticandosi che si trattava piuttosto di imbarbarimento.

Il fenomeno missionario si innesta in questo processo. Intanto si pone il problema di come si attui il fenomeno missionario, che è un fenomeno tipicamente trasversale: entrare all'interno di altre culture cercando di trasformarle e convertirle alla propria cultura, o meglio alla propria religione. A mio parere qui ci si trova di fronte a due modalità. La prima si potrebbe definire processo della diffusione o migrazione, mentre il secondo del proselitismo.

In entrambi i casi si tratta di religioni che noi chiamiamo "universali". Proviamo a spiegare che cosa si intende con questa etichetta. Innanzitutto una religione non è "universale" di fatto, nel senso che copre tutto il mondo, ma piuttosto è una religione caratterizzata da una tensione che la porta alla diffusione. Al contrario le religioni etniche si esauriscono all'interno di una cultura, fino a morire con essa, come per esempio

nel caso della religione egizia o di tutte le religioni dei popoli arabi, dei popoli "analfabeti".

Quelle che generalmente sono chiamate "religioni del Libro", e che solitamente hanno un fondatore, istituiscono le missioni e diffondono i loro testi. Le religioni universali sono portatrici di una rivelazione e di un messaggio di salvezza che non è limitato all'etnos nativo ma è rivolto a tutti gli uomini in quanto tali. Una religione universale, quindi, per sua natura non dovrebbe far differenza tra gli uomini, non è (non dovrebbe essere) razzista perchè ogni uomo, in quanto è riconosciuto tale, è soggetto potenziale dell'azione missionaria, dell'azione salvifica di conversione religiosa.

Non è cioè un caso se nei decenni che precedono la stesura del libro di B. de Las Casas si discute a Salamanca, da parte delle scuole tomistiche, circa la presenza o meno dell'anima negli Indiani d'America. Era questo infatti l'elemento dirimente che avrebbe legittimato o meno un'azione missionaria: nel momento in cui non si riconosceva a queste figure strane l'"humanitas" non aveva più alcun senso avviare un tentativo di conversione. Ci fu addirittura una bolla papale dell'1523 che definì non solo la presenza dell'anima ma il diritto di questi popoli a possedere le loro terre.

I momenti di dubbio che ci furono riguardarono solo i dibattiti teologici ed alcuni interventi papali. D'altra parte però, in realtà il riconoscimento della proprietà della terra, che era in rapporto al riconoscimento dell'"humanitas" e alla presenza dell'anima, fu un diritto non riconosciuto. Indipendentemente da tutti i dubbi e riconoscimenti di principio che furono fatti (proprietà, possesso del territorio): i loro diritti furono ignorati nella realtà. Diritto di possedere le terre: la conquista dell'ovest dei film "Western" rappresenta l'ultima fase di tutto un processo di conquiste cominciato nel 1492, in cui gli Indiani sono cacciati e ridotti nelle riserve.

Comunque, il riconoscimento dell'anima e dell'"humanitas", se di fatto non salvaguardò il possesso di terre, legittimò la presenza di tipo missionario, che in America Latina fu una presenza fitta.

Riprendiamo però la nostra distinzione tra processi diffusivi e il proselitismo. Ci sono processi di "attraversamento" religioso nell'età moderna che hanno prevalentemente una matrice e uno stile missionario. Il Buddismo nasce in India e si diffonde in Asia con questo stile, che non è lo stile della conquista: non è lo stile del "vestito, corazzato, crociato". È al contrario uno stile di diffusione pacifico, che tende alla conversione ma nello stesso tempo a creare un amalgama con le tradizioni religiose locali: in Cina con il Taoismo ed il Confucianesimo, in Mongolia e in Tibet con le presenze sciamaniche e in Giappone con lo Shintoismo. Qui si tratta di un'azione non programmata. Il Buddismo non ha un Istituto di propaganda biblica come quello di Roma.

Si tratta invece di un processo di acculturazione di tipo spontaneo, caratterizzato in varia misura dalla fusione con le tradizioni religiose autoctone. Avvengono dunque trasformazioni trasversali prodotte da dinamiche acculturative di tipo diffusionale, che poi a loro volta producono nel tempo tradizioni durature.

Queste nuove tradizioni risultano tanto più stabili quanto più profondo diventa il legame tra la religione che sopraggiunge e spontaneamente si accultura e la religione locale. Difatti il Buddismo ha ormai una sua caratterizzazione in Cina, un'altra in Giappone, un'altra ancora nel Tibet.

Altro è invece il caso di processi trasversali di inculturazione che vengono tramite la guerra santa, la crociata o una seconda versione della missione. Concentriamoci per ora su quest'ultimo caso. Troviamo come primo elemento caratterizzante la volontarietà dell'azione, che si accompagna ad un attivismo tendente alla dominazione e alla modificazione degli altri contesti religiosi. C'è inoltre la pretesa di sostituire il proprio ethos e le proprie strutture a quelli già presenti.

Questa è la caratteristica storica dell'azione missionaria, anche se negli ultimi decenni possiamo notare mutamenti anche radicali nella ideologia e nella metodologia missionaria: non si trova più l'atteggiamento della "tabula rasa". Questo richiama un tema che ha radici teologiche, e cioè se le altre religioni abbiano un carattere demoniaco.

In questo caso ovviamente bisogna prima liberare le popolazioni da queste produzioni diaboliche per poter poi insegnare la verità. Questo è stato un aspetto portante della missione, anche se non è riuscito sempre. Anzi, non riuscì nella misura in cui le popolazioni non si trovavano nella condizione indicata da Las Casas. Le missioni hanno avuto così storicamente determinati effetti in Africa e nei paesi dell'America, mentre ne hanno avuti altri e molto più ridotti nei paesi dell'Oriente, dove c'erano tradizioni forti, tradizioni "del Libro". Buddismo, Induismo, Confucianesimo sono tutte tradizioni religiose (anche su questo aggettivo bisognerebbe fermarsi e precisare) che hanno origini pre-cristiane e che non hanno consentito al Cristianesimo i risultati che questo ha ottenuto per esempio in America Latina. Qui il fatto di avere una tradizione orale e una struttura sociale in qualche senso più debole ha permesso un processo di trasformazione a volte radicale. Senza però mai distruggere completamente: questo è il problema. Il problema dei processi trasversali è che quando una cultura ne incontra un'altra, anche nelle forme più violente e repressive, non riesce a cancellarla totalmente: in qualche modo c'è un fenomeno di revanche, di ritorno.

Questi fenomeni di disintegrazione delle culture raggiunte dal messaggio evangelico portano alla costituzione di culture che non sono cristiane nel senso occidentale del termine, ma piuttosto forme religiose sincretistiche, cioè contenenti elementi diversi. Io poi preferisco chiamarle forme religiose "di frontiera", perchè si creano alla frontiera tra due tradizioni. Possiamo quindi dire che i processi trasversali originati dall'attività missionaria hanno creato generalmente fenomeni culturali e religiosi "di frontiera".

Qui ovviamente non si sta mettendo in discussione il valore e l'eroismo dei missionari, il loro atteggiamento individuale, la loro tensione morale: il problema è di carattere oggettivo. In questo caso crediamo che questi processi scatenino reazioni di diversa natura, la cui caratteristica conseguente all'essere fenomeni religiosi culturali di frontiera è di relativa instabilità. Avvengono cioè dei rigurgiti nativistici e ricezio

ne del messaggio che viene dall'esterno che sono funzionali a elementi mutevoli: colonizzazione e decolonizzazione, cui corrisponde un processo di tipo traumatico che causa degli effetti pesanti sui "fenomeni di frontiera".

Un secondo aspetto che riguarda questi fenomeni religioso-culturali è l'acquisizione di conoscenze globali d'ordine tecnico, medico e farmacologico, economico provenienti dalla cultura che propone il messaggio missionario. E' vero che il discorso teologico ha una sua specificità e un profilo ben definito, ma questi processi vanno colti sempre nella loro globalità. Il missionario non è mai portatore solo di una religione, ma di uno stile, di metodi di vita, di tecnologie. Il missionario è portatore di quadri generali e non soltanto di convinzioni religiose.

E' da sottolineare il fatto che ogni cultura, anche se viene portata da specialisti di qualche settore, tende a trasmettersi in maniera globale. Il missionario che guarisce introduce tutta una serie di tecniche mediche e farmaceutiche che appartengono alla tradizione di provenienza e quindi anche la sua credibilità religiosa è molto spesso legata non solo alla capacità di convinzione in termini religiosi, ma anche al fatto che la sua religione è inquadrata in una serie di comportamenti efficaci secondo un altro ordine di problemi, di carattere vitale ed esistenziale per la popolazione cui i missionari si rivolgono. Gli stessi stili di alimentazione, le stesse tecnologie, tutto serve per inquadrare il processo religioso in una totalità.

Storicamente i processi trasversali sono stati a vettore unidirezionale. I missionari sono partiti dall'Europa. Bisogna porre allora il problema del perchè l'Europa, perchè l'Occidente, perchè le missioni siano un fenomeno eurocentrico, in cui il Cristianesimo dal centro dialoga con altre religioni. Nello stesso Vaticano II ci sono alcuni testi, come la "Nostra Aetate" e la "Ad Gentes", che hanno una logica inclusivista: tutto ciò che di buono vi è nelle altre religioni è riassunto in Cristo. Questo vuol dire che il Vaticano II continua il lungo filone secondo cui Cristo, pur non ponendosi nei confronti degli altri popoli in una modalità "vestita e corazzata", rappresenta pur sempre l'elemento finale e centrale, riassuntivo di ogni tradizione religiosa in ciò che ha di valido: il filtro funziona in un senso soltanto.

Infatti chi stabilisce che cosa è valido, etico, in modo da poter essere riassorbito, è il cristiano. L'atteggiamento unidirezionale legittimo ma qui qualcuno a guidare e qualcun'altro ad essere guidato: è giudicante chi avendo la verità completa è in grado di poter discernere e cogliere le verità che stanno incomplete e in attesa del loro completamento.

Questo processo è comunque di lunga durata e a tal proposito Max Weber si è posto una domanda molto secca: perchè l'Occidente? Questo vuol dire interrogarsi sui motivi per cui l'Occidente ha raggiunto storicamente la posizione di preminenza, senza qui connotazioni di valore. L'Occidente ha dimostrato storicamente un'efficacia e delle capacità tali per cui è l'Occidente che si è riversato sulle altre culture. Senza fare qui valutazioni di "superiorità", bisogna però riconoscere che l'Occidente ha avuto dei "vestiti, corazze e croci" in grado di perfora-

re le altre culture. Ma qual'è la specificità dell'Occidente? Questa è una domanda gigantesca, che Weber ha posto e a cui ha dato anche delle risposte, ma che probabilmente ne richiede anche delle altre.

Max Weber comunque pone quantomeno due elementi. L'Occidente, tra tutte le civiltà, si è espresso con manifestazioni inserite in uno svolgimento che ha un valore ed un significato universale: il primo fattore esplicativo è il dato scientifico, per cui solo in Occidente vi è una specializzazione razionale e sistematica della scienza e una scuola che di conseguenza crea specialisti. In secondo luogo, solo in Occidente si è creata una logica economica fondata su quella che lui chiama "razionalità formale" attraverso cui la razionalizzazione della ricerca del profitto (ricerca che è del resto comune a tutte le culture) ha creato un sistema economico potente, ed efficace, insieme ad una scienza di validità universale (non esiste una scienza "buddista": esiste una scienza in quanto tale).

Ma su questo problema bisognerebbe forse andare più a fondo. Weber ha individuato i due filoni della scienza e della razionalità economica ma forse ce n'è un terzo.

In Grecia, a partire dal VI - V secolo A.C., incominciano a manifestarsi delle modalità di pensiero che poi si innestano nel Cristianesimo. Il dibattito sui primi secoli d.C. sul come rapportarsi con le culture ellenistiche trova il suo significato nel fatto che tale cultura aveva delle caratteristiche ben precise: aveva inventato il concetto. La matematica, con la geometria, è conosciuta da tutti i popoli: gli Egiziani, per esempio, sapevano misurare molto abilmente il terreno (e avevano costruito le piramidi...). Il fatto è che qui non si tratta della presenza di conoscenze sparse, ma della capacità di radunare queste conoscenze secondo un filo logico, in particolare nella geometria euclidea, che noi studiamo ancor oggi. In questo si innesta il problema del rapporto cristianesimo/cultura ellenistica, in questa capacità di concettualizzazione che poi il cristianesimo fa propria: tutta la riflessione teologica dopo (Agostino e in particolare con Tommaso) utilizza una serie di strumentazioni concettuali derivate dalla cultura greca e che costituiscono la sintesi che sta alla base di quella che potremmo chiamare l'ideologia dell'Occidente. Qualcuno ipotizza che l'Occidente abbia avuto questi caratteri perché il cristianesimo, unico caso nella storia delle religioni, possiede dei fondamenti di separazione tra trascendente e immanente. Questo è però un discorso che porterebbe lontano: si potrebbe scavare a partire dal comando che Dio dà all'uomo di dominare la terra, e oggi temiamo che questo imperativo stia diventando un boomerang.

Va dunque tenuto ben presente che i processi trasversali si reggono all'interno di questo squilibrio storico tra Occidente (Europa) e le civiltà altre, che si esprime in rapporti di forza ben definiti, nell'estensione del dominio coloniale e nel passaggio al dominio tecnologico, finanziario e commerciale. L'Occidente non domina più il cosiddetto Terzo Mondo con gli eserciti, ma con le tecnologie: non c'è problema di sviluppo che non abbia il suo versante tecnologico, per cui la presenza dell'Occidente rimane continua e sistematica.

Un quarto elemento sono i meccanismi di modernizzazione, che coinvolgono ormai tutto il "Terzo Mondo", cioè i processi di industrializzazione, di passaggio da società pre-moderne a società moderne. E questo è un processo che non ha caratteristiche "buddiste", e nemmeno "cristiane" in fondo: è un processo che ha una sua "durezza" e il problema è in che modo le religioni vi si rapportano. Bisognerebbe a questo punto svolgere una ricerca post-weberiana per capire perchè il Giappone con le sue caratteristiche abbia potuto acquisire le logiche del capitalismo occidentale al punto da riuscire quasi a metterlo in ginocchio. E bisogna sottolineare che il Giappone si trova all'interno di una tradizione religiosa che non è stata espunta, dove non c'è stato un processo radicale di secolarizzazione. Eppure fin dalla II metà dell'ottocento aveva deciso la modernizzazione: intorno al 1880 c'è stata quasi una decisione istituzionale di accettare tecnologie e la logica di mercato.

In rapporto alla capacità che le religioni hanno di acquisire i processi di sviluppo, che sono però partiti sempre dall'Occidente, si potrebbe citare il caso dell'India. E' chiaro che in una società divisa in caste il processo di modernizzazione è molto più lento, deve distruggere una realtà molto radicata. E difatti in India il fenomeno delle caste è contadino e non urbano. Nelle grandi città indiane la stratificazione sociale ha caratteristiche più vicine a quelle dell'Occidente.

Ci sono infine i processi di secolarizzazione e i meccanismi di difesa comune posti in atto dalle confessioni cristiane e dalle altre religioni più consapevolmente coinvolte nelle questioni scottanti del nostro tempo.

Non si può dunque dubitare che il pianeta è diventato un reticolo che permette (o impone) incontri tra le religioni. In questa situazione non possiamo porci il problema del dialogo tra le religioni se non osserviamo storicamente come si siano formati i canali di comunicazione. Le modalità della comunicazione sono oggi tali per cui ciò che avviene in uno sperduto paese agli antipodi si riflette su di noi.

Consideriamo ora alcuni effetti del progetto missionario così come si è storicamente realizzato a partire dal XVII secolo. Innanzitutto si deve dire che i processi trasversali sono generalmente indotti (o prodotti) dallo scontro impari tra due culture, e insisto su tale disparità. La cultura esterna possiede una più globale ed aggressiva capacità di espansione mentre la cultura autoctona reagisce innescando meccanismi di autodifesa in cui utilizza figure, temi e moduli della altra cultura, cercando di piegarli alle proprie esigenze. Il problema primario per una cultura che subisce un attacco di questo tipo è quello di una riattualizzazione di alcuni aspetti propri allo scopo di restaurare una coscienza di gruppo. Tale coscienza di gruppo, infatti, è compromessa dall'irruzione di una cultura estranea universale e quindi, per sua natura, superiore in efficacia. I movimenti nativisti sono quelli che si originano proprio dallo scontro tra cristianesimo (generalmente) e culture locali, ed hanno lo scopo di recuperare la tradizione. Ma questi movimenti non recuperano mai la tradizione in maniera semplice. Sono sempre processi in cui la tradizione è costretta in qualche modo a ripresentarsi, utiliz

zando nei limiti del possibile elementi della cultura esterna. Sono anche essi movimenti "di frontiera". Talora utilizzano la cultura esterna per rivalutare elementi della propria tradizione che erano in secondo piano. Il Cristianesimo è una religione che si impernia sulla figura del messia, per cui accade che questi movimenti recuperino a loro volta la figura del messia, non secondo il significato della predicazione cristiana in senso stretto ma secondo tematiche proprie, relative alla propria salvezza. Prendiamo come esempio alcune culture indiane dell'America del nord. A partire della metà del secolo scorso, prima, durante e dopo la riduzione nelle riserve, la tribù dei Delaware, limitata tra il Kansas e l'Oklahoma, diviene oggetto della predicazione di missionari di varie confessioni protestanti. La "Ghost Dance" (danza degli spiriti) e il culto "Peyote" (pianta del deserto che produce la mescalina, sostanza stupefacente) che sono componenti della cultura tradizionale, trovano nella risposta alla cultura bianca un rilancio a carattere nativista e apocalittico.

La "Ghost Dance" diventa un complesso fenomeno di frontiera in quanto presenta molti elementi di derivazione cristiana e va alla ricerca di un equilibrio con la cultura bianca divenuta ormai egemone. Gesù Cristo si incarna in un messia indiano. Il profeta, che è lo sciamano, avendo assunto della mescalina passa in trance e dichiara di essere morto e risorto (proprio come Gesù...), rivede il viaggio compiuto verso gli spiriti dei morti (Gesù scende negli Inferi), ne annuncia l'imminente ritorno (la resurrezione dei morti cristiana) per il rinnovamento del mondo, che sarà poi la liberazione del territorio dalla dominazione bianca (al contrario della "parausia", salvezza eterna). Anche il culto dei morti assume dunque un nuovo significato attraverso la mediazione dello sciamano-messia.

Si tratta certo di fenomeni che hanno un loro andamento parabolico, in quanto inizialmente c'è un'altissima tensione nel gruppo, che poi cala nel tempo, in termini generazionali. Bisogna tener presente che ogni fenomeno di natura carismatica trova le sue difficoltà nel passaggio alla seconda generazione, e quindi c'è tutta una revisione in termini di contenuti concettuali e anche teologici.

Il culto del "peyote" diventa invece (siamo nella fase successiva, di discesa parabolica) una religione della passività, dell'evasione e dell'accomodamento. In ogni caso è riplasmato in rapporto ad una situazione di pressione culturale che non è tollerabile a lungo con l'emergenza di fenomeni profetico-messianico. Infatti il messianismo come tensione escatologica richiede una capacità di mantenere la tensione da parte del personaggio carismatico, oppure il riconoscere nel tempo diversi personaggi carismatici, cosa che non accade però sempre. Generalmente c'è una fase di ripiegamento in cui dal momento della ricerca salvifica si passa ad una fase di accettazione: c'è tutta una ristrutturazione del processo religioso che legittima questa accettazione della realtà, per cui la centralità della figura del messia viene accantonata. A questo punto vengono acquisiti altri elementi, sia della tradizione che della predicazione, che mantengono ancora come finalità la sopravvivenza del gruppo. Il problema rimane quello della sopravvivenza del gruppo. Un caso interessante che fa eccezione è quello dei Tupiguarany, che avviano un processo di tensione messianica su popolazioni indiane che stanno tra il Brasile e il Paraguay. Questo accade già prima della venuta dei conquistadores, all'interno di una concezione

estremamente impressionistica del mondo. Vanno alla ricerca di una terra "senza mare", si fermano alle sponde dell'Atlantico e pensano di volare aldilà dell'Oceano dove credono che si trovi la "terra senza mare". Queste sono tensioni presenti in una concezione estremamente pessimistica del mondo, tipica dei Tupiguarany, che con l'avvento dei conquistadores trovò un suo rilancio.

Quindi il messianismo, che generalmente è introdotto o "catturato" dalla predicazione cristiana, può avere invece una sua caratterizzazione "nativa". Rimane tuttavia indubbio che la figura del "pastore di salvezza", assai diffusa tra gli Indiani della Prateria, abbia conosciuto in una certa fase un rilancio, specialmente dopo il rinchiudersi nelle riserve.

Un secondo esempio, forse più noto, è quello del Kimbangu, sviluppatosi nel Congo Belga. Nel 1921 Simon Kimbangu, nativo di formazione protestante battista, sente una chiamata divina. A questo proposito bisogna tener presente che la figura dell'"Essere supremo" è presente in molte culture etnologiche, ma non ha un rapporto diretto e immediato con la popolazione: si dice che un tempo fu presente tra gli uomini ed ebbe rapporti con loro ma in seguito, per una serie di motivi (peccato, sgarbo, inadempienza da parte del gruppo), si ritirò. In genere questa conoscenza è segreta, viene data tramite iniziazione: rimane comunque una figura laterale e poco efficace, che però ha una sua continuità in molte tribù "primitive". Ritorniamo a Simon Kimbangu. Qui è accaduto che proprio la presenza cristiana, attraverso la predicazione dei suoi missionari di un Dio unico, fa sì che l'Essere supremo, che prima aveva una figura inattiva e sfumata, ridiventi una figura di primo piano. Nel tentativo di "catturare" il Dio cristiano lo si riduce all'Essere supremo già conosciuto da sempre. In questa situazione però è diventata una figura efficace, perchè è diventato il dio che libererà dalla oppressione dei bianchi. Simon Kimbangu diviene così il Cristo. Quando viene arrestato, per evitare che tale identificazione col Cristo da parte delle popolazioni sia totale, i preti (che sono davvero molto intelligenti) decidono di non condannarlo a morte. Qualcuno, infatti, come i discepoli di Emmaus, avevano già messo in giro la voce di averlo incontrato... Kimbangu viene allora imprigionato ma non condannato a morte. Nella concezione dei suoi seguaci, però, diventerà lo stesso il Cristo che nel futuro ritornerà, che si è allontanato solo temporaneamente.

E' questa la fonte del Kimbanguismo carismatica, messianica, profetica e salvifica: è il periodo della tensione più forte. Non a caso l'oppressione belga è la più dura e spietata: nella seconda metà dell'ottocento il Congo è passato da 25 milioni di persone a 7 milioni. Ricordiamo poi che il Congo era stato sede di antichi regni, per cui c'era una tradizione conosciuta oralmente che manteneva forte il sentimento di un'antica nobiltà. Questo sentimento, insieme all'idea di un'Essere supremo, spiegano perchè in tutta l'Africa colonizzata i processi di tipo messianico si verificano di più nel Congo e in zone vicine. La presenza italiana in Etiopia, per esempio, non ha mai generato nessun messianismo.

Il Kimbanguismo è quindi una religione "di frontiera" in cui compaiono elementi della tradizione, come il culto di guarigione, il tema del ritor

no dei morti, insieme al rilancio della figura dell'Essere supremo. In trecciato a questi elementi vi è l'utilizzo di temi della predicazione cristiana, come il dio unico e il Cristo-messia, la resurrezione dei morti, la parosia, che anche qui diventa però liberazione dai bianchi.

A questo punto ci si potrebbe chiedere che cosa sia accaduto quando i bianchi se ne sono andati. Un fenomeno tipico di molti di questi movimenti, in particolare africani, nel momento della decolonizzazione (o meglio del passaggio al neocolonialismo) è la perdita di ragioni d'essere per l'esigenza di un messia, per l'attesa della resurrezione dei morti. La fase carismatica comincia a ripiegarsi. Il Kimbangismo diventa, da movimento che aveva in qualche modo preparato e avviato i processi di liberazione del Congo, una religione di salvezza. Potremmo semplicemente dire che da movimento diventa chiesa: diventa tradizionalismo. Non è più un movimento a carattere propulsivo, ma al contrario predica un tradizionalismo molto spinto, si estranea dalla politica sfiorando i limiti di un conservatorismo.

Questo è indicativo per questi movimenti perchè vi sono molte chiese indipendenti africane che sono nate senza avere un carattere messianico, che sono nate dall'incontro del cristianesimo con la religione autoctona, ma che non hanno alcuna tensione profetica messianica.

Potremmo quindi dire che i fenomeni di frontiera tra cristianesimo e religioni sono molto complessi e costituiscono un insieme molto vario, di cui i messianismi rappresentano solo un sotto-insieme. Quelli che non sono caratterizzati da messianismi vengono chiamati "Chiese indipendenti" perchè pur avendo aspetti introdotti dalla predicazione cristiana non hanno una struttura coerente con quella che si richiede ad un cattolicesimo.

Sono caratterizzate dalla rinascita di antichi culti, dal tentativo di sottrarsi al disegno europeo di una Chiesa d'Africa legata all'Europa (cattolica o protestante), dall'esigenza di sottrarsi agli standard liturgici imposti dalle missioni. A questo proposito ricompare il problema dei riti: ricordiamo qui incidentalmente che nel 1939 Pio XII accetta finalmente che i cristiani cinesi adottino e continuino nel culto degli antenati, purchè non si cada nell'idolatria. D'altra parte una tensione all'interno della Chiesa cinese rimane, perchè oggi, come si sa, i problemi tra Vaticano e Cina sono legati al dirimere la questione della Chiesa Indipendente Cinese: esiste una chiesa cattolica cinese in cui però i vescovi, essendo stati nominati con approvazione governativa ma non con il placet della Santa Sede, si trovano in una situazione un po' particolare.

Un'altra caratteristica che hanno queste chiese indipendenti è la ricerca di forme rituali più soddisfacenti sul piano emotivo e che tengano conto delle esigenze dei diversi gruppi africani. Molto importante per le chiese indipendenti africane è il rifiuto della stregoneria e della magia, con recupero di elementi profetici (non necessariamente messianici) in sostituzione dell'ancestrale sistema divinatorio. Abbiamo poi un utilizzo della Bibbia con il concetto di popolo eletto e di terra promessa, che è il territorio, insieme all'assunzione della croce, che però non sempre è quella di Cristo: talvolta è utilizzata come mezzo per tenere lontani gli spiriti malvagi. Tutte queste chiese africane hanno un forte

terrore della magia perchè una delle forme della destrutturazione in atto nelle società africane è proprio il ritorno della magia, della stregoneria. Infatti questo ritorno vuol dire ritorno a forme che creano in parte salvezza ma, in parte, anche disperazione e terrore: di qui un utilizzo della croce in funzione antimagica, l'utilizzo dell'acqua, che non ha soltanto valore battesimale-simbolico ma anche terapeutico. I culti hanno un carattere generalmente estatico e emozionale: in una società che non ha la tradizione della concettualizzazione di stampo greco (e, sul piano giuridico, romano) l'elemento emozionale è fondamentale. Abbiamo infatti un rifiuto di certe modalità di presentazione del vangelo in cui l'elemento giuridico-teologico è rigidamente definito e sovraordinato rispetto alle esigenze di carattere esistenziale.

La nascita di una teologia africana è forse resa difficile dall'esistenza di tradizioni diverse in termini non solo culturali ma anche in termini di modalità di esperire la dimensione religiosa. La fede, in questo senso, è intesa sì come mezzo di salvezza, ma prima ancora che di salvezza futura di salvezza dal negativo dell'esistenza (malattie, influssi malefici...).

Non dobbiamo però meravigliarci di questo: è un problema universale che riguarda il modo in cui le religioni, o le persone religiose, vivono il rapporto con il trascendente, con il meta-storico. Questo rapporto può essere caratterizzato soprattutto nel senso del trascendente oppure sotto lineare di più tutta una serie di collegamenti con realtà di natura esistenziale, a cui le religioni danno risposta. Questo è il caso delle religioni afro-americane, un'altra realtà di frontiera. Sono le religioni degli schiavi africani importati in America del sud, dove si sono trovati di fronte i missionari locali. C'è stato qui un processo di trasporto in senso inverso: non i missionari che portano la religione in Africa, ma gli stessi Africani che vengono strappati e portati in un contesto già cristianizzato.

Per esempio le divinità del Dahomey, le divinità yorube, subiscono in Brasile e altrove profonde trasformazioni: spesso cambiano gli stessi nomi. Exù, che è una di queste divinità, può diventare per esempio, una nuova incarnazione di Satana e contrapposto a Cristo oppure (e questo è importante) identificarsi con un santo cattolico. Possiamo spesso vedere in queste religioni africane americanizzate dei processi che possiamo considerare di sostituzione.

Infatti dove la mobilità è impossibile, il nero trova nei gruppi originali che seguono vari culti (macumba, vudù...) un microcosmo dove è possibile l'autoaffermazione e la carriera sacerdotale. Avvengono anche processi di compensazione: la trance mistica eleva gli individui a livello divino e li allontana dalla durezza della realtà quotidiana. Sono religioni in cui molto spesso vi è un passaggio di gruppo ad una situazione di trance... Altri sono processi di identificazione, per cui il gruppo viene reso punto di incontro degli emarginati e una rivalsa immediata contro le ingiustizie sociali.

All'interno di questi gruppi le varianti sono le tradizioni di un mondo perduto (l'Africa), il cristianesimo e lo spiritismo. Tutte concorrono a dare risposte alla frustrazione e alla emarginazione. Nel Nuovo Mondo gli

dei della tradizione ancestrale si identificano con i santi dell'agiografia cattolica. Questo è un fatto molto interessante: noi possiamo trovare presso questi gruppi che praticano vudù, macumba e altri culti figure simboliche di divinità africane insieme a ritratti di S. Antonio, della Madonna... Inoltre di qui si rende chiaro come alcuni aspetti del politeismo ufficiale africano trovino la loro comparabilità, la loro possibilità di sovrapposizione, in quello che io chiamo talora il politeismo cattolico. Se noi consideriamo le modalità in cui anche le forme religiose più correnti del cattolicesimo vivono il rapporto con il trascendente scopriamo l'esistenza di una serie di piani. Al vertice sta Dio che da Lutero è rivendicato in tutta la sua durezza mentre nella tradizione cattolica assume un po' i tratti dell'Essere supremo, un po' separato. Al "piano di sotto" c'è Cristo e sotto ancora la Madonna con tutti i santi. Il rapporto più immediato è dunque con i santi e la Madonna. Le devozioni sono "mirate a": i santi e la Madonna hanno le loro specializzazioni e l'esperienza religiosa è spesso legata a problematiche di natura esistenziale cui soltanto queste figure intermedie possono dare una risposta adeguata. E' chiaro che in questa situazione i gruppi di provenienza africana trovano nel rapporto con i santi e le loro specializzazioni il collegamento con le loro divinità di partenza. Si è parlato a proposito della religione popolare di un agglomerato indigesto: questo è evidentemente un modo di rapportarsi aristocratico. Il problema è che in realtà questi "agglomerati funzionano: il santo cattolico e la divinità africana camminano ognuno con la propria specializzazione e rendono il gruppo omogeneamente legato ad un panteon che ha una sua funzionalità.

Questo spiega perchè a questi gruppi non si aggregano soltanto neri ma anche bianchi, indios: in quanto assorbono e risolvono queste richieste di compensazione, sostituzione e le altre che abbiamo ricordato sopra non hanno carattere razziale ben definito. Accomunano spesso persone che sono sì di diversa provenienza razziale ma che vivono la stessa condizione sociale.

Infatti il grande studioso di religioni afro-americane R. Bastide afferma che qui non si tratta di due religioni ma di una sola.

Proviamo a fare una carrellata sui tratti comuni di queste "intersezioni". Innanzitutto vediamo l'estasi mistica, cioè l'incarnazione degli dei nel corpo dei fedeli. Abbiamo la socializzazione dell'individuo nel gruppo tramite la trance, riflessi condizionati ritmati anche musicalmente: l'individuo diventa tempio del Dio mediante un rituale controllato. Un'altra caratteristica è la presenza di gruppi o confraternite, che sono microsocietà in cui i caratteri clanici e dell'etnia sono sostituiti da rapporti diretti, affettivi, comunitari. Provenendo cioè da una situazione di famiglia estesa in cui i legami erano soprattutto di parentela, nel momento in cui si entra nella grande città e si affrontano i processi di modernizzazione accade un certo trauma: questi legami si spezzano e richiedono quindi una loro sostituzione a livello affettivo. Il gruppo diviene così la grande famiglia estesa. In questo contesto occorrono però anche diverse modalità di tipo religioso-culturale che diano legittimità e sostegno a tali gruppi, per cui sorgono i fenomeni "di frontiera".

Un altro processo che coinvolge il mondo nella sua globalità è il processo di modernizzazione e secolarizzazione.

Nel 1918 Max Weber tenne a Monaco due conferenze, di cui una era intitolata "La scienza come professione". Max Weber parla di quello che è il processo in svolgimento: "La progressiva intellettualizzazione e razionalizzazione non significa una progressiva conoscenza generale delle condizioni generali di vita che ci circondano. Essa significa bensì qual cosa di diverso: la coscienza o la fede che basta soltanto volere per potere. Ogni cosa in linea di principio può essere dominata dalla ragione. Il che significa il disincanto del mondo".

Il mondo cioè va sempre più razionalizzando le proprie strutture e condizioni generali, le proprie ideologie, diventando così sempre più disincantato: c'è sempre meno spazio a concezioni di tipo "irrazionale" o religioso.

Il problema del disincanto è discusso già nel '700: si potrebbe studiare la storia stessa del processo di secolarizzazione, che nel corso del tempo subisce delle variazioni di significato. Assume un carattere puramente esteriore, con la statalizzazione degli istituti ecclesiastici nella Rivoluzione francese, ma in seguito acquisisce un carattere più profondo e sottile. In questo secondo senso è la coscienza stessa che viene coinvolta: la giustificazione dei processi più generali del mondo trova la sua collocazione all'interno di un quadro razionale sempre più definito.

Dal positivismo fino al dopoguerra degli anni '50 - '60 c'è stato un periodo in cui il processo di secolarizzazione è stato interpretato rigidamente come globale e irreversibile. Lo stesso Bonhoeffer ha una sua responsabilità se questo processo viene spesso ritenuto irreversibile, quando polemizza contro la concezione del "Dio tappabuchi". Nascono addirittura le teologie della morte di Dio in questi anni. Adesso si è invece in una fase di profondo ripensamento, soprattutto per quanto riguarda l'idea di irreversibilità. Vi è indubbiamente tutta una serie di gruppi e istituzioni che non hanno più una giustificazione religiosa (le monarchie rimaste per esempio non sono più "per grazia di Dio"): questo non vuol dire però che la crisi o perdita della giustificazione religiosa di tutta una serie di gruppi e istituzioni abbia comportato una razionalizzazione anche dei comportamenti umani. Al contrario, l'impressione è che la secolarizzazione e la modernizzazione estremamente rapida, insieme ad eventi non secondari come Hiroshima, abbiano aperto e continuano a porre interrogativi di grande rilievo, per cui accanto a tutti questi processi si hanno fenomeni di rinascita religiosa. Questo accade perché la razionalizzazione e la modernizzazione cominciano ad essere se stesse, cioè cominciano ad essere vissute come prive di senso. Si comincia così a cercare il senso del reale. La ricerca del senso è all'origine di tutta una serie di riemergenze religiose.

Vi sono movimenti di revival religioso che superano le stesse barriere confessionali, movimenti come quelli dei Pentecostali, dei Carismatici, Neocatecumenali, Testimoni di Geova. Sono compatibili con contesti di diverse tradizioni religiose. I Pentecostali sono di origine protestante ma si può essere pentecostale e cattolico. Queste sono forme di ecumenismo che non partono dal dibattito teologico, ma da esperienze con una loro valenza, che raccolgono persone di varia estrazione: sono il segnale di una destrutturazione religiosa, provocata dai processi di se

colarizzazione, chi è però più attestata a livello istituzionale chi a livello delle dinamiche del sacro.

Questo ritorno del sacro si manifesta nelle fenditure profonde aperte sia dalla razionalità formale di Weber sia del potere e dell'irrazionalità materiale del capitalismo reale.

Anche in URSS abbiamo una molteplicità di sette e oggi sempre più diviene chiaro come l'esperienza religiosa non sia cancellata, ma anzi sia in forte incremento. E questo nel paese dove secondo l'insegnamento di Marx si è perseguito l'annullamento del sacro.

Con le celebrazioni del millennio dell'Ortodossia abbiamo un fenomeno che coinvolge lo stato stesso: la stessa Raissa era presente alla apertura ufficiale di queste celebrazioni.

Ci sono poi suggestioni religiose provenienti da Oriente, che sembrano quasi una rivincita nei confronti dell'Occidente. La loro caratteristica è di essere rivolti generalmente al soggetto, e quindi potremmo sotto certi punti di vista definirle "universalistiche".

Si creano ecumenismi inaspettati. Per esempio, cattolici e protestanti in USA si trovano sotto forme comuni di fondamentalismo, con un'interpretazione della Bibbia letterale, quasi come i Testimoni di Geova. Gli uni e gli altri sono arrivati a chiedere cattedre di "creazionismo" nelle università, perchè al creazionismo biblico danno la stessa valenza scientifica del darwinismo.

I rapporti con la politica vanno dal rifiuto, nella maggior parte dei casi (Neocatecumenali, Testimoni di Geova, che rifiutano persino di andare a votare,...) alla "cattura", come Comunione e Liberazione. Sono quindi movimenti nei quali i problemi della "validità", della "laicità" del credente vengono considerati reperti archeologici.

Si può dire che l'emergenza religiosa tipica di questa fase storica, a parte l'impennata delle forme religiose tradizionali, si caratterizza come processo trasversale di risposta a processi globali che costituiscono l'inizio della fine di una modalità esistenziale durata moltissimo tempo. Tali risposte infatti ricalcano la tradizione solo in parte e dunque testimoniano una trasformazione, ma non la fine, del sacro.

Abbiamo dunque una caratterizzazione soggettivistica e una non problematizzazione del rapporto religione-società-politica. Lo stesso Islam si trova di fronte ad un processo trasversale, su cui noi molto spesso abbiamo opinioni mediate dai giornalisti e non molto corrette, cui reagisce in molteplici modi: da atteggiamenti di estrema durezza (Iran e Libia) fino ad una avanzatissima capacità di composizione (Arabia Saudita). E tutto questo nonostante l'Islam rimanga ancorato ad un radicale fondamentalismo nei confronti del Corano.