

ISSN 2531-9884 (online)

Comparative Cultural Studies

European and Latin American Perspectives



13
2021



Comparative Cultural Studies

European and Latin American Perspectives

**Religiones y riesgos globales.
Resistencias y reconfiguraciones
del factor religioso en la época de la
COVID 19**

Edited by: Francesco Gervasi, Simona Scotti

13 – 2021

Firenze University Press



UNIVERSIDAD
AUTÓNOMA
DE COAHUILA
FACULTAD DE CIENCIAS
DE LA COMUNICACIÓN



Todos los textos que conforman el presente número monográfico de la revista *Comparative Cultural Studies – European and Latin American Perspectives*, han sido dictaminados por pares académicos en un sistema de doble ciego.

Revista cofinanciada por la Università di Firenze (Italia) y la Universidad Autónoma de Coahuila (México).

ISSN 2531-9884

ÍNDICE

FRANCESCO GERVASI, SIMONA SCOTTI, *Introduzione. "Dulce Padre Pio, estoy aquí en oración...para rogarte que vengas en nuestra ayuda y nos protejas del covid". Algunas reflexiones teóricas sobre la relación entre religión y COVID 19* 5

ARTÍCULOS

ARNALDO NESTI, *La storia di un'epidemia: dall'immaginario sfuggente, all'incertezza del domani* 11

ENZO PACE, *Il respiro corto dello Spirito nelle mega-chiese, ai tempi della pandemia* 21

VINCENZO BOVA, *Tra saeculum e mysterium fidei. La chiesa cattolica in regime di lockdown* 37

GIOVANNA CAMPANI, *Religione, scienza e pandemia* 55

FELIPE GAYTÁN ALCALÁ, RICARDO BERNAL, *El castillo de la pureza Concepto de Hogar Mundo y la irrupción de los Nuevos Puritanismos en el contexto de la pandemia de COVID 19* 71

JORGE VALTIERRA ZAMUDIO, LORENA CÓRDOVA-HERNÁNDEZ, *Pueblos indígenas y religiosidad en México frente a la pandemia por COVID-19* 89

DIEGO MAURO, MARIANO FABRIS, *Cristianismo y pandemia en Argentina. Notas sobre la secularización del discurso religioso* 103

VALERIO CIAROCCHI, *Fede cristiana, devozione mariana e pandemia da covid-19 Il "caso" della comunità di Biancavilla (Ct)* 119

DANIELA TURCO, *Lockdown e "Chiesa in uscita". Un caso di studio in Italia: la fraternità "AGBP"* 131

DAVIDE NICOLA CARNEVALE, SIMONA FABIOLA GIRNEATA, *Comunità da remoto. Il laboratorio della diaspora cristiano-ortodossa davanti alla pandemia* 143

SHORT NOTES

GIOVANNA CAMPANI, *Brasile, terra del futuro* 165

RESEÑAS

DANIELA TURCO, Olimpia Affuso, Ercole Giap Parini, Ambrogio Santambrogio, *Gli Italiani in quarantena. Quaderni da un "carcere" collettivo*, Perugia, Editori Morlacchi, 2020 175

Introducción

“Dulce Padre Pio, estoy aquí en oración... para rogarte que vengas en nuestra ayuda y nos protejas del covid”¹. Algunas reflexiones teóricas sobre la relación entre religión y COVID 19

FRANCESCO GERVASI², SIMONA SCOTTI³

1. La religión como estrategia para gestionar los momentos críticos de la existencia

Ya desde hace algunos años, varios estudiosos han destacado que las sociedades industriales han sido sustituidas por aquellas “del riesgo global” (Beck, 1998), es decir sociedades caracterizadas por la producción y difusión de riesgos, principalmente de tipo manufacturado⁴, que no están “restringidos espacial, temporal o socialmente” (Giddens, 2014, p. 124). En esta situación, entonces, como sostiene Giddens (2014, p. 124), la “gestión del riesgo es el rasgo principal del orden global”, en el sentido que esta tarea se convierte en una de las más importantes, entre las que gobiernos y ciudadanos deben (o, mejor dicho, deberían) de realizar dentro de las sociedades globalizadas contemporáneas.

Tomando como punto de partida las tendencias arriba mencionadas, el presente número de la revista *Comparative Cultural Studies – European and Latin American Perspectives*, titulado “Religiones y riesgos globales. Resistencias y reconfiguraciones del factor religioso en la época de la COVID 19”, se enfoca en el tema de la relación entre religión y COVID 19. Más específicamente, la pregunta general a partir de la cual se desprenden las reflexiones que presentaremos a continuación es: ¿Cuáles han sido las respuestas adoptadas por las religiones institucionales, las religiosidades individuales y las populares, para enfrentarse a los problemas generados por la pandemia de la COVID 19?

Sin embargo, antes de presentar los textos de los estudiosos que han participado en este número monográfico, vale la pena contestar a otra pregunta, es decir: ¿Por qué, en este número de *Comparative Cultural Studies – European and Latin American Perspectives*, hemos decidido enfocar la atención precisamente en la relación entre religión y COVID 19? El mensaje subyacente de esta pregunta puede ser aclarado a través de esta otra inte-

¹ Encontrado en: <https://www.padrepiodapietrelcina.com/preghiera-protezione-guarigione-coronavirus/>. Consultado el 12-02-2021. En el sitio, la oración aparece en italiano: “Dolcissimo Padre Pio, sono qui in preghiera...per implorarti di venire in nostro aiuto e proteggerci dal covid”.

² Profesor-investigador de tiempo completo, Facultad de ciencias de la comunicación, Universidad Autónoma de Coahuila. Email: francescogervasi@uadec.edu.mx

³ Jefa de redacción de la revista *Religioni e Società* y experta de Sociología de las religiones en la Universidad de Florencia. Email: simonascott@inwind.it

⁴ Es decir, aquel tipo de riesgos que son consecuencia del desarrollo social, científico y tecnológico humano. Lo anterior, obviamente, no excluye la persistencia, en nuestras sociedades, de muchos riesgos de tipo natural. Establecer si la COVID 19 pertenece al primer tipo de riesgos o al segundo es una tarea que no forma parte de los objetivos de este trabajo.

rrogante: ¿cuál es el papel que tiene el factor religioso en los mecanismos de defensa que los seres humanos utilizan para enfrentarse a situaciones de crisis como, por ejemplo, una pandemia mundial? ¿Es un papel importante o, al contrario, inútil y hasta negativo?

Para contestar a estas preguntas, conviene tomar como punto de partida la función de interpretación y de legitimación del mundo que, típicamente, la religión ofrece a los seres humanos. Peter Berger (1977), por ejemplo, definía la religión como dosel sagrado, justamente para referirse a esta capacidad que tiene de legitimar la realidad social, entre otras cosas, integrando (atribuyéndoles un significado y, consecuentemente, legitimándolos) los momentos críticos de la existencia en un cosmos dotado de sentido. Parecida a la anterior es la idea de Parsons (1981), quien sostenía que la religión, en las sociedades contemporáneas, tiene el papel de mantener en equilibrio el sistema social, sobre todo en aquellas ocasiones en las cuales, eventos dramáticos como la muerte, la enfermedad y las injusticias en general, ponen en riesgo este equilibrio. Según Parsons la religión ofrece una explicación de estos eventos, volviéndolos, por lo tanto, comprensibles y aceptables, sobre todo gracias a la idea de un orden sobrenatural que tiende a compensar, en otra vida, los momentos negativos experimentados en la existencia en la tierra. En palabras del sociólogo estadounidense: “la concepción de un orden sobrenatural se utiliza para delinear un reequilibrio “compensatorio”, es decir, un *Ausgleich* en una esfera trascendente, que en el caso más común es la vida después de la muerte. Entonces es posible pensar que una buena fortuna inmerecida y un sufrimiento inmerecido se compensarán en otro lugar” (Parsons, 1981, p. 379).

Sin embargo, vale la pena destacar que la religión no sólo ofrece una posible interpretación (y consecuente aceptación) de los momentos negativos de la existencia, sino que también representa una herramienta muy poderosa que los seres humanos utilizan para enfrentarse a la amenaza de que estos eventos ocurran. Por ejemplo, Ernesto De Martino (2003), concentrando su atención en las prácticas de la religiosidad popular en el extremo sur de Italia, sostenía que los rituales mágico-religiosos eran utilizados sobre todo por parte de las personas más vulnerables, para superar los momentos críticos de sus existencias, actualizando (a través de los rituales) aquellas prácticas que, en la meta-historia (es decir en una época mítica), permitieron superar el mismo momento crítico al cual, en la situación actual, ellos tenían que enfrentarse. Según De Martino (2003), entonces, la religión, entendida justamente como conjunto de herramientas mágico-rituales, tiene un papel fundamental en la reducción de la incertidumbre y del caos, en cuanto es capaz de establecer “un régimen de existencia protegido, que, por un lado, nos defiende en contra de las irrupciones caóticas del inconsciente y, por otro lado, oculta el devenir permitiéndonos de permanecer en la historia como si no estuviéramos allí” (p. 97).

Otra pregunta a la cual conviene contestar en esta introducción es: ¿cuál es el papel de la religión en un mundo, como el actual, dominado cada vez más por la racionalidad, por el conocimiento científico y por la tecnología, que, desde los tiempos de la ilustración, prometían alejarnos “del miedo y [que] nos aproximarían a un mundo libre de la ciega e impermeable fatalidad” (Bauman 2007, p.10)? La respuesta a esta pregunta debe de tener en cuenta que estas previsiones han fracasado y que “en el escenario de la modernidad líquida, la lucha contra los temores ha acabado convirtiéndose en una tarea para toda la vida” (Bauman, 2007, p. 10), como lo demuestran, entre otros ejemplos, la amenaza continua de una guerra nuclear, las hambrunas, los atentados terroristas, las epidemias y pandemias, las nuevas y viejas enfermedades, la contaminación, etc.

En este contexto, entonces, la religión entra en juego en cuanto estrategia, individual o colectiva, utilizada para enfrentarse a todos estos peligros que la ciencia no ha logrado eliminar de nuestras vidas. Como destacado por Voyé (1999, pp. 278-279):

Al contrario de lo que se esperaba durante la modernidad, hoy nos enfrentamos a la incapacidad de la ciencia para resolver todos los problemas (pensemos en la pobreza, la guerra o la enfermedad y en la muerte, por ejemplo). (...) la ciencia, muy a menudo, no tiene una importancia directa para los individuos ya que sus desarrollos no tienen una aplicabilidad inmediata, porque no pueden ofrecer las respuestas urgentes que la gente necesita para enfrentarse a sus problemas concretos y particulares aquí y ahora. (...) Lo anterior estimula a la gente a buscar una solución diferente (o al menos una esperanza de solución) con respecto a lo que ofrece la ciencia. En este sentido, la religión popular representa un importante recurso. La gente realiza sus peregrinajes, por ejemplo, con la esperanza de solucionar o evitar problemas de salud personales o de sus familiares, para reconstruir la armonía familiar, para encontrar trabajo o para pasar un examen.

Después de haber destacado la actualidad de la religión, en cuanto recurso estratégico utilizado para esperar solucionar (o para esperar evitar o aceptar) algunos de los peligros tradicionales y modernos que siguen afectando a la humanidad, a continuación conviene recordar brevemente algunos de los principales problemas que, hoy en día, la COVID 19 ha implicado para el ejercicio colectivo (principalmente) de las prácticas religiosas.

2. Problemas, resistencias y reconfiguraciones del factor religioso en la época de la COVID 19

La COVID 19, ya desde casi un año, ha implicado cambios muy importantes en nuestras vidas. Seguramente, uno de los principales tiene que ver con el distanciamiento social, el cual ha provocado una sensible disminución de las interacciones y de los contactos que las personas pueden tener con los demás. Esta importante disminución de las interacciones, obviamente, ha tenido un impacto también en las formas de expresión de la religiosidad, tanto aquellas institucionales como las de tipo popular. A pesar de que ya desde hace muchos años, varios autores han destacado una tendencia hacia la privatización de la religión, para muchos creyentes sigue siendo fundamental poder vivir su experiencia religiosa con otras personas. Como destacado por Hervieu-Léger (2003, p. 143), “Para estabilizar los significados que producen con el objetivo de otorgar un sentido a su existencia cotidiana, los individuos raramente pueden conformarse con sus propias convicciones. Ellos necesitan encontrar en el exterior la garantía de la pertinencia de sus creencias”. Además, el mismo significado etimológico del término “religión”, que es justamente “ligar o amarrar”, nos remite a la idea de que su principal objetivo es el de favorecer la relación y la unión entre personas.

La pandemia ha provocado una disminución (o interrupción hasta nuevo aviso) de muchas prácticas religiosas colectivas, como las misas, las fiestas populares dedicadas a los santos patronos, la celebración de matrimonios y funerales, la simple convivencia entre miembros de un mismo grupo religioso, las actividades sociales de muchos movimientos, grupos e iglesias, etc. A la luz de este escenario, las instituciones religiosas y los creyentes, en muchos casos, han tenido que reorganizar estas actividades de manera virtual, con todos los problemas que lo anterior implica. El ejemplo más evidente de estos problemas tiene que ver, seguramente, con las dificultades que encuentran los creyentes que no tie-

nen acceso, o no saben manejar, las herramientas tecnológicas utilizadas para realizar estas prácticas de manera virtual. Y el anterior no es el único, porque existe también un problema más sustancial que tiene que ver con que, en las prácticas virtuales, para algunos/as desaparece una de las características principales de la religiosidad practicada en espacios físicos, es decir la posibilidad de vivir esta experiencia a través de los sentidos, los cuales, como destacado en este ejemplo relativo a la religiosidad popular por Berzano (2014, pp. 78-79), se expresan mediante:

el perfume de los inciensos y de la cera de las velas; las manos que tocan los mármoles, los balaustres y los relicarios; los cantos, los sonidos del órgano y el fondo de las oraciones cuchicheadas de los peregrinos; el peregrino de pie o arrodillado, las manos levantadas o juntas, la cabeza apoyada en el gran relicario que guarda el cuerpo del santo.

A continuación, mencionaremos tres ejemplos encontrados en el contexto mexicano que reflejan, de manera bastante evidente, las reconfiguraciones de las prácticas religiosas que se están dando en todo el mundo, como consecuencia de la difusión de la COVID19.

El primer ejemplo nos lo ofrece la famosa representación del Viacrucis de Semana Santa en Iztapalapa que, el año pasado, después de muchas resistencias por parte de los organizadores, se ha tenido que realizar, por primera vez en su historia, a puertas cerradas. Otro ejemplo más reciente tiene que ver con la nueva manera de vivir el Miércoles de Cenizas, unos de los rituales más importantes dentro del catolicismo. A este propósito, el diario *Excelsior* (Velasco, 2021, 17 de febrero), el 17 de febrero, ha publicado una nota con el siguiente titular: “Con ceniza en bolsa y misas grabadas, así vive Edomex el Miércoles de Ceniza”, explicando que, en las pocas iglesias abiertas, los sacerdotes estaban colocando la ceniza en la cabeza de los pocos feligreses que llegaron ese día, en lugar que en la frente, y que, después, les entregaban unas bolsitas con adentro más ceniza, para que la distribuyeran entres sus familiares. Por supuesto que los cambios y las dinámicas de adaptación a la pandemia han involucrado a todas las religiones y no sólo al catolicismo, como lo confirma, entre otros, el siguiente titular del *Vanguardia de Veracruz* (2020, 18 de diciembre): “Pastores reciben reconocimientos tras capacitación por COVID-19”, mencionando que, en Papantla, en el Estado de Veracruz, se entregaron reconocimientos a pastores evangélicos por haberse capacitado en “el manejo del COVID19”.

A la luz de lo anterior, entonces, queda claro que la religión, en la época de la COVID 19, y como ya ha ocurrido en pasado, tiende a adaptarse al ambiente externo para sobrevivir, con todas las consecuencias que eso implica. Los escenarios futuros son, obviamente, impredecibles. La aspiración del presente número de *Comparative Cultural Studies – European and Latin American Perspectives* es, más bien, la de empezar a describir lo que está pasando ahora, a través de la mirada de algunos importantes estudiosos del fenómeno religioso contemporáneo, pertenecientes a diversas instituciones y desde diferentes puntos de vista disciplinarios.

3. Presentación de los textos

El primer artículo de Arnaldo Nesti, titulado “La storia di un'epidemia: dall'immaginario sfuggente, all'incertezza del domani” propone una reflexión profunda entorno a algunas de las consecuencias negativas de esta pandemia, como, por ejemplo, el problema

de los “duelos suspendidos”; y, al mismo tiempo, plantea la posibilidad/esperanza de que esta situación tan difícil pueda también estimular, en un cierto momento, sentimientos de solidaridad y amistad entre los seres humanos.

El texto de Enzo Pace se enfoca en las consecuencias negativas que ha implicado la pandemia para las Mega-iglesias, cuyos creyentes han tenido que renunciar a los eventos masivos presenciales en grandes auditorios, para adaptarse “a un servicio online, a escala nacional, para muchos fieles anónimos y lejanos”. Por lo tanto, según Pace, la pandemia implica, para estas iglesias, una doble problemática: por un lado, debilita la idea de un Dios que todo lo puede y, por otro, desmaterializa la presencia del enemigo, quien se vuelve invisible e intrusivo tanto que ya ningún líder carismático es capaz de contrarrestarlo.

Enzo Bova, en su artículo titulado “Tra *saeculum e mysterium fidei*. La chiesa cattolica in regime di lockdown”, reflexiona sobre algunas de las principales consecuencias que está teniendo la cuarentena en la iglesia católica y, más específicamente, concentra sobre todo la atención en: la relación Estado-Iglesia, las estrategias de adaptación de los fieles y la institución religiosa, el papel del Papa Francisco, las preguntas que se le plantean a la institución y los posibles desenlaces en la futura forma de creer.

El texto de Giovanna Campani, partiendo de un hecho de crónica, concentra la atención en la relación entre ciencia y religión durante la pandemia, llegando a la conclusión de que, en este periodo, la única preocupación de los gobiernos occidentales ha sido cuidar la “vida biológica” de sus ciudadanos a través de medidas exclusivamente técnicas, “ignorando el bios, que concierne a las facultades superiores del hombre con sus necesidades espirituales”.

Siguen dos textos que se enfocan en el contexto mexicano.

En el primero, Felipe Gaytán Alcalá y Ricardo Bernal sostienen que, como consecuencia de la pandemia, está surgiendo lo que ellos llaman Hogar-Mundo, es decir una dimensión existencial en el cual se mezclan “la esfera pública, privada e íntima en el interior de la casa”. El Hogar-Mundo, según los autores, tiende a favorecer el desarrollo de grupos religiosos definidos como Nuevos Puritanismos, los cuales pertenecen al campo del neo-conservadurismo y, al mismo tiempo, se distancian de ello en el ámbito privado.

Jorge Valtierra Zamudio y Lorena Córdova-Hernández, en cambio, nos describen las formas de adaptación de la experiencia religiosa en algunas comunidades indígenas de México, en el estado de Chiapas y en el estado de Oaxaca. Los autores concluyen destacando que, a pesar de los problemas provocados por la pandemia, en estas comunidades la religión sigue jugando un papel fundamental.

El artículo de Diego Mauro y Mariano Fabris se enfoca en el contexto argentino, con el objetivo principal de entender cuál es el papel otorgado a la religión por los especialistas religiosos católicos y evangélicos, en la particular situación existencial consecuencia de la pandemia. Según Mauro y Fabris, el discurso de estos actores religiosos ha sido, en la mayoría de los casos, bastante secularizado, concentrando la atención en cuestiones mundanas tales como “la sociedad, la salud y la vida política, desprovista, además, de tintes apocalípticos y conspiracionistas”.

Sigue el texto de Ciarocchi, en el cual el autor concentra la atención en los procesos de adaptación a la pandemia por parte de los devotos de la Virgen de la Limosna, patrona del pueblo de Biancavilla en Sicilia, quienes, durante la cuarentena, lograron mantener viva su devoción, sus relaciones personales y comunitarias, a través de las herramientas tecnológicas.

El artículo de Daniela Turco nos propone un primer acercamiento a la fraternidad de “Amigos de Jesús Buen Pastor” (AGBP), “una nueva realidad eclesial” que se expresa en línea y que, durante el periodo de la cuarentena, ha visto crecer de manera muy significativa el número de sus seguidores. Las dos principales preguntas a las cuales intenta contestar la autora en su texto son: ¿qué buscan los creyentes/usuarios en esta nueva opción religiosa digital? ¿podrá, la fraternidad de “Amigos de Jesús Buen Pastor” convertirse en una nueva forma de pertenencia religiosa “en un contexto en el cual las religiones históricas parecen poco atractivas en comparación con las muchas alternativas de espiritualidad presentes en el mercado”?

En el último artículo, Davide Nicola Carnevale y Simona Fabiola Girneata analizan las prácticas y medidas adoptadas por las comunidades cristianas ortodoxas de Europa del Este en diáspora, para enfrentarse a la pandemia provocada por la COVID19. Más específicamente, utilizando las herramientas de la observación participante multi-situada, los dos autores nos proponen una comparación entre dos comunidades presentes en el contexto europeo: una en Francia y la otra en Italia.

Finalmente, en la sección *Short notes*, Giovanna Campani nos ofrece una breve descripción de algunos momentos de vida cotidiana en el estado brasileño de Ceara y en Río de Janeiro, con el objetivo de reflexionar críticamente sobre el distanciamiento social, una de las prácticas principales utilizadas en todo el mundo para enfrentarse a la pandemia.

¡Buena lectura!

4. Referencias

- Bauman Z. (2007). *Miedo líquido. La sociedad contemporánea y sus temores*. Barcelona: Paidós Ibérica.
- Beck, U. (1998). *La sociedad del riesgo: hacia una nueva modernidad*. Barcelona: Paidós.
- Berger, P. (1977). *El dosel sagrado. Elementos para una sociología de la religión*. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- Berzano, L. (2014). Generatività della religione popolare. En Berzano, L. Castegnaro, A. Pace, E. (coord.), *Religiosità popolare nella società post-secolare. Nuovi approcci teorici e nuovi campi di ricerca*, Padova: Edizioni Messaggero.
- De Martino, E. (2003). *Sud e magia*. Milano: Feltrinelli.
- Giddens, A. (2014). *Sociología*, Madrid: Alianza Editorial.
- Hervieu Léger, D. (2003). *Il pellegrino e il convertito. La religione in movimento*. Bologna: il Mulino.
- Parsons, T. (1981). *Il sistema sociale*. Milano: Edizioni di Comunità.
- Pastores reciben reconocimientos tras capacitación por COVID-19 (2020, 18 de diciembre). *Vanguardia de Veracruz*. Recuperado de: <https://www.vanguardiaveracruz.mx/pastores-reciben-reconocimientos-tras-capacitacion-por-covid-19/>
- Velasco, M. (2021, 17 de febrero). Con ceniza en bolsa y misas grabadas, así vive Edomex el Miércoles de Ceniza. *Excelsior*. Recuperado de: <https://www.excelsior.com.mx/comunidad/con-ceniza-en-bolsa-y-misas-grabadas-asi-vive-edomex-el-miercoles-de-ceniza/1433351>
- Voyé, L. (1999). Secularization in a Context of Advanced Modernity. *Sociology of Religion*, (60) 3, 275-288.

Article

La storia di un'epidemia: dall'immaginario sfuggente, all'incertezza del domani

ARNALDO NESTI¹

Riassunto. Un dolore lontano che all'improvviso ci coinvolge. Il Covid 19 sembrava una questione che riguardava soltanto la Cina, invece ci siamo ben presto ritrovati a contare i nostri morti e a confrontarci con i "lutti sospesi" cioè ad affrontare la morte senza poter accedere al consueto sistema di rituali e simboli che accompagnano l'evento. Una pandemia, come lo era stata in altri periodi La Spagnola, ci mette in una condizione di incertezza, ma forse ci stimola a ritrovare mitezza e ad essere più ospitali. La possibilità di poter diventare migliori è il messaggio di speranza, così come i fiori che continuano a sbocciare dimostrando la vittoria della bellezza in un periodo di disperazione.

Abstract. A distant pain that suddenly involves us. Covid 19 seemed to be a matter that concerned only China, instead we soon found ourselves counting our dead and dealing with "suspended mourning", that is, facing death without being able to access the usual system of rituals and symbols that accompany the event. A pandemic, as La Spagnola had been in other periods, puts us in a position of uncertainty, but perhaps it stimulates us to find meekness and be more hospitable. The possibility of being able to become better is the message of hope, as are the flowers that continue to bloom demonstrating the victory of beauty in a time of despair.

*...In un tempo di imprevista pandemia,
a maggio fioriscono ancora le rose e
le begonie.*

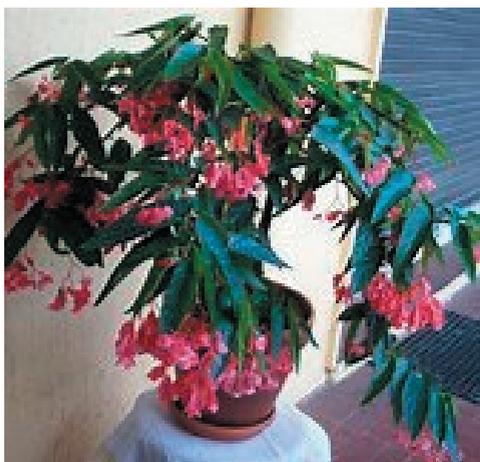
1. Introduzione

In questi mesi di quarantena domestica le mie giornate iniziano, dopo il caffè con la brioche, con un controllo attento alle piante e ai fiori che adornano la casa. Dedico molta attenzione al loro stato e, in questo periodo, riservo una cura particolare alle tamiie.

Attendo che fioriscano e, girottolando per la casa, ogni mattina, incorro in non poche arrabbiate a causa del ritardo della fioritura.

Sono giorni particolari: dobbiamo sorbirci, aprendo ogni canale televisivo, stereotipate avvertenze che "tutto andrà bene", ma che occorre indossare mascherine, stando ad

¹ Sociologo delle religioni. È stato professore dell'Università di Firenze. Direttore della rivista "Religioni e società". Email to: nesti.arnaldo@gmail.com



un metro e mezzo di distanza da ogni persona. Non manca chi ripete: anni di illusorio “progresso” cancellati in due mesi...

Finalmente stamani, 12 maggio: le tamaie! Non so come, sulla base di quale spinta, di quali misteriose energie, sono affiorati dei sottili fili rosacei, di un rosa salmone, riuniti in grappoli penduli sotto un ombrello di foglie.

Mi consola verificare, ingenuamente, che la vita ha risorse imprevedibili, nonostante la presunzione degli umani.

Possono passare anni prima che un'agave germogli in giardino o in natura, anche con il pollice verde più incallito.

to. Mi si dice che il bambù nero ci mette oltre 50 anni mentre altre specie come la Puya Raimondi, la regina delle Ande, oltre un secolo. Ore di luce e gradi di temperatura sono fattori determinanti ma non decisivi per fare il grande salto. «Sappiamo che esiste una parte della pianta che reagisce al campo magnetico e che la radice è l'apparato più sensibile di questi organismi, ma non siamo stati ancora in grado di isolarla – aggiunge lo scienziato. Pensavamo fosse simile al recettore magnetico che gli uccelli hanno nel sistema visivo e che consente loro di orientarsi durante le migrazioni in base al campo magnetico, ma così non è». (La Stampa, 14 agosto 2019). La fioritura delle piante resta in parte ancora un mistero.

2. Sull'esplosione del Covid-19 in Italia

In Italia abbiamo cominciato a sentir parlare del nuovo coronavirus alla fine delle vacanze di Natale 2019. Abbiamo cominciato a vedere le immagini del mercato di Wuhan sbarrato, i cittadini con le mascherine, i controlli della temperatura negli aeroporti, le prime scene di accaparramento nei supermercati. Ma la Cina sembrava così lontana, e poi gli asiatici le mascherine le hanno sempre portate, anche nella metropolitana di Roma o nel quadrilatero della moda a Milano. Erano immagini che non ci colpivano particolarmente: erano fatti loro.

Il covid-19 ci sembrava un miscuglio di malattie di cui avevamo già sentito parlare e di cui avevamo ricordi confusi e superficiali. Anche quando, il 23 gennaio 2020, le autorità hanno deciso di chiudere Wuhan e poi l'intera provincia dell'Hubei, guardavamo le fotografie di quella metropoli deserta e abbiamo continuato a pensare “sono fatti loro”. Le riprese con i droni erano surreali: facevano sembrare una megalopoli da undici milioni di abitanti un modellino, il set di un film di Godzilla lasciato a metà. “Sono fatti loro”, continuavamo a ripeterci, ma sempre meno convinti.

In *Davanti al dolore degli altri* la filosofa statunitense Susan Sontag (2006), parlando delle foto di guerra diceva: “Non si dovrebbe mai dare un *noi* per scontato quando si parla del dolore degli altri”. Sontag partiva dall'idea che ogni immagine violenta o scon-

volgente, nell'ecosistema ipertrofico dei mezzi di comunicazione di massa, si porta dietro anche il suo antidoto: davanti al nostro sguardo iperstimolato si trasforma in un cliché. Negli anni settanta bastava girare la pagina di una rivista e dalle bombe al napalm su un villaggio viet cong si passava a una pubblicità con un gruppo di giovani dai sorrisi smaglianti su uno yacht. Un bel giorno ci siamo svegliati che il "dolore degli altri" era diventato il nostro. E, dalle zone rosse in Lombardia e in Veneto, siamo passati rapidamente alla chiusura di tutto il paese. All'inizio ci siamo aggrappati al tricolore e agli "andrà tutto bene" dipinti dai bambini. È durato poco, perché anche le immagini che vedevamo hanno cominciato a cambiare. Per alcuni di noi la svolta è stata quella fila di camionette militari che trasportavano *le bare fuori dall'ospedale di Bergamo*. Non era lo scatto di guerra di un grande fotoreporter; era la testimonianza cruda di una strage silenziosa. Quel giorno il covid-19 è diventato "un fatto nostro" che prende piede in un tempo sempre più globalizzato, in un pianeta scosso soprattutto negli equilibri ambientali, nelle dinamiche demografiche e negli assetti geopolitici e dove regna la massima incertezza. Sicché persino i progetti e le idee di futuro, espressione storica e necessaria delle ambizioni di soggetti e movimenti politici nel corso di grandi cambiamenti, appaiono quanto mai azzardati e nebulosi. Se ciò vale per gli stati leaders, figuriamoci per un paese come l'Italia, da tempo in progressivo declino del suo sistema industriale e del suo protagonismo nel contesto europeo.

3. Il lutto sospeso

Leggo sul quotidiano "La Stampa" (14 maggio 2020) i consigli dei monaci della Comunità di Bose su come sopravvivere al lockdown e pandemia. L'attuale pandemia ha fatto esplodere, a parte il resto, l'ennesima contraddizione dell'Occidente, la negazione di poter scegliere il rapporto con la morte.

La diffusione del virus ha improvvisamente reciso ogni possibilità di detenere una relazione con il lutto e il dolore.

A seguito della pandemia ci troviamo oggi ad affrontare la necessità vitale di trovare nuovi codici simbolici che aiutino le persone nel percorso psicologico di elaborazione del lutto.



I lutti dovuti alla pandemia stanno assumendo un aspetto che alla generazione che non ha vissuto la guerra è assolutamente ignoto. Potremmo definirli lutti “sospesi”. Quando le persone vengono private della possibilità di accostarsi alla morte attraverso il necessario corredo dei riti che intorno alla morte sempre sono stati efficaci per lenire il dolore del lutto.

Nel corso della storia abbiamo già incontrato situazioni nelle quali il lutto rimane come sospeso.

Dopo la prima grande guerra l'Europa intera fu costretta ad affrontare il sentimento di morte che allora pervadeva intere popolazioni. I lutti continuavano ad incidere sull'immaginario collettivo portandosi dietro sentimenti di colpa e una pervasiva disillusione rispetto al progresso e al positivismo. I governi si trovarono a dover affrontare e arginare sentimenti luttuosi che non di rado si affiancavano alla condanna del massacro bellico e chiamavano in causa il pacifismo. Per questo motivo vennero costruiti sacrari e innalzate statue commemorative.

4. L'influenza spagnola

L'influenza spagnola, altrimenti conosciuta come la spagnola o la grande influenza, fu una pandemia influenzale, insolitamente mortale, che fra il 1918 e il 1920 uccise decine di milioni di persone nel mondo, la prima delle pandemie del XX secolo che coinvolgono il virus dell'influenza H1N1. Arrivò a infettare circa 500 milioni di persone in tutto il mondo, inclusi alcuni abitanti di remote isole dell'Oceano Pacifico e del Mar Glaciale Artico, provocando il decesso di 50 milioni di persone su una popolazione mondiale di circa 2 miliardi. La mortalità totale le valse la definizione di più grave forma di pandemia della storia dell'umanità: ha infatti causato più vittime della terribile peste nera del XIV secolo.

La malattia ridusse notevolmente l'aspettativa di vita dell'inizio del XX secolo che, nel primo anno dal diffondersi della pandemia, risultava diminuita di circa 12 anni. La maggior parte delle epidemie influenzali uccide quasi esclusivamente pazienti anziani o già indeboliti; al contrario, la pandemia del 1918 uccise prevalentemente giovani adulti precedentemente sani.

Sono state formulate diverse possibili spiegazioni per l'alto tasso di mortalità di questa pandemia.

Studi più recenti, basati principalmente su referti medici originali del periodo della pandemia, hanno rilevato che l'infezione virale stessa non era molto più aggressiva di altre influenze precedenti, ma che le circostanze speciali (guerra, malnutrizione, campi medici e ospedali sovraffollati, scarsa igiene) contribuirono ad una superinfezione batterica che uccise la maggior parte degli ammalati, in genere dopo un periodo prolungato di degenza. Inoltre, in Europa, il diffondersi della pandemia fu aiutato dalla concomitanza degli eventi bellici relativi alla prima guerra mondiale.

All'influenza fu dato il nome di “spagnola” poiché la sua esistenza fu riportata dapprima soltanto dai giornali spagnoli: la Spagna non era coinvolta nella prima guerra mondiale e la sua stampa non era soggetta alla censura di guerra; mentre nei paesi belligeranti la rapida diffusione della malattia fu nascosta dai mezzi d'informazione, che tendevano a parlarne come di un'epidemia circoscritta alla Spagna (dove venne colpito anche il re Alfonso XIII).

Influenza spagnola epidemia

Patologia	Influenzavirus A sottotipo H1N1
Periodo	ottobre 1918 -dicembre 1920
Dati statistici globali	
Numero di casi	500 000 000
Numero di morti	50 000 000

A distanza di anni, intervistandola, un'anziana signora nell'empolese, mi ricordava con sgomento quegli anni (1918). In modo particolare, a sottolineare la drammaticità della situazione, mi ricordava che si era giunti al punto di non suonare più le campane delle chiese per annunciare la morte di una persona, dato l'alto numero dei decessi causati dalla spagnola. E, con un non velato entusiasmo, mi diceva che lei "fortunatamente l'aveva sgabellata".

Come mi ricordava la mia vecchia signora intervistata, con sgomento, si sviluppavano, spesso, delle macchie scure sulle guance che diventavano bluastre e che, nei polmoni, provocavano gravi lesioni e mancanza di ossigeno. Tra gli altri artisti famosi. Edvard Munch è stato uno dei sopravvissuti: Munch dipinse un'opera nel 1919, cercando di descrivere in modo dettagliato la sua vicinanza alla morte.

5. Nel tempo del covid la "stranierità" diffusa: fra spasamento e ospitalità

La lettura della stagione del Covid-19 conferma che nessun'altra questione genera una reazione tanto sentita nei cittadini quanto ciò che turba la salute, l'igiene, e produce il rischio delle infezioni. Il controllo, la sanificazione, la domesticità degli spazi spinge tutti ad abdicare, in modo maniacale, anche alla libertà della persona e della soggettività. Una crisi che, agli occhi del comune mortale, non lascia trasparire i lineamenti di possibili futuri e il cui improvviso emergere offusca il passato e satura l'immaginazione del futuro. Per dirla con Augè: "Il post moderno diventa quella condizione in cui i miti moderni, i miti del futuro e i miti universalistici che si erano sostituiti alle cosmogonie particolaristiche, scompiono a loro volta" (Augè, 2009, pp. 88-89). La diffusione del virus ha improvvisamente reciso ogni possibilità di determinare una relazione con il lutto, con il dolore. In questo contesto dominato dall'inesorabilità sanitaria, la dialettica non è salute-malattia, ma essenzialmente in termini apocalittici: vita/morte.

Sperimentiamo peraltro, con il processo migratorio, che le frontiere sono labili, nonostante ogni sovranismo nazionalistico. Le frontiere regolate dalle serrature più rigide, ci fanno ritrovare gli stranieri e scoprire noi stessi, come sostiene Michel Agier (2019). Siamo tutti chiamati ad essere dentro la logica di un senso della storia, ad un "telos malato" o è possibile riappropriarsi di un "telos vitale" e vincente?

La negativa condizione di straniero è destinata a diffondersi. Va ricordato che sono 40.000 gli stranieri morti nel Mediterraneo dalla creazione dell'Europa di Schengen, dal 1995. Se osserviamo la situazione storicamente data nell'occidente europeo, qui troviamo la possibilità di vivere nel mondo, con una felicità cosmopolita, in un mondo in cui è possibile spostarsi in luoghi ove è rispettata la propria cultura, il proprio stile di vita, a prescindere da discriminazione di genere, di etnia, di colore della pelle. Sul piano concre-

to, però, una tale possibilità di autorealizzazione, superando la discriminazione connessa all'essere straniero, è *riservata solo ad una minoranza*. La condizione di straniero per gli uni e per gli altri è ben diversa e se andiamo fino in fondo, radicalizzando nell'analisi, troviamo l'inferno a contatto del cosiddetto altro ma alieno, colui che è totalmente altro. Possiamo lasciarlo morire senza chiederci se ci sia un'umanità che ci accumuna perché non lo vediamo. Mi piace citare un testo poetico del cantautore Battiato evocante la figura dell'alieno....”

Passo tra gli odori
 E tra gli
 Umori della gente
 Che mi sfiora indifferente
 Colgo
 L'occasione
 Di una estate al mare
 Dell'aria
 Un po'confusa per colpa del calore
 Io
 Seguivo con lo sguardo
 L'onda sulla
 Spiaggia
 Che arriva sempre uguale e
 Tutto si ripete ...?
 Io sono solo in questa vita
 E
 Forse come te mi sento
 Io vivo nei
 Panni di un alieno
 Io sono solo
 ...
 Io vivo ai margini
 Di una vita vera
 E non mi riconosco (Franco Battiato)

6. A partire dall'imprevedibile, che cosa accadrà dopo?

Spinti a compensare l'ostilità dei loro governi, molti cittadini si sono trovati costretti a fare qualcosa: accogliere, sfamare o trasportare viaggiatori in difficoltà. Hanno così ride-stato un'antica tradizione antropologica che sembrava sopita: l'ospitalità. Questo modo di entrare in politica aprendo la porta di casa rivela però i suoi limiti. Ogni sistemazione è una goccia d'acqua nell'oceano del peregrinare globale e la benevolenza alla base di questi gesti non può fungere da salvacondotto permanente. Michel Agier ci invita a ripensare l'ospitalità attraverso la lente dell'antropologia, della filosofia e della storia. Se da un lato ne sottolinea le ambiguità, dall'altro ne rivela la capacità di scompaginare l'immaginario nazionale, perché lo straniero che arriva ci obbliga a vedere in modo diverso il posto che occupa ciascuno di noi nel mondo. Rispetto alla retorica affermazione che il post Covid-19 non sarà come prima, l'attuale priore della Comunità di Bose, nell'intervi-

sta sopra citata osserva: “Non sappiamo cosa accadrà in futuro”. Il virus diventerà endemico? L'epidemia si spognerà? Regredirà? In che misura? Come e dove? Quali restrizioni ci saranno e per quanto tempo? Quali saranno le conseguenze sociali ed economiche che l'epidemia provocherà? Il priore di Bose con estremo rigore afferma che se c'è una lezione da apprendere, per il momento è la lezione dell'incertezza: viviamo in un mondo di cui conosciamo poco e spesso conosciamo male. Il che dovrebbe indurre ad una certa umiltà del conoscere. A ritrovare rapporti ispirati a mitezza, a capacità di mettersi dei limiti per lasciare spazio alla vita, in senso generale e quindi, ben al di là delle riserve sullo straniero occorre fare i conti con le specie animali e vegetali, dobbiamo fare spazio alla casa comune del creato...Il confinamento del tempo della pandemia restringe in maniera imperiosa il raggio dei nostri spostamenti...Si è giunti a dover considerare gli stipiti della porta di casa come novelle colonne di Ercole... È difficile prevedere adesso quali saranno le soluzioni per i molti che si sono trovati senza lavoro...Di qui il senso dell'incertezza, la coscienza che l'imprevedibile “è parte costitutiva della storia e della vita come limite”.

In questo periodo di lockdown non manca chi, come Roberto Vecchioni, lo abbia considerato un momento di pausa, di silenzio e di riflessione..

In questi mesi ha scritto un nuovo romanzo “Lezioni di volo e atterraggio”². Alla domanda se pensa che da questa situazione usciremo migliori, a differenza di Francesco Guccini e Ornella Vanoni che negano la possibilità di un tale positivo cambiamento, il musicista Vecchioni reagisce definendoli “due meravigliosi brontoloni e pessimisti”.

7. Sul senso della presenza nel mondo

Da alcuni decenni, con la post-modernità si assiste ad uno stato di spaesamento, insieme ad una amnesia delle memorie storiche che mantengono vivo quell'ordine attraverso il loro tramandarsi. Questo spaesamento genera paralisi, per il venir meno della propria capacità di agire di fronte al collasso del proprio mondo. Viviamo in tempi dal forte mutamento. Si pensi peraltro ad un tormentato dibattito di alcuni anni fa.

Nel 1993, Huntington (1993) diede il via a un dibattito tra i teorici delle relazioni internazionali con la pubblicazione in *Foreign Affairs* di un articolo estremamente influente e citato, intitolato *The Clash of Civilizations?* L'articolo si opponeva a un'altra tesi, relativa alle dinamiche principali della geopolitica post-Guerra Fredda, teorizzata da Francis Fukuyama nel 1992 nel libro *The End of History and the Last Man*. Se nell'opera di Fukuyama veniva tratteggiata la “fine della storia” con l'avvento della globalizzazione guidata dalle liberal-democrazie occidentali, secondo Huntington, al contrario, la fine della Guerra Fredda non affermerebbe un modello unico, ma anzi libererebbe le diverse civiltà dal gioco del bipolarismo politico e ideologico Stati Uniti d'America e U.R.S.S., lasciandole libere di svilupparsi autonomamente. L'osservazione di Huntington è che “gli equilibri di potere tra le diverse civiltà stanno mutando” mentre “l'influenza relativa dell'Occidente è in calo”. Huntington (2000), in seguito, ampliò l'articolo, facendolo diventare un libro, pubblicato nel 1996 da Simon and Schuster, intitolato *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*.

² Sono lezioni date ai ragazzi verso la fine degli anni ottanta, afferma Vecchioni ospite di “Un giorno da pecora” in Rairadio 1, durante la trasmissione condotta da G.Lauro e G.Cucciari.

Secondo l'articolo e il libro, i conflitti successivi alla Guerra Fredda si verificherebbero con maggiore frequenza e violenza lungo le linee di divisione culturale e non più politico-ideologiche, come accadeva nel XX secolo. Huntington crede che la divisione del mondo in Stati sia riduttiva, e che questo vada invece suddiviso a seconda delle civiltà, quindi ne enumera otto: Occidentale, Latinoamericana, Africana, Islamica, Sinica, Indù, Ortodossa e Giapponese.

Suppone che, per capire i conflitti presenti e futuri, siano da comprendere innanzitutto le divergenze culturali, e che la cultura (piuttosto che lo Stato) debba essere accettata come luogo di scontro. Per questo motivo sottolinea che le nazioni occidentali potrebbero perdere il loro predominio sul mondo se non saranno in grado di riconoscere la natura inconciliabile di questa tensione.

8. Un altro mondo è possibile?

Come usciremo da questa pandemia? Torneremo come prima? In modo particolare quale il senso della presenza umana nel mondo?

Non penso di dovermi considerare un vecchio brontolone, per tornare ai richiami sopra ricordati di Vecchioni. È comunque difficile sottrarsi alle incertezze del tempo. Delusa e disillusa dalle ideologie novecentesche, soverchiata da un progresso scientifico e tecnologico inarrestabile, l'umanità di oggi sembra essere rimasta priva di un "faro" che illumini il percorso verso il futuro. Questa sorta di eterno presente – stravolto dalle disuguaglianze, dalla violenza e dalla regressione ideologica – è la condizione che Augé definisce come la "preistoria dell'umanità come società planetaria". Come uscirne ed entrare in una nuova era? Con un'utopia che possa segnare un radicale cambio di prospettiva. "La sola utopia valida per i secoli a venire e le cui fondamenta andrebbero urgentemente costruite o rinforzate è l'utopia dell'istruzione per tutti: l'unica via possibile per frenare una società mondiale ineguale e ignorante, condannata al consumo o all'esclusione e, alla fin fine, a rischio di suicidio planetario". Non si tratta di ottimismo o pessimismo, sebbene qualche grammo in più del primo non guasterebbe: si tratta di non trasformare la pandemia in un punto di non ritorno. Proprio perché ce ne saranno altre, di crisi come queste. Non solo sanitarie, con agenti patogeni che ignoriamo e che potrebbero svilupparsi negli anni. Ce ne sono e saranno anche di altro tipo. Quella ambientale, per esempio, che sembra sparita dal dibattito pubblico ma che incombe forse ben più pesantemente del coronavirus sul nostro futuro, pur sconvolgendoci di meno. Ad essa è collegata quella delle risorse di ogni tipo: alimentari, naturali, tecnologiche. Ci saranno crisi ancora meno preoccupanti se viste con gli occhi dell'emergenza, eppure epocali, come quelle dell'automazione, in cui ribaltare completamente le dinamiche di lavoro e di sussistenza e trovare posto nel mondo per masse di individui sostituiti o affiancati dalle macchine. Queste sono solo quelle che abbiamo di fronte o possiamo intravedere, figuriamoci quelle di cui non percepiamo neanche l'ombra. Dovremo dunque ogni volta *cambiare mondo* e rassegnarci a partire verso l'abisso delle nostre preoccupazioni, in una narrativa stanca impastata di fatalismo? Troppo facile scaricarsi delle responsabilità rimpallando il dramma a un mondo di riserva. Al contrario, bisogna rimboccarsi le maniche e leggere nei sacrifici di tutti, che accompagnano la sfida della conoscenza, l'unica via che già in passato ci ha portato fuori dai morti delle più violente malattie infettive, dalle macerie delle guerre.

Mi ha molto interessato in questi giorni, la lettura di un volume, cui rinvio, dell'Abbè Pierre di cui così scrive Edgar Morin: "La figura dell'Abbè Pierre non è solo emblema di bontà, di altruismo, di impegno, ma ci appare innanzitutto come incarnazione concreta della fratellenità, più che mai necessaria all'umanità". Dell'autore scrive J. Rousseau nella introduzione: "L'Abbè Pierre ha certo avuto una vita fuori del comune, talvolta rocambolesca che ha segnato l'esistenza di molti suoi contemporanei, al di là del mito...merita un posto nella storia. L'impegno concreto negli eventi e nei dibattiti che hanno caratterizzato il XX° secolo è prova del destino unico, ma testimonia anzitutto la straordinaria volontà di vivere in sintonia con se stesso e con i propri simili, di dire sempre la verità, di suscitare indignazione per costruire un mondo migliore. Sono in tanti a poter raccontare...i suoi incredibili slanci che ha ridato e continua a dare speranza a milioni di uomini e di donne in tutto il mondo. (Al di là di ogni tentazione agiografica) ciò che attrae e cattura è l'uomo, nella sua unicità... è il raro accordo fra parole e azioni e non l'immagine costruita intorno a lui e/o da lui" (Abbè,2020). Non si illudano i profeti del sovranismo: nessuno può farcela da solo, ma occorre fare passi da misurare con quelli dell'irregolare profeta francese di nazionalità ma universale di cuore.

9. EXIT

Davvero siamo arrivati a un punto di svolta nella storia? Se dopo qualche era geologica una morena glaciale si è trasformata in ambienti naturali di rara bellezza, secoli di storia spirituale e culturale possono generare acqua fresca cui attingere a piene mani, in un'epoca, quella odierna, di stravolgimenti e di grandi incertezze è tempo di smettere di sentirci i dominatori del creato, mentre dovremmo capire come debba essere esaltato il valore del silenzio, la possibilità di osservare da vicino la natura, come elemento indispensabile della vita.

"Prova a sederti davanti a uno specchio a occhi chiusi e, dopo aver creato uno stato di silenzio interiore, aprilo e ammira il tuo volto."

Contemplalo come non l'hai mai fatto.

Scorgi in esso i segni del tempo o delle preoccupazioni, e poi prova a rivolgere mentalmente al tuo te che ti sta di fronte come recitano i versi della bellissima canzone di Franco Battiato.

10. Bibliografia

Abbè, P. (2020). *Un altro mondo è possibile. La rivoluzione degli infinitamente piccoli*. Milano; Terra Santa.

Agier, M. (2009). Festival della Filosofia di Modena. Intervista.

Augé, M. (2009). *Che fine ha fatto il futuro?* Milano: Eleuthera.

Huntington, S. (1993). The Clash of Civilizations? *Foreign Affairs*, 72(3), 22-49. doi:10.2307/20045621

Huntington, S. (2000). Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale. Il futuro geopolitico del pianeta. Milano: Garzanti.

Sontag, S. (2006). Davanti al dolore degli altri. Milano: Mondadori.

Article

Il respiro corto dello Spirito nelle mega-chiese, ai tempi della pandemia

ENZO PACE¹

Riassunto. Che effetti ha la pandemia sulle Mega-chiese? La chiusura forzata o la riduzione drastica dei presenti ammessi ai servizi religiosi ha messo di fatto in discussione sia il regime di verità che molte di queste chiese seguono, dal punto di vista teologico e spirituale, sia la dramma-liturgia del corpo a corpo fra la forza trasformativa dello Spirito e il principe di tutti i mali, Satana. Si è passati, in tal modo, dall'evento di massa vissuto nei grandi auditori ad un servizio online, a misura domestica, per tanti anonimi e lontani fedeli, cui far giungere un messaggio consolatorio in una fase di disagi e sofferenze nella loro vita quotidiana. L'epidemia ha sottratto la scena ai grandi performer delle Mega-chiese e a quanti, entusiasti, prendevano posto in platea o si muovevano liberamente posseduti dagli spiriti in attesa di esserne liberati, partecipando attivamente al rito liberatorio. Questi fedeli, probabilmente, ora seguono a distanza, da casa, davanti allo schermo del loro computer un'altra scena, meno coinvolgente e, soprattutto, senza la *parrhesia* del regime della verità, che si materializzava nello spazio rituale. L'epidemia rappresenta per le mega-chiese una doppia contingenza: da un lato, indebolisce la visione teologica di un Dio che tutto può e dello Spirito che soffia trionfante e sconfigge ogni male, dall'altro, smaterializza la presenza del nemico che diventa invisibile e invadente, non più dominabile fisicamente, da cui nessun leader carismatico è più in grado di liberare i fedeli.

Abstract. What effect has the pandemic on Mega-churches? The forced closure or drastic reduction of those present admitted to religious services has in fact called into question both the regime of truth that many of these churches follow, from the theological and spiritual point of view, and the drama-liturgy of hand-to-hand combat between the transformatory force of the Spirit and the prince of all evils, Satan. In this way, Mega-churches moved from the mass event experienced in large auditoriums to an online service, on a domestic scale, for many anonymous and distant faithful, to which a consoling message can be conveyed in a phase of inconvenience and suffering in their daily life. The epidemic has stolen the scene from the great performers of the Mega-churches and from those who, enthusiastic, took their seats in the stalls or moved freely possessed by spirits waiting to be freed, actively participating in the deliverance's rite. These faithful, probably, now watching from a distance at home, in front of their computer screen, another scene, less involving and, above all, without the *parrhesia* of the regime of truth, which materialized in the ritual space. The epidemic represents a double contingency for the Mega-churches: on the one hand, it weakens the theological vision of a God who can do everything and of the Spirit who blows triumphantly and defeats all evil, on the other, it dematerializes the presence of

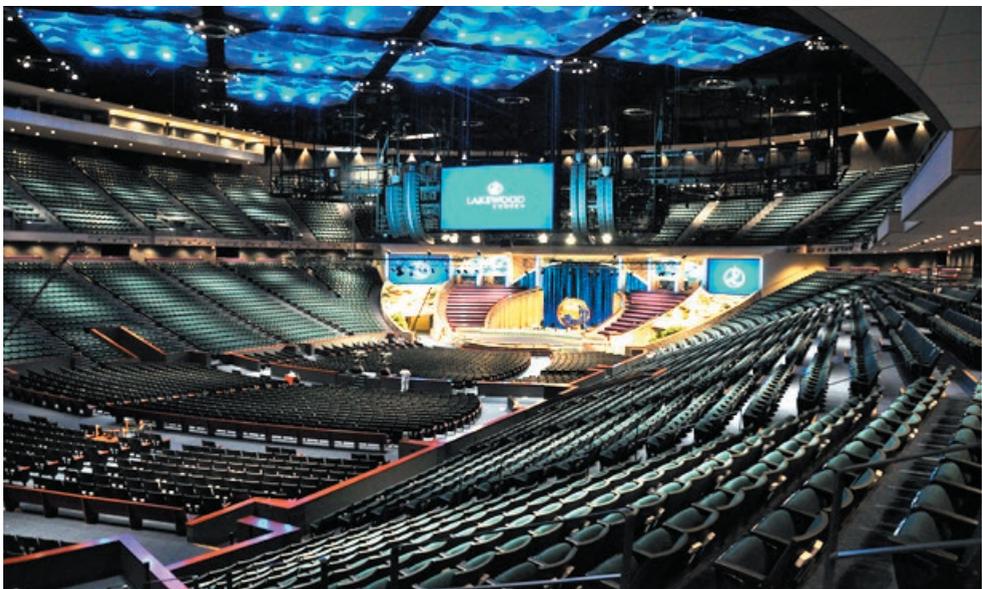
¹ Professore di sociologia delle religioni all'Università di Padova. Email: vincenzo.pace@unipd.it

the enemy who becomes invisible and intrusive, no longer physically dominable, from which no charismatic leader is more able to deliver the faithful.

1. Introduzione

La domanda di partenza da cui prende le mosse questo saggio è molto semplice: che effetti ha avuto la pandemia del Covid19 sulle mega-chiese? Una prima sommaria risposta potrebbe essere altrettanto semplice: laddove è stata imposta dalle autorità politiche il blocco delle attività pubbliche, inclusa la partecipazione alle cerimonie religiose, queste chiese hanno dovuto adattarsi all'inedita situazione in cui si sono venute a trovare. In molti casi, la soluzione era a portata di mano. Molte di queste chiese hanno legato, infatti, le loro fortune ai vecchi e nuovi media. Perciò, non è stato difficile trasferire tutte le attività online. I fondatori e i leader delle mega-chiese hanno investito molti denari per costruire grandi auditori pensati per grandi eventi spettacolari di massa da poter registrare e diffondere in più luoghi (*multisite*) grazie alle moderne tecnologie telematiche. La pandemia, dunque, non ha posto particolari problemi alle mega-chiese già attrezzate da tempo di tali strumenti di comunicazione a distanza. Laddove si sono diffuse nel mondo, la gestione tecnica di questi luoghi di preghiera è affidata spesso a imprese di *audio-tech* e *churchsound*. Nel 2019, ad esempio, una delle più grandi *mega-church* degli USA, la Lakewood di Houston (Texas) ha ammodernato tutto l'impianto audio-video per il suo mega auditorio di 16.800 posti sotto la direzione di un tecnico e di un ingegnere del suono per ambienti ecclesiali in collaborazione con una delle più avanzate ditte specializzate in *church-sound* (fig. 1).

Figura 1. L'auditorio della Lakewood Church di Houston.



Dal punto di vista, dunque, della comunicazione a distanza, le mega-chiese hanno potuto compensare agevolmente la mancanza di uno spazio fisico. La chiusura forzata ha posto, tuttavia, altri problemi: uno riguarda il regime di verità, per riprendere la terminologia di Foucault (2009) che molte di queste chiese seguono, dal punto di vista teologico e spirituale; l'altro concerne l'azione rituale che viene messa in scena nello spazio fisico, la dramma-liturgia che in molte chiese costituisce il momento centrale di lunghe celebrazioni, in cui si alterano discorsi del leader, sequenze musicali, canti, danze, stati alterati di coscienza, miracoli ed esorcismi. L'analisi nel presente saggio si concentra su entrambe queste dimensioni.

Dal punto di vista teologico, le mega-chiese di tipo carismatico hanno narrato ai loro fedeli la forza trasformativa dello Spirito Santo, mediata dai poteri carismatici dei leader di tali chiese; tale trasformazione riguarda olisticamente mente, corpo e spirito di un individuo ("tutto è possibile alla forza dello Spirito") e implica non solo un nuovo regime della verità, ma anche la certezza di prosperità materiale, di guarigioni fisiche e di liberazione da spiriti maligni che rendono la vita insopportabile; la forza dello Spirito, perciò, gareggia con le forze del Male, di cui il grande regista è Satana.

Quando l'epidemia ha cominciato a manifestarsi, i leader di molte mega-chiese sono ricorsi al loro lessico familiare: il virus è opera di Satana. Se è così, noi (chiese) siamo abituate a combattere il diavolo e siamo, perciò, in grado di scofiggerlo. Da qui, inizialmente la resistenza e il lavoro di lobby che esse hanno cercato di mettere in campo per contrastare la chiusura imposta per legge dai vari governi nazionali. In un secondo momento, hanno dovuto a malincuore adattarsi alle nuove regole di confinamento. Quando ciò è avvenuto, il repertorio teologico del Vangelo della prosperità e dell'efficacia dello Spirito nello sconfiggere le forze di Satana ha dovuto essere rivisto. Da qui lo spostamento dell'asse simbolico del discorso teologico dal piano dello scontro cosmico fra Dio e Satana a quello più immediato della vita quotidiana dei tanti fedeli più o meno costretti a riguardarsi a casa propria. Si è passati, in tal modo, dal grande evento di massa negli auditori ad un servizio online a misura domestica per tanti anonimi e lontani fedeli, cui far giungere un messaggio consolatorio del tipo "non possiamo condividere l'esperienza straordinaria della presenza reale, fisica dello Spirito, ma possiamo essere certi che esso continua a soffiare dove vuole". Il collegamento via streaming da casa diventa così una sorta di *devotional fitness* a domicilio, senza più la carica emotiva che un leader sapeva trasmettere dal vivo. Attraverso le emozioni un leader poteva fissare idee (teologiche) e regole (di condotta di vita). Il suo potere carismatico si metteva alla prova, compiendo miracoli o cacciando i demoni in presenza e davanti ad un pubblico emotivamente coinvolto. Il regime di verità, che era affermato (sarebbe meglio dire, in alcuni casi, gridato), nel momento in cui accadevano tali fatti, era che la vittoria sul male era empiricamente *dimostrata* nella lotta, *corpo a corpo*, contro Satana che vedeva protagonisti i devoti in preda alla trance. Satana era una figura *fisicamente* percepibile, da cui ci si poteva liberare *sola fide* nel potere carismatico del leader-mediatore. La liberazione non era, allora, solo purificazione dell'anima dagli spiriti maligni né tanto meno conversione tutta interiore. Si trattava anche di una liberazione *materiale*: si guariva da una malattia fisica, ci si emancipava da qualche forma di dipendenza da sostanze tossiche, ci si riconciliava con il partner, ci si sentiva capaci di mobilitare nuove energie per trovare lavoro oppure per avere successo professionale. L'impianto teologico, dunque, di molte formazioni di tipo mega-chiesa che gravitano in un

quel vasto campo religioso che genericamente è definito del *risveglio carismatico* è, perciò poco dottrinale, ma molto più fattuale: per governare le persone, il regime di verità di questo modernissimo cristianesimo carismatico, privilegia i fatti e gli atti di fede, non solo il credere, ma il far credere.

Da qui la rivoluzione architettonica e la ristrutturazione dello spazio liturgico che le mega-chiese hanno promosso, marcando le differenze con le Chiese storiche ed anche rispetto al Pentecostalismo storico, che nasce negli USA agli inizi del Novecento. La liturgia non è più concepita come la memoria del sacrificio salvifico di Gesù. Essa è sempre più trasformata in una rappresentazione teatrale, una dramma-liturgia, dello scontro fisico – corpo a corpo, appunto – fra la potenza dello Spirito e le forze del Maligno, sotto la guida sapiente di un leader portatore di poteri carismatici che vengono messi in scena durante le cerimonie pubbliche. L'azione rituale diventa teatro, per riprendere Victor Turner (1982), si configura come la performance di un grande attore che fa muovere sul palco e attorno al palco attori minori in funzione di una messa in scena volta a celebrare le magnifiche sorti dello Spirito che vince, qui ed ora, in tempo reale, la forza di Satana. Lo spazio rituale apparentemente non cambia: la divisione del *lavoro sacro* fra chi agisce e chi assiste al rito, fra officianti e spettatori, non sembra mutare. Tuttavia, a ben guardare, nelle mega-chiese, al primo colpo d'occhio, si percepisce il cambio di registro simbolico: non c'è più un altare (come nella Chiesa cattolica) o uno spazio dedicato per chi guida il culto (secondo la tradizione Riformata) e, in particolare, per chi fa il sermone. Il modello comunicativo è, dunque, quello dell'intrattenimento *religioso* o della religione da *intrattenimento* (Pace, 2018), con una precisa finalità: suscitare lo stupore in chi assiste e mostra, a diversi livelli, di volersi far coinvolgere emotivamente da quanto dice e fa il principale attore sul palco. L'uso della voce (dai toni pacati sino a quelli urlati) e dei gesti studiati delle mani, dell'alternanza fra parole e silenzi e dei movimenti (stare fermi, muoversi, cadere in trance in ginocchio e così via) fanno parte di un repertorio drammaturgico che ha la doppia finalità di collocare al centro dell'attenzione l'attore principale – un mattatore, si direbbe, in gergo teatrale – e di avvicinare lo spettatore ai suoi poteri carismatici straordinari. I miracoli, gli esorcismi, le profezie e gli oracoli servono (sono mezzi, dunque) a dimostrare che, grazie alla mediazione dei poteri carismatici del leader *immediatamente* non solo si espellono gli umori maligni dall'anima e dal corpo di un fedele, ma anche e soprattutto si verifica *dal vivo, davanti agli occhi di tutti*, una sostituzione di sovranità: si caccia un sovrano, Satana, per introneggiarne un altro, lo Spirito divino, una prova *empirica* di verità, una *parresia*, direbbe Foucault (2009, p. 160) che si fonda sull'estetica, la mobilitazione e l'eccitamento dei sensi (de Vries, 2008; Meyer, 2009; Da Silva Moreira, 2018) e che mira a disciplinare, attraverso i corpi, le menti.

Cos'è accaduto quando la pandemia ha costretto queste chiese a chiudere i loro battenti, a ridurre le performance a numeri piccoli di astanti o, infine, a trasferire le dramma-liturgie online?

Dopo aver ricordato brevemente, in una prima parte, qual è la definizione di mega-chiese che convenzionalmente è largamente accettata nella letteratura sociologica contemporanea, si analizzeranno, rispettivamente nella seconda e terza parte, gli effetti che la pandemia ha avuto sul piano teologico e su quello liturgico.

Tutti i dati sulle mega-chiese sono state raccolti dall'autore in occasione di una ricerca sulle chiese di tipo neo-pentecostale condotta in vari momenti rispettivamente in Brasile,

Ghana, Nigeria e Sud-Africa fra il 2005 e il 2015, utilizzando l'osservazione partecipante, le interviste in profondità a leader e quadri intermedi di tali chiese e l'analisi del discorso, del contenuto e dell'iconografia dei siti ufficiali delle stesse.

L'analisi su quanto è avvenuto durante la pandemia è stata condotta fra marzo e ottobre 2020, invece, da remoto, visitando le pagine web di queste chiese, partecipando ai riti online e, laddove accessibili, agli spazi interattivi aperti e messi a disposizione per lo scambio di informazioni e comunicazioni all'interno della comunità virtuale.

2. Le mega-chiese: una definizione provvisoria

Chi ha la pazienza di entrare nel sito, www.megachurchmyth.com, può trovare non solo la lista aggiornata delle mega-chiese negli Stati Uniti d'America, ma anche visitarle virtualmente una per una. L'elenco è accuratamente tenuto aggiornato da un gruppo di ricercatori dell'Hatford Institute for Religion Research (Connecticut), diretto da Scott Thumma (Thumma, Travis & Warren, 2007). L'interesse per tale fenomeno nasce da un interrogativo: si tratta di una nuova forma di cristianesimo o semplicemente di un'operazione *promozionale*, dettata dall'esigenza di presentare il messaggio cristiano in modo più accattivante ad un pubblico di potenziali fedeli, distratti o tiepidi nei confronti delle loro chiese di nascita? Si tratta di un cambiamento profondo oppure di un'operazione di mercato religioso, fatta per competere con un'ampia e sempre più differenziata offerta di beni di salvezza, secondo la scuola di pensiero della *rational choice theory* (Stark & Bainbridge, 1991; Young, 1997; Lehman, 2010)?

Sarebbe riduttivo pensare che si tratti solo di una strategia di marketing religioso per attirare fedeli in fuga dalle chiese storiche. C'è qualcosa di più. Le mega-chiese sembrano piuttosto una risposta *eticamente* orientata al mercato dei beni di salvezza, ma anche una proposta eticamente rivolta a intercettare un modo di credere proprio degli individui *moderni*. Per questi individui – in tal senso e solo in tal senso – post-secolarizzati credere è diventato sempre più una scelta e appartenere ad una comunità di fede non ha più i confini fissi e stabili di una parrocchia o delle chiesa di prossimità, in cui si è nati, cresciuti e accanto a cui si vive. Un modo più libero di credere che comporta una più elevata mobilità nel credere (Davie, 1994; Hervieu-Léger, 1999; Diotallevi, 2017).

È bene precisare subito che le origini del fenomeno delle mega-chiese sono da ricercare nel mondo protestante nord-americano, da anni in rapida trasformazione. Gli edifici di culto tradizionali da un po' di tempo non si riempiono. Predicare il Vangelo durante il servizio domenicale a pochi presenti ha, da tempo, spinto, pastori intraprendenti, dapprima, a indossare i panni del telepredicatore e, poi, a chiudere i battenti delle loro chiese, trasferendosi agli inizi del 2000 nei vasti spazi del web, come nel caso della *The First Church of Cyberspace* (<http://www.godweb.org/sact.html>), aperta online da un pastore e teologo di New York, Charles Henderson (Pace, 2013).

I criteri che gli studiosi dell'Hartford Institute hanno convenzionalmente fissato per classificare il fenomeno di cui parliamo, possono essere così riassunti: spazi da duemila posti in su, con una forma architettonica ad auditorio, che consente di esprimersi da parte del leader con uno stile comunicativo proprio dell'*one-man-show*.

Quando si parla di mega-chiesa, dunque, il primo riferimento è alla dimensione quantitativa, calcolata dal numero di posti a sedere: dalle 2000 in su. Come dire: più sia-

mo, più siamo sicuri che il soffio dello Spirito soffi a nostro favore. Parliamo del numero di quanti frequentano mediamente una cerimonia. In base ad esso si può misurare la crescita nel tempo di una chiesa: se in dieci anni, ad esempio, ha dovuto ampliare lo spazio e di quanto; tutto ciò è un semplice indicatore di successo crescente. Nel 1980 negli USA, ad esempio, si contavano 150 mega-chiese; raddoppiano dieci anni dopo (310). Nel 2000 passano a 600 e cinque anni dopo a 1210. Dopo un breve rallentamento fra il 2000 e il 2007 (in crescita di sole quaranta unità), riprende a salire e l'ultima rilevazione del 2014 indica una cifra totale di 1650 unità. La dimensione quantitativa, tuttavia, non ci fornisce informazioni sicure né sul tasso di fedeltà di chi le frequenta né sul sentimento di appartenenza a tali chiese. Si può frequentarle senza doversi sentire necessariamente parte integrante di queste aggregazioni di massa. Una persona può andare ad un servizio offerto da una chiesa per un certo tempo, poi cambiare o smettere del tutto di frequentare qualsiasi altro luogo di culto.

Sinora parliamo di contenitori e non di contenuti. Il contenitore è, tuttavia, di per sé il segno di un cambiamento avvenuto anche nei contenuti. L'attrazione che le mega-chiese esercitano, spostando verso di loro milioni di persone dalle chiese tradizionali dipende, in prima istanza, dai loro leader, spesso ex-pastori di matrice protestante che si sono "messi in proprio", reiventando il loro stile comunicativo, l'organizzazione del rito, i contenuti della predicazione, le forme di partecipazione e, soprattutto, esaltando il loro potere carismatico. L'esercizio del carisma come *moderna* impresa religiosa tende, dagli USA (Hadaway & Marler, 2005; Barna, 2006), dove ha iniziato a prendere forma, ad alcuni Paesi dell'America Latina, dell'Africa sub-sahariana e dell'Asia (e più recentemente del Vecchio Continente: dalla Francia all'Ucraina) a concepire lo spazio rituale come luogo di grandi dimensioni adeguate per un grande spettacolo di massa. La preferenza per un modello spaziale per il culto come un auditorio è congeniale per combinare spettacolo e liturgia, intrattenimento e preghiera, partecipazione di massa e emozioni individuali, un momentaneo spazio d'intensità spirituale sospeso nelle anonime aree suburbane, delle grandi metropoli (da Houston a Seul, da Lagos ad Accra, da San Paolo a Santiago del Cile), un luogo in un non-luogo (Augé, 1992). nel senso che non appare più come un luogo familiare, come poteva essere una chiesa architettonicamente coerente con i canoni sacri.

La forma del contenitore riflette e modella i contenuti dell'offerta religiosa delle grandi-chiese. L'influenza maggiore si esprime, in particolare, sullo stile comunicativo del pastore che guida il culto; sulla scenografia e coreografia, con un ricorso alla musica-pop cristiana e al multimediale (soprattutto a supporto del sermone o di ciò che continua a somigliare ad esso); sulla riconfigurazione della sequenza liturgica tradizionale (lettura del Vecchio e Nuovo Testamento, Sermone, Comunione, ad esempio), con innovazioni, a volte, profonde. Ad esempio, al posto della lettura dei testi sacri, un display mostra un versetto del Vangelo della domenica senza che il passo da cui tale versetto è tratto sia letto integralmente; oppure al posto della musica sacra tradizionale, un complesso pop o rock *cristiano* intrattiene vivacemente la platea dei fedeli; o ancora, invece di un altare posto al centro dell'azione liturgica, sovente c'è un palco la cui scena ha poco a che fare con segni e simboli sacri.

Non tutte le mega-chiese sono eguali. Occorre distinguere fra grandi-chiese che fanno riferimento a una delle tante storiche denominazione protestanti da quelle che, invece, sono nate fuori di esse, per spirito di intrapresa di ex-pastori di questa o quella chiesa e

da quelle, infine, che, in modo più deciso, si rifanno al risveglio pentecostale che ha avuto inizio nel mondo protestante agli inizi del secolo scorso e poi nelle successive ondate (Cox, 1994; Martin 1990, 2002; Introvigne, 1996; Freston, 2002; Corten, Dozon & Oro, 2003; Anderson, 2004; Anderson & Tang, 2005; Pace & Butticci, 2010; Adogame, 2011). Anche in quest'ultimo caso, tuttavia, non tutte le chiese pentecostali hanno assunto la forma delle mega-chiese; alcune sì, altre sono rimaste gelosamente fedeli all'idea originaria degli inizi del Novecento di dare vita a congregazioni fraterne, senza gerarchie e senza gigantismi architettonici. La forma mega-chiesa si è affermata, invece, con maggiore frequenza in ciò che convenzionalmente chiamiamo neo-pentecostalismo, che emerge a partire alla fine degli anni Settanta e si caratterizza, in molti casi, per l'abbandono del modello congregazionalista del primo pentecostalismo a favore del modello *impresa carismatica*, un tipo di organizzazione religiosa orientata ad un mercato di beni di salvezza, sempre più differenziato e competitivo (Pace, 2017).

Chi entra per la prima volta nell'auditorio di tali chiese o in una *mega prayer city*² può avere l'impressione che la struttura stessa *sia il messaggio*. Una persona di educazione protestante è abituata a pensare o a funzioni religiose solenni, composte, accompagnate dal suono dell'organo e dal canto dei salmi oppure alle più vibranti e coinvolgenti cerimonie delle chiese battiste e pentecostali, può rimanere perplesso nel vedere il ricorso al multimediale nel corso del rito stesso, che rimanda, oltre la voce tonante e a volte urlante del leader, le immagini di una folla che si agita nella preghiera, intensamente partecipata al suono di una musica pop o rock *cristiana sparata* a dB (decibel) elevati.

È su quest'ultimo segmento particolare del campo religioso occupato oggi dalle mega-chiese che intendo concentrare l'analisi dell'impatto del covid19. Le grandi chiese che tendono a funzionare come grandi imprese carismatiche, ormai divenute anche transnazionali grazie sia all'azione missionaria sia ai flussi migratori, sono, in teoria, quelle più esposte ai contraccolpi organizzativi che la pandemia provoca. Abituate a chiamare a raccolta migliaia di persone nei grandi auditori, non possono più facilmente contare sulla presenza di massa né investire sul *prodigioso* manifestarsi dei carismi del leader né, ancor più, sulle possibilità offerte ai tanti che lo desiderano di liberarsi dagli spiriti maligni invocando la forza dello Spirito. Lo Spirito è a corto di fiato?

3. Il Covid19, un complotto di Satana?

La pandemia ha messo alla prova due dimensioni di queste organizzazioni religiose: la teologia dello Spirito vittorioso sulle strategie malefiche di Satana, da un lato, e la messa in scena dello scontro fisico fra il credente e il principe delle tenebre nello spazio rituale, dall'altro.

Per inquadrare il primo tema, quello demonologico, che fonda il regime di verità che i leader di queste chiese affermano con forza (tutto è possibile a Dio e alla forza dello Spirito), distighiamo le diverse posture teologiche che tali leader hanno assunto nei vari

² Più grande di una mega-chiesa, perché, in alcuni casi, può ospitare dalle centomila persone in su non più in uno spazio chiuso, ma in spazi semi-aperti, protetti solo da teloni o da tettoie di eternit, come ho visto in Nigeria fra Lagos e Ibadan, ad esempio, dove a metà cammino si fronteggiano una a destra e una a sinistra, rispettivamente la Redeemed Church, da un lato, e la Mountain of Fire and Miracles, dall'altro

momenti in cui il Covid19 si è manifestato: dall'inizio (gennaio-febbraio 2020) al moltiplicarsi dei focolai d'infezione in varie parti del pianeta sino al riconoscimento ufficiale da parte dell'OMS della pandemia il 13 marzo 2020 e, infine, ai provvedimenti presi dai governi di chiusura di tutti i luoghi pubblici (compresi i luoghi di culto), soprattutto nella fase più acuta di contagio diffuso fra marzo e giugno 2020. La seconda fase autunnale, da questo punto di vista, non ha mutato di molto lo scenario.

Innanzitutto, si può constatare con un rapido controllo via web delle attività delle principali mega-chiese che, in generale, esse si sono adeguate alle regole sanitarie restrittive, salvo un piccolo numero di queste che, invece, hanno cercato, di fronte al primo *lockdown* di resistere all'ordine di chiusura dei luoghi di culto, ricorrendo a due argomenti. Il primo suonava pressappoco così: "il Covid19 è opera di Satana, noi abbiamo le armi per combatterlo e, conseguentemente, per sconfiggere questo virus, che sembra essere né più né meno che una variante dell'influenza". Il secondo consequenziale argomento è stato: la preghiera è un'arma spirituale efficace per batterlo. I leader carismatici di queste mega-chiese si sono presentati come i garanti di una sicura vittoria sulle forze del male. Tale primordiale postura teologica ha subito, in molti casi, clamorose smentite dalla dura realtà dei fatti: alcuni leader si sono ammalati (anche gravemente) di Covid19; in altri casi, i luoghi di culto, affollati e occupati sino all'inverosimile dai fedeli, sono diventati veri e propri focolai d'infezione (in alcuni casi, il primo focolaio, come in Corea del Sud e in Francia); infine, la convizione che il virus non fosse altro che una variante dell'influenza stagionale, in sintonia con quanto affermavano, del resto, alcuni leader politici ha ceduto il passo ai timori sempre più diffusi fra la popolazione della contagiosità e della pericolosità del virus, con la conseguenza che anche queste mega-chiese si sono acconciate all'ordine di chiudere i loro luoghi di culto.

Venendo a mancare la demonologia con funzioni sanitarie pubbliche che queste chiese invocavano per affermarsi in un campo religioso differenziato e competitivo, dove altre chiese avevano, invece, preso sul serio le preoccupazioni e prescrizioni dei medici e degli scienziati senza evocare scenari apocalittici, il discorso si è spostato sulla funzione *civile* che le mega-chiese hanno rivendicato come fornitori di *servizi essenziali* alla popolazione (Bandeira & Carranza, 2020; Oro, 2020). Alcuni esempi concreti aiutano a comprendere meglio quale sia il repertorio teologico o, in termini più neutri, l'agire comunicativo di alcune mega-organizzazioni religiose.

In Brasile un gruppo di mega-chiese è oggi in parte ben rappresentato anche in Parlamento, formando ciò che viene chiamata la *Bancada evangélica* o Frente Parlamantar Evangelica. Si tratta di un cartello che riunisce vari deputati e senatori³, militanti prevalentemente in due distinti partiti di centro-destra, affiliati ad alcune delle più rilevanti organizzazioni religiose di area pentecostale e neo-pentecostale.⁴ A tenere assieme politicamente personaggi di spicco di varie mega-chiese è un programma di lotta contro l'aborto, l'eutanasia, le unioni civili fra persone dello stesso sesso, così come l'opposizione a qualsiasi forma di riconoscimento di diritti civili alle persone omosessuali e transessuali, considerate affette da disturbi mentali. Il nuovo Presidente Jair Messias Bolsonaro, eletto grazie

³ In occasione delle elezioni della 56^a legislatura, svoltesi nel 2019, questo cartello riuniva 195 deputati e 8 senatori. Nel 2014 erano rispettivamente 87 e 3.

⁴ In particolare, le più rappresentate sono rispettivamente le Assemblee di Dio, la Igreja Universal do Reino de Deus, la Igreja Internacional da Graça de Deus e la Igreja Batista.

al voto massiccio di fedeli appartenenti alle grandi chiese pentecostali e neo-pentecostali, incarna politicamente l'idea del *Brasile nazione cristiana*, redenta dai mali prodotti dalla sinistra socialista, durante gli anni dell'egemonia del Partito dei Lavoratori guidato da Lula (Alves, 2018; Almeida, 2019; Mariano & Gerardi, 2019; Prandi, Dos Santos & Bonado, 2019). Bolsonaro, del resto, durante la campagna elettorale, aveva manifestato più volte la vicinanza con il mondo pentecostale e neo-pentecostale del suo Paese, accreditandosi come il salvatore della patria.⁵ Si comprende, allora, perché, quando scoppia la pandemia in Brasile, l'alleanza politico-religiosa che Bolsonaro aveva realizzato con una parte delle mega-chiese di cui parliamo è stata subito messa alla prova. In un primo tempo, infatti, mentre il Presidente si mostrava scettico nei confronti dell'allarme che proveniva dal mondo medico-scientifico sulla gravità del contagio provocato dal virus, alcuni dei leader religiosi più popolari levavano la loro voce per dire che il malanno non era altro che opera di Satana e che le sue arti malefiche potevano essere sconfitte invocando la forza dello Spirito. È la posizione assunta, ad esempio, da Edir Macedo, il fondatore e leader della Igreja Universal do Reino de Deus, una delle più estese mega-chiese in Brasile e in altri Continenti, all'inizio della pandemia. Un altro influente leader pentecostale, Salas Malafia, in occasione di un grande raduno dei suoi fedeli a Brasilia, alla presenza del presidente Bolsonaro, aveva evocato il virus come lo Spirito di morte, che, dunque, poteva essere battuto invocando lo Spirito della vita, lasciandosi andare a considerazioni parascientifiche del tipo: "il DNA dei brasiliani ci rende immuni nei confronti del coronavirus19". Un altro pastore neo-pentecostale, Joao Pessoa dell'Associazione Fé Perfeita, ha profetizzato, a sua volta, una rapida negativizzazione delle persone che credono in Cristo: "il diavolo se ne tornerà a casa presto con le pive nel sacco!"

Atteggiamenti simili a questi appena ricordati sono stati condivisi da altri leader di mega-chiese in altre parti del mondo. In molti Paesi dell'Africa sub-sahariana, dove sono nate e fioriscono mega-chiese neo-pentecostali, l'evocazione della figura del demone responsabile della pandemia rappresenta un motivo ricorrente nei repertori retorici che i leader carismatici utilizzano per convincere i loro seguaci che sono in guerra spirituale (*spiritual warfare*) con Satana. L'unica risposta, perciò, per loro non è la chiusura dei luoghi di culto, ma la moltiplicazione delle occasioni per grandi raduni in cui, anche fisicamente, si manifesta la volontà di combattere contro le arti del demonio: *fighting for Jesus*. In Zimbabwe, Emmanuel Makadiwa, fondatore della United Family of International Church, auto-proclamatosi profeta ha sostenuto alla fine di febbraio 2020 di aver già nel 2016 previsto l'arrivo di una pandemia che avrebbe causato migliaia di morti, aggiungendo che essa non è altro che opera del demonio. Il mese successivo, dopo aver ribadito che l'unica medicina contro il coronavirus è dare ascolto alla voce del profeta (cioè lui, che parla in nome di Dio), ha aggiunto che Dio gli ha rivelato che la medicina più adatta è la cloroquina (la pillola anti-malarica), mostrando in un video che anche Trump negli USA e Modi in India avevano consigliato questa cura. Più di recente, Makadiwa ha sposato la tesi del complotto (sempre ordito da Satana): l'an-

⁵ Uno dei segni più clamorosi è stato il battesimo nelle acque del Giordano celebrato da un pastore delle Assemblee di Dio nella primavera del 2016, da Everardo Dias Pereira, candidato alla presidenza del Brasile alle elezioni 2014 e presidente del Christian Social Party (PSC). Bolsonaro, che non ha mai rinnegato le sue origini cattoliche, ha dichiarato di aver frequentato per dieci anni la Chiesa battista (cui aderisce tuttora sua moglie Michelle) prima di rinnovare la promessa battesimale nelle acque del Giordano sotto la guida spirituale di un pastore pentecostale.

nuncio dell'imminente vaccino è, secondo lui, un'ulteriore macchinazione mondiale del demonio; quando sarà iniettato, il siero veicolerà un microchip sottocutaneo a milioni di persone, che saranno così controllate meglio dal Signore del male. Altri leader di mega-chiese nigeriane e ghaneane hanno cercato di interpretare il complotto ordito da Satana in vario modo, cercando di declinare il tema a seconda delle specifiche retoriche elaborate da ciascuno di loro nella competizione elevata fra tali chiese. Ad esempio, TB Joshua, il leader della nigeriana Synagogue Church for all Nations agli inizi di marzo aveva previsto che il virus sarebbe stato sconfitto il 27 marzo⁶. Il capo della Mountain of Holy Ghost Intervention Church, il nigeriano Odumeje, finché i luoghi di culto sono rimasti aperti (sino a metà marzo), ha accentuato tutte le sua performance abituali di esorcismo e miracoli, rappresentandole come vere e proprie sedute di *wrestling*, la lotta corpo a corpo con il demonio. Oyakhilome, a sua volta, fondatore della Christ Embassy, che ha la casa madre a Lagos, è arrivato a dire che il coronavirus è la tattica usata da Satana per sottomettere i popoli al dominio di un nuovo ordine geopolitico voluto dalle cinque potenze più industrializzate del mondo.

Analoghe situazioni le troviamo anche in Corea del Sud, un altro grande laboratorio socio-religioso a cielo aperto nel mondo contemporaneo, dove fioriscono nuove chiese di ispirazione cristiana e alcune di queste assumono la forma della mega-chiesa. Due di queste sono state accusate di essere state focolai del coronavirus nel marzo 2020. Si tratta, rispettivamente, della Shincheonji (letteralmente: Il Tempio del Testimone) e della Sarang Jail (letteralmente: L'amore viene prima di tutto). La prima è stata fondata nel 1961 nella città di Daegu da Lee Man-hee, proclamatosi messia (o *promised pastor*) giacché egli incarnerebbe lo spirito di Cristo e, dunque, sarebbe solo lui capace di leggere i segni dei tempi dell'imminente secondo avvento di Gesù⁷. In una delle assemblee ai primi di marzo la sua chiesa è stata uno dei primi focolai d'infezione con 312 casi, che, a loro volta, hanno infettato più di cinquemila persone. Per questo Lee è stato arrestato; a nulla è servito il suo pubblico gesto di pentimento (in ginocchio con la testa sul pavimento). La retorica anti-virus, fino ad allora, era che esso fosse opera del maligno, una prova di fede per i veri credenti: i pochi eletti che continuavano a sfidare le arti di Satana radunandosi in intense preghiere attorno al messia sarebbero stati immuni dal contagio.

La seconda mega-chiesa (Sarang Jeil) è nata nel 1956 per impulso di Jun Kwang-hoon. Nei suoi discorsi il tema del complotto demoniaco è illustrato ricorrendo a due registri: l'epidemia è l'occasione per promuovere la rinascita spirituale del popolo coreano fiaccato dal consumismo e dal materialismo e, così facendo, per sconfiggere il disegno politico dell'attuale Presidente coreano (eletto nel 2017) Moon Jae-in⁸ accusato di voler imporre un regime comunista per giungere poi alla riconciliazione con la Corea del Nord. Anche la chiesa di Jun è stata uno di focolai del virus con 676 casi, incluso il leader stesso.

⁶ Passata questa data, a chi gli rimproverava di essersi sbagliato e di aver diffuso false notizie, Joshua si è difeso dicendo che in effetti egli si riferiva alla fine dell'epidemia a Wuhan! TB Joshua si è sbilanciato a fine maggio sulle elezioni americane, quando Trump ha nominato come giudice della Corte Suprema Amy Coney Barrett: la sua nomina, egli ha detto, è un segno di Dio, Trump si appresta a vincere le elezioni!

⁷ Lee Man-hee è stato anche un esponente politico del Christian Liberal Party.

⁸ È il secondo Presidente cattolico nella storia repubblicana della Corea del Sud, figlio di una famiglia di rifugiati nordcoreani, fa parte del Partito Democratico Unito di orientamento liberale (e non certo di sinistra). Nell'aprile del 2018 è stato il primo Presidente a varcare il confine con la Corea del Nord nella zona smilitarizzata e, cinque mesi dopo, a far visita a Pyongyang su invito di Kim Jong-un.

Potremmo moltiplicare gli esempi: in Nuova Zelanda la Destiny Church guidata dal pastore Brian Tomacki nei suoi sermoni ha ripetutamente sostenuto che il demonio si è impossessato del virus aumentandone la carica virale e che il confinamento e la necessaria chiusura dei luoghi di culto dovevano essere interpretati come un giusto castigo inviato da Dio per quanti non hanno più fede in Lui. L'idea della punizione divina – l'altra faccia delle strategie malefiche di Satana – nutre, d'altro canto, i discorsi apocalittici di numerosi pastori evangelicali negli USA e in America Latina. Irvin Baxter, ad esempio, che gestisce una stazione radio e televisiva molto seguita (la Prophecy Radio e la TBN TV), durante la campagna elettorale a favore di Trump, ha più volte affermato che l'epidemia è una punizione divina per quanti hanno relazioni sessuali prima del matrimonio, giustificano le unioni omosessuali e sono a favore dell'aborto.

L'approccio demonologico al Covid19 non è appannaggio solo dei leader carismatici delle mega-chiese. In alcuni casi, tale atteggiamento è condiviso anche da uomini politici che ricoprono autorevoli cariche istituzionali. Ad esempio, il Presidente del Tanzania, John Pombe Magufuli ha più volte ripetuto, dinnanzi alle prime avvisaglie del contagio (che nel suo Paese, per la verità, è stato molto limitato), che il virus è opera del demonio e che l'unico modo per contrastarlo è affidarsi a Gesù; ha indetto, perciò, grandi raduni di preghiera (sovente con un gran numero di persone poco protette dalla mascherina); ha così potuto dimostrare che solo la preghiera è stata la vera medicina che ha sconfitto il male, voluto da Satana. Anche Bolsonaro in Brasile ha sponsorizzato grandi cerimonie pubbliche: come, ad esempio, in occasione della Pasqua in aprile 2020, una preghiera per la nazione cristiana, invitando tutti i rappresentanti delle maggiori organizzazioni religiose. Infine, la consigliera spirituale di Donald Trump, la predicatrice televangelica e leader dal 2019 della mega-chiesa New Destiny Christian Center (in Apokpa, Florida), Paula White-Cain, aveva salutato la sua vittoria alle elezioni del 2016 come il segno di Dio per l'avvento del cristianesimo al potere, e che, a suo tempo, aveva contribuito a disegnare la figura del suo avversario, Barack Obama, come il rappresentante di Lucifero in terra⁹.

4. Il rito assente

Vediamo ora se e come la guerra spirituale che molte mega-chiese hanno predicato e, sino a qualche mese fa, messo in scena nei riti settimanali sia stata compromessa dalla chiusura dei luoghi di culto imposta dai vari governi nazionali e, in particolare, che cosa abbia significato il passaggio dal reale al virtuale per quelle chiese che della dramma-liturgia, della lotta corpo a corpo con Satana, hanno fatto l'elemento rituale caratterizzante e competitivo con altre formazioni religiose.

I luoghi di culto di tutte le principali religioni mondiali sono stati colpiti dalla pandemia, nel senso che sono stati o chiusi oppure severamente controllati e contingentati gli accessi. Le polemiche nei confronti dei governi nazionali che hanno imposto tali restrizioni non sono mancate. Nel caso specifico delle mega-chiese, la forzata sospensione delle liturgie di massa nei grandi auditori è stata compensata, solo in parte, dalla diffusione delle celebrazioni via rete. Per molte, alla necessaria rinuncia alla messa in scena del rapporto

⁹ Il 4 novembre 2020, all'indomani delle elezioni presidenziali White Cain rassicurò Trump sulla sua rielezione, dichiarandosi sicura che dall'Africa alle Americhe tutti gli angeli sarebbero scesi a fianco di *The Donald*.

vivo fra un leader carismatico e la folla dei seguaci, i mezzi di comunicazione (vecchi e nuovi), che già queste chiese avevano imparato ad utilizzare da anni per diffondere il loro messaggio e ampliare il culto della personalità del leader, hanno sopperito parzialmente all'esperienza *fisica* del contatto con la voce, il corpo, la gestualità, le parole, l'agire sul palco dell'*one-man-show*. I repertori narrativi che prendevano forma attraverso la presenza fisica del leader e diventavano mezzi potenti per trasmettere emozioni e cognizioni, passioni e convinzioni, sono apparsi in rete altra cosa rispetto all'esperienza diretta vissuta nei grandi auditori da migliaia e migliaia di persone in essi convenuti. Il passaggio dal reale al virtuale delle *calorose* e accaldate sessioni di liberazione dagli spiriti maligni ha raffreddato inevitabilmente le alte temperature emotive che nelle sedute dal vivo il leader riusciva ad elevare. Nella maggior parte dei casi, l'impeto comunicativo del leader ha dovuto sottostare alle regole di una comunicazione online a distanza, assistita dal computer: l'immagine del leader è apparsa fissa, su uno sfondo privo di ornamenti particolari – salvo il logo della chiesa –, la sua figura si è profilata tanto più immobile e compassata quanto più prima della chiusura dei luoghi di culto era in movimento sul palco, a volte eccessivamente agitato nella voce che saliva di tono o nei gesti concitati o nel corpo percorso da tremulti.

L'analisi *netnografica*¹⁰ delle immagini e dei messaggi delle pagine youtube che le mega-chiese hanno aperto nei loro rispettivi portali ufficiali ci ha mostrato come in assenza di un contatto diretto con una comunità di seguaci, i leader tendono a somigliarsi tutti fra loro: soli sullo schermo del computer, fermi, ingessati e un po' disorientati di fronte al vuoto di una platea invisibile, capaci tutt'al più di modulare la frequenza della voce e di cambiare le espressioni del volto (le immagini dei primi piani non potevano essere alternate alle immagini di gente orante, in preda alla trance o in estasi, rapita dalle parole del leader). Insomma, la solitudine dei leader senza più le folle adoranti è l'immagine prevalente che si può osservare nel web, passando in rassegna un campione di mega-chiese sparse nei vari continenti, dove si sono diffusi. Laddove, le mega-chiese, assieme ad altre chiese storiche sono riuscite a mantenere aperte i loro luoghi di culto, reclamando la loro funzione di provvedere *servizi essenziali alla popolazione*¹¹, ma in tutta sicurezza (con pochi astanti, ben distanziati e con mascherina), queste chiese hanno potuto trasmettere le cerimonie online, ma senza più la coralità, l'estasi o l'effervescenza collettiva che le caratterizzava prima della pandemia.

Il ritmo coinvolgente delle sessioni di preghiera dal vivo viene, in tal modo, sostituito da uno stile comunicativo composto e solenne, che tende a spostare l'attenzione di chi si collega, tramite youtube o facebook, verso i contenuti del messaggio (si leggono più salmi o passi dei Vangeli); il pastore o il leader, quando appare, si mostra assorto, raccolto in

¹⁰ Si deve a R. Kozinets (2015) il neologismo.

¹¹ Ci sono state controversie fra alcune mega-chiese e i governi nazionali. Il caso più vicino a noi riguarda l'Église Porte Ouverte Chrétienne di Moulhouse (una mega-chiesa che può ospitare nel suo auditorio abitualmente duemila e trecento persone). Tra la fine febbraio e la prima metà di marzo 2020 il luogo di culto è diventato un focolaio di contagio nella regione dell'Alto-Reno francese e anche in Burkina Faso, dove la chiesa ha una missione. La Chiesa ha dapprima cercato di tenere aperto il luogo di culto, anche con un numero ridotto di fedeli, nonostante le pressioni delle autorità politiche. La situazione è precipitata a fine marzo, quando il pastore della chiesa è stato colpito dal virus. Tutte le cerimonie da quel momento sono passate sulla rete e, in una delle sue prime apparizioni, il pastore, fisicamente provato, ha invitato in modo accorato i fedeli ad attenersi alle misure di sicurezza imposta dall'autorità ed a seguire i riti offerti online (su questa Chiesa: Amiotte-Suchet & Willaime, 2004; Fath, 2008).

preghiera o ripreso in luoghi isolati in meditazione. Ad esempio, il leader della Mounatin of Fire and Miracles, Daniel Olukoya, inventore della “preghiera violenta” contro Satana e predicatore trascinante, con la diffusione dell’epidemia in Africa, dove la chiesa è maggiormente presente, ha lanciato dagli schermi l’idea delle settimane di preghiera e digiuno per sconfiggere il virus. Non potendo officiare sessioni di esorcismi e di liberazione dagli spiriti maligni in presenza, ha per così dire spiritualizzato il messaggio: alla pratica del corpo a corpo con il demone incoraggiata durante le sessioni liturgiche, Olukoya ha provato a convertire lo *spiritual warfare* in una disciplina del corpo e della mente, un’ascesi cui ogni individuo può sottoporsi a distanza ad una sorta di *devotional fitness* come a le varie sedute di yoga o aerobica via cavo. TB Joshua, invece, ha cercato di mantenere alto il livello di fiducia, che si è guadagnato in tutti questi anni, di guaritore dal vivo, ma anche a distanza (ho visto una fila di persone che gli mostravano foto di persone care malate chiedendo di esercitare a distanza i suoi poteri taumaturgici). Mentre egli, durante il *lockdown*, si mostra in video in luoghi isolati, assorti nella preghiera e nella meditazione, recitando salmi e profetizzando la vittoria di Trump o la fine imminente della pandemia, continua, tuttavia, via satellite a collegarsi con persone malate che implorano la sua potenza di guaritore.

Tutte quelle mega-chiese che hanno investito molto sull’ermeneutica vivente della lotta fra la forza dello Spirito e quella del Maligno, facendo della spettacolarizzazione di questa sorta di *scontro di civiltà* (la città di Dio vs. la città del Demone) celebrato nelle *prayer-city*, hanno, in alcuni casi, come abbiamo visto dal Brasile alla Corea del Sud, dagli USA allo Zimbabwe, hanno altresì cercato di accreditarsi come chiese-salvatrici della nazione. L’epidemia per queste chiese è la levatrice di società redente che tornano a proclamarsi città di Dio.

5. Conclusione

L’epidemia ha sottratto la scena ai grandi performer delle mega.chiese e a quanti, entusiasti, prendevano posto in platea o si muovevano liberamente posseduti dagli spiriti in attesa di esserne liberati, partecipando attivamente alla dramma-liturgia. Questi fedeli, probabilmente, ora osservano freddamente da casa, davanti allo schermo del loro computer (quando ce l’hanno o hanno voglia di accenderlo) un’altra scena, meno coinvolgente e, soprattutto, senza la *parresia* del regime della verità, che si materializzava nello spazio rituale. Lo Spirito sembra non soffiare più, ha il respiro corto nel cyber-spazio.

Le ultime osservazioni indicano che siamo di fronte ad un passaggio inatteso nella relativa breve vita delle mega-chiese di tipo carismatico, dovuto all’impatto della pandemia sul modello organizzativo che tali chiese hanno realizzato. Non potendo più contare sulla presenza fisica di tanti fedeli come quelli che accoglievano in auditori sempre più grandi, il rischio di bancarotta finanziaria per alcune di queste chiese è dietro l’angolo. Lo spettacolo dal vivo era anche un modo per stimolare i partecipanti a diventare *fedeli*, invitandoli a versare denaro (o la decima come nel caso di alcune mega-chiese, come, ad esempio, la Igreja Universal do Reino de Deus brasiliana) o fare donazioni alla Chiesa.

A parte questo dettaglio pratico, ciò che mi interessava mostrare nel presente saggio è la doppia contingenza che il Covid19 rappresenta per il mondo delle mega-chiese: a) il virus indebolisce la visione teologica di un Dio che tutto può e dello Spirito che soffia trionfante e sconfigge ogni male, ma non sembra in grado di farlo nei confronti del virus;

la teologia della prosperità mostra tutti i suoi limiti, giacché una chiesa può diventare focolaio di contagio nel momento stesso in cui celebra i suoi riti; nemmeno il *big man* del *big God* sfugge, a volte, all'infezione; b) il virus fa uscire di scena – dallo spazio drammatico-liturgico – il demone, per occupare la scena mondiale, diventa un nemico invisibile con cui è impossibile replicare all'infinito il corpo a corpo individualizzato e materializzato nello spazio rituale che le mega-chiese offrivano ai loro fedeli.

6. Riferimenti

- Adogame, A. (2011). *Who is afraid of the Holy Ghost? Pentecostalism in Africa*. Trenton: African World Press.
- Almeida, R. (2019). Bolsonaro Presidente. Conservadorismo, evangelismo e a crise brasileira. *Novos Estudos Cebrab*, 38, pp. 85-213.
- Alves, J. (2018). O voto evangélico garantiu a eleição de Jair Bolsonaro. *PortalEcoDebate*, 21/10/2 (<http://ecodebate.com.br> : ultimo accesso il 20 novembre 2020).
- Amiotte-Suchet, L., Willaime, J-P. (2004). *La pluie de l'Esprit*. Paris: Éditions du GSRL.
- Anderson, A. (2004). *An Introduction to Pentecostalism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Anderson, A. and Tang, E. (2005). *Asian and Pentecostal*. Leiden: Brill.
- Augé, M. (1992). *Nonlieux*. Paris : Seuil.
- Bandeira, O. and Carranza, B. (2020). Reaction to the Pandemic in Latin America and Brazil: Are Religions Essential Services?, *International Journal of Latin-America Religions*, October, (<https://doi.org/10.1007/s41603-020-00116-0> : ultimo accesso il 22 ottobre 2020).
- Barna, G. (2006). *The State of the Church*. Ventura: Barna Group.
- Corten, A., Dozon, J-P, Oro, A.P. (2003). *Les nouveaux conquérants de la foi*. Paris: Karthala.
- Cox, H. (1994). *Fire from Heaven*. Boston: Addison-Wesley.
- Da Silva Moreira, A. (2018). The Aestheticization of Religion in Brazil. *International Journal of Latin American Religions*, 2, pp. 125-141.
- Davie, G. (1994). *Religion in Britain since 1945*. London: John Wisley & Sons.
- Diotallevi, L. (2017). *Fine corsa*. Bologna: EDB.
- Fath, S. (2008). *Dieu XXL*. Paris : Autrement.
- Foucault, M. (2009). *Le courage de la vérité*. Paris : Seuil/Gallimard.
- Freston P. (2002). *Evangelical and Politics in Asia, Africa and Latin America*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hadaway, H. and Marler, P. (2005). How Many Americans Attend Worship Each Week? *Journal for the Scientific Study of Religion*, 44, pp. 307-322.
- Hervieu-Léger, D. (1999). *Le pèlerin et le converti*. Paris : Flammarion.
- Introvigne M. (1996). *La sfida pentecostale*. Torino: Elledici.
- Kozinets, R. (2015). *Netnography: Redefined*. London: Sage.
- Lehman, D. (2010). *Rational Choice and the Sociology of Religion*. In B.S. Turner (ed.), *The New Blackwell Companion to the Sociology of Religion*, London: Wiley-Blackwell, pp. 181-200.
- Mariano, R., Gerardi A.D. (2019). Eleições presidenciais na America Latina em 2018 e ativismo político. *Revista USP*, 120, pp. 61-78.

- Martin, D. (1990). *Tongues of Fire*. London: Blackwell.
- Martin, D. (2002). *Pentecostalism: The World Their Parish*. London: Blackwell.
- Meyer, B. (2009). *Aesthetic Formations*. New York: Springer.
- Oro, A.P. (2020). Bolsonaro, gli evangelici e il coronavirus, *Religioni e Società*, 98, pp. 69-76.
- Pace, E. and Butticci, A. (2010). *Le religioni pentecostali*. Roma: Carocci.
- Pace, E. (2013). *La comunicazione invisibile*. Milano: San Paolo Edizioni.
- Pace, E. (2017). *Charisma as Transnational Enterprise*. In P. Michel, A. Possamai, B.S. Turner (eds.), *Religions, Nations, and Transnationalism in Multiple Modernities*, London: Palgrave Macmillan, pp. 85-105.
- Pace, E. (2018). *Cristianesimo extra-large*. Bologna: EDB.
- Prandi, R., Dos Santos, W., Bonado, M. (2019). Igrejas evangélicas como maquina eleitorais no Brasil. *Revista USP*, 120, pp. 43-60.
- Stark, R. & Bainbridge, W.S. (1997). *A Theory of Religion*. New York: Peter Lang.
- Thumma, S., Travis, D. & Warren R. (2007). *Beyond Megachurch Myth*. San Francisco: Jossey-Bass.
- Turner, V. (1982). *From Ritual to Theatre*. New York: PAJ.
- Vries de, H. (2008). *Religion: Beyond a Concept*. New York: Fordham.
- Young, L.A. (1997) (ed.). *Rational Choice Theory and Religion*. London: Routledge.

Article

Tra *saeculum* e *mysterium fidei*. La chiesa cattolica in regime di lockdown

VINCENZO BOVA¹

Riassunto. Le conseguenze della pandemia sulla presenza della chiesa cattolica italiana. Il rapporto Stato-Chiesa. Le strategie di adattamento dei fedeli e dell'istituzione religiosa. Il ruolo di papa Francesco. Il cattolicesimo fra visibilità ed evanescenza. Le domande che si pongono all'istituzione e gli esiti possibili nel futuro modo di credere.

Parole chiave: pandemia, religione, cattolicesimo, rapporto Stato-Chiesa, lockdown.

Abstract. The consequences of the pandemic on the presence of the Catholic Church. The relation State-Church. The adaptive strategies by the church followers and by the religious institution. The role played by Pope Francis. The Catholicism between visibility and evanescence. The questions asked to the institution and the possible outcomes for the future way of believing.

Keywords: pandemic, religion, catholicism, State-Church relationship, lockdown.

1. Introduzione

L'esplosione della pandemia da Coronavirus rappresenta un evento inatteso che segna la nostra epoca definendo una linea di separazione fra il prima ed il dopo l'apparire dell'agente patogeno. Uno spettro si aggira per il mondo. Invisibile e potente. Inatteso, impreveduto ed i cui esiti non sono al momento calcolabili. Uno spettro che s'infiltra nella quotidianità di uomini e donne senza fare distinzioni di genere, nazionalità, ceto. Che attecchisce indipendentemente dai sistemi economici, dai sistemi politici, dalle culture. Corollario e compimento indesiderato di una tarda modernità che, dopo il crollo del muro di Berlino, tentava di riproporre la sua promessa primigenia: «domani sarà meglio di oggi» sotto il faro illuminante del processo di globalizzazione e delle potenze che ne sono a guardia. L'epidemia ha mostrato, in poche settimane, come il gigante cinese abbia piedi di argilla e come la sua fragilità infetti pericolosamente la rete di relazioni che aveva intessuto, a modo suo obbediente al percorso d'ingresso nel novero dei potenti della terra. Se nella società globalizzata «un battito d'ali di una farfalla ad est può provocare uno spaventoso uragano ad ovest» l'infezione partita dalla Cina ha mantenuto la stessa dinamica, con la forza originaria ben più temibile di quella esercitata da un battito d'ali di farfalla (qui il battito era di ali di pipistrello).

¹ Professore Ordinario di Sociologia dei processi culturali e comunicativi, Dipartimento di Scienze Politiche e Sociali, Università della Calabria. Email: vincenzo_antonino.bova@unical.it

2. Lo scenario italiano

La diffusione del nuovo Coronavirus in Italia ha trovato, inizialmente, due prevalenti forme di lettura. La prima minimalista: è poco più di una banale influenza. La seconda catastrofista: è la nuova peste e siamo disarmati. A seconda della lettura, inizialmente si profilavano, con andamento altalenante, le decisioni di quanti avevano la responsabilità di direzione della vita pubblica. Il nostro Paese è sicuro, chiudiamo le frontiere alla Cina, il nostro sistema sanitario è eccellente. Poi in pochi giorni il crollo e ci scopriamo la prima nazione al mondo per numero di infettati. I toni cambiano, l'angoscia cresce sull'humus delle incertezze, le parole assumono i toni della chiamata alle armi: «l'Italia è più forte del virus!», «Andrà tutto bene!». La politica mette in seconda linea decisioni strategiche che possano venire dal suo interno e si consegna obbediente alle indicazioni degli scienziati. Anche queste, inizialmente, non proprio univoche. Il Covid-19 in poche settimane mette in crisi il nostro essere al mondo e del mondo. L'impotenza e la fragilità, che non abitano la mentalità dell'uomo contemporaneo, diventano la drammatica evidenza di cui si discute nei bar, nei luoghi di lavoro, nei social. A dire il vero il primo tentativo è quello di allontanare il senso di caducità dell'esistenza umana relegando il rischio ad una minima parte di popolazione, anziani e malati, quelli insomma che con l'idea che la vita possa finire ci fanno quotidianamente i conti. Per gli altri non c'è problema e la paura è esorcizzata dal naturale vigore e dalla fiducia nella scienza. Allora soprattutto da parte di quelle fasce di popolazione che, a torto o a ragione, si sentivano ancora tutelate dalla corazza dell'invincibilità, i più giovani, si attuavano comportamenti imprudenti che favorivano la diffusione del virus. Poi, man mano che l'epidemia si mostrava nella sua potenza espansiva e nei suoi effetti più letali, arrivano le drastiche decisioni che, partendo dalla delimitazione dei primi focolai di infezione, arrivano in poche settimane ad estendersi all'intero territorio nazionale. Il Covid-19 disegna i confini di comunità forti da cui, per decreto, provvisoriamente non si può uscire ed in cui non si può entrare (Diamanti, 2020). Non c'è libertà di scelta. Si è costretti ad essere «parte di». Parte di uno spazio abitato dipinto di rosso o di giallo ed i cui confini sono decisi da chi tiene il conto dei livelli di diffusione del contagio. Altro che società liquida. Il Covid-19 può essere, se al momento non sconfitto, almeno contenuto nei suoi più nefasti effetti. Basta rispettare le regole: lavarsi spesso le mani, niente baci, niente abbracci e distanza di sicurezza tra l'uno e l'altro (un metro pare sufficiente), rimanere a casa e ridurre al minimo le relazioni sociali. Spazi di vita comunitari chiusi (scuole, università, chiese, palestre, bar, negozi).

Come nello stato di guerra la quotidianità di tutti appare sconvolta. Come in guerra, quando si è sotto attacco di un potente nemico bisogna mettere da parte le divisioni, bisogna essere uniti e ciascuno è chiamato a svolgere responsabilmente il proprio compito. La mia vita dipende dal tuo comportamento, la tua vita dipende dal mio. Per una volta il comportamento del singolo non è considerato secondo i criteri della marginalità degli effetti della sua azione. Al contrario l'azione del singolo, come nei comportamenti più irrazionali della folla, a suo tempo descritti da Le Bon (2014), diventa contagiosa ed è responsabile della diffusione di buone o nefaste pratiche. La legge dei rendimenti marginali decrescenti non trova qui applicazione, ogni comportamento virtuoso sommandosi ai precedenti non porta alla progressiva diminuzione dei benefici, ma li accresce in maniera esponenziale. E lo stesso, ovviamente accade quando il singolo comportamento si muo-

ve nella direzione opposta. Come in una guerra di fronte ad un nemico la cui avanzata appare inarrestabile, la strategia che viene richiesta è quella di indietreggiare, lasciandogli davanti terra bruciata, allontanandolo dalle sue centrali di approvvigionamento, lasciandolo esposto ad ambienti ostici per la sua sopravvivenza, per avere il tempo di contrattaccare quando il nemico sarà indebolito e noi meglio organizzati.

I provvedimenti, imposti dal governo e dalle altre autorità competenti, per contrastare la diffusione del virus pongono dei limiti alla libertà dei cittadini. La parola chiave è «distanziamento sociale». Limitare allo stretto indispensabile i rapporti sociali. Lo slogan è «io sto a casa». Le mura di casa, le convivenze forzate assumono i connotati dell'istituzione totale, la cui evasione è in parte consentita dall'uso dei social o dalla concessione di permessi d'uscita per comprovate esigenze riconosciute come legittime dalle autorità.

Nell'attrezzarci insieme per combattere l'invisibile nemico siamo chiamati a fare i conti con gli effetti collaterali di un attacco che non mina solo alla nostra salute fisica, ma che ci interroga sul senso più vero della vita e della relazione con il mondo che ci circonda.

Scopriamo quanto il rapporto con gli altri è essenziale per il nostro benessere. Ma scopriamo anche che non sappiamo stare a casa e cosa fare stando a casa quando la presenza dell'altro (marito, moglie, figlio) eccede i tempi che di solito sono lasciati liberi dal lavoro per il mercato e dal consumo. Chi è l'altro da me quando è tirato fuori dalla routine cui eravamo abituati? Di fronte al grande nemico ci sentiamo tutti uniti, una sensazione di comunità, di qualcosa di creduto perso e che emerge come sensazione assopita. La solidarietà, la responsabilità di ciascuno nei confronti dell'altro ha una dinamica che non spinge alla vicinanza, ma tanto più si è solidali e responsabili quanto più si è capaci di mantenere una distanza fisica dall'altro. Esperienze nuove su cui non abbiamo una tradizione di comportamento.

L'altro da cui star lontano (potrebbe infettarmi), l'altro che rischia la sua vita per prendersi cura di me (gli operatori del servizio sanitario). L'altro da cui guardarsi, l'altro che ti soccorre. Diffidenti dal primo, grati al secondo. Come in guerra è sollecitato forte il richiamo all'unità, al sentirci un noi. Affacciati ai balconi, a dirci l'un l'altro che ce la faremo, orgogliosi di una comune identità nazionale, questa volta esibita senza distinguo. I mezzi tecnologici della comunicazione vengono sdoganati dallo stigma di alienazione ed esaltati come irrinunciabile risorsa per farci sentire vivi e partecipi di quel mondo che siamo stati costretti a lasciare fuori dalla porta di casa. Un distanziamento sociale imposto, obbedito e che sembra generare vicinanza. Immersi in un comune destino il cui esito, per una volta, pare affidato alla responsabilità del singolo. Con un notabene per uscire dall'alveo di un ingenuo sentimentalismo. L'ipertrofia dell'io sa come navigare traendo il massimo possibile dei vantaggi per sé dalla relazione con gli altri. Il noi che nasce dalla paura è transitorio e strumentale, per certi versi è l'uso reciproco dell'altro guidato da una logica fissata sull'io. Chi era per noi ieri il nostro dirimpettaio? Chi è per noi oggi, quando ci affacciamo al balcone per dire al mondo quanto il nostro popolo sia tenace? Chi sarà per noi domani, quando la paura sarà finita? La pandemia ha sparigliato le ingenuie certezze della società contemporanea. Un atto di reciproca fiducia, non emozionale, ma generato dalla rivisitazione dei sistemi di interesse e di valore su cui ci costituiamo come nazione è la sola opportunità che ci è data, perché la tragedia che stiamo vivendo non si chiuda soltanto con la conta dei fortunati che ce l'hanno fatta e dei più deboli che sono rimasti sul campo.

3. La chiesa cattolica

La pandemia ha rimesso in discussione il nostro stile di vita, i nostri tempi, i nostri spazi, il nostro modo di produrre e di consumare. Le parole di Ilaria Capua, virologa, direttrice dell'Emerging Pathogens Institute dell'Università della Florida danno la dimensione dell'evento: «Si poteva arrivare più preparati ma sfido chiunque a dire che tutto questo poteva essere previsto nella sua estensione. Stiamo vivendo un grandissimo esperimento evolutivo (...) Non c'è dubbio che di tutto questo conserveremo i segni più nella coscienza che nei corpi» (Ventura, 2020).

Le questioni sin qui richiamate interrogano le istituzioni e, come in ogni momento rivoluzionario, ne provano l'adeguatezza nell'attraversare il momento specifico e nel riproporsi quando dallo stato emergenziale, dalla fiammata si tornerà, trasformati, ad una nuova «normalità». Questo contributo vuole riflettere sul modo con cui la Chiesa cattolica si è rapportata alle mutate situazioni di contesto indotte dalla diffusione in Italia della pandemia. Sono molteplici le questioni meritorie di riflessione di fronte ad una serie di accadimenti che hanno interrogato la Chiesa cattolica sia in quanto istituzione, sia in quanto comunità di fedeli. Un'istituzione che occupa un posto di rilievo nel nostro Paese e che mantiene una familiarità accentuata con le tematiche prima richiamate: senso della vita, fragilità dell'esistenza, morte, solidarietà, obbedienza, identità nazionale.

Il senso religioso trova uno spazio di rilievo nelle costruzioni sociali che formano le comunità umane. Esso si pone sotto forma di domande che in quanto uomini ed in quanto esseri sociali ci poniamo. Forse nessuno ha reso palpabili queste dinamiche meglio di come abbia fatto Leopardi attraverso i quesiti che accompagnavano la notte del suo pastore errante: perché c'è il dolore? Che senso ha la vita? Perché nonostante tutto continuiamo a fare figli? Che c'è io con il creato? E soprattutto: io chi sono? Di fronte a interrogativi come quelli appena richiamati, l'esperienza religiosa si propone come una risposta che il credente ritiene adeguata a fare intravedere un percorso che traduce in sensatezza ciò che appare insensato, in ordine ciò che appare casuale, in compagnia ciò che è solitudine, in sicurezza ciò che è rischio. Nel contempo la relazione con l'oggetto della credenza non ha esclusiva funzione di conforto e stabilizzazione della psiche individuale, ma crea forme di relazionalità sociale legittimate dalla condivisione della credenza: *religa* i tanti diversi in una realtà collettiva che li rende simili. La religione crea legami, detta regole, legittima o delegittima il potere, crea nuovi modi di produzione². La religione è percorso di «salvezza» individuale ma è anche percorso di formazione di identità collettive. Le religioni rimandano ad una trascendenza ma le religioni rispondono a bisogni dell'aldiquà. La religione non si rivolge a spiegare l'eccezionale o l'extra-ordinario, ma ciò che è «costante e regolare» (Durkheim, 1973, p. 42). Weber (1999) scriveva che: «L'agire religiosamente o magicamente motivato trae la sua originaria consistenza da un processo mondano. Le azioni che si presentano come religiose o magiche debbono venir compiute «affinché tutto ti vada bene e tu viva a lungo sulla terra»» (p. 105). Nella frase del sociologo tedesco, l'agire religioso ha come suo fondamento non il tentativo o il desiderio di sfuggire alla dimensione quotidiana della vita, ma piuttosto quello di trovare, attraverso la religione, una risorsa che consenta

² Se per Durkheim la scoperta della religione fu una «rivelazione» che lo costrinse «a ripensare tutte le precedenti ricerche» non molto diversamente si può dire di Comte, Weber e dello stesso Marx. Tutti, sia pur da prospettive diverse, incontrano e prestano attenzione a questo oggetto.

di viver meglio nel quotidiano. Anche nella società secolarizzata, l'osservazione sociologica non può fare a meno di notare due cose: la persistenza del fenomeno religioso e la difficoltà di trovare un succedaneo di questa risorsa di coesione sociale (Casanova, 2000; Taylor, 2009). Anche nella società contemporanea, in quel mondo «di incertezza religiosa» (Berger, 1987, p. 61), in cui «la religione non legittima più “il mondo”» (Berger 1984, p. 165), in cui si infrange la catena della memoria (Hervieu-Léger, 2003) e la religiosità e le istituzioni in cui si incarna, diventano oggetto di scelta individuale e le chiese sono in competizione tra di loro e con altri concorrenti, che tendono ad erodere gli spazi e le domande a cui abitualmente rispondevano le chiese (basti pensare allo sviluppo della psicanalisi o alle più recenti pratiche del *new age*), la religione continua a esistere. Non sparisce, si adatta, si differenzia, si pluralizza, si mimetizza ma continua per tanti ad essere una risorsa dotata di senso³. La razionalità dell'uomo religioso è in un percorso di verifica di «convenienza» ad interpretare la sua esistenza con i parametri dettati da una credenza. Fintantoché il credere aiuta a vivere meglio è ragionevole continuare a farlo. Se qualcosa c'è stata e continua ad esserci, è fuor di dubbio che ciò dipenda dal fatto che essa svolga una funzione sociale, una funzione che non trova altri e più adeguati strumenti che la sostituiscano. Come è stato osservato: «La religione della società non è senza relazione con la sincerità ed il fervore della fede personale: se non ci fossero più credenti, non esisterebbe più il problema del rapporto fra società e religione» (Rémond, 2003, p. 7-8).

La Chiesa cattolica «esperta in umanità» (Paolo VI, 1967) ancora oggi occupa un posto di tutto rilievo nella vita di tanti italiani in virtù delle funzioni e dei servizi da essa svolti. «In una società che accentua il suo carattere multietnico e multireligioso, una quota rilevante di popolazione sembra ritrovare nella fede della tradizione una risorsa simbolica capace di offrire sicurezza nella nuova situazione (...) Nella società dell'incertezza molti individui possono così riscoprire nell'appartenenza cattolica un sentire comune in grado di alimentare il legame sociale (...) Si tratta di una forma di adesione al cattolicesimo che non impegna necessariamente chi la esprime né alla pratica religiosa, né all'accettazione delle norme della chiesa» (Garelli, 2020, p. 57).

4. Stato e chiesa cattolica di fronte all'emergenza

I provvedimenti⁴ emanati dalle autorità politiche per la gestione dell'emergenza Covid-19 hanno, ovviamente, interessato la Chiesa cattolica e la sua modalità di presenza sia in quanto istituzione sia in quanto insieme di cittadini che, in maniera più o meno attiva e più o meno fedele, trovano nella Chiesa orientamenti, risposte e spazi di socialità ritenuti utili per attraversare le vicende dell'umana esistenza⁵. Ci troviamo di fronte

³ Sulla permanenza della dimensione religiosa al centro della modernità come processo culturale rimando a Abbruzzese, 2010; Berzano, 2014; Bova, 2014; Berger, 2017.

⁴ Il Decreto del Presidente del Consiglio dei Ministri dell'8 marzo 2020 così recitava: «l'apertura dei luoghi di culto è condizionata all'adozione di misure organizzative tali da evitare assembramenti di persone, tenendo conto delle dimensioni e delle caratteristiche dei luoghi, e tali da garantire ai frequentatori la possibilità di rispettare la distanza tra loro di almeno un metro (...) Sono sospese le cerimonie civili e religiose, ivi comprese quelle funebri».

⁵ Una rassegna delle modalità di ridefinizione di tempi e modalità del culto delle istituzioni religiose non cattoliche è documentata dai contributi pubblicati nel sito dell'OLIR –Osservatorio delle libertà e delle istituzioni religiose, www.olir.it

ad un evento di particolare rilevanza. Un provvedimento dello Stato italiano che limita in maniera importante la vita ordinaria dei cattolici. Una questione che ha a che vedere col rapporto Stato-Chiesa e con l'obbedienza al principio di autorità. La Conferenza Episcopale Italiana risponde al Dpcm in maniera coerente ai contenuti della Dottrina sociale cattolica: «L'autonomia reciproca della Chiesa e della comunità politica non comporta una separazione che escluda la loro collaborazione: entrambe, anche se a titolo diverso, sono al servizio della vocazione personale e sociale dei medesimi uomini. La Chiesa e la comunità politica, infatti, si esprimono in forme organizzative che non sono fini a se stesse, ma al servizio dell'uomo, per consentirgli il pieno esercizio dei suoi diritti, inerenti alla sua identità di cittadino e di cristiano, e un corretto adempimento dei corrispondenti doveri. La Chiesa e la comunità politica possono svolgere il loro servizio "a vantaggio di tutti in maniera tanto più efficace quanto meglio entrambe allacciano tra loro una sana collaborazione, considerando anche le circostanze di luogo e di tempo"» (Pontificio consiglio della giustizia e della pace, 2004, p. 425). Il giorno stesso dell'entrata in vigore del Dpcm la CEI, che fino a quel momento aveva stabilito delle norme di prudenza meno stringenti (svuotare le acquasantiere, non dare il segno della pace, dare la particola nelle mani e non in bocca), aderisce alle richieste del governo con un comunicato di poche essenziali righe: «La Chiesa che vive in Italia e, attraverso le Diocesi e le parrocchie si rende prossima a ogni uomo, condivide la comune preoccupazione, di fronte all'emergenza sanitaria che sta interessando il Paese. Rispetto a tale situazione, la CEI – all'interno di un rapporto di confronto e di collaborazione – in queste settimane ha fatto proprie, rilanciandole, le misure attraverso le quali il Governo è impegnato a contrastare la diffusione del "coronavirus". Il Decreto della Presidenza del Consiglio dei Ministri, entrato in vigore quest'oggi, sospende a livello preventivo, fino a venerdì 3 aprile, sull'intero territorio nazionale "le cerimonie civili e religiose, ivi comprese quelle funebri". L'interpretazione fornita dal Governo include rigorosamente le Sante Messe e le esequie tra le "cerimonie religiose". Si tratta di un passaggio fortemente restrittivo, la cui accoglienza incontra sofferenze e difficoltà nei Pastori, nei sacerdoti e nei fedeli. L'accoglienza del Decreto è mediata unicamente dalla volontà di fare, anche in questo frangente, la propria parte per contribuire alla tutela della salute pubblica» (Conferenza episcopale italiana, 2020).

Si chiudono le celebrazioni e le altre attività ospitate nelle parrocchie. L'effetto del decreto governativo, combinato con le disposizioni date dai vescovi, portano anche alla sospensione delle attività svolte in compresenza dalle aggregazioni laicali. Così l'Azione Cattolica: «L'emergenza sanitaria legata al Coronavirus sta colpendo tutta l'Italia. Anche la vita dell'Azione Cattolica risente della situazione che stiamo attraversando. A tutti i soci e agli amici dell'Azione Cattolica vorremmo dire che la vita associativa non si è fermata e non si fermerà. Certo, non possiamo portare avanti le attività ordinarie nel modo in cui siamo abituati. Tuttavia, l'associazione è presente con creatività e dedizione e le tante esperienze attivate in questi giorni ce ne danno conferma» (Presidenza e Consiglio nazionale Ac, 2020). Così l'Agesci: «Le disposizioni arrivate ieri sera sono chiare nell'invito di limitare al minimo gli spostamenti, salvo necessità reali e ben specificate. E su queste disposizioni noi dobbiamo mettere in campo tutta la nostra fedeltà nell'essere cittadini responsabili, sentendoci ancor di più fratelli l'uno dell'altro. Vi chiediamo particolare attenzione in tutte quelle realtà dove sappiamo che singoli Gruppi, per mettersi al passo degli ultimi, attivano iniziative di servizio che, se estemporanee e senza nessun coordinamento, potreb-

bero mettere a repentaglio la salute di capi e ragazzi e di tutti coloro che sono beneficiari del prezioso servizio e di chi sta loro vicino. Questo non è possibile» (Agesci, 2020). Così Comunione e liberazione: «L'attuale emergenza sanitaria e le problematiche legate all'organizzazione dei nostri gesti ci impongono di disdire tutti i consueti appuntamenti di questo momento dell'anno... Questa decisione, imposta dall'emergenza, non fa sparire la presenza insidiosa del coronavirus tra di noi né attenua la provocazione che essa rappresenta, non ci consente di voltare la faccia dall'altra parte, come se non ci toccasse. Volenti o nolenti, ci riguarda tutti. E, con tutti, noi condividiamo la stessa domanda: come stare da uomini davanti a questa circostanza?» (Carron, 2020). Così le Acli: «L'emergenza Coronavirus mette a dura prova il Paese e ormai il mondo intero. Contenere il contagio e far sì che si possa assistere al meglio chi ne è colpito sono le priorità. Per questo occorre innanzitutto stringersi attorno alle nostre istituzioni e collaborare, ognuno restando nel proprio ruolo e nelle proprie competenze, perché si possa lottare al meglio. Noi Acli con i nostri circoli, associazioni e servizi ci siamo da tempo come presidio nelle e delle comunità» (Direzione nazionale Acli, 2020). Così Rinnovamento nello Spirito Santo: «Non è stato semplice accogliere le disposizioni adottate. Il bene grande della libertà religiosa e di culto è stato messo a dura prova, al pari di tutte le altre libertà individuali, che consideravamo conquiste acquisite una volta per tutte. Solo quando l'aria manca e ci sembra di soffocare, allora ne recuperiamo tutto il valore vitale!» (Gnagni, 2020). E il movimento inserisce «#iorestoacasa» in basso al centro del proprio logo accompagnato nel resto della circonferenza dalle parole che delineano i contenuti dello stare a casa: intercedo, prego, dono. Così il Movimento dei Focolari che: «invita la grande famiglia dei Focolari nel mondo a vivere con la necessaria attenzione e con grande senso di responsabilità questa emergenza sanitaria in vista della salute personale e del bene comune. In particolare il Movimento dei Focolari raccomanda di adottare in modo scrupoloso le misure di precauzione e sicurezza stabilite dalle autorità sanitarie del proprio Paese e seguire con attenzione le relative comunicazioni» (Movimento dei Focolari, 2020).

Vita associativa che continua, seppur con modalità differenti. Opere ecclesiali di servizio e assistenza che riorganizzano la loro azione sul territorio nazionale. Ma quanto questa pausa inciderà su quel livello di prossimità fisica, nell'essere e nel fare assieme, che sostanzia la dimensione comunitaria delle aggregazioni cattoliche?

5. Cittadini e credenti a navigare nella doppia fedeltà

L'adozione da parte delle Cei delle misure stabilite dal Governo, genera una serie di perplessità trasversalmente espresse sia fra i vertici che nella base di una parte del variegato mondo cattolico. Papa Francesco, il Papa della «chiesa in uscita» e della «chiesa ospedale da campo» interviene direttamente sulle direttive emanate dalla Diocesi di Roma e chiede di riaprire le chiese. A distanza di poche ore dallo scarno comunicato di chiusura delle celebrazioni religiose, la Cei ritorna sull'argomento a specificare che il provvedimento restrittivo non intende chiudere la presenza della Chiesa accanto ai suoi fedeli, presenza che continua, seppur mutilata dalle celebrazioni collettive, privazione resa necessaria dall'agire nella direzione della difesa del bene comune: «È una Chiesa, la nostra, presente, anche in questo frangente, nella carità: siamo edificati da tanti volontari delle Caritas, delle parrocchie, dei gruppi, delle associazioni giovanili, delle Misericordie, delle Confra-

ternite (...) che si adoperano per sollevare e aiutare i più fragili. “I cristiani non si differenziano dagli altri uomini – osserva la lettera A Diogneto –: vivono nella carne, ma non secondo la carne. Vivono sulla terra, ma hanno la loro cittadinanza in cielo”. È con questo sguardo di fiducia, speranza e carità che intendiamo affrontare questa stagione. Ne è parte anche la condivisione delle limitazioni a cui ogni cittadino è sottoposto. A ciascuno, in particolare, viene chiesto di avere la massima attenzione, perché un’eventuale sua imprudenza nell’osservare le misure sanitarie potrebbe danneggiare altre persone. Di questa responsabilità può essere espressione anche la decisione di chiudere le chiese. Questo non perché lo Stato ce lo imponga, ma per un senso di appartenenza alla famiglia umana, esposta a un virus di cui ancora non conosciamo la natura né la propagazione» (Conferenza Episcopale Italiana, 2020a). Pochi giorni dopo, un documento di vicinanza al Papa ed alla posizione espressa dai Vescovi, viene sottoscritto e reso pubblico da 38 associazioni cattoliche e da 17 parlamentari o ex parlamentari cattolici (Ognibene, 2020).

Insomma, non poteva essere diversamente, di fronte ad un evento che mai si era presentato nella storia della Chiesa cattolica italiana le perplessità non nascono solo dall’anziana signora privata del quotidiano conforto della partecipazione liturgica, ma vengono poste da più parti con toni talvolta perentori, altre volte attenuati dal succedersi rapido di informazioni sull’inattesa potenza letale della pandemia.

Nei fatti, come ha sottolineato Massimo Franco (2020): «si capisce che il problema non è una contrapposizione tra Chiesa italiana e governo, in un momento in cui deve essere massima la coesione nazionale. Le obiezioni che filtrano riguardano l’esigenza dello Stato di dettare regole per la sicurezza e la salute, compresa l’eventuale chiusura delle chiese; ma in parallelo il diritto-dovere delle autorità religiose di attenersi a queste regole, decidendo autonomamente come gestire le cerimonie religiose senza violare le limitazioni (...) Il dilemma scopre in realtà il nervo della crescente irrilevanza della presenza cattolica nel Paese; e la debolezza di una Chiesa dai riflessi lenti, insieme intimidita e disorientata». Un giudizio *tranchant* cui si potrebbe obiettare che non solo la Chiesa ma anche le istituzioni laiche sono apparse disorientate e intimidite dall’inatteso esplodere della pandemia.

Tuttavia, una buona eco di questa interpretazione è in un’intervista, rilasciata da Andrea Riccardi (2020), fondatore della Comunità di Sant’Egidio, quando le misure di contenimento ancora non erano estese a tutta Italia, ma riguardavano solo le regioni del nord: «La prudenza serve, ma forse ci siamo fatti prendere la mano dalla grande protagonista del tempo: la “paura” (...) Le chiese non sono solo “assembramento” a rischio, ma anche un luogo dello spirito: una risorsa in tempi difficili, che suscita speranza, consola e ricorda che non ci si salva da soli (...) Nemmeno ai tempi dei bombardamenti e del passaggio del fronte durante la seconda guerra mondiale (quando la Chiesa fu l’anima della tenuta di un popolo), si chiudevano le chiese e si sospendevano le preghiere. Anzi il popolo si radunava fiducioso in esse, nonostante i pericoli di bombe e massacri. Forse la collaborazione dell’autorità ecclesiastica locale con quelle regionali è stata troppo intesa come subordinazione a quest’ultima. Si finisce così per banalizzare la presenza e l’apporto della Chiesa, che dà invece un suo contributo alla vita delle persone (...) Il “silenzio” e la solitudine religiosa sono un aggravio tra le difficoltà».

Quale spazio è riconosciuto alla Chiesa cattolica, in un momento in cui le grandi questioni, relative all’esistenza del bene e del male, dell’identità nazionale, della solidarietà, della morte, del sacrificio, del sostegno psicologico per contenere il disagio derivante

dalle nuove condizioni di vita, dell'obbedienza alle autorità, dell'identità nazionale si pongono con forza all'ordine del giorno, nella ricerca di quella pluralità di risorse che consenta di superare il momento di crisi e ripartire? Se può rimanere aperta una fabbrica, un supermercato o una farmacia o un qualunque altro servizio ritenuto indispensabile, con le capacità che ciascuno di essi ha di porre in atto sistemi di sicurezza per quanti condividono una prossimità fisica, perché la stessa cosa non è pensabile per le cerimonie religiose? Nell'urlo di senso che accompagna la tragedia, le cerimonie religiose, la messa domenicale, il rito di commiato ai defunti sono una risorsa particolare da tenere in campo, o sono equiparabili ad altri rituali che scandiscono la nostra vita (palestre, discoteche, centri commerciali ecc.)? Ed ancor più la domanda si pone a fronte della constatazione che i soggetti più a rischio sono in larga parte anziani, cioè quella parte della popolazione maggiormente ancorata alla tradizionale fede di Chiesa. E da ultimo, quale spazio di autonomia è stato lasciato alla Chiesa, o la Chiesa ha difeso, a fronte di decisioni che ne limitavano gravemente l'agire? La Cei poteva disubbidire e cosa sarebbe in quel caso accaduto?

Marco Politi (2020), a proposito delle questioni di cui stiamo trattando, arriva a parlare di evanescenza della religione dalla sfera pubblica: «Mai come in questa epidemia è apparsa così evidente l'eclissi della religione dalla scena pubblica. Per la prima volta dai tempi del medioevo un grande fenomeno come la peste imperversa e domina ogni spazio nell'assenza totale dei simboli religiosi. Prova più lampante della secolarizzazione e del suo spessore non poteva esserci (...) Nella civiltà dell'immagine l'assenza risalta. Sul palcoscenico odierno svanisce la Religione, resta padrona incontrastata la Scienza». Evanescenza in quell'Italia in cui: «la maggioranza degli italiani (56%) continua ad apprezzare il ruolo della parrocchia nei diversi territori» (Garelli, 2020, p. 130) e «circa i due terzi degli italiani dichiarano che la religione permette loro di “comprendere il senso profondo della vita”, mentre poco meno del 60% afferma di trovare a questo livello motivi per rasserenarsi di fronte alla morte» (Ibidem, p. 38). Un'Italia in cui, come si rileva da una indagine condotta dall'istituto demografico Ipsos, durante il periodo più acuto della pandemia, si assiste ad una intensificazione della vita religiosa: «un quarto degli italiani avverte oggi l'esigenza di una vita spirituale più intensa, e in parallelo sente Dio più prossimo alla propria condizione di vita. In questo scenario, vi è anche un incremento della preghiera, dichiarato dal 16% del campione. In tutti i casi, il termometro religioso del paese sembra rivolto all'insù; soprattutto per il maggior numero di persone più sensibili al lato spirituale dell'esistenza e al rapporto con Dio rispetto a quanti sono spinti–anche da questa pandemia – a negare un riferimento trascendente o a non dar rilievo ai valori dello spirito» (Garelli, 2020a). Evanescenza di fronte ad un tema che, in tanti, rimanda alla questione della teodicea, dell'esistenza del bene e del male e dell'azione di un Dio presente e che opera nella storia: «Il Coronavirus, come le epidemie del passato, i terremoti o gli tsunami, suscita l'interrogativo sul senso del male fisico, quello non causato dalla cattiveria del malvagio, ma dai processi della natura, di cui siamo parte. Non essendovi un nemico da disarmare, è Dio che finisce presto sul banco degli imputati» (Tanzella-Nitti, 2020).

Non intendo approfondire le questioni che sono state appena poste, se non alla luce delle riflessioni che Olivier Roy (2019) pone sulle dinamiche del processo di secolarizzazione derivanti dalla capitolazione delle chiese nei confronti dall'autorità statale. Stato a cui sempre più le chiese si rivolgono fiduciose per assumere decisioni inerenti le specifiche sfere di azione della religione. Chiedono allo Stato ed al suo apparato giudiziario di sta-

bilire e tutelare comportamenti la cui tutela era precedentemente materia di monopolio esercitato dall'autorità religiosa, riconoscendo così la propria incapacità a difenderli per autorità propria. Offerte religiose fragili, afone, frammentate che trovano convenienza ad avere un difensore di quegli spazi che le vengono garantiti, in una competizione regolamentata dallo Stato. Chiese che riducono l'offerta spirituale omologandosi alla domanda proveniente da una società secolarizzata.

6. Nel mare in tempesta. La Barca di Pietro e le scialuppe di salvataggio

La seconda questione su cui intendo soffermarmi è invece interna alla vita della Chiesa cattolica. Quali conseguenze potrà avere la sospensione di pratiche religiose pubbliche nel modo in cui gli italiani vivono la loro esperienza di fede ed il loro rapporto con la Chiesa cattolica? In che modo inciderà la sospensione di determinate pratiche (messa, comunione, confessione, unzione degli infermi, intermediazione del clero, associazionismo) espressione comunitaria e personale della fede, soprattutto in quelle nuove generazioni che saranno particolarmente segnate dall'evento storico che stiamo attraversando, se non altro perché avranno più tempo in cui conservarlo nella memoria? È difficile prevederlo ma al momento è condivisibile quanto osserva Berzano (2020): «nel tempo delle chiese chiuse per il virus, sono nate nel mondo cattolico sperimentazioni liturgiche con celebrazioni, incontri e preghiere *online* nelle quali rituali sacri millenari sono stati privati della loro essenza materiale e interattiva con i fedeli, per diventare video e programmi da vedere. Tutto è stato coinvolto in una generale dematerializzazione (...) la religione perde così la sua realtà corporea, divenendo uno "spettacolo" da vedere. Il mondo religioso diventa immateriale, le celebrazioni liturgiche si trasformano in immagini e tutto diventa realtà digitale, cioè simulacro (...) la religione, concepita in senso immateriale, non è più esperienza costruita, ma solo consumata, per la sua carica simbolica, spettacolare, e per il suo valore emozionale. Tutto appartiene alla dimensione spettacolare, che invade non solo la realtà economica e sociale, ma anche la vita interiore, le aspirazioni, i sogni». Non è superfluo precisare inoltre che, come recita il Catechismo della Chiesa Cattolica al punto 1069: «Il termine "liturgia" significa originalmente "opera pubblica", "servizio da parte del popolo e in favore del popolo". Nella tradizione cristiana vuole significare che il popolo di Dio partecipa all'opera di Dio. Attraverso la liturgia Cristo, nostro Redentore e Sommo Sacerdote, continua nella sua Chiesa, con essa e per mezzo di essa, l'opera della nostra redenzione». In termini semplici non c'è liturgia se non c'è popolo.

L'impossibilità da parte dei fedeli di accedere comunitariamente ai luoghi di culto, l'impossibilità di ricevere la comunione, aprono uno scenario che estende all'intera comunità dei credenti le speciali condizioni che erano previste per quanti fossero impediti a partecipare alla celebrazione eucaristica. Coloro che per condizioni di salute, per età, per doveri di assistenza verso altri non poteva recarsi in chiesa erano esonerati da questo obbligo e potevano seguire la funzione attraverso la radio o la televisione. Nella vita ordinaria della Chiesa cattolica quanti erano in condizione di fragilità potevano, quindi, seguire da casa la santa messa e ricevere l'ostia consacrata portata nelle loro case da sacerdoti, diaconi o ministri straordinari. L'accettazione, da parte della Cei, delle misure del Governo, estende a tutti la condizione di fragilità (la pandemia ci rende tutti potenzialmente malati) e contrae sia la dimensione orizzontale (incontro fra credenti) che quella verticale (incontro fra cre-

dente e oggetto della credenza). In queste condizioni, la dimensione religiosa subisce da un lato una spinta alla privatizzazione (la famiglia come chiesa domestica) dall'altro una spinta all'espulsione della trascendenza dalla vita quotidiana. La messa si può seguire da casa, in tv o sui social, per pregare non c'è bisogno di andare in chiesa, il corpo e il sangue di Cristo sono sostituiti dalla comunione spirituale. Una momentanea deogettivizzazione dei luoghi del sacro e di incremento dei livelli di autonomia del credente nell'interpretazione di un percorso di salvezza. L'eucarestia è centro, sostanza e significato della celebrazione domenicale. Per i credenti è l'incontro con la presenza fisica della dimensione trascendente. Un significato quindi non marginale della vita religiosa. L'eucaristia è un sacramento e per la Chiesa cattolica « I sacramenti sono segni efficaci della grazia, istituiti da Cristo e affidati alla Chiesa, attraverso i quali ci viene elargita la vita divina». Tutto questo avendo come riferimento un'Italia in cui, ancora oggi, il 22% della popolazione va regolarmente a messa, un altro 15% sale i gradini del sagrato almeno una o due volte al mese ed il 60% di quelli che partecipano al rito fa la comunione (Garelli, 2020).

Se è fuor di dubbio che ridotta sia la quota di chi possa pensare che la pandemia sia stata scatenata da un Dio che voglia vendicarsi dell'infedeltà del genere umano⁶ e che bisogna fare qualcosa per convincerlo ad avere misericordia, è anche fuor di dubbio che la credenza assai più diffusa, con livelli assai prossimi alla certezza, è che sarà la scienza a liberarci dal male e che onori, sacrifici e gloria vanno in questo momento tributati a quanti sono in prima linea per raggiungere questo obiettivo (medici, infermieri, protezione civile, volontariato ecc). Se forte in tutto il Paese è il richiamo al sacrificio (a rischio spesso della stessa vita) di quanti sono chiamati a svolgere i cosiddetti servizi essenziali perché, almeno inizialmente, tenue è apparsa la resistenza volta a difendere come essenziale anche il servizio religioso? Al sacrificio (*sacrum facere*) non potevano essere chiamati anche coloro che per vocazione si occupano della cura dello spirito? Quanto peserà nella memoria collettiva del paese l'immagine di una chiesa «ospedale da campo» che sembra accettare di operare nelle retrovie, che si muove non di moto e strategia propria ma in modo subalterno alle indicazioni che vengono dal potere politico e dal mondo della scienza? Quanto peserà lo strazio dell'ultima drammatica fase di passaggio, la morte, che non può essere accompagnata dal conforto di un sacerdote, di una salma che non può essere onorata dal rito dell'estremo saluto? Ma poteva la Chiesa agire diversamente da come ha fatto? Scienza e prudenza suggeriscono di no.

Quanto osservato per l'eucarestia è riferibile anche ad un altro sacramento fondamentale della vita cristiana, la confessione. Anche la riconciliazione, la remissione dei peccati si struttura alla luce delle condizioni di eccezionalità del momento. Un decreto della Penitenzieria Apostolica del 19 marzo 2020, *ex auctoritate Summi Pontificis*, concede l'indulgenza plenaria ai fedeli affetti da Coronavirus, agli operatori sanitari, ai familiari e a quanti, esponendosi al rischio di contagio, assistono i malati di Coronavirus⁷. L'indulgenza

⁶ «Contrariamente a molti luoghi comuni, la grande maggioranza (il 70%) non equipara il Coronavirus ad un fulmine divino che si abbatte su un mondo ritenuto ormai pagano e secolarizzato. L'idea del Dio punitivo non sembra trovare – nemmeno in questa circostanza eccezionale – grande credito nella società contemporanea, anche se continua a far breccia in alcune minoranze religiose di umore apocalittico» (Garelli, 2020a).

⁷ «Se, con l'animo distaccato da qualsiasi peccato, si uniranno spiritualmente attraverso i mezzi di comunicazione alla celebrazione della Santa Messa o della Divina Liturgia, alla recita del Santo Rosario o dell'Inno Akathistos alla Madre di Dio, alla pia pratica della Via Crucis o dell'Ufficio della Paraklisis alla Madre di Dio oppure ad altre preghiere delle rispettive tradizioni orientali, ad altre forme di devozione, o se almeno reciteranno il Credo,

plenaria è inoltre estesa ai fedeli che preghino per la cessazione dell'epidemia o per quanti ne soffrano le conseguenze⁸ e, da ultimo, per chi si trovasse nell'impossibilità di ricevere il sacramento dell'Unzione degli infermi e del Viatico⁹.

Nel momento in cui il Paese vive i giorni più drammatici degli effetti della pandemia, la Chiesa assume misure straordinarie dirette ad assicurare il conforto dei sacramenti a quanti, con gradi diversi di compromissione, partecipano di questo particolare momento storico. Lo fa portando questo intervento non a beneficio di singoli o di categorie ma estendendolo in modo universale. Nell'ordinario, la sua presenza espulsa dalle corsie, al pari dei famigliari delle vittime dell'epidemia, si gioca negli altri spazi della vita sociale, con più di 100 sacerdoti che perdono la vita dopo avere contratto l'infezione da coronavirus.

7. Dietro il sipario e sulla scena

L'immagine di una Chiesa disorientata dal tragico turbinio degli eventi, messa all'angolo di uno scenario in cui altri e ben più visibili sono i protagonisti, si rovescia tuttavia in fretta. L'inizio è in un gesto di «disubbidienza». Il Papa disubbidiente, che nel pomeriggio della prima domenica di *lockdown* esce a piedi in una Roma deserta, per andare a pregare nella chiesa di San Marcello al Corso davanti al Crocifisso che nel 1522 venne fatto girare per 16 giorni per le vie della Capitale finché la peste non si interrompe. Francesco, con la sua catechesi dei gesti (Muolo, 2016), chiama ancora una volta i pastori a stare vicini al proprio gregge. Prossimità a quanti soffrono e preghiera. Se è superfluo riflettere sulla prima sollecitudine: la comunità cristiana ha sospeso le celebrazioni aperte ai fedeli, ma non la sua presenza attraverso una capillare rete di opere e di servizi sul territorio¹⁰, sulla seconda sollecitudine, il Santo Padre esorta ad una pandemia della preghiera, della tenerezza, della compassione.

L'appello del Papa trova un suo seguito. Il 19 marzo la Cei invita a sintonizzarsi su TV2000 alle 21 per partecipare ad una «Preghiera per l'Italia colpita dall'epidemia». La recita del rosario, che era parzialmente in contemporanea con la fortunata e seguitissima serie televisiva «Don Matteo», registra «qualcosa come cinque milioni e mezzo di uomini e donne in preghiera» (Politi 2020). La settimana successiva, il 27 marzo, 17 milioni di telespettatori partecipano ad un evento che segnerà la memoria collettiva. È l'immagine del vecchio e barcollante Papa che percorre, sotto la pioggia, i gradoni della Basilica di San Pietro,

il Padre Nostro e una pia invocazione alla Beata Vergine Maria, offrendo questa prova in spirito di fede in Dio e di carità verso i fratelli, con la volontà di adempiere le solite condizioni (confessione sacramentale, comunione eucaristica e preghiera secondo le intenzioni del Santo Padre), non appena sarà loro possibile» (Penitenzieria Apostolica, 2020).

⁸ «Fedeli che offrano la visita al Santissimo Sacramento, o l'adorazione eucaristica, o la lettura delle Sacre Scritture per almeno mezz'ora, o la recita del Santo Rosario o dell'Inno Akathistos alla Madre di Dio, o il pio esercizio della Via Crucis, o la recita della Coroncina della Divina Misericordia, o dell'Ufficio della Paraklisis alla Madre di Dio o altre forme proprie delle rispettive tradizioni orientali di appartenenza per implorare da Dio Onnipotente la cessazione dell'epidemia, il sollievo per coloro che ne sono afflitti e la salvezza eterna di quanti il Signore ha chiamato a sé» (Ibidem)

⁹ «Concede al fedele l'Indulgenza plenaria in punto di morte, purché sia debitamente disposto e abbia recitato abitualmente durante la vita qualche preghiera» Ibidem.

¹⁰ L'apprezzamento per l'opera della Chiesa è esplicitamente formulato dal Presidente del Consiglio con una lettera aperta inviata al direttore del quotidiano della CEI. (Conte, 2020).

in una piazza spettralmente vuota e prende ansimante la parola per rincuorare e chiamare all'unità un'umanità ferita, impaurita e disorientata: «Fitte tenebre si sono addensate sulle nostre piazze, strade e città; si sono impadronite delle nostre vite (...) Ci siamo trovati impauriti e smarriti. Come i discepoli del Vangelo siamo stati presi alla sprovvista da una tempesta inaspettata e furiosa. Ci siamo resi conto di trovarci sulla stessa barca, tutti fragili e disorientati, ma nello stesso tempo importanti e necessari, tutti chiamati a remare insieme» (Francesco, 2020). La preghiera di Francesco è un atto di critica verso un modo di vivere che genera una umanità vulnerabile ed indifesa: «La tempesta smaschera la nostra vulnerabilità e lascia scoperte quelle false e superflue sicurezze con cui abbiamo costruito le nostre agende, i nostri progetti, le nostre abitudini e priorità. Ci dimostra come abbiamo lasciato addormentato e abbandonato ciò che alimenta, sostiene e dà forza alla nostra vita e alla nostra comunità (...) Con la tempesta, è caduto il trucco di quegli stereotipi con cui mascheravamo i nostri "ego" sempre preoccupati della propria immagine; ed è rimasta scoperta, ancora una volta, quella (benedetta) appartenenza comune alla quale non possiamo sottrarci: l'appartenenza come fratelli» (Ibidem). Le parole del Pontefice sono l'invocazione del perdono per una umanità che ha eliminato dal suo orizzonte la dimensione della trascendenza, la storicità dell'incarnazione: «siamo andati avanti a tutta velocità, sentendoci forti e capaci in tutto. Avidi di guadagno, ci siamo lasciati assorbire dalle cose e frastornare dalla fretta. Non ci siamo fermati davanti ai tuoi richiami, non ci siamo ridestati di fronte a guerre e ingiustizie planetarie, non abbiamo ascoltato il grido dei poveri, e del nostro pianeta gravemente malato. Abbiamo proseguito imperterriti, pensando di rimanere sempre sani in un mondo malato» (Ibidem). Nelle parole di Francesco il richiamo ad una scelta di conversione: «Non è il tempo del Tuo giudizio, ma del nostro giudizio: il tempo di scegliere che cosa conta e che cosa passa, di separare ciò che è necessario da ciò che non lo è. È il tempo di reimpostare la rotta della vita verso di Te, Signore, e verso gli altri. E possiamo guardare a tanti compagni di viaggio esemplari, che, nella paura, hanno reagito donando la propria vita (...) medici, infermiere e infermieri, addetti dei supermercati, addetti alle pulizie, badanti, trasportatori, forze dell'ordine, volontari, sacerdoti, religiose e tanti ma tanti altri che hanno compreso che nessuno si salva da solo (...) La preghiera e il servizio silenzioso: sono le nostre armi vincenti» (Ibidem).

La religione non svanisce dalla scena pubblica. Se le funzioni religiose sono precluse ai fedeli, la partecipazione ai riti si moltiplica sui social così come lo spazio che i canali televisivi dedicano alle funzioni religiose. Al di là della visibilità data ai classici appuntamenti, si aggiungono i collegamenti per gli eventi straordinari e la rete televisiva pubblica Rai1 ogni mattina trasmette in diretta la messa celebrata da Papa Francesco nella cappella della residenza di Santa Marta e le sue omelie vengono regolarmente riprese nei servizi dei telegiornali.

Francesco guida la presenza della Chiesa dentro le cose del mondo. I suoi interventi accettano la sfida di dolore di quanti si chiedono dove sia Dio in questa circostanza, quel Dio padre buono che si prende cura dei suoi figli, ma le parole del Papa non hanno toni meramente consolatori o di miracolistiche attese dell'immediata fine del dramma collettivo che si sta vivendo. Nelle sue parole, nei suoi gesti, traspare visibile la prossimità alla sofferenza¹¹ ma c'è anche la critica a quelle «strutture di peccato» (Giovanni Paolo II,

¹¹ «da questo altare, da questo sacrificio di Gesù, di Gesù che non si è vergognato di piangere, chiediamo la grazia di piangere. Che oggi sia per tutti noi come la domenica del pianto» (Francesco, 2020a)

1987) che segnano l'interdipendenza dei sistemi economici, politici, sociali. Il Papa della *Laudato si* di fronte all'esplosione della pandemia ha ben chiaro il ruolo che la scienza avrà nel superamento della crisi, ma ha anche chiaro che: «qualunque soluzione tecnica che le scienze pretendano di apportare sarà impotente a risolvere i gravi problemi del mondo se l'umanità perde la sua rotta, se si dimenticano le grandi motivazioni che rendono possibile il vivere insieme, il sacrificio, la bontà» (Francesco 2015, p. 200). Il gesto della benedizione *Urbi et orbi*, dell'indulgenza plenaria, dei gradoni saliti in solitudine, in prossimità alla solitudine dell'uomo morente, l'invocazione della misericordia di Dio, ma anche la richiesta forte di una conversione degli stili di vita individuali e dei paradigmi tecno economici che governano la vita collettiva¹². Il papa argentino non si propone come la guida di una cittadella assediata dagli attacchi della secolarizzazione e bisognosa di legittimare la sua plausibilità dentro la tempesta epidemica. Il gesto di papa Bergoglio travalica i confini del mondo cattolico e della immediata contingenza. L'editoriale di un autorevole non credente, Eugenio Scalfari, pubblicato a commento dell'evento, pur se discutibile quanto a interpretazione autentica, testimonia della capacità di penetrazione del gesto posto dal Papa: «Francesco non è un mistico e per questa ragione ha preso quel nome che non gli somiglia affatto nella sostanza ma lo seduce estremamente. L'attitudine di questo Papa è la logica ed il desiderio di ricostruire la Chiesa aggiornandola alle caratteristiche della società moderna che comincia da Montaigne e dall'illuminismo di Voltaire e Diderot (...) Da questo punto di vista papa Bergoglio è un rivoluzionario che vede una Chiesa moderna e una modernità rivoluzionaria sia per la Chiesa sia per la società e per la costruzione di un dio unico che non è soltanto quello descritto e venerato dai cattolici e anche dai protestanti ma è unico al mondo anche se suscita nei popoli delle specifiche religioni (...) è una novità assolutamente unica di questo Pontefice che sta lavorando per una Chiesa che compie due funzioni contemporanee: costruire una Chiesa moderna dalla quale derivi una società al tempo stesso moderna e religiosa» (Scalfari 2020).

Il Pontefice pare essere riuscito, come capita ai grandi leader carismatici, a conquistarsi un'autorevole spazio di autonomia che propone, ai cattolici ma non solo, un percorso per attraversare la storia ed un orizzonte verso cui muoversi nella costruzione del mondo che verrà una volta superato il dramma collettivo che si sta vivendo¹³. Un Papa che, quando la Cei «esige» la riapertura dei luoghi di culto¹⁴, non ha problemi ad intervenire immediatamente, richiamando alla prudenza ed all'obbedienza dei provvedimenti ed evitando il rischio di una contrapposizione frontale fra i vescovi italiani e le direttive statuali di avvio della seconda fase di governo della pandemia.¹⁵ Pochi giorni dopo, il 7 maggio, il

¹² È il richiamo alle situazioni di indigenza, alla condizione dei detenuti, alla richiesta di tregua nei conflitti armati.

¹³ Sulla figura di Francesco si vedano i contributi raccolti in Garelli e Pace, 2016.

¹⁴ La nota della Cei a seguito del Dpcm del 26 aprile che tracciava le linee di passaggio alla fase 2 di parziale allentamento dei vicoli è particolarmente dura: «Alla Presidenza del Consiglio e al Comitato tecnico-scientifico si richiama il dovere di distinguere tra la loro responsabilità – dare indicazioni precise di carattere sanitario – e quella della Chiesa, chiamata a organizzare la vita della comunità cristiana, nel rispetto delle misure disposte, ma nella pienezza della propria autonomia. I Vescovi italiani non possono accettare di vedere compromesso l'esercizio della libertà di culto. Dovrebbe essere chiaro a tutti che l'impegno al servizio verso i poveri, così significativo in questa emergenza, nasce da una fede che deve potersi nutrire alle sue sorgenti, in particolare la vita sacramentale». (Conferenza Episcopale Italiana, 2020b)

¹⁵ «In questo tempo nel quale si comincia ad avere disposizioni per uscire dalla quarantena, preghiamo il Signore perché dia al suo popolo, a tutti noi, la grazia della prudenza e della obbedienza alle disposizioni, perché la pandemia non torni». (Francesco, 2020b)

Presidente della Cei, il Presidente del Consiglio e il Ministro dell'Interno sottoscrivono un protocollo d'intesa che consente, a partire dal 18 maggio, la graduale ripresa delle celebrazioni liturgiche con il popolo (Muolo, 2020).

8. Considerazioni conclusive

La storia si è interrotta. La cesura introdotta dalla pandemia segnerà la memoria collettiva e richiederà, dopo il periodo di convalescenza, la rimessa in discussione del vocabolario e della grammatica del linguaggio delle relazioni interpersonali. Ad evento in corso è difficile prevedere quanto e come i sistemi di valori e i sistemi di interessi si rimoduleranno nella costruzione di un nuovo ordine mondiale. A fine Ottocento la dottrina sociale della Chiesa nasceva come risposta alle *Rerum novarum*, alle cose nuove di un mondo in tumultuoso cambiamento, oggi la stessa sollecitudine imporrà una strategia di adattamento dell'istituzione alle *Rerum novarum* che struttureranno la convivenza sociale post frattura.

In Italia l'esplosione della pandemia ha accentuato i punti di forza e quelli di debolezza della presenza della Chiesa cattolica. In un primo momento, accentuando gli elementi di irrilevanza del «peso politico» della funzione sociale svolta dalla religione, il mondo cattolico è apparso afono e subalterno a decisori e decisioni che hanno considerato le attività ordinarie della Chiesa al pari di quelle di tanti altri ambienti sociali entro cui si sperimentano momenti di socialità condivisa. I comunicati della Cei di immediato e pedissequo accoglimento dei Dpcm sono apparsi a tanti come un segnale di forte riduzione dei livelli di autonomia nelle scelte di una libera Chiesa che vive dentro un libero Stato. Segnali della secolarizzazione (servizi religiosi non privilegiabili rispetto ad altri servizi), segnali di una sfiducia nella capacità di autoregolamentazione delle attività religiose, segnali di sospensione di pratiche che accentuano e legittimano le già diffuse tendenze di individualismo religioso e di credenze in cui il percorso di salvezza *self service* può fare a meno della frequentazione di ambienti e risorse sacramentali di cui la Chiesa dispone. La Chiesa che uscirà dopo la pandemia dovrà adattarsi a un mondo nuovo e presumibilmente disorientato. La Chiesa cattolica nella sua millenaria storia è sempre stata capace di innovarsi. A volte lo ha fatto grazie alla proposizione di spinte che venivano dal basso, con i nuovi movimenti ecclesiali. Questa pare essere la volta in cui, se ci sarà, la spinta proverrà dall'alto della sua gerarchia. In casi come questo il successo del processo di innovazione dovrà vincere le resistenze che saranno poste non tanto dall'ambiente sociale nel suo complesso, ma dall'interno della stessa Chiesa. Papa Francesco con la sua Chiesa «in uscita» chiede l'apertura del recinto e sollecita i cattolici a «stare» nella realtà, anche quella più scomoda, con l'attesa che l'incontro con la realtà renda l'esperienza di fede capace di contaminarsi col concreto vissuto dei singoli e dei gruppi sociali. In questo percorso, traspare una sostanziale continuità fra Benedetto XVI e Francesco: «Il primo ha posto con grande lucidità la questione europeo-cristiano-occidentale: il restringimento della ragione che pone fine a un'alleanza millenaria. Il pontefice argentino, invece, insiste nel far presente a noi europei che non si riallarga la ragione attraverso la ragione. Ma solo tornando a sporcarsi le mani con l'uomo in carne e ossa, con la nuda vita là dove pulsa. Facendosi interrogare e rimettere in movimento da tutto ciò che il modello che abbiamo costruito (fondato appunto sull'astrazione) lascia fuori. Questo vuol dire, per la Chiesa, accettare di

farsi scomodare. Uscire dalle cattedrali, dalle sagrestie, dai libri, dai convegni, dalle proprie case, dalle istituzioni per andare e toccare, con tenerezza, quella realtà dalla quale le forme sociali, per il modo in cui si sono organizzate, ci tengono lontani» (Giaccardi, Magatti, 2019, p. 134-135). Papa Francesco sembra dare per acquisita e consolidata la dottrina e, piuttosto che disegnare confini, o affidarsi, a inconciliabili dispute teologiche, pare volere tornare alle radici del fatto cristiano proponendolo come «primo annuncio» a un contesto in cui l'annuncio è ignoto o talmente incrostato da renderne ormai invisibile l'essenza. È l'incontro con la concretezza della realtà che può rendere capace, l'ormai «piccolo resto di Israele», di dare una ragionevole e plausibile giustificazione del proprio credere. Il «noi» cui guarda Papa Bergoglio è necessariamente plurale: è il complicato compito di sostenere la nascita di carismi che vivano un nuovo tipo di ortodossia, non più sostenuta dalla forza sociale della tradizione e da un rigido apparato di controllo di confini e metodi (Pace, 2012). Intervistato nei giorni più drammatici della pandemia, Francesco esplicita un'immagine di Chiesa nuova che si sottrae al dibattito ideologico fra istituzione e carisma: «Meno aggrappata alle istituzioni? Direi piuttosto agli schemi. Infatti la Chiesa è istituzione. Esiste la tentazione di sognare una Chiesa de-istituzionalizzata, per esempio una Chiesa gnostica, senza istituzioni, o soggetta a istituzioni fisse, per proteggersi, ed è una Chiesa pelagiana. A rendere la Chiesa istituzione è lo Spirito Santo. Che non è gnostico né pelagiano. È lui a istituzionalizzare la Chiesa. È una dinamica alternativa e complementare, perché lo Spirito Santo provoca disordine con i carismi, ma in quel disordine crea armonia. Chiesa libera non vuol dire una Chiesa anarchica, perché la libertà è dono di Dio. Chiesa istituzionalizzata vuol dire Chiesa istituzionalizzata dallo Spirito Santo. Una tensione tra disordine e armonia: è questa la Chiesa che deve uscire dalla crisi. Dobbiamo imparare a vivere in una Chiesa in tensione tra il disordine e l'armonia provocati dallo Spirito Santo. Se mi chiede un libro di teologia che possa aiutarla a comprenderlo, sono gli *Atti degli apostoli*. Ci troverà il modo in cui lo Spirito Santo de-istituzionalizza quello che non serve più e istituzionalizza il futuro della Chiesa. Questa è la Chiesa che deve uscire dalla crisi» (Ivereigh, 2020).¹⁶ È un passaggio di fase che tenta di armonizzare la velocità del mutamento sociale alla plausibilità della proposta di fede cattolica. La sfida è di rovesciare la constatazione che le ragionevolezza della modernità avanzata hanno staccato in plausibilità quelle offerte della religione di chiesa. La pandemia ha cambiato il corso della storia e richiederà un generalizzato processo di risocializzazione. Un nuovo *post* in questi tempi tumultuosi, dopo la società post-industriale, post-moderna, post-materialista, post-comunista e post-verità. Un processo in cui la domanda di senso avrà bisogno di incontrare risposte adeguate a fornire orientamenti fra legature ed opzioni (Dahrendorf, 1994) per attraversare i tempi del post epidemia.

9. Bibliografia

- Abbruzzese, S. (2010). *Un moderno desiderio di Dio. Ragioni del credere in Italia*. Soveria Mannelli: Rubbettino.
- Agesci, (2020). *Comunicazione a tutti i livelli associativi*. In www.agesci.it, 10 marzo.
- Berger, P. (1984). *La sacra volta*. Milano: Sugarco.

¹⁶ Sul tema della relazione fra carisma ed istituzione si veda Ratzinger, 1999.

- Berger, P. (1987). *L'imperativo eretico*. Leumann(To): Elle Di Ci.
- Berger, P. (2017). *I molti altari della modernità. Le religioni al tempo del pluralismo*. Bologna: Emi.
- Berzano, L. (2014). *Quarta secolarizzazione*. Milano-Udine: Mimesis.
- Berzano, L. (2020). Il religioso smaterializzato. *Hermeneutica. Annuario di filosofia e teologia*.
- Bova, V. (2014). *Cattolicesimi d'Italia. Un'identità religiosa*. Roma: Carocci.
- Carron, J. (2020). *Lettera alla fraternità di Comunione e liberazione*. In: it.cdonline.org, 12 marzo.
- Casanova, J. (2000). *Oltre la secolarizzazione. Le religioni alla riconquista della sfera pubblica*. Bologna: il Mulino.
- Conferenza Episcopale Italiana (2020). *Decreto "Coronavirus". La posizione della CEI*, in www.ceinews.it, 8 marzo.
- Conferenza Episcopale Italiana (2020a). *Una chiesa di terra e di cielo*, in www.chiesacattolica.it.
- Conferenza Episcopale Italiana (2020b). *Dpcm, la posizione della Cei*, in chiesacattolica.it, 26 aprile.
- Conte, G. (2020). *Conte: grazie alla Chiesa. Giorni cruciali*, in *Avvenire* 11 aprile.
- Dahrendorf, R. (1994). *La libertà che cambia*. Roma-Bari: Laterza.
- Diamanti, I. (2020). *Se il virus ridisegna i nostri confini*. In: *Repubblica* 30 marzo.
- Direzione nazionale Acli (2020). *Vicini a distanza. La Direzione Nazionale Acli sull'emergenza coronavirus*, in www.acli.it, 11 marzo.
- Durkheim, È. (1973). *Le forme elementari della vita religiosa*. Roma: Newton Compton.
- Francesco (2015). *Lettera enciclica Laudato si'*. In: www.vatican.va.
- Francesco (2020). *Omelia*, Sagrato della Basilica di San Pietro. In: www.vatican.va, 27 marzo.
- Francesco (2020a). *Omelia*, Cappella Santa Marta. In: www.vatican.va, 29 marzo.
- Francesco (2020b). *Omelia, messa Santa Marta*. In: www.vaticannews.va, 28 aprile.
- Franco, M. (2020). *Il Papa, il Coronavirus e il dietrofront sulle chiese chiuse. I vescovi italiani e quei malumori captati da Francesco*. In: *Corriere della sera*, 15 marzo.
- Garelli, F. (2020). *Gente di poca fede. Il sentimento religioso nell'Italia incerta di Dio*. Bologna: il Mulino.
- Garelli, F. (2020a). *Funzioni religiose sospese il 68% degli italiani d'accordo*. In: *Il Messaggero* 30 marzo.
- Garelli, F. e Pace, E. (2016). Sfide per il nuovo papato. Studi sociologici. *Numero monografico di Rassegna italiana di sociologia*, 4.
- Giaccardi, C. e Magatti, M. (2019). *La scommessa cattolica*. Bologna: il Mulino.
- Giovanni Paolo II (1987). *Lettera enciclica Sollicitudo rei socialis*. In: www.vatican.va.
- Gnagni, F. (2020). *L'Europa ritrovi lo spirito cristiano. Parla Salvatore Martinez (RNS)*. In: Formiche.net, 13 aprile.
- Hervieu-Léger, D. (2003). *Il pellegrino e il convertito. La religione in movimento*. Bologna: il Mulino.
- Ivereigh, A. (2020). *Intervista a papa Francesco. Il Papa: così sto vivendo l'emergenza pandemia*. In: www.vaticannews.va 8 aprile.
- Le Bon, A. (2014). *Psicologia delle folle*. Massa (Ms): Ed. Clandestine.

- Movimento dei focolari (2020). *Emergenza coronavirus*. In: www.focolare.org/news/2020/02/22/
- Muolo, M. (2016). *Papa Francesco e l'enciclica dei gesti*. In: www.avvenire.it 15 giugno.
- Muolo, M. (2020). *Firmato il protocollo: messe aperte ai fedeli dal 18 maggio. Ecco come saranno*. In: Avvenire.it, 7.05.2020.
- Ognibene, F. (2020). *Coronavirus. Associazioni e parlamentari cattolici: noi col Papa, vicini ai vescovi*. In: Avvenire 16 marzo.
- Page, E. (2012). *Il carisma, la fede, la chiesa*. Roma: Carocci.
- Paolo VI (1967). *Lettera enciclica Populorum progressio*. In: www.vatican.va.
- Penitenzieria Apostolica (2020). *Decreto della Penitenzieria Apostolica circa la concessione di speciali Indulgenze ai fedeli nell'attuale situazione di pandemia*. In: press.vatican.va 20 marzo.
- Politi, M. (2020). *Coronavirus, svanisce la religione: al suo posto regna la scienza. Persino il Papa se n'è accorto*. In: *Il fatto Quotidiano* 26 marzo.
- Pontificio Consiglio della Giustizia e della Pace (2004). *Compendio della dottrina sociale della Chiesa*. Città del Vaticano: Libreria editrice vaticana.
- Presidenza e Consiglio nazionale Ac (2020). *Responsabilità, vicinanza, preghiera e gratitudine*. In: www.azionecattolica.it, 16 marzo.
- Ratzinger, J. (1999). *Relazione introduttiva in Pontificium consilium pro laicis, I movimenti nella Chiesa. Atti del congresso mondiale dei movimenti ecclesiali*, Roma, 27-29 maggio 1998, Città del Vaticano.
- Rémond, R. (2003). *La secolarizzazione. Religione e società nell'Europa contemporanea*. Bari-Roma: Laterza.
- Riccardi, A. (2020). *Se per battere la paura del contagio si mettono in ginocchio le nostre chiese*. *La Stampa*, 29 febbraio.
- Roy, O. (2019). *L'Europa è ancora cristiana?* Milano: Feltrinelli.
- Scalfari, E. (2020). *La parola del Papa e la proposta di Draghi*, in *Repubblica* 28 marzo.
- Taylor, C. (2009). *L'età secolare*. Milano: Feltrinelli.
- Tanzella-Nitti, G. (2020). *Scienza e fede al tempo del Coronavirus*, in *Disf.org* 21 marzo.
- Ventura, R. A. (2020). *Coronavirus, l'allarme di Ilaria Capua: in Lombardia sta succedendo qualcosa che non si spiega*. In: www.fanpage.it, 20 marzo.
- Weber, M. (1999). *Economia e società, vol. II*. Torino: Edizioni di Comunità.

Article

Religione, scienza e pandemia

GIOVANNA CAMPANI¹

Riassunto. L'articolo prende spunto dalle proteste di una parte consistente del mondo cattolico contro le interdizioni delle liturgie religiose, durante il secondo “confinement” – termine francese per il *lockdown* –, imposto dal governo di Macron alla fine di ottobre 2020. La contestazione si è tradotta in manifestazioni davanti alle Chiese, chiedendo con forza il ripristino delle messe. La protesta si è ancora acuita quando è stata data l'autorizzazione delle messe, ma con il limite di trenta fedeli non uno di più non uno di meno – indipendentemente dalla dimensione della chiesa. L'assurdità della decisione (avallata dal Consiglio scientifico) è rivelatore del fatto che gran parte delle misure di *lockdown* e coprifuochi vari non sono giustificate da rigorose giustificazioni scientifiche. I cattolici inginocchiati davanti alle chiese hanno smascherato – e in modo plateale – il dogmatismo ottuso di presunte scelte ispirate dalla “scienza”, di fatto dogmatiche, che paiono invertire le storiche posizioni della religione e della scienza. Le proteste dei cattolici hanno inoltre messo in luce la logica dei *lockdown* che impone una visione del mondo di tipo scienziato che considera la pratica religiosa, con i suoi rituali, come non-essenziale per la vita dei cittadini. I cattolici che manifestano si oppongono ad una visione dell'uomo e della società secondo la quale l'unica preoccupazione è salvare la nuda vita biologica – la *zoé*, vita animale che s'immedesima con il ciclo naturale – con misure tecniche, ignorando la *bios*, che riguarda le facoltà superiori dell'uomo con i suoi bisogni spirituali.

Abstract. The article is inspired by the protests of an important part of the Catholic world against the interdiction of religious liturgies, during the second “confinement” – French term for the *lockdown* –, imposed by the Macron government at the end of October 2020. The protest resulted in demonstrations in front of the churches, strongly calling for the restoration of masses. The protest was further intensified when the authorization for Masses was given, but with the limit of thirty persons, not one more, not one less – independently of the size of the church. The absurdity of the decision (endorsed by the Scientific Council) reveals the fact that most of the lockdown measures and various curfews are not justified by rigorous scientific arguments. The Catholics kneeling in front of the churches have exposed – and in a blatant way – the obtuse dogmatism of alleged choices inspired by “science”, which seems to reverse the historical positions of religion and science. Moreover, the logic of lockdowns imposes a scientist-like world view that considers religious practice, with its rituals, as non-essential for the life of citizens. The Catholics who demonstrate are opposed to a vision of man and society according to which the only concern is to save the bare biological life – the *zoé*, animal life that identifies with the natural cycle –, with technical measures ignoring the *bios*, which concerns the higher faculties of man with his spiritual needs.

¹ Catedrática de Educación Intercultural y Antropología de Género en la Universidad de Florencia. Email: giovanna.campani@unifi.it

“The special mark of the modern world is not that it is skeptical, but that it is dogmatic without knowing it.”
G.K. Chesterton

“Never let your sense of morals prevent you from doing what is right.” *Salvor Hardin’s epigram*
Isaac Asimov

“An epidemic is a social phenomenon that has some medical aspects.”.
Rudolph Virchow

1. Introduzione

Ho a lungo esitato prima d’acceptare di scrivere un secondo articolo sul tema della pandemia da Covid-19, in un momento in cui questa è ancora in corso e ancora non si profilano i contorni della sua conclusione, al di là degli annunci mirabolanti sui vaccini, che spuntano ormai come i funghi dopo la pioggia.

Nel mio primo articolo, scritto nel mese di aprile e pubblicato nel numero 10 della rivista, ho denunciato i rischi che rappresentano le politiche di *lockdown* per le democrazie europee: senza sminuire la gravità della pandemia e senza dimenticare i morti per Coronavirus, ho semplicemente ricordato che, se si calpestano il diritto alla libertà personale, all’educazione ed al lavoro, in nome di un solo diritto – il diritto alla salute –, quest’ultimo, per quanto importante, finisce per diventare un diritto tiranno. In alcun momento, nella storia dell’Europa, successiva alla seconda guerra mondiale, i cittadini hanno abdicato a diritti considerati fino ad allora inalienabili, come quello alla mobilità o all’esercizio del proprio lavoro. Pur in presenza di una malattia grave, mortale in un numero limitato di casi, è legittimo chiedersi fino a che punto politiche così restrittive della libertà, nelle varie declinazioni nazionali, siano giustificate da effettivi dati scientifici.

A tutt’oggi, nonostante il proliferare degli studi, mancano analisi inconfutabili sull’insieme di misure restrittive che vanno prese per raggiungere un “livello accettabile” di ricoveri e decessi². Allo stesso modo, mancano dati attendibili sul complesso rapporto costi-benefici di simili politiche rispetto all’insieme della società – che dovrebbe essere il metro di riferimento per chi dirige – rispetto per esempio alla salute mentale, all’aumento di altre malattie non diagnosticate in tempo- come il cancro, ai danni all’economia che produrranno povertà – e quindi maggiori sofferenze, malnutrizione, degrado –, abbandono scolastico per bambini di categorie più fragili.

Infine, rimane difficile determinare il numero di vite effettivamente salvate dai *lockdown* -o quali restrizioni specifiche al loro interno-, sul lungo periodo, al di là di affermazioni, da parte degli stessi medici che li sostengono e, con la loro autorità, finiscono per imporli.

Ad una prima lettura – certo superficiale – dei dati mondiali, è possibile notare che i paesi che hanno fatto *lockdown* rigidi sono in testa alla classifica dei morti per numero

² <https://blogs.mediapart.fr/carta-academica/blog/071220/covid-19-pourquoi-il-est-impossible-de-viser-un-risque-acceptable>

d'abitanti. Belgio, Perù, Italia, Spagna e Argentina sono i paesi in testa alle classifiche con 99 morti per 100.000 abitanti, ben al di là dei 69 della Svezia, il paese europeo che ha rifiutato il *lockdown* in nome della scienza epidemiologica e del rapporto stato-cittadini, ma anche degli 87 e 84 dei tanti vituperati Messico e Brasile, i cui governi si sono mossi in modo diverso, essendo impossibile per loro bloccare un'economia con una enorme componente informale (Statista.com 30 novembre 2020).

L'articolo si conclude con un invito a considerare l'importanza della libertà contro la paura – della malattia e della morte – in nome di una concezione più alta e profonda della vita, che includa qualche forma di spiritualità, ed un'idea di dignità dell'esistenza, che non può essere ridotta a “*nuda vita*” – o “*zoé*”, facendo riferimento alla filosofia greca, – da preservare biologicamente, opposta a “*bios*”, che riguarda tutte le facoltà superiori dell'uomo, come sostengono i filosofi Giorgio Agamben (2020), Bernard-Bernard-Henri Lévy (2020) e Chantal Delsol (2020). Scrive quest'ultima:

Depuis le début de la période incertaine et menaçante que nous vivons, la question la plus intrigante c'est la comparaison avec les 30 000 morts survenus en France en décembre 1969, frappés par la grippe de Hong-Kong, surpeuplant les hopitaux avec des détresses respiratoires, et passés complètement inaperçus. La différence avec notre réaction présente, énorme, unanime, affolée, pose question. Elle démontre une transformation majeure dans l'ordre des croyances, des références, des impératifs.”

Chantal Solal individua le cause di queste differenze nella fine degli ideali occidentali-comunisti, socialisti o liberali. Gli ideali erano il motore della vita sociale e politica. Nella nostra epoca, invece, quello che predomina è l'igienismo- inteso come riorganizzazione urbana e sociale sulla base dei principi sanitari.

La seule référence qui reste après la faillite des idéologies, c'est ce que la philosophie contemporaine appelle, avec un grand nombre de variantes, la vie nue. Les gouvernements ne s'occupent pratiquement plus que de protéger la vie biologique et la morale qui la sert. Aussi une épidémie devient-elle une affaire d'Etat, « une guerre », a vrai dire la seule qu'il soit important de conduire et de gagner, au detriment de tout le reste.³

In autunno, lo scenario della primavera si è ripetuto: di fronte ad un aumento dei casi di COVID-19 e di fronte alla pressione sugli ospedali per un numero alto di ricoveri, i governi europei hanno reintrodotta politiche di *lockdown*, che pure alcuni politici avevano promesso di non fare mai più⁴. Si è dunque continuato ad ignorare gli effetti devastanti di tali politiche – ormai ben studiati – sulla salute psichica delle persone, sulla violenza familiare, in particolare sulle donne, sui danni nell'apprendimento subiti dai bambini–, sul disagio dei genitori, denunciato perfino da Kate Middleton, moglie del futuro re d'Inghilterra⁵.

³ <https://www.chantaldelsol.fr/hygienisme-ou-la-vie-nue/>

⁴ “Abbiamo visto, (...), che il *lockdown* è stata un'esperienza devastante, che distrugge l'economia e innalza il numero dei morti perché la gente non va più in ospedale. Dobbiamo cercare di fare di tutto per evitarlo in futuro e prendere ad esempio le popolazioni che hanno contenuto i contagi proprio con la disciplina. Oggi sono impressionato in maniera favorevole dai numeri in Italia e vorrei che il mio Paese andasse avanti così, riaprendo le scuole e le attività. Incoraggio tutti a stare attenti, lavarsi spesso le mani, rispettare le distanze, ventilare i locali, evitare i luoghi affollati, indossare la mascherina in luoghi pubblici e monitorare la situazione”. <http://blog.ilgiornale.it/localita/2020/08/08/il-lockdown-sono-piu-efficaci-disciplina-e-igiene/>. Eppure il *lockdown* è stato ripetuto.

⁵ The Covid-19 pandemic and subsequent *lockdowns* have caused an uptick in feelings of loneliness from parents, according to research by the Duke and Duchess of Cambridge's Royal Foundation. Some 63 per cent of parents

Si è continuato a privilegiare un approccio che considera i cittadini come bambini da educare o sudditi che devono obbedire, come ha ben notato il Presidente messicano, Andres Manuel Lopez Obrador che così ha giudicato le politiche europee dei *lockdown*:

What it expresses is an authoritarian urge by the authorities, by the government, with all due respect, on the part of those who opt for this. (...) Curfews aren't a sign of faith in people. It's putting yourself above as authority and seeing citizens as children, like they don't understand. Not even in its worst moments did Europa have these curfews and all these measures⁶.

Di fronte a questo “virus che ci rende folli”, titolo di un testo di Bernard-Henri Lévy (2020), non mi restava che stare in silenzio, aspettando la fine dell'ondata di follia ed il risveglio delle coscienze – cosa che, dopo le tragedie, la storia ci insegna – *siempre sucede*⁷.

Per quale ragione ho, alla fine, scritto quest'articolo? Perché, nel corso dell'ultimo mese, si sono prodotti alcuni eventi che s'inquadravano perfettamente nella tematica proposta dalla *call* del numero, Religione e Pandemia, e che sono al tempo stesso rivelatori di tendenze, svelate dalla pandemia, con le quali dobbiamo misurarci se vogliamo comprendere e forse cambiare il nostro futuro.

Durante il secondo “confinement” – termine francese per il *lockdown* –, imposto dal governo di Macron alla fine di ottobre 2020, che ha imposto, come in marzo, l'interdizione delle liturgie religiose, una parte – abbastanza consistente – del mondo cattolico ha contestato le misure ed ha manifestato davanti alle Chiese, chiedendo con forza il ripristino delle messe.

Un popolo di fedeli – tra cui molti giovani – inginocchiati e a mani giunte – sostenuto pure da una parte dei vescovi – offre un'immagine ben diversa da quella dei “cattivi negazionisti” o “no mask”, sospettati di chissà quali legami con le destre – anche quando sventolano le bandiere arcobaleno–, regolarmente annaffiati, picchiati ed arrestati dalla polizia a Londra, Berlino o Melbourne...

Il governo, irritato dalle manifestazioni, ha cercato di fare qualche concessione, ma, volendosi mostrare magnanimi, il presidente della repubblica, il primo ministro ed il ministro della salute sono caduti nel grottesco, esasperando ancor di più il popolo di Cristo ed i suoi pastori...Prima di dare una risposta all'episcopato, il primo ministro si è, con tutta probabilità, consultato con il presidente, il ministro della salute e, probabilmente, anche se non è emerso ufficialmente, con il “Conseil scientifique”, Covid-19, istituito l' 11 marzo 2020 dal Ministro della Salute Olivier Veran, “pour éclairer la décision publique dans la gestion de la situation sanitaire liée au coronavirus”. Il parto di queste consultazioni è stata l'autorizzazione delle messe, ma con il limite di trenta fedeli non uno di più non uno di meno- indipendentemente dalla dimensione della chiesa. A quel

have reported feeling cut off from friends and family, up from 38 per cent before the pandemic began. There has also been a rise in the proportion of parents who feel uncomfortable seeking help, from 18 per cent feeling this way before Covid-19 outbreak to 34 per cent during.

The charity spoke to half a million people in the UK as part of its research, gathering information on what it's like to bring up children under the age of five. <https://www.independent.co.uk/life-style/kate-middleton-loneliness-lockdown-parents-b1762715.html>

⁶ <https://br.reuters.com/article/idUSKBN27D2SC>. <https://www.usnews.com/news/world/articles/2020-10-28/mexican-president-slams-european-coronavirus-lockdown-measures>.

⁷ Titolo di una acquaforte di Francisco Goya- I disastri della guerra.

punto alcune associazioni cattoliche e la stessa conferenza episcopale si sono rivolte al *Conseil d'Etat*, supremo organo giuridico della Repubblica, che, dichiarando la misura sproporzionata, ha obbligato il governo a ritornare sui suoi passi e a formulare una proposta meno “insensata”.

I cattolici inginocchiati hanno dunque smascherato – e in modo plateale – il dogmatismo ottuso di un governo che si dichiara ispirato dalla “scienza” nelle sue scelte, rovesciando le posizioni della religione e della scienza, rispetto al semplice buonsenso, nonché alla plausibilità di dati misurabili (il distanziamento di trenta persone in 500 mq non è paragonabile a quello che si verifica in 100). “Non è più scienza, è dogma, è il Concilio di Trento”, così definisce, ironicamente, l'operato del “Conseil scientifique”, l'avvocato Fabrice Di Vizio, difensore del dottor Didier Raoult, sostenitore della terapia all'idrossiclorochina, praticata in decine di paesi, ma proibita recentemente in Francia⁸.

Pertanto, nell'anno di grazia 2020, assistiamo ad un rovesciamento dei ruoli, quello di Galileo – che mormora tra sé e sé “Eppur si muove” – è rappresentato da un giovane inginocchiato davanti ad una Chiesa e quello del Cardinal Bellarmino dal ministro di un governo che agisce sulla base delle raccomandazioni degli esperti – “seguendo la scienza”. Questo rovesciamento dei ruoli mi ha sollecitato a proporre una piccola, modesta, riflessione. Ed è nato quest'articolo...

2. La rivolta dei cattolici francesi: *Nous voulons la messe*

Il quotidiano francese Le Monde, il 16 novembre 2020⁹ – ha pubblicato l'immagine, toccante, di un giovane inginocchiato- una mascherina chirurgica sul viso, ma tenuta sotto il naso, che lascia scoperti dei tratti fini, i lunghi capelli raccolti, alla moda della mia giovinezza negli anni Sessanta e Settanta, le mani giunte, strette in preghiera. Intorno a lui, persone in piedi, una madre con un bébé in braccio, accanto ad una carrozzina, altri ragazzi inalberando un cartello “nous voulons la messe”. Le immagini delle manifestazioni dei cattolici davanti alle Chiese di Francia hanno fatto il giro del mondo.

Se la chiusura delle Chiese durante il primo “confinement” era stata complessivamente accettata, questo non è stato il caso nel secondo “confinement” deciso il 24 ottobre 2020, per far fronte alla seconda ondata della pandemia COVID 19, che ha stabilito la sospensione di tutte le cerimonie religiose, all'eccezione dei matrimoni, limitati a sei persone e i funerali, limitati a trenta persone. La scelta di un secondo “confinement” è una scelta politica, ma è basata sul parere tecnico degli esperti-medici – scienziati del “Conseil Scientifique” – Covid-19. Le misure restrittive sono sempre discusse con i tecnici-scienziati. È infatti sulla base dei pareri tecnici che “gli avvenimenti religiosi” sono stati giudicati potenziali focolai di contagio, anche in seguito ad alcuni fatti specifici. In Francia in particolare, l'incontro di 2500 fedeli di una Chiesa evangelica – La Porte Ouverte – a Mulhouse nel febbraio 2020 era stato un focolaio di propagazione dell'epidemia. Aveva fatto notizia anche il caso della Chiesa Shincheonji di Jésus in Corea del Sud. Gli esperti avevano concluso che: “comme les autres rassemblements collectifs, des événements reli-

⁸ <https://likenco.fr/covid-19-pour-fabrice-di-vizio-nous-avons-un-gouvernement-anxiogene/>

⁹ https://www.lemonde.fr/societe/article/2020/11/16/des-catholiques-reclament-le-retour-des-messes-en-public_6059895_3224.html

gieux sont en effet susceptibles de constituer des clusters, ce risque étant renforcé par certaines pratiques liturgiques”¹⁰.

La ricerca di un giornalista aveva portato acqua alla teoria degli incontri religiosi come “super-propagatori” dell’infezione:

Ainsi, parmi les 54 événements «super-propagateurs» (superspreader events) recensés dans 28 pays (au 23 avril 2020) par le journaliste scientifique Jonathan Kay⁹ étaient liés à des activités religieuses et 5 à des funérailles. Parmi les autres cas, 19 étaient des soirées de fête, festivals, mariages ou anniversaires. On peut citer, parmi ces clusters, un temple bouddhiste à Hong Kong, les adeptes d’un gourou sikh de retour en Inde après un voyage au Canada, des rassemblements du mouvement de réveil islamique Tablighi Jamaat à Kuala Lumpur et à New Delhi, ou encore le monastère de Saint-Jean Bigorski.

Sebbene le pratiche liturgiche dei cattolici nulla abbiano a che vedere con quelle degli incontri delle Chiese evangeliche tra i cui membri il virus si era diffuso, fedeli ed episcopato avevano accettato le restrizioni. L’introduzione, alla fine del “confinement”, di misure sanitarie rigide all’interno delle Chiese avrebbe dovuto, in teoria, evitare nuove chiusure, i luoghi di culto essendo almeno altrettanto sicuri che le scuole o i supermercati. Ed invece al momento del secondo “confinement”, le Chiese, nonostante i banchi distanziati, il gel, gli schermi obbligatori, sono state chiuse come i cinema, i teatri, i ristoranti, e le messe proibite. I supermercati sono rimasti aperti. E la rivolta è scoppiata.

3. Non di solo pane vive l’uomo...

La rivolta dei cattolici è stata oggetto di analisi da parte di sociologi e politologi, che vi hanno visto l’espressione di un conflitto tra il potere religioso ed il potere politico, sia in una prospettiva liberale (le libertà fondamentali minacciate dal “totalitarismo laicista”) sia in una prospettiva confessionale (il governo deve accettare la specificità del culto cattolico, che, per essere tale, ha bisogno della messa – momento fisico dell’eucarestia dove la comunità si ritrova¹¹ – che non può essere ridotto ad una pratica virtuale¹². Tra le varie immagini delle numerose manifestazioni, riportate dalla stampa francese, una sintetizza forse meglio di altre questo conflitto: un giovane, il volto nascosto da una maschera nera, inginocchiato davanti alla Chiesa di Saint Sulpice a Parigi, inalbera un cartello: *La République n’est pas ma religion. Rendez vous nos droits des catholiques. Rendez nous la messe*. Esprendo il rifiuto di un’identità repubblicana basata sulla laicità, il giovane si pone in continuità con le storiche battaglie susseguites in Francia dalla Rivoluzione in poi¹³. Se ad una prima lettura, questi paiono i termini del contendere, le cose sono in realtà più complicate.

¹⁰ http://www.senat.fr/fileadmin/Fichiers/Images/opecst/quatre_pages/OPECST_2020_0028_note_cultes_covid19.pdf

¹¹ La rivendicazione della messa fa riferimento alla necessità specifica della relazione al Cristo -il culto cattolico passa per il sacrificio eucaristico. Non è possibile banalizzare il culto eucaristico- il mistero che si produce ogni volta nella messa.

¹² Vedi per esempio: <https://www.marianne.net/societe/laicite-et-religions/manifestations-pour-le-retablissement-des-messes-les-autorites-catholiques-ont-limpression-detre-depassees-par-leur-base-conservatrice>.

¹³ Imposizione della Costituzione civile del clero, adottata dall’Assemblea costituente nel 1790, definizione del modello identitario repubblicano, superamento dell’autorità religiosa attraverso un insegnamento laico nel corso della Terza Repubblica del 1870.

Sebbene all'interno di questo movimento, vi siano delle componenti che si situano in una certa tradizione di conservatorismo cattolico, concentrare l'attenzione solo su quest'aspetto impedisce di cogliere le altre dimensioni, che riguardano la critica alle specifiche modalità della gestione della pandemia, come espressione di una certa concezione "antropologica" della vita e del mondo- che potremmo definire "meccanicista" che considera "essenziali" per l'uomo solo i bisogni primari di sopravvivenza fisica. Sostiene il politologo Yann Raison du Cleuziou:

La contestation de la distinction opérée par le gouvernement entre ce qui est essentiel ou non (anche sulla base delle riflessioni del "Conseil Scientifique") fait l'unanimité parmi les manifestants. Pour eux, il s'agit d'affirmer que l'identification de l'essentiel aux seules conditions matérielles d'existence, «métró, boulot, conso», est profondément révoltante.¹⁴

Rigettando una visione del mondo che considera la pratica religiosa, con i suoi rituali, come non-essenziale per la vita dei cittadini, come, evidentemente, non è essenziale la vita eterna, i manifestanti, sulla linea di Chantal Delsol, si oppongono ad una visione dell'uomo e della società secondo la quale l'unica preoccupazione è salvare la nuda vita biologica con misure tecniche definite da esperti scelti nella stragrande maggioranza tra medici, senza la presenza di alcun filosofo, per non parlare di teologi o religiosi (l'unico non-medico è un'antropologa, che si è occupata essenzialmente di questioni di salute).

Perché lasciare aperti i supermercati e proibire le messe, quando nelle Chiese è possibile praticare lo stesso tipo di protocollo sanitario? Chi definisce quelle che sono "le attività essenziali" e i beni di prima necessità? Qual'è la ragione sanitaria della proibizione delle messe, quando sono aperti i supermercati? Quali sono le evidenze scientifiche per questa proibizione? La proibizione del culto ha dunque manifestato un carattere ideologico, che esclude la spiritualità da quelli che sono i bisogni essenziali dell'uomo. Eppure, Gesù ha detto a Satana: "Sta scritto: Non di solo pane vivrà l'uomo, ma di ogni parola che esce dalla bocca di Dio", secondo il Vangelo di Matteo (Mt 4,1-11).

Proprio per quest'opposizione tra nuda vita – "zoé", vita animale che s'immedesima con il ciclo naturale, e "bios", che riguarda le facoltà superiori dell'uomo con i suoi bisogni spirituali, la rivolta dei cattolici di fronte al secondo "confinement" non s'iscrive nella storica opposizione del cattolicesimo alla religione de "la République" difesa con passione da l'Abbé Grégoire¹⁵. Anche la religione della République è intrisa di una forte dimensione spirituale – ed è espressione della "bios"¹⁶. Il giovane inginocchiato non è dunque un rappresentante tardivo degli Chouans di Vandea, ma il difensore di una concezione della vita che non può essere limitata alla "zoé", l'unica che le misure imposte dal governo per contenere l'epidemia COVID-19 vogliono proteggere, ma si manifesta come "bios" – ovvero la vita che l'uomo conduce nel diritto e nella libertà:

¹⁴ <https://www.marianne.net/societe/laicite-et-religions/manifestations-pour-le-retablissement-des-messes-les-autorites-catholiques-ont-l'impression-detre-depassees-par-leur-base-conservatrice>

¹⁵ Almeno fosse per quello! mi viene da pensare, tra nostalgia per i principi dell'Ottantanove, e ricordo delle generose battaglie dell'Abbé Grégoire: "Grégoire, (...) rencontre dans la Révolution le signe providentiel l'autorisant à identifier, dans le même combat, l'organisation d'une église nationale « régénérée » faisant retour à la tradition égalitaire de l'église primitive, sans despotisme hiérarchique, au républicanisme comme théorie générale de la liberté politique et de la souveraineté du peuple. "http://classiques.uqac.ca/contemporains/boulad_ajoub_josiane/abbe_gregoire/Abbe_Gregoire.pdf"

¹⁶ La concezione dell'esistenza non ridotta alla nuda vita era, infatti, parimenti condivisa dai credenti nel Cristo e dai rivoluzionari dell'Ottantanove...

La dotazione spirituale – conferita alla persona dal solo fatto di essere uomo e di cui la ragione e le altre suddette facoltà superiori sono manifestazioni ed espressioni più o meno evidenti – è condizione e garanzia del bios. Proprio perché la vita umana, pur essendo in parte zoé, la trascende e diventa bios, acquisisce un valore assoluto che esclude ogni intervento teso ad appropriarsene e/o a manipolarla¹⁷.

4. La surreale vicenda dei trenta fedeli

Di fronte alle proteste davanti alle Chiese, il 26 novembre, il governo francese decide di fare una concessione e accorda l'organizzazione di messe, purché non venga superato il numero dei trenta fedeli presenti in una Chiesa: tale numero – Trenta – è fissato – é, potremmo dire, un tabù – INDIPENDENTE dalla dimensione della Chiesa che dovrebbe contenere i trenta fedeli – sia una grande cattedrale o una cappella di paese!!!!

È la goccia – o l'acquazzone – che fa traboccare il vaso. L'episcopato cattolico francese avvia un ricorso al Consiglio di Stato (Conseil d'Etat) contro il limite di trenta persone per la ripresa del culto. La decisione è presa durante una riunione di crisi, il 26 novembre stesso, che riunisce i dieci vescovi del “consiglio permanente”, l'organo decisionale della Conferenza episcopale. Un comunicato stampa pubblicato venerdì mattina 27 novembre spiega questa decisione: “Nella sua dichiarazione di giovedì 26 novembre, il Primo Ministro ha annunciato il limite di 30 persone per le celebrazioni religiose da questa domenica. Questo indicatore non è né comprensibile né accettabile così com'è. Di conseguenza, il Consiglio Permanente della Conferenza dei Vescovi di Francia (CEF) ha deciso di ricorrere al Consiglio di Stato questo venerdì, considerando suo dovere garantire la libertà di culto nel nostro Paese. Le numerose reazioni ricevute dai fedeli, anche di altre religioni, ci spingono ad interpellare la legge”.

A Parigi, l'arcivescovo Michel Aupetit invia un messaggio ai parroci, spiegando loro la decisione in quanto il limite di trenta persone – che “manifesta un vero disprezzo per la cosa religiosa e la fede dei credenti” – è “assurdo” e “irrealizzabile”. Considerando che lo “spirito evangelico” non è “mettere alla porta o escludere le persone”, né “fare una selezione” tra i fedeli, il vescovo chiede “a tutti i parroci a Parigi di celebrare, nel rispetto rigoroso delle distanze e dei gesti di barriera, come hanno sempre fatto. Ciascuno avrà cura di limitare il riempimento della Chiesa senza lasciare nessuno alla porta”.

Il furore dell'arcivescovo di Parigi traspare anche in una intervista a Radio Notre Dame: “Basta, devono smetterla di infantilizzarci! Fino ad ora siamo stati estremamente rispettosi di fronte alle legittime autorità come ci chiedono San Pietro e San Paolo, ma se vanno oltre e toccano la nostra coscienza e il nostro buon senso, non lo lasciamo passare”. E conclude minacciando di celebrare le messe – entro il limite di un terzo dei posti disponibili secondo la proposta della Chiesa – anche se “il signor Darmanin (ministro dell'Interno) manda la polizia con i manganelli” perché i provvedimenti annunciati dal presidente, sono “totalmente stupidi” e “ridicoli”. E insiste, da ex medico: “Ancora una volta, ci prendono in giro”. Domenica 19 novembre il Consiglio di Stato dà ragione ai vescovi ed ai fedeli che avevano fatto ricorso. “Sproporzionato”, così, domenica 29 novembre, il Consiglio di Stato ha definito la decisione del governo di limitare a trenta il numero dei fedeli

¹⁷ <http://www.aret-consulenzafilosofica.it/glossario.php?id=21>

nei luoghi di culto. Il primo ministro Jean Castex ha tre giorni di tempo per rivedere il decreto in conformità con le misure sanitarie: “I ricorrenti hanno ragione nel sostenere [...] che il suddetto divieto presenta, nello stato delle indagini e anche se rischia di essere modificato dal prossimo 15 dicembre, un carattere sproporzionato rispetto l’obiettivo di preservare la salute pubblica e costituisce quindi, in considerazione del carattere essenziale della componente in questione della libertà di culto, un attacco grave e manifestamente illegale a quest’ultima”, indica il Consiglio di Stato nella sua ordinanza. “Il Presidente del Consiglio è condannato a modificare, entro tre giorni [...] le disposizioni [del decreto che limita a trenta il numero dei fedeli] adottando misure strettamente proporzionate per vigilare sui raduni e le adunanze negli istituti di culto”. Così ha deciso il più alto tribunale amministrativo francese.

In tutta la vicenda, il “Conseil scientifique”, che aveva consigliato il governo è rimasto silenzioso, anche se, a priori, aveva scritto, prima del “confinement” che i luoghi di culto potevano restare aperti, per non offendere troppo i fedeli (ma restare aperti non voleva dire celebrare le messe). “Les lieux de culte pourraient rester ouverts, à condition qu’ils respectent les protocoles sanitaires stricts contractualisés”¹⁸.

5. Trenta bianchi destrier su un colle rosso?

Il numero trenta – come limite massimo per i fedeli di un culto – sembra ossessionare i vari comitati scientifiche che, in questi tempi di pandemia, consigliano i governi. Al di là della Manica, il governo britannico dichiara apertamente di “follow the science” nella battaglia contro la pandemia.

Anche in Gran Bretagna esiste un comitato scientifico – che sembra altrettanto ossessionato che il primo ministro francese dal numero trenta -forse i trenta bianchi destrier su un colle rosso dell’indovinello di Gollum a Bilbo – riportato nell’Hobbit di Tolkien–, insensibile ai pur famosi quaranta ladroni della fiaba di Alì Baba. Il comitato ha fissato a trenta i partecipanti ai funerali, e, come in Francia, ha bloccato qualsiasi altra funzione religiosa.

Anche in Gran Bretagna i gruppi religiosi hanno protestato. Il Concilio Mussulmano britannico ha invocato un’urgente cambio nelle restrizioni. La Chiesa cattolica ha chiesto al governo di esplicitare le ragioni scientifiche della chiusura delle funzioni religiose, sostenendo che le Chiese sono sicure ed attuano tutti i protocolli sanitari. In modo pragmatico, il Cardinale Vincent Nichols e l’arcivescovo Malcolm McMahon, presidente e vice presidente dei Cattolici inglesi hanno dichiarato: “Whilst we understand the many difficult decisions facing the government, we have not yet seen any evidence whatsoever that would make the banning of communal worship, with all its human costs, a productive part of combating the virus. We ask the government to produce this evidence that justifies the cessation of acts of public worship.” È stata dunque la Chiesa stessa a richiedere un’evidenza scientifica che i vari comitati delle prestigiose università sono stati incapaci di fornire.

In Italia, invece, dopo la serrata dei luoghi di culto durante il primo *lockdown* di marzo-aprile, quando il locale comitato tecnico-scientifico aveva stabilito che le chiese erano luoghi da fuggire, in particolare per la loro peculiarità di “attirare gli anziani” che rappresentano la categoria più a “rischio epidemia”, si è deciso di autorizzare le messe- anche

¹⁸ https://solidarites-sante.gouv.fr/IMG/pdf/note_conseil_scientifique_26_octobre_2020.pdf

nelle zone rosse, a più alta circolazione del virus, – con un protocollo sanitario rinforzato. Il virus frequenta decisamente più le chiese francesi e inglesi che quelle italiane, che possono accogliere fedeli. Non va dimenticato che la Chiesa cattolica ha un grande potere in Italia, che ha esercitato in questa occasione. Ciò non toglie che il comitato tecnico scientifico italiano si sia coperto di ridicolo con le varie grida tese a bloccare la socialità umana degli italiani (i fidanzati non possono più baciarsi in pubblico) ed abbia fatto prova di inaudita crudeltà in relazione ai funerali, in assenza di dati scientifici certi sulla contagiosità dei cadaveri.

Infatti, per quello che riguarda i funerali, e, più in generale, la gestione dei defunti, il protocollo predisposto dal governo italiano (consigliato, come quello francese, da un comitato scientifico)¹⁹ ha impedito -e tuttora impedisce- ai parenti di rivedere, anche per un solo attimo, la persona deceduta. Durante il primo *lockdown* anche i funerali sono stati proibiti. Le decisioni italiane sono andate ben oltre le limitazioni introdotte negli altri paesi europei. In Francia, per esempio, anche se le regole prevedevano che il cadavere fosse “immediatamente” messo in una bara e che questa fosse chiusa, la possibilità per i parenti di vedere per un momento il loro familiare, non è mai stata preclusa, in quanto “immediatamente” non riguardava un tempo preciso. Quanto ai funerali, limitati a 20 persone, hanno potuto tenersi anche durante il primo *lockdown*.

In Gran Bretagna, le direttive indicano tutta una serie di precauzioni da prendere, ma insistono sull'importanza di mantenere i rituali funerari: “The grieving process and related formal and informal rituals, through which the bereaved mourn the passing of loved ones, are important for the health and wellbeing of the bereaved. *Guidance on how to manage a funeral during the COVID-19 pandemic* has been developed to balance the needs of the bereaved to mourn appropriately, whilst minimising the spread of COVID-19 infection.”

Allo stato attuale, non esiste evidenza scientifica sulla contagiosità dei cadaveri. *L'Interim Guidance dell' Organizzazione Mondiale della Sanità Infection Prevention and Control for the safe management of a dead body in the context of COVID-19* del 24 marzo 2020 stabilisce che, allo stato attuale, non c'è traccia di persone infettate perché esposte alle manipolazioni dei cadaveri. La letteratura scientifica sul tema è, per il momento, inesistente. Tornando a quello che pare essere un conflitto tra scienza e religione, esso rivela in realtà inquietanti dinamiche, al tempo stesso politiche e culturali, che rischiano di condurre verso mutamenti antropologici, pericolosi per la società tutt'intera, oltre che ad insopportabili limitazioni alla libertà non solo di culto ma anche di pensiero. Ma per comprendere il nostro distopico presente, dobbiamo prima fare un salto spazio-temporale verso una galassia lontana lontana...

6. Tanto tempo fa (o tra cinquantamila anni...) in una galassia lontana lontana...

Nel romanzo di fantascienza *Foundation*, Isaac Asimov narra la storia di un gruppo di scienziati, guidati dal matematico Hari Seldon, fondatore della psicostoria, una efficace

¹⁹ Il modello italiano di gestione dei defunti è analogo, in una forma un po' meno brutale, a quello usato in Cina, dove, secondo China's National Health Commission, “issued regulations on February 1 stating that all victims who died of the coronavirus must be cremated at the nearest facility. No farewell ceremonies or other funeral activities involving the corpse shall be held, the NHC announcement reads”.

sociologia matematica – basata sulle leggi statistiche dell'azione di massa- che permette di prevedere il futuro (o almeno così paiono credere i suoi fondatori).

Avendo previsto il collasso dell'Impero galattico, Hari Selton spedisce cinquecento suoi seguaci sul lontano pianeta Terminus, con l'incarico di compilare un'enciclopedia dove sia contenuto tutto il sapere galattico, allo scopo di ridurre il tempo delle età buie, da 30.000 a 1.000 anni, fino alla nascita di un secondo impero. Sul pianeta Terminus, viene creata la Foundation – composta da scienziati ed ingegneri incaricati di preservare lo spirito della scienza e della civiltà per poi costruire le basi del futuro impero galattico. “Located on the very fring of the Galactic Spiral, an only planet of an isolated sun, poor in ressources and negligible in economic value, it was never settled, until the landing of the Encyclopedists...”

Presto l'impero comincia a disgregarsi con le rivolte dei pianeti vicini di Terminus, che diventeranno i quattro regni. Gli Enciclopedisti vengono soppiantati da una dirigenza politica, che, per sopravvivere senza diventare una colonia, inventa una sorta di religione della scienza, che viene diffusa ed imposta nei pianeti “barbari”, a cui viene offerta la tecnologia, senza però la conoscenza delle basi epistemologiche che la permettono. Un clero-giovani provenienti dai diversi pianeti e formati su Terminus, incaricato dei rituali, e del rispetto nei confronti dello Spirito Galattico, impara a lavorare con le macchine (e prima di tutto con l'energia atomica), senza essere mai in grado di riprodurla.

Il sistema religioso funziona in maniera autoritaria per alcune centinaia d'anni (con la resistenza attiva di un paio di pianeti), finché i “traders” (i mercanti) iniziano a stabilire legami commerciali con diversi pianeti, utilizzando la scienza anche per la produzione di oggetti di piacere. A quel punto si svolge lo scontro tra la casta religiosa (capeggiata dal clero di Terminus, che conosce benissimo l'impostura che sta dietro la religione della scienza, ma vuole mantenerla a tutti i costi) ed una nuova generazione di politici – meticcì – che vuole legare i pianeti tra loro col pacifico commercio, mettendo al primo posto lo scambio e la politica democratica scelta dal popolo, dando alla scienza che alla religione il loro giusto posto nella società.

Il clero dei religiosi-scienziati che vuole la soppressione del libero pensiero e l'imposizione di leggi, regolamenti e comandamenti dogmatici, si scontra in un clamoroso processo pubblico contro il mercante che trionfa grazie all'appoggio della popolazione.

Che cosa insegnano, a noi umani, le cronache di Terminus? Prima di tutto, che le frontiere tra scienza e religione possono essere molto fragili, e che le tecniche, se insegnate nascondendone il contesto epistemologico, si traducono in uno strumento di potere, usato da una elite, che forma docili sudditi. La conoscenza scientifica in sé non ne assicura un uso “democratico”, di condivisione- anzi chi è cosciente delle basi epistemologiche della scienza può essere tentato di utilizzarla per mantenere il potere, finché la casta di scienziati-sacerdoti viene rovesciata e si instaura un ordine democratico.

Le cronache di Terminus dalla lontana galassia inviano un altro messaggio importante al nostro mondo sconvolto dalla pandemia: quello che costruisce la pace tra i popoli dei diversi pianeti non è l'imposizione autoritaria di credenze religiose, anche se intrecciate con la tecnologia – imposte da un gruppo di “chierici” – gli esperti – e dunque sulla presunta razionalità scientifica.

Quello che porta la pace tra i popoli è lo scambio e l'ordine democratica: per questo alla fine sono i “traders” che prendono il potere nella Foundation, è a loro e non agli

scienziati sacerdoti o sacerdoti scienziati che spetta il compito di attuare il passaggio dal tempo della barbarie al nuovo rinascimento di un impero. L'umanità della galassia si comporta esattamente come i terrestri: come ci insegna l'antropologia, lo scambio ha per funzione d'istituire dei rapporti umani, assicurando la comunicazione tra i membri del gruppo e di stabilire delle regole che fondano le alleanze.

L'ultimo messaggio che le cronache di Terminus possono trasmetterci è un'epigramma, attribuito a Salvor Hardin, il primo reggente del pianeta che risponde alla politica e non alla scienza: "Never let your sense of morals prevent you from doing what is right". All'epigramma ricorre il "trader" Hober Mallow, quando, stretto tra la richiesta di aiuto di un missionario della religione di Terminus (poi rivelatosi un impostore), e la necessità di entrare in comunicazione con gli abitanti del pianeta barbaro, non esita a sacrificare il missionario.

Gli scienziati che siamo costretti ad ascoltare dissertare di pandemia ad ogni ora nelle televisioni del pianeta non hanno, fino ad ora, trovato una cura valida per la malattia, ma si sono accapigliati su tutte le cure possibili, hanno collaborato alla spietata concorrenza sui vaccini che sono diventati un mercato miliardario, hanno speso soldi pubblici per fare ricerche sul rapporto tra geni Neanderthal e letalità del coronavirus e sul suono della tosse degli asintomatici...Se questa è la scienza...viene da chiedersi...Questi scienziati hanno dato al pubblico uno spettacolo talmente poco edificante che viene da chiedersi se non siano ormai più simili ai sacerdoti di Terminus, che ignorano le basi epistemologiche del loro sapere.

Come può essere possibile che i discendenti di Galileo o di Pasteur siano i personaggi che vediamo in televisione oggi? Cerchiamo di capirlo, analizzando le derive attuali della "scienza", ponendoci una domanda, che cos'è, effettivamente, la Scienza?

7. Scienza e scienziati

In una lettera a Spencer, datata 1898, James Frazer, autore di una delle opere più lette nel corso del Novecento, il Ramo d'Oro, scrive:

Dunque, l'ordine evolutivo del pensiero umano è magia-religione-scienza. Noi, attualmente, viviamo in un'epoca di transizione tra religione e scienza, un'epoca che durerà, naturalmente, per molte generazioni ancora. Sta a coloro che hanno a cuore il progresso di aiutare il trionfo finale della scienza, per quanto possono, nel loro tempo (Frazer,1986).

La visione evuzionista – dominante nell'età vittoriana – di un passaggio benefico dalla magia alla religione – per il progresso dell'umanità – comincia ad essere messa in discussione dagli antropologi relativisti, come Franz Boas negli USA e dagli antropologi funzionalisti, come Radcliffe Brown e Malinowski, che si sforzano di dimostrare la "razionalità" dei "primitivi". Pur auspicando il trionfo del progresso scientifico, lo stesso Frazer, dopo aver consacrato la sua opera al persistere dell'irrazionale nella società contemporanea, è cosciente che la transizione dalla religione alla scienza – se mai ci sarà – durerà ancora per molte generazioni. Perché la religione è profondamente intrecciata con le modalità di costruzione delle società e, in fin dei conti, della civiltà umana... La religione è un elemento che fonda la nostra vita sociale, come ricordano i giovani inginocchiati davanti alle Chiese francesi, la religione fonda la comunità.

E la scienza? Che cos'è la scienza? Siamo certi di parlare sempre della stessa pratica, ai tempi di Socrate e Platone, di Bruno e Galileo, di Spencer et Frazer, di Einstein e Fermi? La scienza, che nell'età dell'Umanesimo e dell'Illuminismo, si eleva a ideale contro l'oscurantismo, l'intolleranza – anche religiosa – e ogni forma di assolutismo, è la stessa pratica che, nel XIX e XX secolo offre argomenti “scientifici” al pensiero razzista? Come classificare una figura come quella di Paul Broca, eccellente studioso del cervello umano, e, al tempo stesso, difensore delle peggiori teorie razziste, poligeniste, che cercava di dimostrare – col metodo sperimentale dell'epoca – che i neri e i bianchi non avevano gli stessi antenati?

Probabilmente la definizione più semplice di scienza è quella di “metodo per la conoscenza”, il che rende più chiaro l'aggettivo “scientifico”. La scienza cerca di comprendere un fenomeno o una porzione della realtà con l'osservazione ripetibile e la misurazione oggettiva (ovvero, non si basa su impressioni, pareri, testimonianze oppure esperienze uniche o di singoli individui). L'ipotesi e la verifica sperimentale sono gli strumenti che permettono di arrivare alla previsione, la quale, in genere, permette di affermare che il fenomeno in questione è stato compreso, trasformandosi in conoscenza consolidata. Fino a quel punto, ogni teoria può essere rimessa in discussione. Come sostiene Eunoe²⁰, sul modo di intendere e di utilizzare la scienza, nell'articolo 1, la scienza non è un catalogo di conoscenze, ma uno specifico modo di essere della conoscenza, un canone per organizzare una determinata modalità di interpretazione della realtà tramite un sistema di metafore. Pertanto, secondo l'articolo 2, La scienza non può essere una metafisica surrogata, pertanto non è fatta di dogmi. In particolare: ogni “verità” scientifica non è assoluta perché ha una natura probabilistica e può essere smentita nel tempo col progredire delle conoscenze. La “scienza” è anche istituzione, gruppo sociale, l'insieme di coloro che fanno ricerca, la dirigono e di essa vivono, la cosiddetta comunità scientifica, ovvero un corpo plurale che esprime una pluralità di modelli, interpretazioni e applicazioni, spesso in reciproco conflitto, comunque irriducibili all'idea di una “verità” o di un “consenso” scientifici.

Il filosofo francese Bernard Henri Lévy ricorda che la comunità degli scienziati non è più comunitaria di altre, che è attraversata da linee di frattura, sensibilità e interessi divergenti, gelosie meschine, dispute mandarinesche e che, storicamente, molti grandi scienziati, hanno sofferto dell'accusa di stravaganza (Joseph Priestly, William Harvey, Thomas Willis, e ancora Darwin e Pasteur) (Lévy, 2020). Sempre su questo punto il manifesto sul modo di intendere e utilizzare la scienza, sostiene che le teorie e i modelli scientifici non sono semplici ipotesi o descrizioni di porzioni di mondo, ma il risultato di un vasto e intricato processo storico, culturale, economico e sociale; anche la scienza, come ogni altra attività umana, è condizionata nei suoi obiettivi e nei suoi risultati dagli interessi degli individui e dei gruppi di potere dominanti.

L'intreccio tra scienza e potere è più presente nell'ambito di alcune discipline scientifiche piuttosto che altre. La medicina è, come ci ha insegnato Michel Foucault, uno degli ambiti scientifici più compenetrato dal potere. Inoltre la medicina non è una scienza comparabile alla fisica, in quanto non vi sono leggi senza eccezioni.

In fisica e chimica sappiamo che la luce viaggia sempre alla stessa velocità o che un certo elemento solido fonde a una determinata temperatura, nella clinica accade che approssimativamente la maggior parte dei farmaci non agisce adeguatamente su una quota di pazienti vicina al 10%. Inoltre, la

²⁰ <http://ilpedante.org/post/eunoe-un-manifesto-per-la-scienza>.

scienza contemporanea è diventata iperspecializzata: nessuno può padroneggiare tutto ciò che serve per fare ricerca se non in un piccolo ambito; ed è prevalente anche ciò che viene chiamato “big science”, ovvero un’opera collettiva in cui, pure dentro quell’ambito ristretto, ci si divide i ruoli. Articoli importanti, compresi quelli sul SARS-CoV-2 che sono stati molto discussi in queste settimane, portano la firma di decine di ricercatori, ciascuno impegnato su una piccola porzione dell’esperimento (Lavazza, 2020).

Di fronte al nuovo virus, gli scienziati – in quanto esperti- sono stati chiamati ad aiutare i politici a prendere decisioni, ma è stato chiaro fin dall’inizio che non vi era accordo tra gli esperti – virologi, epidemiologi, infettivologi e clinici. Si è trattato di un fenomeno mondiale- ben descritto da un deputato inglese, nauseato dal dibattito “scientifico” sul coronavirus:

I think the Government needs to get a grip of our scientists. I’m sick and tired, and I think many people in the public are sick and tired, the science just changes. So that’s fine and then we say, ‘we’re listening to the science’, but why was the science saying something completely different beforehand? It’s baffling for many people, it’s causing uncertainty, it’s causing worry. People don’t know what the rules are any more. How can the science change from one day to the next?²¹.

Alla fine sono state fatte ipotesi e scelte misure i cui effetti nessuno è stato in grado di prevedere- a cominciare dagli effetti del *lockdown*:

Nessuno aveva mai “chiuso” interi Paesi per lunghi periodi, quindi nemmeno gli esperti potevano prevederne tutte le conseguenze, che non sono soltanto sanitarie. Qui infatti si è manifestata la prima divaricazione tra scienziati e tra scienziati e politici, con Paesi che hanno provato vie diverse, dall’Italia alla Svezia, passando per la Gran Bretagna e gli Usa, con tutte le implicazioni che abbiamo provato od osservato.” (Lavazza, 2020)

Il filosofo francese Bernard Henri Lévy sostiene che, nella gestione della pandemia, si è verificata l’incestuosa unione del potere politico e medico, già denunciata da Michel Foucault, quando i medici non sono né il padreterno né gli arconti della città in preda ad una nuova pestilenza...Da qui l’esigenza, secondo Lévy, di tornare alla Repubblica, alla politica, in quanto “non si può ridurre la politica alla clinica”. La salute, ha dichiarato recentemente Bernard Henri Lévy, criticando ferocemente la dittatura igienista, è qualcosa di troppo serio per essere lasciata solo ai medici o al ministro della salute. È qualcosa di globale...la salute è complicata non è solo un corpo immune di fronte ad un virus esterno...é qualcosa di olistico...²²

8. Conclusioni

La pandemia ci ha lasciato immagini potenti per quello che riguarda la religione: un papa che prega solo, le Chiese con i banchi bloccati, un giovane inginocchiato che chiede la messa...forse, alla fine, prevarrà questa – atto di ribellione di fronte a dogmi enunciati in nome di una scienza che non è tale, ma è espressione di un potere medico incorporato

²¹ <https://www.expressandstar.com/news/uk-news/2020/08/26/tory-mp-criticises-masks-move-and-tells-mini-sters-to-get-a-grip-of-scientists/>

²² <https://www.tv5monde.com/emissions/episode/1-invite-bernard-henri-levy-2>

nel potere politico: il giovane inginocchiato che riuscirà ad affermare che la vita è bios e non solo zoé, come già sapevano i Greci, perché non di solo pane vive l'uomo...

L'epidemia si concluderà, come tutte le epidemie- se non vorranno prolungarla per ragioni che nulla a che vedere con la scienza e nemmeno con la medicina. L'epidemia si concluderà come si sono concluse tutte le epidemie. Mentre scrivo queste parole, ho un ricordo d'infanzia: la mia città natale, mia madre, una chiesa barocca, La Chiesa del Voto, e la Cappella di Santa Cecilia, protettrice dei musicisti, elegante come una principessa, uscita da un libro di fiabe. La mamma mi racconta che quella chiesa fu eretta dopo una terribile peste che uccise la metà della popolazione della città. La peste: una malattia di cui io non ho alcuna nozione. Per me le malattie sono il morbillo, o gli orecchioni, che permettono di stare tanto tempo a casa da scuola- nel letto caldo.

La Chiesa del Voto è una versione minore – molto minore – della splendida Chiesa della Salute, che fu eretta a Venezia dopo la medesima peste del 1630. Il ritorno alla vita che queste Chiese rappresentano è il pieno ritorno ad una normalità. Dopo la morte, torna piena la vita! La Chiesa della salute non evoca una nuova normalità lugubre, fatta di volti mascherati e distanziamento sociale. La vita ha vinto la morte (collettiva non individuale, perché quella è il destino di tutto): la Chiesa della Salute sta lì a dirci che le pandemie finiscono e la bellezza della vita ritorna. Quello era il secolo XVI. Oggi, i discorsi sul post-pandemia – Niente sarà più come prima²³ – ricordano piuttosto un lugubre medioevo affascinato dal trionfo della morte – una morte che, in questo caso non è biologica – la nuda vita – zoé – dovendo essere preservata – ma sociale, culturale, artistica, religiosa – la bios. È questo forse il segno, come scrive Jerome Blanchet-Gravel che la nostra civiltà sta arrivando alla sua conclusione, essendo passati da “De la bien-pensance politique à la bien-pensance hygiénique”:

Refus de la mort, du tragique, de ce qui fait de la vie une aventure et non une succession de faits prévisibles et assurables, la réaction des gouvernements occidentaux est l'incarnation d'une civilisation en phase terminale. C'est au nom de la santé publique que nous affichons la mort qui nous habite. C'est au nom de la préservation de la vie que nous exhibons la dépouille de ce qui fut autrefois une civilisation d'avant-garde. Nous ne prenons même plus le temps de saluer nos disparus en inventant quelque chose d'aussi honteux et absurde que les funérailles virtuelles. “ (Blanchet-Gravel, 2020).

9. Bibliografia

- Agamben G. (2005). *Il potere sovrano e la nuda vita. Homo Sacer*. Torino: Einaudi.
 Agamben G. (2020). *A che punto siamo, L'epidemia come politica*. Quodlibet.
 Asimov I. (1966). *Foundation*. New York: Avon Books.

²³ «La maggior parte di noi probabilmente non ha ancora capito, e lo farà presto, che le cose non torneranno alla normalità dopo qualche settimana, o addirittura dopo qualche mese. Alcune cose non torneranno mai più», ha scritto in un articolo spiazzante quanto ben argomentato Gordon Lichfield, direttore di MIT Technology Review (il magazine della prestigiosa università americana), un'analisi dedicata ai cambiamenti nella vita personale e nel mondo del business che la pandemia, secondo la visione dello studioso, finirà per cristallizzare anche dopo che sarà attenuata. «Per fermare il coronavirus dovremo cambiare radicalmente quasi tutto quello che facciamo: come lavoriamo, facciamo esercizio fisico, socializziamo, facciamo shopping, gestiamo la nostra salute, educiamo i nostri figli, ci prendiamo cura dei nostri familiari». La cosa è resa accettabile dal suo essere circoscritta nel tempo, ma cosa accadrebbe se diventasse qualcosa di perenne? Da Gordon Lichfield, direttore di MIT Technology Review.

- Blanchet-Gravel J. (2020). Quand le monde devient un «safe space». Nous rentrons en hibernation sociale. *Causeur*, 4 Settembre.
- Delsol, C. (2020). *Covid-19, on abolit l'existence à force de vouloir protéger la vie nue*. In: *Le Figaro*, 23/10/2020
- Frazer J. (1986). *Il ramo d'oro*. Bergamo: Euroclub.
- Lavazza A. (2020). Conflitto tra scienza e politica? Solo una questione di metodo. In: *Avvenire*, 11 giugno 2020.
- Lévy, B.H.L. (2020). *Ce virus qui rend fous*. Parigi: Bernard Grasset.

Article

El castillo de la pureza. Concepto de Hogar Mundo y la irrupción de los Nuevos Puritanismos en el contexto de la pandemia de COVID 19

FELIPE GAYTÁN ALCALÁ¹, RICARDO BERNAL²

Resumen. Este texto pretende mostrar el surgimiento de una nueva dimensión social identificada como Hogar-Mundo y cómo gracias a esta cobran fuerza Nuevos Puritanismos ligados a lo religioso que abonan al campo de los neoconservadurismos, pero simultáneamente se distancian de ellos desde el ámbito privado. El trabajo toma como referencia lo ocurrido en México durante la pandemia de COVID 19. Metodológicamente este es un ejercicio interpretativo de una representación social tanto del hogar como de lo que identificamos aquí como Nuevos Puritanismos a partir de datos, informaciones y sucesos que permiten perfilar esta realidad sociológica.

Palabras clave: Hogar-Mundo, Nuevos Puritanismos, neoconservadurismo, COVID-19, laicidad.

Abstract. This text tries to show the emergence of a new social dimension identified as Home-World and how through its New Puritanism linked to the religious sphere gain strength that although they resemble the field of neo-conservatism, but simultaneously distance themselves from them from the field private. The work takes as a reference what happened in Mexico during the COVID 19 pandemic. Methodologically this is an interpretive exercise of a social representation of both the Home-World and what we identify here as New Puritanism based on data, information and events that allow outline this sociological reality.

Keywords: Home-World, New Puritanism, neo-conservatism, COVID-19, laicity.

En una existencia como la mía no se podrían hacer previsiones: nunca sé qué puede ocurrir en la próxima media hora, no sé imaginarme una vida totalmente hecha de mínimas alternativas bien circunscritas, sobre las cuales se pueden hacer apuesta.
(Italo Calvino, 1980: 11)

¹ Facultad de Humanidades, Universidad La Salle México, Ciudad de México, México. ORCID ID: orcid.org/0000-0002-1409-017X. Email: elipe.gaytan@lasalle.mx

² Facultad de Humanidades, Universidad La Salle México, Ciudad de México, México. ORCID ID: <http://orcid.org/0000-0003-2165-9595>. Email: ricardo.bernal@lasalle.mx

1. Introducción

La pandemia trajo consigo cambios radicales en la transformación del tiempo y el espacio social en el que se desarrollaban las actividades humanas. Uno de estos cambios ha sido el surgimiento de lo que aquí denominamos Hogar-Mundo, un concepto que refiere a la fusión de las esferas pública, privada e íntima en el interior de la casa.

La actual situación de contingencia sanitaria no sólo modificó las dinámicas económicas o laborales (Weller et. al, 2020), también tuvo un impacto importante sobre la dimensión moral-religiosa en las relaciones familiares. Las características del nuevo Hogar-Mundo favorecen un ambiente en el que las creencias religiosas y valores morales de lo(a)s jefe(a)s del hogar tienden a imponerse sobre la elección libre y la opinión del resto de los integrantes de la familia con efectos especialmente negativos para mujeres, niños, niñas y adolescentes³ y para la comunidad LGBTTTQI.⁴

La prevalencia de lo privado como esfera dominante ante lo público e íntimo, ha promovido que las creencias religiosas y morales se vuelvan filtros que regulan la comunicación de la calle en el hogar. Esto ha propiciado la irrupción de nuevos puritanismos caracterizados por el predominio moral y religioso sobre el espacio privado, excluyendo lo que a su juicio se considera obsceno o contrario a las creencias en el hogar. Tres características los definen:

- i) Evitar la contaminación del exterior (sanitaria, social y moral);
- ii) Regulación de la conciencia individual en el ámbito familiar evitando el contagio por asociación;
- iii) Reafirmar la cultura de la cancelación contra aquellos que provocan el mal moral.

Los nuevos puritanismos si bien poseen afinidad con los neoconservadurismos religiosos y hasta los fundamentalismos, tienen marcadas diferencias. Los primeros no buscan protestar en el espacio público por la ampliación de los derechos que, sobre la vida, el cuerpo y la familia se han alcanzado como sí lo han hecho los neoconservadores (Kuhar & Patternote, 2018). Ellos simplemente los cancelan en el espacio privado. Para los nuevos puritanos se puede vivir sin religión, pero no sin sermones. Ellos no abogan por el pánico moral ellos juegan con la cultura de la cancelación.

A partir de lo ocurrido durante la pandemia por SARS-CoV 2 en México, este texto pretende mostrar el surgimiento de una nueva dimensión social identificada como Hogar-Mundo y cómo gracias a esta cobran fuerza nuevos puritanismos ligados a lo religioso que abonan al campo de los neoconservadurismos, pero simultáneamente se distancian de ellos desde el ámbito privado. Metodológicamente este es un ejercicio interpretativo de

³ Según la Red Nacional de Refugios A.C (RNR) en México entre marzo y junio de 2020 atendió 81% más casos de mujeres junto con sus hijas e hijos debido a situaciones de violencia. Redacción (23 de julio 2020). La atención en refugios para mujeres subió 81% en los meses de confinamiento. Revista Expansión. Recuperado de: <https://politica.expansion.mx/mexico/2020/07/23/la-atencion-en-refugios-para-mujeres-subio-81-en-los-meses-de-confinamiento>

⁴ El 17 de mayo en la Conferencia informativa diaria del Gobierno Federal mexicano la titular del Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación (Conapred) señaló que entre las denuncias recibidas durante la pandemia daban cuenta de una mayor exposición a la violencia para las personas de la comunidad LGBTTTQI debido a los prejuicios que existían en los hogares. Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación. (13 de septiembre 2020). 17 de Mayo, Día Nacional de Lucha contra la Homofobia. Recuperado de: http://www.conapred.org.mx/index.php?contenido=noticias&id=3153&id_opcion=&op=447

una representación social tanto del hogar como de lo que identificamos aquí como Nuevos Puritanismos a partir de datos, informaciones y sucesos que permiten perfilar esta realidad sociológica.

2. Concepto Hogar-Mundo: el quiebre de la distinción público-privado-íntimo

En el famoso desenlace del Mago de Oz (1939), el personaje de Dorothy -protagonizado por Judy Garland- debe repetir en tres ocasiones la frase “No hay mejor lugar que el hogar” para volver a casa luego de haber vivido una aventura llena de peligros. Desde entonces, la expresión se ha usado para subrayar que los riesgos del exterior pueden ser contenidos en el ámbito del hogar, frontera de la seguridad frente a la amenaza del mundo y un espacio privilegiado en el que la convivencia con los comunes (familia o conocidos) establece en apariencia lazos de solidaridad. Sin embargo, esta concepción suele dejar de lado que a lo largo de la historia el ámbito de lo doméstico ha sido un espacio propicio para las jerarquías, la dominación y la violencia.⁵

Como en otros países, en México algunas autoridades acompañaron el llamado a quedarse en casa (#QuedateEnCasa) ante la emergencia sanitaria con una visión romantizada en la que el hogar fue presentado como fuente de protección primaria. Así, por ejemplo, el presidente Andrés Manuel López Obrador reivindicó de manera permanente a la familia como la principal institución para el cuidado de los adultos mayores e incluso polemizó con quienes argumentaron que las cifras de violencia de género aumentaron durante la pandemia.⁶ De igual forma, el hogar ha sido presentado como equivalente de la familia cuando en realidad existen hogares que no son familiares y familias que no comparten un hogar. Según datos del INEGI en México 11% de los hogares no están conformados por lazos consanguíneos ni de parentesco. Estos hogares se integran por conocidos que comparten un espacio común, personas que comparten la renta o simplemente acuerdan por razones económicas, de afinidad amistosa o comunitaria vivir juntos en un espacio.

Hogar entonces tiene múltiples acepciones que incluyen desde lo económico, social o cultural.

- a) Unidad económica referida a la cohabitación de personas que comparten recursos para resolver necesidades sin que implique un parentesco. (Sánchez Bravo, 2015, p. 192).

⁵ Aunque en los últimos dos siglos y medio se han registrado mutaciones importantes en las dinámicas familiares y en la composición de los hogares, en prácticamente todo el mundo las cifras de violencia intrafamiliar, violencia de género y violencia en el hogar son preocupantes (Soto et al., 2003). ONU Mujeres ha advertido que el contexto de la pandemia por SARS-CoV 2 favorece el aumento de la violencia en el hogar. Naciones Unidas (21 de septiembre 2020). Víctimas de violencia doméstica atrapadas durante la pandemia. Recuperado de: <https://www.un.org/es/coronavirus/articulos/un-supporting-trapped-domestic-violence-victims-during-covid-19-pandemic>

⁶ Para dar tan sólo un ejemplo. En una alocución polémica el 23 de marzo de 2020 en la conferencia matutina diaria el mandatario mexicano afirmó: “A veces no gusta mucho porque, también con razón, se quiere cambiar el rol de las mujeres y eso es una de las causas, es una de las causas justas del feminismo, pero la tradición en México es que las hijas son las que más cuidan a los padres, nosotros los hombres somos más desprendidos, pero las hijas siempre están pendientes de los padres, de los papás, de las mamás... Entonces, cuidamos, por tradición, por costumbre, porque la familia mexicana es la institución más importante de seguridad social que existe, es familia fraterna. Bueno, eso nos ha ayudado”. Gobierno de México (23 de marzo 2020). Conferencia de prensa del presidente Andrés Manuel López Obrador, del 23 de marzo de 2020. Recuperado de: <https://www.gob.mx/presidencia/galerias/conferencia-de-prensa-del-presidente-andres-manuel-lopez-obrador-del-23-de-marzo-de-2020>.

- b) Estadísticamente se identifica al hogar como un unidad doméstica en el un grupo de personas q comparten un espacio y los gastos derivados de este. Pueden o no ser familiares. Para efectos estadísticos una persona que vive sola constituye un unidad doméstica (INEGI, 2017).
- c) Hogar es un espacio de relaciones sociales primarias de personas con afinidades de parentesco, económicas, culturales o religiosas (Sánchez Bravo, 2015, p. 194).
- d) Espacio donde las personas llevan a cabo su vida privada y resuelven sus necesidades primarias (Sofsky, 2009, p. 53).

Lo que aquí se denomina Hogar-Mundo se inscribe en la lógica de los dos últimos incisos que refieren a un espacio de relaciones primarias por afinidad donde se lleva a cabo la vida privada y la resolución de necesidades.

Aunque este concepto tiene una afinidad semántica con el de Sistema-Mundo de Immanuel Wallerstein (2005) y con el de Ciudad-Mundo de Marc Augé (2007), tiene su propia lógica epistémica y conceptual que se aleja de ellos. Wallerstein plantea desde una perspectiva post-marxista, el Sistema-Mundo como una zona integrada de actividades e instituciones que obedecen a marcos sistémicos en el contexto de una economía-mundo capitalista (Wallerstein, 2005, p. 32). En tanto el concepto de Ciudad-Mundo de Augé refiere al proceso de urbanización que se extiende por el territorio, donde la movilidad, las formas de ser y pensar están ligadas a lo que la vida urbana pauta para todos los individuos. La Ciudad-Mundo es la manera en que la vida social urbana se ha globalizado borrando en gran parte las fronteras con lo rural e incluso con lo natural (Augé, 2007, pp. 25-27). Por su parte, el Hogar-Mundo hace referencia a una circunstancia particular que se configuró durante la pandemia, aun cuando sus consecuencias sociales y simbólicas muy probablemente terminarán prolongándose por más tiempo.

De manera similar a la fuerza que describe John Austin (1998) en los actos de habla donde las palabras tienen una repercusión sobre la percepción de la realidad y crean a su vez nuevas realidades, la consigna #QuedateEnCasa se convirtió en un acto icónico cuya fuerza dibujó un espacio vital de salvación y fijó una representación social en la que la mayoría de las relaciones sociales y económicas se llevarían a cabo dentro de cuatro paredes. Al igual que el acto de habla, el acto icónico exterioriza los sentimientos, el pensamiento y la acción a través de una imagen (Bredenkamp, 2017, p. 35). Mediante de la imagen del hogar se ha fijado con fuerza el sentido de protección y salvaguarda del grupo. Tanto el sentir, como el pensar y el actuar de la vida social, laboral, lúdica, amorosa se han traducido en la representación suprema del espacio privado, elevando una barrera de seguridad frente a la amenaza de estar expuesto a la contingencia sanitaria y el riesgo de convivir con otros en la calle cuyo acto icónico representa lo opuesto al hogar.

A pesar de que el hogar ha formado parte de nuestra cotidianidad de manera permanente, en las sociedades modernas ha sido relegado a un papel secundario en la articulación de la vida social. Desde el siglo XVIII el espacio público trastocó profundamente las dinámicas sociales (Habermas, 1989), mientras que el espacio privado comenzó a verse como algo exclusivo y excluyente de la vista de aquel que era considerado ajeno y extraño a nosotros (Sofsky, 2009, p. 74). Con los procesos de industrialización, el crecimiento de las ciudades y más recientemente el desarrollo de la industria del entretenimiento, el hogar empezó a ser considerado cada vez más como un espacio de descanso

y de resolución de necesidades vitales.⁷ Durante 2020 empero las medidas de aislamiento social terminaron por generalizar una realidad que apenas comenzaba a asomarse a partir de la segunda década del siglo XXI cuando el desarrollo de las nuevas tecnologías de la información permitió que un sector limitado de la sociedad trasladara algunas actividades al terreno digital (Pineda 2018). No obstante, la centralidad del hogar provocada por la pandemia ha excedido el fenómeno de la migración digital al modificar toda nuestra vida social, económica y lúdica en al menos tres dimensiones: la dimensión espacio temporal; una segunda dimensión vinculada con nuestras formas de habitar el hogar; y la dimensión de las interacciones y las representaciones de nosotros y los otros. Veamos.

2.1 La dimensión espacio-temporal

El espacio público se ha fusionado con lo privado que hasta hace poco se había mantenido en la distinción entre la calle y la sala dividida por una puerta (Gaytán, 2013). Ahora, de manera simultánea lo público, privado e íntimo se realiza en un mismo espacio y de manera sincrónica: el comedor al que Simmel (1988, p. 323) se refirió como el espacio privado exclusivo y propio en el que se congregan los próximos en los afectos se volvió la sala de juntas, el aula de clase, la zona de fiestas online. La recámara, ese espacio de resguardo de la intimidad, terminó invadido por los otros con los que compartimos la casa o incluso se volvió también sala de trabajo. La ventana de zoom, Skype o cualquier otra plataforma destapó nuestro espacio íntimo y lo mostró al mundo.

En lo que respecta a la temporalidad la distinción entre el tiempo de trabajo y el tiempo destinado al ocio terminó por desdibujarse prolongando una tendencia que venía consolidándose desde hace algunas décadas y que Guy Standing ha denominado como “La contracción del ocio” (2013, pp. 204-209). En las ciudades la reducción de los tiempos de traslado (del hogar al trabajo o a la escuela y viceversa) fue compensada por la multiplicación del tiempo dedicado a los dispositivos digitales sea para el trabajo, la escuela o incluso para actividades lúdicas. No obstante, aun en lo correspondiente al ocio o el entretenimiento, la distribución del tiempo en el hogar supuso instancias de mediación en el mejor de los casos a través de un consenso entre los miembros del hogar pero en el peor mediante la autorización de una figura jerárquica.

2.2 La dimensión del habitar

Además de los cambios objetivos en la gestión del espacio y el tiempo, el concepto Hogar-Mundo también permite encuadrar un cambio en nuestra forma de habitar el propio hogar. Con contadas excepciones, las casas en nuestras sociedades han sido diseñadas como simples espacios de descanso y de solución de necesidades vitales (alimentación, descanso, intimidad), no para ser habitadas todo el tiempo ni para que sus inquilinos ocupen los espa-

⁷ Retomando a los griegos, Arendt (1998: 67-66) señaló en su momento la importancia de la separación del *Oikós* como espacio doméstico respecto de la *polis* en tanto ágora donde los hombres pueden ejercer la libertad mediante la *acción* política. Desde la década de 1960 sin embargo la filósofa alemana advirtió que el abandono del *Oikós* estaba más bien signado por el ascenso de lo “social” vinculado con la tecnología, el consumo y el mercado.

cios de manera simultánea (Lynch, 2008, p. 45). Las casas se han planteado pensando en que la mayor parte de la vida social se llevará a cabo en el espacio público, considerando que sólo ciertos horarios y espacios serán ocupados de manera simultánea: en el tiempo noche y mañana y en el espacio el comedor y la sala. Koolhaas (2014, p. 21) en su análisis de la ciudad moderna advirtió la incapacidad de habitar el hogar pues la mayor parte las actividades se llevan a cabo al exterior donde la ciudad nunca duerme por la frenética vida social.

Durante la pandemia, las personas han tenido que convivir 7 días por 24 horas y se han traslapado horarios, se invaden o cambian el uso a los espacios. Paul Ricoeur (2003, p. 23-25) explicó que la arquitectura tenía como finalidad construir espacios habitables en los que se desplegará el espíritu humano, pero la obsesión inmobiliaria produjo el efecto de la lámpara de Aladino (encerrado, haciendo uso de lo disponible en un mismo espacio). Con la cohabitación a un mismo tiempo ha mutado el uso de los espacios donde la intimidad no tiene cabida, y lo público simplemente es algo regulado por los jefes del hogar como forma de dar sentido a un momento caótico producido por una irrupción sanitaria que obligó a todos a refugiarse y compartir un mismo espacio.

2.3 *Nosotros y los otros*

Las consecuencias del traslapamiento de lo público y lo privado en el Hogar-Mundo no se reducen a la disposición del tiempo y el espacio, a la gestión de las nuevas tecnologías o a la materialidad de la estructura habitacional, sino que permean las interacciones y las representaciones de nosotros y los otros. Como resultado del confinamiento de la complejidad social al espacio de lo privado, el hogar se convirtió en un mecanismo de distinción entre un nosotros y los otros-extraños (los sanos frente a la amenaza de los contagiados que deambulan en la calle, la confianza en los propios frente al riesgo que representa el mundo, los responsables que atienden las indicaciones gubernamentales frente a los irresponsables que no las atienden).⁸

De igual forma, en el momento en que lo privado se colocó como el gran filtro del exterior favoreció una actitud de clausura hacia aquello que amenazaba al grupo. Lo privado asumió la primacía de organizar ese micro mundo, definiendo lo aceptado (Gonzalbo, 2019, pp. 131-132), los valores predominantes, los usos y costumbres, la obediencia y lealtad al grupo. Las emociones, el cuerpo como expresión de lo íntimo quedó supeditado a la vigilancia del jefe (a) del hogar o de los miembros dominantes, e igualmente lo público tendría que pasar el tamiz de la sanción moral interna.⁹ El aumento de la violencia doméstica, los niveles de conflicto entre vecinos y los pocos márgenes de tolerancia hacia el otro cuando se sale a la calle donde se espera que los demás actúen como nosotros lo hemos hecho en casa están estrechamente vinculados con esta circunstancia.¹⁰

⁸ En México, durante los primeros meses de la pandemia se registraron actitudes en redes sociales de reproche e incluso desprecio hacia quienes salían de casa. Esta postura ha generado un debate importante pues en un país con un 51% de empleo informal (INEGI, 2017) el llamado a quedarse en casa sólo puede ser atendido cabalmente por un sector minoritario de la población sin poner en riesgos sus medios de subsistencia.

⁹ Algunas encuestas reflejan este sentimiento de autoridad y control en la frase “la democracia termina donde comienza la puerta de mi casa”, una de ellas refleja tal situación como la Encuesta Nacional de Cultura Política (SEGOB, 2012) y la Encuesta Nacional sobre la Dinámica Social de la Familia (SNDIF, 2011).

¹⁰ De acuerdo con Naciones Unidas: “... los primeros datos muestran que los teléfonos de asistencia en Singapur

Debido a las características del Hogar-Mundo se hace más patente la necesidad de regular las actividades y ritmos de convivencia, evitar la alteración y dar orden a la convivencia. Aunque las posibilidades de regulación y ordenamiento pueden ser virtualmente infinitas, no resulta difícil entender por qué el Hogar-Mundo se convierte en ambiente propicio para lo que hemos denominado aquí como Nuevos Puritanismos. Ocurre que en espacios confinados, con una regulación del tiempo sujeta a la autorización de un tercero y en donde las interacciones con los otros se reducen significativamente, las jerarquías tienen más peso y la contrastación de ideas y concepciones morales debe enfrentar el cerco de la autoridad familiar.

3. Tutela del hogar por los nuevos puritanismos y la fuerza en el Hogar-Mundo

La centralidad del Hogar Mundo ha propiciado el surgimiento de los nuevos puritanismos, más de carácter secular que religioso, pero igual de rígidos moralmente. Recordemos que el puritanismo histórico que aparece en Inglaterra y Escocia hacia los siglos XVI, XVII y XVIII tuvo como principales rasgos el cumplimiento moral de los valores que la religión cristiana estableció como pautas de virtud para ser dignos de la salvación a los ojos de Dios, teniendo en cuenta que la predestinación sólo era conocida por lo sagrado y no por los hombres. Las comunidades puritanas más próximas al calvinismo, buscaron ante todo cambiar, no sólo a la iglesia sino también a ellos mismos, sus familias y sus comunidades a través de estrictos códigos de comportamientos orientados a la virtud tanto en lo público como en lo privado. El cumplimiento de tales preceptos interpelaba a cada individuo, más en una dimensión ética que moral, aunque la comunidad y los censores de esta siempre estaban vigilando su cumplimiento (Walzer, 2008, p. 34)

Max Weber analizó el alcance que tal ética puritana tuvo en las condiciones económicas y sociales de la época y la afinidad electiva con el espíritu capitalista (Schluchter, 2006, p. 25). Para Weber la ética protestante (en su versión puritana) exigió a todos los que la practicaban y creían en esta forma de entender el mundo cambiar sus dimensiones de vida en tres grandes sentidos: a) Una vida coherente y disciplinada pues no hay condiciones para el arrepentimiento posterior; b) La predestinación que Dios ha establecido para cada uno es un misterio. Sólo pocos serán salvos, pero se considera que se tomarán en cuenta las obras terrenales que se realizaron en la tierra (ascetismo intramundano); c) Trabajo duro y el ahorro para la obra y gracia del Señor (Weber, 1979).

Pero los nuevos puritanismos se alejan de su interpretación de una moral evangélica para colocarse en un ámbito secular donde, si bien mantienen elementos de valores religiosos cristianos como la virtud, la culpa y el pecado, se orientan más hacia una dimensión moral estableciendo los parámetros morales a partir de sus creencias y de los valores que considera correctos. Aun cuando estas creencias y valores pueden ser compartidos

y Chipre han registrado un incremento de más del 30% en las llamadas. En Nueva Gales del Sur (Australia), los trabajadores de primera línea comunicaron un 40% más de solicitudes de casos de violencia. En Francia, los casos de maltrato aumentaron un 30% desde el inicio del confinamiento el 17 de marzo. En Argentina, las llamadas de auxilio por violencia doméstica han aumentado un 35% desde el 20 de marzo cuando se inició la cuarentena” Naciones Unidas (21 de septiembre 2020). Víctimas de violencia doméstica atrapadas durante la pandemia. Recuperado de: <https://www.un.org/es/coronavirus/articulos/un-supporting-trapped-domestic-violence-victims-during-covid-19-pand>

con quienes poseen afinidades religiosas, los nuevos puritanismos se nutren ante todo de los aspectos morales y de los juicios de valor sobre lo que acontece y lo que debería ser. En ese sentido, se trata de una cuestión ética referida a la manera en que debe comportarse el resto de las personas. De no cumplir con estas expectativas se corre el riesgo de una sanción pública señalando sus fallas y exhibiéndolas en los tribunales de las redes sociales como ha ocurrido en México y en el mundo cuando una persona es expuesta como transgresora de algo concebido como “lo correcto”, sea o no cierto, sea un error involuntario o una acción deliberada. La sanción no parece dirigirse al contenido de su acción sino sobre todo a lo que provoca en otras personas.

Esta nueva versión rígida de la moral y de los comportamientos éticos es favorecida por el Hogar-Mundo. La reclusión de la vida social en la casa, la necesidad de contar con elementos de seguridad ante la amenaza de la pandemia y de los contagiados condujo a que se generaran esquemas rígidos de usos y costumbres, valores compartidos y aceptados por el grupo o los miembros del hogar. Como lo público estaba subordinado a lo privado en el hogar y como lo íntimo estaba regulado igualmente en lo privado, la dimensión de lo privado fue organizando la vida social en el hogar, las reglas de comportamiento y la forma de ver el mundo exterior.

3.1 Cultura de la sanción y cultura de la cancelación

Los nuevos puritanos no enarbolan principios de salvación extra mundanos pues el seguimiento de lo que se considera correcto en el hogar es suficiente para salvaguardar la integridad de todos los miembros. Esta actitud no se restringió a sectores con códigos de conducta más tradicionales sino a grupos más extensos que propagaron sanciones éticas y de reprobación moral en las redes socio digitales a quienes eran exhibidos transgrediendo lo que se consideraba como lo correcto y lo éticamente aceptable (Pineda, 2018, p. 13). En algunos casos se propagó una exigencia de castigo para aquellos que no respetaran las normas sanitarias, como la cárcel o multas severas.¹¹

Estas formas culturales alcanzan su pico más alto con los puritanismos de sanción secular si bien ya venían de tiempo atrás. Con la novedad de que ahora buscan propiciar un doble impacto: sobre la cultura cívica en el exterior y mediante el autoritarismo ético en el interior del hogar. En cuanto a lo exterior se han generado las formas culturales de la sanción y de la cancelación. La cultura de la sanción refiere a la predisposición inmediata de señalar y evidenciar todo aquello que sale de las normas y valores morales: salir a la calle, no usar correctamente el cubrebocas, realizar reuniones en plena pandemia, etc. La cultura de la sanción es lo que anteriormente incitaba a denunciar, señalar y exigir castigo a los infractores sin un proceso previo o un desahogo de pruebas. No obstante, en sociedades desiguales como las de América Latina esta actitud de sanción moral no suele pro-

¹¹ En Toluca, Estado de México las autoridades aprobaron sancionar con cárcel a las personas que no usaran cubrebocas, al igual que en León, Guanajuato y en Cancún, Quintana Roo. El caso de Jalisco también resulta emblemático pues en su afán de criticar a las autoridades federales el gobernador de la entidad generó una retórica de mano dura que culminó con el asesinato de una persona por parte de la policía después de ser detenido por no usar cubrebocas. Redacción. (17 de abril 2020). Uso de cubrebocas ya es obligatorio en 10 estados durante pandemia de covid-19. Diario Milenio. Recuperado de: <https://www.milenio.com/estados/coronavirus-uso-del-cubrebocas-ya-es-obligatorio-en-10-entidades>

blematizar el privilegio de quienes desde una posición socio-económica acomodada pueden cumplir la cuarentena y seguir todos los protocolos sanitarios.¹²

Como consecuencia de esta proclividad a la sanción se ha expandido la cultura de la cancelación, no sólo en redes digitales sino en la convivencia en los barrios y colonias donde son señalados los infractores. Se trata de retirar el crédito moral a estas personas y además exigir la cancelación de sus actividades económicas, sociales e incluso religiosas. Así, se presiona a otros a tomar las decisiones de cancelar a los que han provocado el supuesto daño (Yoffe, 2020) Este mecanismo se ha extendido durante la pandemia para hacer valer las reglas y valores frente a quienes se consideran como los malvados morales.

3.2 *Mal y malicia*

Cabe precisar aquí que estos grupos no tienen una narrativa sobre el mal como un fenómeno provocado por entidades supra naturales, una especie de metafísica para comprender el daño generado. Para estos el mal tiene una dimensión en dos sentidos: como mal moral y como malicia (Bonete, 2017, p. 38). Por mal moral se entienden aquellas acciones que son incorrectas aun cuando las personas busquen justificarlas como aceptables, es decir, son acciones que violan los códigos morales del grupo, aunque existen razones que eximen a las personas de asumir las consecuencias (Forti, 2014, p. 67). Así, por ejemplo, algunas de las personas que transitaban en la calle en plena pandemia se sentían obligadas a justificar su acción como necesaria, ya sea por el trabajo, necesidades económicas o alguna otra razón que les permitía escapar al juicio siempre acechante de otros. Con todo, el puritanismo de nuevo cuño no deja de señalar la laxitud de su comportamiento en la calle y el riesgo de infección que ellos representaban.

Otra dimensión del mal que identifican los puritanos es la malicia, comportamientos alevosos de los individuos por buscar la máxima ganancia a costa de los demás (Bonete, 2017, p. 38). La sanción ética no proviene de cuestiones trascendentales, ni de imágenes o símbolos del mal. La sanción va directamente contra todo aquello que se interprete como malicia echando mano de criterios ortodoxos y rígidos para la aplicación moral. Se podrá notar que el concepto del mal en los nuevos puritanos no se corresponde con el tema de la predestinación de los puritanismos históricos sino con la sanción moral de lo que no se considera correcto según unos parámetros de lo éticamente aceptable que no están mediados por la otredad sino que se constituyen desde la mismidad.

La centralidad del mal moral y la laxitud para atribuir malicia a los actos ajenos se hace más patente debido a que en el Hogar-Mundo el sometimiento de la esfera de lo privado sobre lo público y lo doméstico permite sancionar los contenidos y comunicaciones externas con una efectividad hasta ahora insospechada. Aunque los padres de familia ya podían regular lo que sus hijos ven y escuchan en casa mediante diferentes procedimientos, ahora no sólo tienen la capacidad de protestar contra los contenidos escolares que les parecen inmorales sino que pueden “proteger” a sus hijos con sólo apagar la cámara y el

¹² Aunque en un contexto distinto y sin querer volver equivalentes dos circunstancias diferentes esta actitud nos recuerda la persecución que tanto los puritanos como los católicos realizaron contra aquellos que eran denunciados como herejes, brujas o enemigos de la religión, sólo que ahora las condiciones vienen dadas contra aquellos que moralmente consideramos son un riesgo para los demás.

micrófono o silenciando las sesiones virtuales. De igual forma, en aras de una supuesta protección moral se han intensificado las restricciones en el terreno de lo íntimo mediante el control sobre el cuerpo de las mujeres o la vigilancia en las consultas médicas para obtener métodos anticonceptivos y de salud reproductiva.

3.3 Espiritualidad y religiosidad en los nuevos puritanismos

Los nuevos puritanos también modificaron las pautas religiosas, tanto en las formas de creencia como en las mismas prácticas. La prohibición de las reuniones públicas en los templos y la suspensión de algunos rituales, así como la cancelación de los funerales que congregaban a los deudos, ha impedido que la angustia y el miedo se mitiguen de manera colectiva. No obstante, estas limitaciones abrieron la puerta para una re-apropiación de las creencias y las prácticas religiosas.

En amplios sectores de la población mexicana la religiosidad de las personas no se orientó a una práctica individual y secular como acontece en Estados Unidos o Europa sino al fortalecimiento de la creencia grupal a través de expresiones mágicas, espirituales o metafísicas. La divulgación amplia de amuletos, aceites milagrosos y objetos protectores contra el coronavirus aun contra lo indicado por la autoridad sanitaria fue una práctica común.¹³ Al inicio de la pandemia se ofertaron veladoras, estampas religiosas o productos milagrosos como el dióxido de cloro. Incluso si desde las jerarquías eclesiásticas se manifestó un rechazo a este tipo de creencias, en las prácticas diarias se hicieron presentes. Dentro del Hogar-Mundo las formas mágicas se mezclaron con las creencias religiosas formales dando lugar a un sincretismo religioso. Al no tener una raíz religiosa sino secular, los nuevos puritanos no tuvieron problema alguno en este tipo de sincretismos que, “si bien no ayudaban”, según lo expresaron en algunas encuestas, “tampoco estorbaban” (Juárez et al., 2020, p. 24).

En la parte espiritual podemos observar que la principal búsqueda fue a través de ejercicios de meditación, ya sea yoga o cualquier otro elemento que le permitiera alcanzar lo que denominaban la paz interior, oraciones grupales, lecturas bíblicas, etc. Esto no tendría mayor novedad si no fuera porque este tipo de ejercicios comenzaron a ser reali-

¹³ El 18 de marzo de 2020 en la conferencia matutina diaria el presidente de los Estados Unidos Mexicanos mostró un amuleto asociado al catolicismo conocido como “detente” y un trebol para la suerte que le fueron entregados en sus giras por el país. Contrario a lo registrado por algunos medios de comunicación de forma descontextualizada, la escena no implicó ni un llamado a enfrentar la pandemia con amuletos religiosos ni el preámbulo de una política sanitaria anticientífica (de hecho la mención de estos amuletos se hizo en un contexto en el que no se estaba hablando de la pandemia). La escena es significativa porque el mandatario intenta interpelar a sectores populares en los que se entremezclan símbolos de diferentes iglesias y creencias populares de muy diversa índole formando un sincretismo en el que se difumina la división entre la religión, la espiritualidad y la superstición tal como lo da a entender el propio presidente: “Igual esto es muy común de la gente y tengo otras cosas porque no sólo es catolicismo sino también religión evangélica y libres pensadores que me entregan de todo y pues no está de más. Miren, aquí está otro detente”. Gobierno de México, (18 de marzo 2020). Conferencia de prensa del presidente Andrés Manuel López Obrador 8 de marzo de 2019- recuperado de: <https://www.gob.mx/presidencia/prensa/conferencia-de-prensa-del-presidente-andres-manuel-lopez-obrador-8-de-marzo-de-2019-193799>. Para contrastar las palabras del mandatario con la manera en la que la prensa consignó la noticia: Muñoz, A y Urrutia A. (18 de marzo 2020). Usa AMLO imágenes religiosas como “escudo protector” del coronavirus. Diario El Economista. Recuperado de: <https://www.jornada.com.mx/ultimas/politica/2020/03/18/usa-amlo-imagenes-religiosas-como-escudo-protector-del-coronavirus-7999.html>

zados en grupo, en compañía de la familia o de amigos y gente cercana. Según cifras de la *Encuesta Sobre Coronavirus, Bienestar y Religiosidad* poco más de 35% lo realizaba en solitario, pero en forma grupal ya sea con amigos, familia o de otras formas alcanzaba el 42% (Juárez et al., 2020, pp. 28-29).

En cuanto a las prácticas, las personas reforzaron la dimensión del hogar y por tanto del sentido de pertenencia que los puritanos reafirman como la condición moral superior. Los evangélicos cuyas prácticas se llevan a cabo generalmente en los hogares no tuvieron problemas en continuar sus rituales y encuentros, lo que reforzó la idea de las comunidades morales elegidas por la presencia de lo divino en el hogar, una especie de inmunidad santa por pertenencia al grupo. Los católicos en cambio, al no poder celebrar en los templos, pero tampoco en las casas optaron por algunas prácticas poco ortodoxas pero que reivindicaron el Hogar-Mundo y la potestad de los puritanos en ello. Así, por ejemplo, las diócesis de Tijuana en México,¹⁴ O'Higgins en Chile,¹⁵ Tarija y Cochabamba¹⁶ en Bolivia decidieron usar helicópteros y avionetas para rociar agua bendita sobre las casas y esparcir la bendición desde el aire.

Un aspecto relevante durante la pandemia ha sido la expansión de los discursos de superación personal y de bienestar que proliferaron en las redes digitales, ya sea en forma de frases aspiracionales o motivacionales, cadenas de oración u otros medios orientados a solicitar el bienestar. La expansión de literatura motivacional es un fenómeno anterior a la pandemia que ha generado toda una industria de la felicidad a través de un discurso de bienestar y optimismo centrado en la capacidad del individuo y su deseo de mejorar por encima de las condiciones estructurales en las que se inscribe (Davies, 2016). Sin embargo, este discurso del bienestar y la narrativa motivacional ha generado una representación social de un deber ser que se yergue como imperativo para los nuevos tiempos. Es decir, la circulación y apropiación de las frases aspiracionales y motivacionales suponen que los seres humanos debemos ser mejores personas después de la pandemia.

Los nuevos puritanos han asumido estos relatos como sermones éticos sobre los cuales se sanciona a los individuos propiciando lo que previamente denominamos como cultura de la sanción y de la cancelación. Es cierto que el llamado a la superación personal ha surgido en periodos críticos como forma de afrontar los miedos y las angustias (Didi-Huberman, 1997). No obstante la industria de la superación personal busca moldear las expectativas de comportamiento para ajustarlas a una representación de la realización personal poco realista que no considera los obstáculos externos y que atribuye los éxitos y los fracasos exclusivamente al esfuerzo individual. Cuando los nuevos puritanismos recogen estos discursos suelen generar una posición inflexible sobre el comportamiento ético de corte secular de los individuos. Para ellos el mundo puede prescindir de máximas religiosas, pero no de sermones sobre el comportamiento esperado y éticamente deseado.

¹⁴ Mendoza, A. (16 de abril 2020) La Arquidiócesis de Tijuana bendice desde los cielos a los enfermos de COVID-19. The San Diego Union Tribune. Recuperado de: <https://www.sandiegouniontribune.com/en-espanol/primer-plana/articulo/2020-04-16/la-arquidiocesis-de-tijuana-bendice-desde-los-cielos-a-los-enfermos-de-covid-19>

¹⁵ Ramírez, R. (23 de marzo 2020). Sacerdote lanza bendición desde helicóptero ante crisis por coronavirus. Publimetro. Recuperado de: <https://www.publimetro.com.mx/mx/virales/2020/03/23/sacerdote-lanza-bendicion-desde-helicoptero-ante-crisis-por-coronavirus.html>

¹⁶ Redacción. (10 de abril 2020) Bolivia: un cura tiró agua bendita desde un helicóptero. Diario Norte. Recuperado de: <https://www.diarionorte.com/190745-bolivia-un-cura-tiro-agua-bendita-desde-un-helicoptero>

4. Afinidades y diferencias entre nuevos puritanismos y neoconservadores durante la pandemia

Si bien los nuevos puritanos tutelan hoy el hogar desde lo privado y subordinan en su ámbito los temas de lo público y lo privado en lo doméstico cabe preguntarse sobre las afinidades y diferencias que tiene con el neoconservadurismo y con algunos movimientos fundamentalistas. En este texto abordaremos la comparación con el conservadurismo y dejaremos en una tabla las comparaciones gráficas con los fundamentalismos e incluso las diferencias con los movimientos identificados como progresistas y/o liberales.

Se pensaría que ambas expresiones parten de una misma raíz y en principio la razón asiste a este argumento. Ambos parten de la idea de ordenar el mundo, establecer valores morales y prescribir comportamientos éticos frente al relativismo moral, en el caso de los neoconservadurismos; y frente las amenazas que la contaminación puede provocar en los espacios propios y familiares, en el caso de los neo-puritanos. Ambos también desafían lo que consideran la irrupción de la regulación pública en el ámbito privado y hasta en lo íntimo cuando aluden al ejercicio legal de una mujer al aborto en condiciones sanitarias óptimas, un derecho que no compete al Estado sino a Dios o a los grupos familiares y la ética que los une.

Para ambos grupos el avance de los derechos sexuales y reproductivos, la apertura sobre las orientaciones e identidades sexuales y de género e incluso el tema de los modelos de familia suponen una intervención no deseada en ámbitos de lo privado que compete a la moralidad y ética de cada grupo o de los miembros de la familia. Los temas sobre los que coinciden estas dos grandes expresiones son el cuerpo, la vida y la familia. Sin embargo, a pesar de estas similitudes existen claras diferencias que se vinculan sobre todo a su relación con el espacio público y a la búsqueda o el rechazo a ampliar su influencia a través de acciones colectivas. Veamos.

4.1 *¿Tomar por asalto el espacio público o reinar en el espacio privado?*

Como hemos señalado, tanto los neo-conservadurismos como los neo-puritanismos buscan tutelar lo público desde lo privado. De ahí que no exista nada tan contrario a su concepción de las cosas como la famosa frase “lo privado es político” promovida por el movimiento de 1968 y por la segunda ola del feminismo para insistir en la necesidad de procesar políticamente lo que hasta entonces había sido relegado al terreno de lo privado. Sin embargo, este rechazo se materializa de distintas maneras.

Para los neo-conservadores lo privado prevalece y se debe extender en la regulación sobre lo político y las libertades de los individuos para garantizar el orden social. En cambio, para los neo-puritanos lo privado es supremo ante lo público, es decir, la pervivencia de los valores comunitarios frente a la permisividad de la diversidad no busca imponer sus marcos normativos en lo público, por el contrario, busca mantener la pureza del espacio doméstico frente a la contaminación del mundo exterior.

Aunque lo íntimo también se vuelve territorio de disputa las estrategias utilizadas son diferentes. Los neoconservadores buscan regular y conducir la gestión del cuerpo y el deseo de las personas por los valores morales o religiosos aceptados. El cuerpo pasa de ser algo sobre lo que impera la libertad de cada uno a ser una dimensión de regulación

por parte de lo privado que tutela la esfera pública, las buenas conciencias ante el libertinaje: negar el aborto, eutanasia, reducir el sexo a una concepción binaria y desconocer las distinciones de género. Los neo puritanos en cambio controlan lo íntimo en el hogar, no necesitan exponer la buena conciencia en el exterior, simplemente establecen un control, una aduana sobre lo que se permite ingresar, ver, escuchar y hacer en el hogar. Los espacios de intimidad y el cuerpo están regulados por las normas del grupo.

La disputa por la libertad de conciencia y de información también establece distinciones entre ambos grupos. Mientras que los neo-conservadores pretenden regular la información y establecer pautas para un ejercicio de libertad de conciencia apegado a la moral dominante, ya sea a través de la educación.¹⁷ Los nuevos puritanismos no necesitan colocarse en el debate público, ni pugnar en los ámbitos legislativos. Basta con el control en el hogar sobre los contenidos que ahí circulan, apagar la tv, controlar los contenidos de internet o simplemente limitar el uso de las computadoras y gadgets. Mediante la dosificación y la vigilancia de la información se pretende que la conciencia (la libertad de opinión y expresión de los individuos) no salga del control permitido y tolerado en el hogar. Dos sucesos ilustran este punto: en mayo del 2020 la Secretaría de Cultura transmitió por internet la obra infantil “Dos príncipes” en alusión a la diversidad sexual. Este evento fue difundido en canales de la Secretaría de Educación Pública.¹⁸ Los padres de familia, y los grupos neoconservadores protestaron airadamente y reactivaron el #hashtag ¡Con los niños No! Por su parte los padres de familia más afines a posturas neo-puritanas simplemente apagaron la computadora o cambiaron de actividad a sus hijos que nunca se dieron cuenta de la transmisión, menos aun de la polémica.

Por otra parte, los neoconservadurismos se presentan como grupos articulados en el espacio público, buscando tutelar la política desde la moral, invocando la supremacía de una creencia religiosa o de un conjunto de valores dominantes sobre cualquier expresión divergente a la que califican como minoritaria y anómica, producto de la baja densidad moral que la modernidad ha producido en los ámbitos sociales. En cambio, los neo-puritanos no se presentan como organizaciones, menos como grupos. En realidad, es una expresión fragmentaria en el que cada hogar es un espacio propicio para el planteamiento de un comportamiento ético que debe ser observado por aquellos que habitan lo doméstico. La fuerza de estos, a diferencia de los primeros, radica en que su articulación se ha dado bajo la forma de red social por la afinidad en la forma de ver el mundo y por compartir ideas y juicios sobre sucesos que consideran fuera de lo aceptable. Esta afinidad se extiende a las redes digitales donde las expresiones individuales de los nuevos puritanos se traducen en la búsqueda de sanción o la cancelación del crédito ético para una persona o institución. La multiplicación del post en las redes termina siendo viral hasta llegar a la sentencia de los infractores. Sin darse cuenta, personas de izquierda, derecha, apolíticos, agnósticos, creyentes, terminan reproduciendo el discurso

¹⁷ El ejemplo más visible es el movimiento en torno al llamado “pin-parental” una iniciativa legislativa que busca que los padres de familia tengan el derecho de sancionar los contenidos que aprenden sus hijos en la escuela, así como las políticas de salud sexual y reproductiva. En los últimos 3 años en México esta iniciativa ha sido incorporada al debate legislativo en más de 10 estados, el debate más reciente ocurrió en mayo de 2020 en el Estado de nuevo León. Redacción. (11 de agosto 2020). Buscan 13 estados controlar educación sexual. Diario El Universal. Recuperado de: <https://www.eluniversal.com.mx/nacion/buscan-13-estados-controlar-educacion-sexual>

¹⁸ Redacción (01 de junio 2020) Tuit de la Secretaría de Cultura desata comentarios homofóbicos. Diario Milenio. Recuperado de: <https://www.milenio.com/cultura/secretaria-cultura-desata-comentarios-homofobicos-twitter>

puritano sin percatarse de haber aceptado ser parte, aunque fuera por enjuiciar un sólo evento.

La libertad religiosa es otra dimensión que llega a distanciar ambas expresiones. Para los neoconservadores la libertad religiosa no refiere a la elección de creencia o culto de los ciudadanos. Antes bien la libertad debe estar orientada a las iglesias y organizaciones religiosas para participar en el espacio públicos como un actor político capaz de incidir en la toma de decisiones que sobre leyes y políticas públicas se definan. Para los neoconservadores las iglesias son voz del bien común y la representación social de la conciencia moral de la sociedad. Esta perspectiva rompe con el principio de laicidad que, en América Latina, particularmente en México, se ha establecido al separar lo político de lo religioso, privilegiando la dimensión ciudadana sobre las creencias y feigesías. Para los neo-puritanismos el tema religioso y en específico el de las iglesias no adquiere mayor relevancia, más aún en el momento del Hogar-Mundo donde lo religioso ha sido apropiado por los integrantes de la casa bajo formas mágicas, espiritualidades o consejos de superación personal. En realidad, para los neo-puritanos la vida se puede llevar sin religión pero no sin sermones que aludan a un principio de unidad y autoridad. Para ellos la regulación ética de los comportamientos dentro del hogar basta para marcar los límites de la libertad religiosa.

En suma, la gestión de lo público de los neoconservadores se centra en tutelar lo que acontece con la diversidad, regular las expresiones divergentes y mantener la unidad del orden moral. El principio de autoridad está sustentado en verdades supremas y no en discusiones ciudadanas que pueden ser tan relativas como las preferencias de cada persona. Los neo-puritanos en cambio ven el espacio público como la proximidad al contagio (in)moral y la contaminación por asociación con otros grupos o personas que no siguen las normas de conducta. Durante la pandemia hemos visto expresiones de intolerancia y señalamiento en redes digitales y otros medios a aquellos que no cumplen los lineamientos sanitarios y por ende morales que pueden denominarse neo-puritanas. Dado que los niveles de aceptación y tolerancia en el espacio público se ven rebasados o quebrados constantemente se enfrentan, señalan y sancionan a los demás. Finalmente, el neo-puritanismo puede ser adoptado por ciudadanos que no se identificarían con posiciones tradicionalistas, religiosas o conservadoras pero que durante la cuarentena han reivindicado una posición de superioridad moral frente a los otros que no respetaban las reglas de convivencia social en marcos sanitarios prudentes. En ello ha incidido la filosofía de la superación personal y motivacional que supone seríamos mejores personas después de la pandemia.

5. Conclusiones

El concepto Hogar-Mundo hace referencia a una realidad exacerbada durante la pandemia que sin embargo tendrá efectos prolongados. Su impacto produce modificaciones sustantivas en la configuración contemporánea entre las esferas público, privado e íntimo. Lo cierto es que este fenómeno de concentrar todas las actividades humanas en el hogar trajo consigo el despliegue de lo que hemos identificado como Nuevos Puritanismos los cuales han colocado lo privado por encima de las otras dos esferas y tutelado la vida social desde ahí. Las consecuencias las podremos ver en lo inmediato en nuestra cultura cívica que es nuestra referencia de los marcos de convivencia y de valores que compartimos como ciudadanos más allá de creencias y adscripciones comunitarias (Almond & Verba, 1989).

Tabla 1. Diferencias entre Fundamentalismos, Neo- conservadurismo, Nuevos puritanismos.

	Fundamentalismos	Neo conservadurismos	Nuevos puritanos	Liberales y progresistas
Libertad de conciencia	Sanción, castigo y eliminación de todo margen de pensamiento que no este acorde a la doxa.	Regulación y orientación moral y valoral de las decisiones que los ciudadanos asuman sobre su cuerpo, vida o familia.	Control de la individualidad por parte del grupo comunitario. Evitar el contagio por asociación.	Respeto a las decisiones y pensamientos individualidades sobre su cuerpo, vida y
Libertad de información	Control unitario de una fuente de información. Sancionar la comunicación del exterior como herejías.	Regulación de la información que circula en el espacio público	Control de lo que se lee, escucha o se consulta en la red dentro del hogar. Cultura de la cancelación.	Acceso a la información aún cuando haya saturación (No fake news)
Libertad religiosa	La confesión de fe es única y exclusiva	Preponderancia de la religión que mayoritariamente profesa el pueblo o abrir la participación a las iglesias para purificar el espacio público	Se puede vivir sin religión pero no sin sermones.	Libertad religiosa es de los individuos para participar en lo público y no de las organizaciones
Gestión de lo público	Control de lo religioso sobre lo político. Sanción moral pública	Tutela de lo público a partir de pautas morales y de valores. Pánico moral	Evitar el contagio moral, exclusión del mundo. Cultura de la cancelación	Pautas de inclusión de la diversidad.
Principio de autoridad	Leyes trascendentes sobre las leyes de los hombres.	Se establecen como censores de las políticas públicas y de las manifestaciones de diversidad	Regulan y controlan el espacio privado y dosifican las pautas hacia el exterior.	Régimen de la voluntad general implica un Estado Laico.
Laicidad (ciudadanía)	Ciudadanía alineada con los preceptos morales. (Revisión del concepto de teología Política)	Privado es público y debe regirse por los principios y valores que identifican al pueblo elegido por Dios.	Hogar Mundo excluye todo principio de ciudadanía en aras de preservar lo doméstico comunitario. d	Público prevalece sobre cualquier interés privado.

Tabla comparativa entre los nuevos puritanismos, fundamentalismos y conservadurismos teniendo como referencia las libertades civiles. Elaboración propia.

Lo que han dejado ver los nuevos puritanismos son varias transformaciones en lo inmediato en nuestro entorno social. Por un lado los ciudadanos se han manifestado por contar con mayor seguridad frente a las amenazas sanitarias, de violencia y morales a

los que consideran estar vulnerables. Han expresado en diversas encuestas que prefieren sacrificar seguridad por libertad (Encuestas de valores) y desconfían de aquellos que van en la calle, el transporte público u otros espacios fuera del hogar. En algunas de ellas se revela que son los jefes de hogar que piden medidas extraordinarias y punitivas para los que no cumplieron las medidas sanitarias. Con ello hemos visto disminuir los márgenes de aceptación y tolerancia respecto a los extraños que habitan la misma ciudad y con ello los probables conflictos y tensiones lo que tendrá un impacto importante en nuestra calidad democrática.

La distinción ha sido clara en esta pandemia. El hogar tiene una autoridad sobre la cual lo público no interviene. Es lo privado lo que organiza lo que acontece, sanciona lo que se debe hacer y establece juicios de valor que se extienden a otros hogares y se reproducen en las redes digitales. La pandemia trajo consigo una nueva edición del castillo de la pureza, edición ficticia pero que tendrá un impacto importante en nuestra forma de convivir y habitar este espacio común.

6. Bibliografía

- Almond G & Verba S. (1989). *The civic culture, political attitudes and democracy in five nations*. California. EUA: Sage Publications.
- Austin, J. (1998). *Se hacen cosas con palabras*. Barcelona. España: Paidós Editorial.
- Arendt, H. (1998). *La condición humana*. Barcelona: Editorial Paidós.
- Augé, M. (2007). *Por una antropología de la movilidad*. Barcelona. España: Editorial Gedisa.
- Bonete Perales, E. (2017). *La maldad, raíces antropológicas, implicaciones filosóficas y efectos sociales*. Madrid: Editorial Cátedra.
- Bredenkamp, H. (2017). *Teoría del acto Icónico*. España: Ediciones Akal.
- Calvino, I. (1980). *Si una noche un viajero*. Barcelona: Editorial Bruguera.
- Davies, W. (2016). *La industria de la felicidad*. España: Editorial Malpaso.
- Didi-Huberman, G. (1997). *Lo que vemos, lo que nos mira*. Buenos Aires: Editorial Bordes-Manantial.
- Forti, S. (2014). *Los nuevos demonios, repensar hoy el mal y el poder*. Buenos Aires: Ideas Edhasa Ediciones.
- Gaytán Alcalá, F. (2013) Uno, todos, ninguno, el cuerpo en la distinción público y privado. En Suárez Hugo (Ed.). *La sociedad de la incertidumbre*, (pp. 53-78). Ciudad de México: Instituto de Investigaciones Sociales- UNAM.
- Gonzalbo Aizpuro, P. (2019). *Hablando de la historia: lo cotidiano, las costumbre, la cultura*. México: El Colegio de México.
- Encuesta Nacional de Hogares (2017) Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática. Recuperado de: https://www.inegi.org.mx/contenidos/programas/enh/2017/doc/enh2017_resultados.pdf
- Habermas, J. (1989). *Historia y crítica de la opinión pública*. Barcelona: Gustavo Gil Editorial.
- Juárez N., Olivás O., Odgers, O., Ramírez R.(2020). Encuesta Sobre Coronavirus, Bienestar Y Religiosidad. Tijuana. México. El Colegio de la Frontera Norte.
- Koolhaas, R. (2014). *Acerca de la ciudad*. Madrid: Editorial GG.

- Kuhar, R. & David Patternote, (2018). *Anti-Gender Campaigns in Europe: Mobilizing against Equality*. New York: Rowman & Littlefields
- Lynch, K. (2008). *La imagen de la ciudad*. Barcelona: Editorial Gustavo Gili.
- Pineda de Alcázar, M. (2018). La Internet de las Cosas, el Big Data y los nuevos problemas de la comunicación en el Siglo XX. *Revista Mediaciones Sociales*, (17), pp 1-24. Recuperado de: <https://revistas.ucm.es/index.php/MESO/article/view/60190>
- Ricoeur, P. (2003) Arquitectura y narratividad. *Arquitectónicos: Mind, Land & Society*, (3), pp. 9-29.
- Sánchez Bravo-Villasante, F. (2015). Notas para una sociología del hogar, *Res Mobilis. Revista internacional de investigación en mobiliario y objetos decorativos*, Vol. 4, n° 4, pp. 186-202 Consultado en: <https://core.ac.uk/download/pdf/71873883.pdf>
- Schluchter W. (2006). El estudio originario sobre el protestantismo en su controversia. En Rodríguez Javier (Ed.). En el centenario de La ética protestante y el espíritu del capitalismo, (pp. 21-42). Madrid. España: Centro de Investigaciones Sociológicas.
- Secretaría de Gobernación (2012) Encuesta Nacional sobre Cultura Política y Prácticas Ciudadanas.. Recuperado de: http://www.encup.gob.mx/es/Encup/Principales_resultados_2012.
- Sistema Nacional para el Desarrollo Integral de la Familia (2011). Encuesta Nacional sobre la Dinámica de la Familia en México. Recuperado de: <http://www.dif.gob.mx/diftransparencia/media/encuestanaldinamfamiliamex2011.pdf>
- Soto, C., González, M. y Margarita E. (2003). *Encuesta Nacional Sobre Violencia Doméstica e Intrafamiliar*. Asunción. Paraguay: Centro de Documentación y Estudios.
- Simmel (1988). El problema del estilo. *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, (84),pp. 319-326. Recuperado de: http://www.reis.cis.es/REIS/PDF/REIS_084_21.pdf
- Sofsky, W. (2009). *Defender lo privado*. Valencia: Pre- Textos Ediciones.
- Yoffe E. (2020). Una taxonomía del miedo. México. *Revista Letras Libres*, (226). Recuperado de: <https://www.letraslibres.com/espana-mexico/revista/una-taxonomia-del-miedo>.
- Wallerstein, I. (2005). *Análisis de Sistemas-Mundo. Una introducción*. México: Siglo XXI Editores.
- Walzer, M. (2008). *La revolución de los santos, Estudio sobre los orígenes de la política radical*. Madrid: Katz.
- Weber, M. (1979). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Barcelona: Editorial Península.
- Weller, J., Gómez Contreras M., Martín Caballero, A., Ravest Tropa, J.(2020). *El impacto de la crisis sanitaria del COVID-19 en los mercados laborales latinoamericanos*. Santiago: Comisión Económica para América Latina y el Caribe.

7. Referencias hemerográficas y páginas web

- Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación. (13 de septiembre 2020). 17 de Mayo, Día Nacional de Lucha contra la Homofobia. Recuperado de: http://www.conapred.org.mx/index.php?contenido=noticias&id=3153&id_opcion=&op=447
- Gobierno de México, (18 de marzo 2020). Conferencia de prensa del presidente Andrés Manuel López Obrador 8 de marzo de 2019- recuperado de: <https://www.gob.mx>

- mx/presidencia/prensa/conferencia-de-prensa-del-presidente-andres-manuel-lopez-obrador-8-de-marzo-de-2019-193799
- Gobierno de México (23 de marzo 2020). Conferencia de prensa del presidente Andrés Manuel López Obrador, del 23 de marzo de 2020. Recuperado de: <https://www.gob.mx/presidencia/galerias/conferencia-de-prensa-del-presidente-andres-manuel-lopez-obrador-del-23-de-marzo-de-2020>
- Naciones Unidas (21 de septiembre 2020). Víctimas de violencia doméstica atrapadas durante la pandemia. Recuperado de: <https://www.un.org/es/coronavirus/articulos/un-supporting-trapped-domestic-violence-victims-during-covid-19-pand>
- Jiménez N.y Urrutia A. (23 de marzo 2020) Baja sostenida en homicidios dolosos, reporta Durazo. Diario La Jornada. Recuperado de: <https://www.jornada.com.mx/ultimas/politica/2020/03/23/baja-sostenida-en-homicidios-dolosos-reporta-durazo-6636.html>
- Mendoza, A. (16 de abril 2020) La Arquidiócesis de Tijuana bendice desde los cielos a los enfermos de COVID-19. The San Diego Union Tribune. Recuperado de: <https://www.sandiegouniontribune.com/en-espanol/primera-plana/articulo/2020-04-16/la-arquidiocesis-de-tijuana-bendice-desde-los-cielos-a-los-enfermos-de-covid-19>
- Muñoz, A y Urrutia A. (18 de marzo 2020). Usa AMLO imágenes religiosas como “escudo protector” del coronavirus. Diario El Economista. Recuperado de: <https://www.jornada.com.mx/ultimas/politica/2020/03/18/usa-amlo-imagenes-religiosas-como-escudo-protector-del-coronavirus-7999.html>
- Ramírez, R.(23 de marzo 2020). Sacerdote lanza bendición desde helicóptero ante crisis por coronavirus. Publimetro. Recuperado de: <https://www.publimetro.com.mx/mx/virales/2020/03/23/sacerdote-lanza-bendicion-desde-helicoptero-ante-crisis-por-coronavirus.html>
- Redacción. (10 de abril 2020) Bolivia: un cura tiró agua bendita desde un helicóptero. Diario Norte. Recuperado de: <https://www.diarionorte.com/190745-bolivia-un-cura-tiro-agua-bendita-desde-un-helicoptero>
- Redacción. (17 de abril 2020). Uso de cubrebocas ya es obligatorio en 10 estados durante pandemia de covid-19. Diario Milenio. Recuperado de: <https://www.milenio.com/estados/coronavirus-uso-del-cubrebocas-ya-es-obligatorio-en-10-entidades>
- Redacción (01 de junio de 2020) Tuit de la Secretaría de Cultura desata comentarios homofóbicos. Diario Milenio. Recuperado de: <https://www.milenio.com/cultura/secretaria-cultura-desata-comentarios-homofobicos-twitter>
- Redacción (23 de julio 2020). La atención en refugios para mujeres subió 81% en los meses de confinamiento. Revista Expansión. Recuperado de: <https://politica.expansion.mx/mexico/2020/07/23/la-atencion-en-refugios-para-mujeres-subio-81-en-los-meses-de-confinamiento>
- Redacción. (11 de agosto 2020). Buscan 13 estados controlar educación sexual. Diario El Universal. Recuperado de: <https://www.eluniversal.com.mx/nacion/buscan-13-estados-controlar-educacion-sexual>

Article

Pueblos indígenas y religiosidad en México frente a la pandemia por COVID-19¹

JORGE VALTIERRA ZAMUDIO², LORENA CÓRDOVA-HERNÁNDEZ³

Resumen. La pandemia de COVID-19 ha mostrado efectos adversos en el mundo, no sólo en el aspecto socioeconómico sino también en las prácticas religiosas, las cuales son fundamentales para la cohesión y afirmación de la identidad de los pueblos indígenas. En México, los mecanismos de adaptación a la contingencia sanitaria, en este caso del catolicismo, se han destacado por el uso de las tecnologías de la información y la comunicación. Sin embargo, en las comunidades indígenas (rurales) no existe la infraestructura necesaria para lograr trasladar las prácticas religiosas a dichos formatos. En consecuencia, algunas comunidades suspendieron estas actividades y otras continuaron de forma autónoma, a pesar de la contingencia sanitaria, porque la actividad religiosa es esencial para protegerse y enfrentar eventos como la pandemia. Este artículo describe – a través de la aplicación de entrevistas de telefónicas y seguimiento de los espacios de comunicación de las comunidades y misiones católicas – cómo se modificó la experiencia religiosa de algunas comunidades tojolabales en el estado de Chiapas y una comunidad ixcateca en el estado de Oaxaca. Asimismo, cómo las comunidades indígenas siguen o no sus prácticas espirituales y cómo la religión juega un papel fundamental en las comunidades indígenas mexicanas a pesar del confinamiento y distancia social en el marco de la pandemia.

Palabras clave: COVID-19, Religión; catolicismo, tojolabal; ixcateco.

Abstract. The COVID-19 pandemic shows adverse effects around the world, not only in the socio-economic aspect but also in religious practices, which are fundamental for the cohesion and affirmation of the identity of indigenous peoples. In Mexico, the forms that Catholicism has adopted to adapt to the health contingency stand out for the use of information and communication technologies. However, in indigenous (rural) communities, there is not enough infrastructure to transfer religious practices to these formats. Consequently, some villages suspended these activities, while others continued autonomously, despite the health contingency, that is because religion is fundamental to protect themselves and face events such as the pandemic. This article describes – through the application of telephone interviews and monitoring of the communication spaces of the Catholic communities and missions – how the religious experience of some Tojolabal peoples in Chiapas and an Ixcatecan village in Oaxaca. Likewise, how indigenous communities follow their spiritual practices or not and how

¹ La investigación fue financiada por el proyecto no. 3035 “Revitalización de lenguas y culturas fronterizas en riesgo de desaparición: documentación, planificación y colaboración comunitaria” de la Convocatoria Fronteras de la Ciencia de Conacyt, México.

² Profesor investigador Universidad La Salle, México. E-mail: jorge.valtierra@lasalle.mx

³ Profesora investigadora Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca. E-mail: lcordova.cat@uabjo.mx

religion plays a fundamental role in Mexican indigenous communities despite confinement and social distance in the context of the pandemic.

Keywords: COVID-19, Religion, Catholicism, Tojolabal, Ixcatec.

1. Introducción

En México, los pueblos indígenas (PI) son considerados como el sector social más excluido y discriminado. Éstos ascienden a 27.5 millones; es decir, el 21.5% de la población (IWGIA, 2019).⁴ La pandemia por SARS-CoV-2, además del impacto en la salud de la sociedad mexicana, visibilizó su condición de desigualdad social y con ello la amenaza a su condición y permanencia sociocultural, ya de por sí vulnerable. Desde las ciencias sociales y humanidades, los PI remiten a un pasado de dominio, transculturación e imposición ideológica y religiosa que explica parte de su situación actual.

Sin embargo, Dussel (1998) advierte que el entramado simbólico entre el cristianismo y las religiones prehispánicas originaron el catolicismo latinoamericano, y esta síntesis nutre el carácter religioso de los PI. Para los PI, la religión tiene una función primordial, pues es la forma en que resuelven o se protegen de adversidades como desastres, enfermedades, desempleo, etc., lo cual se ve en los altares que configuran con efigies, afiches, veladoras u otros elementos con la imagen de la Virgen de Guadalupe, San Judas Tadeo y otros personajes taumatúrgicos a quienes se encomiendan.

En los rituales y prácticas religiosas de los PI de México hay elementos que no son de origen cristiano. Es común encomendarse a una entidad divina para obtener una buena cosecha, como en el caso de los tojolabales que rezan al Padre Eterno, que es tanto Dios (católico), como el “rayo” asociado a la lluvia y la protección de su cosecha (Ruz, 1982). Otros ejemplos son las fiestas patronales, el *k'in santo* (día de muertos) o el *ta'an kòy* (carnaval) que, además de su función de protección mantiene viva la memoria y reafirma la religiosidad e identidad tojolabal como pilar de su estructura social.⁵

La pandemia por COVID-19 ha modificado muchas dinámicas sociales y religiosas. Muchos de los repertorios y rituales religiosos (festividades, peregrinaciones y rezos colectivos) presentan de suyo características contrarias a las medidas de distancia sanitaria, empeora el escenario si se considera la participación de gente que proviene de otras localidades, lo que favorece la propagación del virus.

Al respecto, las asociaciones religiosas en México, (evangélicos, pentecostales, católicos, etc.), se alinearon a las disposiciones sanitarias de las autoridades de salud mexicanas, cerraron templos y cancelaron celebraciones, aún con alguna reticencia al principio por parte de algunas iglesias (Corpus, 2020). Entre agosto y septiembre de 2020 en algunos estados con una fase epidemiológica en naranja y una disminución de contagios, se tomó

⁴ Muchos de los PI se han visibilizado a partir del uso de su lengua como elemento de diferenciación étnica, aunque en mucha de la información estadística y demográfica de otras épocas se les negaba esa categoría. Desde esta perspectiva, la población indígena conforma el 6.5% de la población mexicana (7.4 millones de individuos). Sin embargo, en México estos grupos tienen una situación de desplazamiento lingüístico alarmante, por lo que muchos han dejado de utilizar o transmitir la lengua, aunque siguen reconociéndose como indígenas.

⁵ Cabe destacar que su religiosidad no impide la división comunitaria, sobre todo, por la llegada de más grupos religiosos a los que algunos se adscriben, lo que genera enemistad y desorganización intracomunitaria.

la decisión de mantener cerrados algunos templos o abrir otros con algunas medidas preventivas —separación de asientos, disposición de gel antibacterial, sanitización del recinto y uso de mascarillas—. Pero muchos rituales (misas, alabanzas, etc.) aún se realizan de forma remota a través de plataformas como Facebook Live, Zoom, entre otros. En los PI, el problema de estas alternativas son:

1. Falta de acceso a dispositivos y, en muchos casos, servicio de internet.
2. Poca adaptación, según el grupo generacional, a las formas de transmisión de ceremonias y días festivos.
3. Imposibilidad de llevar a cabo fiestas religiosas so pena de contagio; la ausencia del sacerdote o pastor y, sobre todo, la restricción para entrar a las comunidades para evitar contagios.
4. Ausencia de derrama económica que, en condiciones normales, se daba con las ferias y vendimias características en estas fiestas.

Como puede observarse, el efecto de la pandemia por COVID-19, tiene una naturaleza variada que afecta en diferentes puntos a los PI, pero también a los organismos eclesiásticos. La pregunta no sólo es cómo resolver esta situación, sino ¿cómo se han organizado, tanto comunidades indígenas como los organismos eclesiásticos, para continuar con la actividad religiosa que es un factor que forma parte de la estructura sociocultural de los PI?

Este artículo analiza las formas de organización de dos PI en el sur de México para enfrentar la pandemia por COVID-19. En particular, la manera en que han modificado o adaptado sus tradiciones religiosas ante una situación de emergencia sanitaria, lo que alude a ser la comunidad la que determina y administra sus prácticas religiosas.

El enfoque de esta investigación estará en la Iglesia católica y su relación con el grupo indígena ixcatéco del estado de Oaxaca y el tojolabal del estado de Chiapas. En primer lugar, se esbozará la importancia y función de la religión y las prácticas religiosas para los grupos indígenas católicos. Después, a partir del caso de los ixcatécos y tojolabales, con base en información obtenida a través del trabajo de campo realizado desde hace una década e información vía telefónica con autoridades y agentes de pastoral en ambas entidades, se explicarán las medidas y formas de organización de estas comunidades en relación con las actividades religiosas que llevan a cabo por tradición entre el mes de febrero y septiembre, frente a la coyuntura de la pandemia, así como la postura y acción de la Iglesia católica en relación con estas sociedades. Para cerrar, se expondrán las consecuencias y proyecciones que manifiestan para sostener o, incluso posponer, estos eventos religiosos, una vez pasada la contingencia sanitaria.

2. La función de la religión en tiempos de COVID-19

En México, durante el tiempo de confinamiento las opiniones en redes sociales tratan de evidenciar que la religión no es útil ante situaciones como la pandemia por COVID-19. Entre algunos comentarios sarcásticos y otros con fines políticos y ajenos al tema de COVID-19 —escándalos de asociaciones religiosas como la detención del líder de La Luz del Mundo por abuso sexual a menores o casos de pederastia por sacerdotes católicos— es evidente el cuestionamiento del papel de los líderes religiosos y de la religión misma.

Bayer (2006) sostiene que la religión ha fungido como un elemento ideológico y político al servicio del imperialismo occidental moderno, “que ha buscado la universalización de su

peculiar perspectiva del mundo y, de este modo, controlar otras poblaciones” (Bayer, 2006, p. 12). Desde esta mirada la religión es una construcción social contingente. Pero también debe considerarse su relación con la devoción humana, conducta y actitud hacia lo sobrenatural, y no sólo pensarla como homogénea y global; también es subjetiva y autoreflexiva o “[como] procesos de interiorización y racionalización de los fenómenos religiosos y en particular la introducción de criterios y de imperativos éticos” (Bourdieu, 1971, p. 301).

Para Houtart (2002) la religión, desde un escenario que caracteriza la individualidad de los habitantes del mundo y su colectividad al mismo tiempo, se refiere a los sectores socioculturales y socioeconómicos; es decir, un escenario socialmente fragmentado para el que la religión da respuestas que se diversifican según cada “clase social” como el pentecostalismo para los sectores desfavorecidos y populares, el Opus Dei para sectores elitistas que refuerzan su sentido de excelencia de las clases dominantes, o la “revitalización” de la religiosidad indígena alrededor del mundo, como una forma de expresión de la recuperación de una identidad perdida (Houtart, 2002).

Finalmente, hay una parte emocional de donde nace la religión y la experiencia de lo sagrado. A diferencia de la concepción sociocultural de Houtart, la noción imperativa y normativa de Bourdieu o la explicación de dominación homogénea y global de Bayer, también cabe pensarse en una función, a la vez individual y colectiva, para concebir al mundo, por lo que tiene una carga de símbolos sistematizados que formulan “concepciones de un orden general de existencia y [...] efectividad tal que los estados anímicos y motivaciones parezcan de un realismo único” (Geertz, 1989, p. 89).

En este sentido, el cristianismo ha tenido un papel de unidad y construcción social a través del cual se conforma una serie de principios y normas éticas en una sociedad, prescripciones morales específicas que rigen la rutina de la vida cotidiana; pero también se ha ido adaptando a la forma de concebir el mundo desde los símbolos y códigos culturales de una sociedad determinada, por lo que en la actualidad el cristianismo es la forma en la que muchos pueblos codifican su interacción, caracterizan y reafirman su identidad e individualidad, y obtienen respuestas y esperanza sobre las adversidades. Así, la religión es la aplicación de “las cuestiones más fundamentales de la existencia humana a una vida distintivamente individual” (Eagleton, 1997, p. 77), por lo tanto, de su cultura.

Al concentrarse en los PI mexicanos, pese a los elementos propios de cada población al manifestar su religiosidad, la importancia de llevar a cabo las fiestas de cada localidad —Santo Patrono, Pascua, Día de Muertos...— es porque reafirman su identidad como sociedad a través de sus tradiciones y activan su interacción con otras comunidades, pues en la mayoría de las festividades hay intercambios comerciales, atracción de visitantes de otras poblaciones y, en la organización de las festividades se generan mecanismos de reciprocidad y cohesión comunitaria. Esto implica que no se trata sólo de una naturaleza sagrada, sino sociocultural y socioeconómica de la religión.

En el sur y sureste de México se cuenta con una diversidad cultural y lingüística que se manifiesta también en sus costumbres religiosas. Sería un trabajo inalcanzable abordar y contrastar cada uno de estos rasgos religiosos y culturales, cuando hablamos, por ejemplo, del estado de Oaxaca con dieciséis grupos étnicos y el estado de Chiapas con trece. Por esta razón, se ha elegido el caso de los ixcatecos del municipio de Santa María Ixcatlán, que ha sido poco trabajado en la temática religiosa oaxaqueña, y los tojolabales de los municipios de Las Margaritas y Altamirano, en Chiapas que contrasta con el caso ixcate-

co. Durante la cuarentena, en Ixcatlán se decretó el cierre de la comunidad, mientras que en las comunidades tojolabales no fue así, aunque se mantuvo comunicación con la Iglesia católica a través de la Misión de Guadalupe, en la ciudad de Comitán.

Antes de desarrollar estos casos, cabe aclarar que la posición de la Iglesia católica al respecto, va desde una interpretación de la pandemia un tanto apocalíptica; es decir, es una advertencia divina por el comportamiento del ser humano, y en la prensa mundial se lee el COVID-19 como el principio del Apocalipsis en una suerte de teoría de la conspiración (Rivera, 2020 y Navalón, 2020), lo que ha sido negado por algunos expertos en teología, aunque no de manera contundente. Mucho del fundamento de estas interpretaciones, como se lee en una nota del *New York Times*, se articula con otros fenómenos globales que relacionan con el contenido del Antiguo Testamento (Dias, 2020).

Pero para la Iglesia católica, más allá de explicar el COVID-19 como castigo divino, según han expresado algunos jerarcas como Felipe Arizmendi, obispo de la diócesis de San Cristóbal (Calderón, 2020) o Ramón Castro, obispo de Cuernavaca, (La Jornada, 2020), han acatado las recomendaciones de la autoridad sanitaria de mexicana y han suspendido sus actividades pública.

Los dispositivos virtuales para acceder a la feligresía no son eficientes en contextos rurales indígenas, y es difícil saber por el confinamiento cómo se ha dado seguimiento a la actividad pastoral durante la contingencia o cómo se han organizado los pobladores para enfrentar esta situación. A partir de los casos arriba mencionados se explicará a continuación qué sucede en estas localidades rurales y alejadas de la actividad religiosa de la Iglesia católica.

3. La situación religiosa en la pandemia: tojolabales e ixcatecos frente al COVID-19

La mayoría de las comunidades indígenas en México se ubican en un contexto rural y al interior de éstas es común ver organismos o iglesias de distintas confesiones de fe. En estos casos también las actividades religiosas se suspendieron por no ser una actividad esencial, como establece la Jornada Nacional de Sana Distancia de la Secretaría de Salud del Gobierno de México, pues sólo se consideran esenciales actividades del sector de la salud y abastecimiento de productos básicos (Corpus, 2020). Además, la mayoría de las actividades religiosas son colectivas, por lo que estimulan la propagación del virus.

Los casos ixcateco y tojolabal tienen en común el contexto rural, además de ser casos poco documentados desde la perspectiva religiosa y cultural, a diferencia de otros PI. En ambos contextos, lo que se observa de forma general es una situación de vulnerabilidad frente a la pandemia.

Los ixcatecos, como muchos PI de la sierra de Oaxaca, cerraron el paso a sus comunidades y suspendieron actividades y festividades religiosas como medida de protección. El caso tojolabal es distinto porque no cerraron muchas comunidades, aunque es cierto que frente a la escasez laboral por la contingencia, varios de los migrantes regresaron desde hace tiempo a sus comunidades de origen y no tienen un contacto muy constante con las ciudades. Si bien ha habido contagios, éstos han sido mínimos y los pobladores expresan haber tenido síntomas de temperatura alta y tos, pero con una recuperación exitosa con base en la herbolaria, según informa una agente de pastoral de la Misión de Guadalupe en Comitán, Chiapas (Conversación telefónica con María Bernarda, 25 de agosto de 2020).

Estos escenarios distintos son ejemplos que deben desarrollarse por separado para comprender la realización de sus actividades religiosas en medio de la pandemia por Covid-19 y el papel de la Iglesia católica.

3.1 *El pueblo ixcateco y el Señor de las Tres Caídas*

Santa María Ixcatlán es un municipio del estado de Oaxaca que, según el Instituto Nacional para el Federalismo y el Desarrollo Municipal (2010), cuenta con 189.93 km², con escasos ríos y clima cálido y una población de 462 individuos (INPI, 2020). En la localidad de Santa María Ixcatlán habitan los últimos hablantes de ixcateco, de los que quedan ocho y éstos son de edad avanzada. El desplazamiento lingüístico y cultural es grave, además de manifestar una situación demográfica caracterizada por la alta actividad migratoria en busca de empleo y/o continuar con los estudios de bachillerato.

En realidad, no puede asumirse su condición como marginal, pues cuentan con servicios básicos y una buena organización comunitaria, cumpliendo con lo señalado en la Ley General de Desarrollo Social para definir la pobreza (Capítulo IV, artículo 36), a saber: cohesión social, seguridad social, calidad y acceso a los servicios de salud, etc., aunque en otros aspectos sí puede percibirse alguna situación de rezago como educación, alimentación nutritiva y de calidad, y la accesibilidad por medio de carretera pavimentada, la cual está en proceso de construcción.

El clima no es propicio para el desarrollo agrícola debido al avanzado proceso de desertificación de la zona, por lo que sus principales actividades son el tejido de la palma para la elaboración de sombreros y petates, y la producción artesanal de mezcal de agave papalomé o tobalá silvestre.⁶

Sus tradiciones y festividades se concentran en el Señor de las Tres Caídas que se celebra el cuarto viernes de cuaresma. Aquí participan los pobladores de Santa María Ixcatlán y peregrinos que visitan el santuario de distintas partes de la República. También celebran la fiesta de la Coronación del Señor de las Tres Caídas llevada a cabo el 7 de mayo (Inafed, 2010). La primera celebración se realizó entre el 16 y el 20 de marzo de 2020, pero la Coronación del 7 de mayo se suspendió porque ya se había declarado la situación sanitaria del país como grave desde antes de la Semana Santa.

La importancia de estas festividades no sólo genera una interacción vital para una comunidad que se encuentra muy alejada de otras poblaciones, y con ello un intercambio cultural, sino que es un momento importante por la feria misma que incluye prácticas de compraventa; esto es, un mercado con una derrama económica importante complementaria a la labor artesanal de los pobladores de la que, además de las remesas y recursos obtenidos por familiares que trabajan fuera de Ixcatlán, dependen varias familias.

La celebración y naturaleza religiosa del evento conlleva una compleja estructura económica y social que se ha visto frenada por la pandemia, como se lee en un documento oficial de la comunidad publicado en la página de Facebook oficial de Ixcatlán (imagen

⁶ Destaca el hecho de no ser un maguey cultivado, sino silvestre. Éste se extrae para hacer un mezcal de excelente calidad, pero, al ser una planta que tarda cerca de 10 años en crecer el producto ha escaseado, por lo que algunos productores de la comunidad ya empiezan a cultivarlo. Debe aclararse que esta no es la principal actividad de la comunidad, pues sólo algunos tienen un palenque (donde se elabora el mezcal) y tierras cultivables para el agave (Notas de campo, agosto 2019).

Imagen 1. Fuente: <https://www.facebook.com/NjaniMaleXulaOficial/>.



1), donde se da a conocer que, debido a la propagación del COVID-19, se determinó suspender las fiestas dedicadas a la Coronación del Señor de las Tres Caídas. Al respecto, es interesante observar el manejo de las redes sociales de las autoridades de la comunidad, porque significa que, como es el caso de otras comunidades indígenas de Oaxaca, cuentan con servicios de internet, lo que llega a ser muy útil para informar a la población migrante sobre los asuntos generales de la comunidad, así como a los devotos del Señor de las Tres Caídas que habitan, incluso en otros estados del país para evitar que se encuentren con la población cerrada.

A pesar del acceso a las redes sociales, el *wifi*, incluso tecnología como *smartphones* entre algunos de los pobladores jóvenes, no significa que sea de uso común entre todos los habitantes iccatecos. Además, no se asegura que el uso de estos dispositivos sirvan para sustituir un evento religioso como la Coronación del Señor de las Tres Caídas, debido a que:

- La fiesta de la Coronación del Señor de las Tres Caídas no se constriñe en la captación de la imagen del ritual por sí sola, sino los mecanismos de intercambio y socialización de los devotos, la feria o el mercado.

- Los servicios que presta la Iglesia católica como proyectar las misas vía remota, implica también una cultura hacia estos dispositivos, por lo que no son un medio eficiente para paliar la ausencia de una peregrinación o ritual colectivo.
- El uso de esta tecnología y las redes sociales tienen un objetivo informativo dirigido a un público que está fuera Santa María Ixcatlán.

Cabe aclarar que los asuntos religiosos (exclusivamente católicos)⁷ en esta comunidad son administrados por los encargados dentro de la misma comunidad; es decir, similar a la figura del mayordomo; toda vez que se trata de un santuario por lo que no hay un diácono o presbítero permanentemente. Por esta razón, las autoridades de la comunidad son las que determinaron suspender cualquier actividad que comprometa la integridad de la población, en la misma sintonía de las jerarquías eclesiásticas durante este periodo de contingencia.

Lo que es evidente en esta y otros PI de Oaxaca, es el acatamiento de las medidas sanitarias del estado de Oaxaca y, con probabilidad, las recomendaciones y mensajes de la Iglesia católica de respetar las medidas sanitarias recomendadas por la Secretaría de Salud, así como una invitación a no temer a la pandemia y actuar con responsabilidad. Sin embargo, si se considera la práctica de la ritualidad, las festividades de los santos patronos y otros eventos religiosos en las poblaciones indígenas y no indígenas, la organización, las medidas de prevención y otras iniciativas para sobrevivir a la pandemia, son en la mayoría de los casos ajenas a este organismo eclesiástico.

3.2 Organización religiosa entre los tojolabales en Chiapas

En el estado de Chiapas, la población tojolabal abarca los municipios de Las Margaritas, Comitán, Altamirano, Maravilla Tenejapa, Ocosingo, La Independencia y La Trinitaria, que forman parte del sureste del estado de Chiapas. Se calcula una población de 74,924 tojolabales, considerando que muchos se encuentran fuera de su lugar de origen trabajando, según información censal de 2015 (INPI, 2020).

A diferencia de los ixcatecos con una población demarcada sólo en la localidad de Santa María Ixcatlán, los tojolabales habitan varios municipios y la presencia religiosa se adscribe a varias asociaciones religiosas y no sólo al catolicismo. De hecho, la presencia del catolicismo en algunas poblaciones es inexistente.

Los tojolabales se caracterizan por ser sumamente religiosos y lo manifiestan desde su cultura, aunque en muchos casos, según su adscripción religiosa han suprimido cierto rituales por considerarse prácticas paganas. También hay tojolabales que manifiestan su religiosidad con elementos que rememoran algún ritual de un pasado remoto junto con elementos cristianos, en una forma de sincretismo.

Mario Humberto Ruz (1982) explicaba que la historia de los tojolabales, similar al caso ixcateco, ha sido de dominio y sujeción por diferentes grupos a lo largo de la historia y, por lo tanto, de convivencia con sus “dominadores”. Esto podría explicar la razón por la que la mayoría de sus manifestaciones religiosas precolombinas fueron erradicadas casi por completo. Pero entre las manifestaciones religiosas principales de los tojolabales

⁷ Santa María Ixcatlán no presenta otras iglesias no católicas. Sólo tiene un santuario y el total de la población es católica.

están las romerías o peregrinaciones que llevan a cabo a diferentes puntos: la romería de San Caralampio al Barrio de la Pila en Comitán que se lleva a cabo en febrero; la de Santo Tomás Oxchuk en abril; la de San Bartolo en Venustiano Carranza y, sobre todo, aquella a su lugar mítico de origen que es San Mateo Ixtatán, en Guatemala, en donde hay minas de sal, elemento importante para curar enfermedades, hacer conjuros o propiciar abundancia (Ruz, 1982, p. 54), pero también por el símbolo de la sal que se usa antes de la siembra para obtener una buena cosecha (Furbee, 1976).⁸

Hay muchos rituales que siguen realizando en relación con la fertilidad de la tierra. Un ejemplo es la población de Candelaria Bienes Comunes, donde llegan a usar una gallina negra que degüellan y con su sangre riegan la milpa para que haya buena cosecha (Notas de campo, 06 de noviembre de 2010). En otras comunidades como Lomantán, la gente se encomienda al *chawuk* (rayo), el cual relacionan con el agua o la lluvia y también le llaman Padre Eterno (Notas de campo, 15 de noviembre de 2010).

Es interesante la forma en que elementos de la naturaleza como la sal o el agua se relacionan con algo divino entrelazado con elementos cristianos, sean algunos santos o Dios. El caso de la romería de San Caralampio en Comitán es ilustrativo de esto. Mientras la población comiteca se encomienda a este santo para protegerlos de la pandemia (Expreso de Chiapas, 2020); para los tojolabales tiene un significado más, pues es una tradición antigua que implica un punto de encuentro donde interactúan tojolabales de distintas zonas y donde se da una práctica mercantil como en Ixcatlán —razón por la que en tojolabal “pueblo” o “ciudad” se dice *chonab*, que también significa mercado— y, más allá del santo protector, también es donde la población tiene su origen.

El punto de devoción de San Caralampio no es sólo el templo que lleva su nombre en el Barrio de la Pila, sino el punto en donde brota un manantial que alude al origen de Balún Canán (Comitán), y donde se encuentran varios símbolos sagrados para los tojolabales como una ceiba (árbol sagrado); un punto donde hay mercado donde se presentan los tojolabales con candelas, tambores, carrizos (flautas) y banderas que representan sus comunidades, y donde mantienen viva la memoria del pueblo tojolabal (Ruiz y Limón, 2019).

Las romerías son de vital importancia para los tojolabales porque se mantiene viva su identidad a través de la memoria y los mitos fundacionales, aunque llega a ser costoso, por lo que cada vez hay menos participantes de estas peregrinaciones. Por ejemplo, la que se realiza en honor a San Bartolo, en la población de Venustiano Carranza, cada vez es menos frecuente que las comunidades más alejadas hagan el recorrido. Sin embargo, es otro punto importante, en donde se encuentra el “Señor del Pozo”, que también alude al elemento del agua, al *chawuk*, y, de la misma forma, se ora al Padre Eterno. Estas peregrinaciones, se llevan a cabo antes de la temporada de lluvias para que no falte este recurso tan importante que les da sustento a través del producto de la milpa.

Con estos ejemplos queda clara la religiosidad de los tojolabales y la importancia de eventos que implican una colectividad y movilidad. No es sólo una costumbre y un cúmulo de creencias de naturaleza sincrética, sino una manifestación esencial para su supervivencia, desde su cosmovisión, además de la interacción socioeconómica que se practica de

⁸ Muchas de estas romerías se han dejado de realizar, debido al costo económico que implica y, por lo tanto, las prácticas religiosas se han ido modificando y realizando más en la zona en que habitan o lugares más cercanos como la Ciudad de Comitán.

mucho tiempo atrás. Así, las medidas de confinamiento por la pandemia, altera significativamente su *modus vivendi* y su actividad religiosa.

A diferencia de los ixcatecos, muchos tojolabales no cerraron sus comunidades, ni dejaron de realizar sus actividades religiosas. La comunicación constante entre la Misión de Guadalupe y ellos, siendo respetuosos de las medidas sanitarias, muestra un seguimiento de los agentes de pastoral para saber qué ocurre y cómo enfrentan estas comunidades la pandemia. Una agente de pastoral de la misión, explica que muchos tojolabales no sólo realizaron sus actividades religiosas normales, sino que a pesar de encontrar cerrados los templos en los puntos de partida de peregrinaciones, ellos llevarían a cabo su recorrido, con o sin la Iglesia, como sería el caso de la romería a San Mateo Ixtatán en el mes de septiembre (Conversación telefónica, María Bernarda, 25 de agosto de 2020).

Las condiciones en las que viven los tojolabales en algunas comunidades, aparentemente los pone en una situación de vulnerabilidad. Pero la preparación que desde hace años han tenido con la Misión de Guadalupe y otras asociaciones civiles a través de proyectos de educación y formación de promotores de salud, ha rendido frutos. El uso de plantas medicinales y promover una cultura de prevención de la salud ha contribuido a una reducida cantidad de contagiados, la recuperación pronta de quienes enfermaron y pocos decesos (Comunicación vía telefónica, María Bernarda, 25 de agosto de 2020).

El seguimiento y apoyo de la misión a las comunidades que atiende ha sido notablemente efectiva a través de la tecnología (archivos de audio a través de *whatsapp*). La organización especial que los pastorales tienen en la zona viene de procesos que la misma misión ha llevado a cabo desde hace muchos años con estas comunidades con la perspectiva de no hacerlos dependientes de los programas y apoyos otorgados, sino comunidades autosuficientes. Esto explica los resultados efectivos en este contexto, pese a no haber cerrado las comunidades.

Otro motivo más por el que los tojolabales no suspendieron actividades religiosas, es porque creen que el COVID-19 es un invento de la autoridad, lo que puede asociarse a un pasado de opresión y engaño, pero también de rebelación si se piensa en la época en la que muchos formaron parte de las filas del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN). También, se explica esto por el significado especial de sus prácticas religiosas de protección, por lo que suspenderlas afectaría, desde su perspectiva, su producción agrícola y su vida misma. He ahí la función de la religión para ellos.

4. Conclusiones

Se mencionó la actitud solidaria de la Iglesia católica en el marco de la pandemia al acatar las recomendaciones de la Secretaría de Salud (Arquidiócesis Primada de México, 2020). Es innegable la afectación económica de esto hacia los organismos religiosos, incluyendo la Iglesia católica, pero también han sabido adaptarse a la tecnología para garantizar sus servicios religiosos, arengar a la feligresía a no sucumbir frente a la adversidad del SARS Cov-2 y anunciar medidas de prevención que tomarán al regreso de la llamada nueva normalidad, para evitar una recaída.

Desde el 10 de agosto de 2020 muchos templos han abierto con una serie de medidas que exigen a los fieles respetar para ingresar al recinto. Sin embargo, en contextos rurales, en especial en las comunidades indígenas, existe una gran duda acerca de cómo se han

organizado para sobrellevar la pandemia. La información que se obtuvo a través de llamadas telefónicas a algunos habitantes de Santa María Ixcatlán en Oaxaca, así como una integrante de la Misión de Guadalupe en Comitán, Chiapas, después de haber dado un primer recorrido a las comunidades luego de mucho tiempo de confinamiento, ha sido esencial para conocer la experiencia de estas poblaciones frente a la pandemia.

En ambos casos existen diversas consecuencias a partir de la suspensión o no de la actividad religiosa y se puede comprender que la función de la religión es esencial para estos pueblos, no sólo por el aspecto espiritual, sino también social y mercantil. Para los tojolabales la necesidad de llevar a cabo estas actividades es vital como vía de protección, asegurar una buena cosecha y la seguridad de la comunidad, lo que se constata con la continuidad de las tradicionales romerías y la celebración dentro de la ermita en Semana Santa y Pascua.

Para los ixcatecos más coordinados con la autoridad civil era importante suspender actividades porque su santuario es un punto de reunión de personas de distintas partes, y pone en peligro a la población, de por sí reducida, y con gente en situación de riesgo por su edad. Aunque ellos usan también la herbolaria, el desplazamiento del conocimiento cultural es innegable. Además, cuentan con una Unidad Médica Rural del Instituto Mexicano de Seguro Social, por lo que pueden acceder a servicios médicos alópatas, de emergencia y prevención, y el personal que atiende esta Unidad es un médico y una enfermera, esta última habitante de la comunidad. Así, la información oficial en torno a la pandemia es completa y centrada en las recomendaciones de las autoridades sanitarias, por lo tanto, se acatan las medidas de prevención ante la pandemia.

En México, ya sea ignorando la pandemia o reprogramándola para un periodo de nueva normalidad, los PI ven en la religión más que un culto que se realiza por costumbre, una parte vital de su cultura y un fundamento de su identidad cultural. Las consecuencias en el caso ixcateco de la suspensión de la Coronación del Señor de las Tres Caídas, no sólo recae en su economía, sino en sus mecanismos de interacción social. Entre muchas comunidades tojolabales que no suspendieron actividades religiosas y piensan seguir realizándolas, las consecuencias sobre su salud, aún son inciertas. La posibilidad de contagio en los PI no son tan agudas como en la ciudad, pues muchas comunidades fueron cerradas; tampoco lo es en términos de alimentación, pues pueden vivir de lo que producen en el campo. La afectación económica, sin embargo, se advierte en la imposibilidad de salir de sus comunidades para vender sus productos o el hecho de no encontrar fácilmente mercado para su venta.

Ahora bien, la cancelación de actividades religiosas como las fiestas de los santos patronos y similares implica la imposibilidad de estos mercados que son indispensables para su economía e interacción como una forma esencial de su estructura comunitaria y sus relaciones intercomunitarias. Estas consecuencias no están tan relacionadas con la organización, administración y suministro de servicios religiosos como tales, pues hay una cierta autonomía de las autoridades eclesiásticas. Pero, el acompañamiento que sí tienen muchas comunidades en Chiapas, a diferencia de Oaxaca, puede ser más redituable en cuanto al proceso de resiliencia que podría incidir en la salud física y mental de las comunidades.

5. Fuentes

- Arquidiócesis Primada de México. (2020, 3 de junio). Orientaciones y criterios para el retorno gradual a las celebraciones litúrgicas con asistencia de fieles. Recuperado de <https://arquidiocesismexico.org.mx/blog/wp-content/uploads/2020/06/Orientaciones-y-criterios-para-el-retorno-a-la-celebracion-con-presencia-de-fieles-Vd-3.pdf>
- Bayer, P. (2006). Definir la religión desde una perspectiva internacional: identidad y diferencia en las concepciones oficiales. *Alteridades*, 16(32), 11-27
- Bourdieu, P. (1971). Genèse et structure du champ religieux. *Revue Française de Sociologie. Centre d'études sociologiques*, XII(3), 295-334
- Calderón Gómez, P. (17 de abril de 2020). #Opinión. El COVID-19 ¿Castigo de Dios?. *Prensa CELAM*. Recuperado de <https://prensacelam.org/2020/04/17/opinion-el-covid-19-castigo-de-dios/>
- Corpus, A. (2020). Las iglesias, el COVID-19 y la nueva normalidad. *Posibilidad Política*, 9(23), 37-50
- Dias, E. (3 de abril de 2020). El apocalipsis como revelación: esto enseña la religión sobre el fin de los tiempos. *The New York Times*. Recuperado de <https://www.nytimes.com/es/2020/04/03/espanol/apocalipsis-coronavirus-religion-rapto.html>
- Dussel, E. (1998). Historia del fenómeno religioso en América Latina. En. H. Prien (Ed.), *Religiosidad e historiografía. La irrupción del pluralismo religioso en América Latina y su elevación metódica en la historiografía* (pp. 71-81). Frankfurt-Madrid: Vervuert Verlag/ Iberoamericana.
- Eagleton, T. (1997). *Ideología. Una introducción*. Barcelona: Paidós.
- Expreso de Chiapas. (23 de marzo de 2020). Realizan procesión en Chiapas para pedir a santo protección contra coronavirus. *Expreso de Chiapas*. Recuperado de <http://expresochiapas.com/noticias/2020/03/realizan-procesion-en-chiapas-para-pedir-a-santo-proteccion-contr-el-coronavirus/>
- Geertz, C. (1989). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- Houtart, F. (2002). *Religiones: sus conceptos fundamentales*. México: UNAM-CIICH-Siglo XXI.
- Inafed. (2010). *Enciclopedia de los municipios y delegaciones de México*. Recuperado de <http://www.inafed.gob.mx/work/enciclopedia/EMM20oaxaca/municipios/20416a.html>
- Infobae (18 de mayo de 2020). ¡No tengamos miedo! ante la pandemia de coronavirus, pidió la Iglesia católica mexicana. *Infobae*. Recuperado de <https://www.infobae.com/america/mexico/2020/05/18/no-tengamos-miedo-ante-la-pandemia-de-coronavirus-pidio-la-iglesia-catolica-mexicana/>
- INPI. (2020). Atlas de los Pueblos Indígenas de México: Tojolabales-estadísticas. Recuperado de http://atlas.inpi.gob.mx/?page_id=3757 y http://atlas.inpi.gob.mx/?page_id=3061
- IWGIA. (2019). Mundo indígena 2019. Recuperado de <https://www.iwgia.org/es/mexico/3381-mi2019-mexico.html>
- La Jornada. (10 de abril de 2020). Penúltimátum. Castigo Divino. *La Jornada*. Recuperado de <https://www.jornada.com.mx/2020/04/10/opinion/a04o1cul>
- Ley General de Desarrollo Social. (2018). Recuperado de http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/264_250618.pdf

- Navalón, A. (23 de marzo de 2020). La Torre de Babel y el Virus Vengador. *El Financiero*. Recuperado de <https://www.elfinanciero.com.mx/opinion/antonio-navalon/la-torre-de-babel-y-el-virus-vengador>
- Rivera, S. (17 de abril de 2020). Coronavirus. ¿El principio de un apocalipsis? Experto responde 6 desafiantes preguntas. *Los Angeles Times*. Recuperado de <https://www.latimes.com/espanol/california/articulo/2020-04-17/es-el-coronavirus-el-principio-del-fin-del-mundo-ellos-lo-afirman>
- Ruíz, A. y Limón, F. (2019). Presencia tojolabal en las fiestas patronales de Comitán, Chiapas, México. *Noésis*. 28(55), 136-171.

Article

Cristianismo y pandemia en Argentina. Notas sobre la secularización del discurso religioso

DIEGO MAURO¹, MARIANO FABRIS²

Resumen. El presente ensayo se pregunta por el lugar que los especialistas religiosos le otorgan a la religión en el contexto particular creado por la pandemia. A lo largo del artículo nos acercamos a algunas respuestas posibles y provisionarias analizando lo que ocurrió en Argentina con los principales referentes católicos y evangélicos. Sostenemos a modo de hipótesis que el discurso de estos actores religiosos sobre la pandemia tuvo un bajo nivel de encantamiento y se basó en una mirada mayormente secularizada de la sociedad, la salud y la vida política, desprovista, además, de tintes apocalípticos y conspiracionistas. Por otro lado, afirmamos que, si bien las instituciones religiosas cristianas apoyaron desde el comienzo las medidas sanitarias del gobierno, con el paso de los meses, fueron surgiendo voces críticas que confluyeron en el reclamo de un mayor reconocimiento de lo religioso en las políticas públicas.

Palabras claves: Iglesia católica, evangélicos, pandemia, Argentina.

Abstract. The article analyzes the discourse of religious specialists on the pandemic. Throughout the essay we offer some provisional answers based on what happened in Argentina with the authorities of the Catholic Church and the associations of evangelical churches. We defend the hypothesis that the discourse of these religious actors about the pandemic had a low level of enchantment. We also affirm that it was based on a secularized view of society, health and politics, devoid of apocalyptic and conspiratorial perspectives. On the other hand, we affirm that two moments can be demarcated. In the first months, Christian religious institutions supported the government's health measures. However, in the following months, critical voices emerged demanding more attention to religion in public policy.

Keywords: Catholic Church, Evangelicals, Pandemic, Argentina.

1. Introducción

Las preocupaciones que motivan el presente ensayo podrían sintetizarse en una pregunta amplia: ¿Cuál es el lugar que los especialistas religiosos le otorgan a la religión en el contexto particular creado por la pandemia del Covid19? Nuestra respuesta será más aco-

¹ Investigaciones Socio-históricas Regionales (ISHIR), Universidad Nacional de Rosario. Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Argentina. Email: diegomauro@conicet.gov.ar

² Instituto de Humanidades y Ciencias Sociales (INHUS). Universidad Nacional de Mar del Plata. Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Argentina. Email: marianofabris76@gmail.com

tada, ya que nos enfocaremos en el caso argentino y, en particular, en obispos católicos y referentes evangélicos. Pero, además, será necesariamente provisoria en la medida en que trataremos de ofrecer una lectura del proceso mientras sigue su propia dinámica.³

A comienzos de septiembre del 2020, circuló una *fakenews* que tuvo bastante repercusión, al menos en círculos intelectuales o académicos que, tal vez por “defectos de formación”, la hallaron perfectamente lógica. Se trató de un supuesto comunicado del Arzobispado de Salta, en el norte argentino, en el que se aclaraba que se suspendía la habitual procesión de la Virgen del Milagro “habida cuenta que su capacidad de protección” estaba “destinada solo a terremotos y no a pandemias”.⁴ El falso comunicado generó inmediatamente una catarata de *memes* en las redes sociales y reavivó algunas de las tónicas tradicionales del discurso anticlerical centradas en la supuesta incompatibilidad entre ciencia, saber biomédico, espiritualidad y religión. La amplia circulación de dicha *fakenews* dirigida a ridiculizar las creencias religiosas se debió, en cierta medida, al hecho de que el Arzobispado de Salta esperó hasta último momento para suspender la tradicional procesión -que, por otro lado, ya habían iniciado muchos peregrinos desde otros puntos de la provincia-, pero, fundamentalmente, a la propia estructura del discurso anticlerical, afirmado especularmente en una fe de dogmas también inmovibles y en una concepción de lo religioso fuertemente marcada por los presupuestos de la ilustración (Di Stefano y Zanca, 2013). También por la experiencia histórica precedente ya que los obispos argentinos tienen en su haber un largo listado de pedidos de intervención (intercesión) a la virgen para frenar catástrofes de todo tipo -desde terremotos e inundaciones a epidemias- y hasta el avance de ideologías consideradas amenazantes -particularmente el laicismo, el anarquismo o el comunismo- (Di Stefano y Zanatta, 2000; Ghio, 2007; Lida, 2015). No obstante, a lo largo de estos meses, la Iglesia católica ha buscado armonizar y complementar las posturas derivadas del saber biomédico con una concepción integral pero diferenciada de lo humano, que coloca a lo religioso en serie con otros aspectos más que como un principio jerárquico de orden. Lo mismo puede decirse de las principales asociaciones de iglesias evangélicas de Argentina, tales los casos de la Alianza Cristiana de Iglesias Evangélicas de la República Argentina (ACIERA) y de la Federación Argentina de Iglesias Evangélicas (FAIE). En sus comunicados oficiales, desde el inicio de la pandemia, asumieron una postura de colaboración activa con las medidas de aislamiento y, de ese modo, contribuyeron significativamente a afirmar la autoridad del saber biomédico -y del Estado- en amplios sectores de la población. El éxito inicial de las medidas tomadas por el gobierno, de hecho, no puede desconectarse del fuerte apoyo que recibió de las instituciones religiosas.

Con el transcurso de los meses, sin embargo, aparecieron matices e incluso un cierto malestar. Por un lado, fueron surgiendo algunos discursos críticos centrados en el lugar que el comité de expertos que asesora al gobierno le daba a lo religioso. Por otro, el resurgimiento de los enfrentamientos entre el gobierno y sectores de la oposición política, tras el breve período de confluencia al inicio del Aislamiento Social, Preventivo y Obligatorio (ASPO), comenzó a permear también el discurso de los actores religiosos.

³ El Blog de Diversa, la Red de Estudios de la Diversidad Religiosa en la Argentina, compiló una serie de trabajos en curso sobre religiones y pandemia que ofrecen un buen estado de la cuestión sobre las investigaciones actuales en Argentina y América Latina. Recuperado en: <http://www.diversidadreligiosa.com.ar/blog/tag/covid-19>

⁴ “La Virgen del milagro de Salta no cubre pandemias”, 14/09/2020. Recuperado de: <https://www.elextremosur.com/nota/26332>

Partiendo de estas consideraciones, sostenemos dos hipótesis cuyo carácter aparentemente paradójico da cuenta de la dinámica propia de un proceso en constante redefinición. Entendemos, por un lado, que el discurso de obispos católicos y referentes evangélicos sobre la pandemia tuvo un bajo nivel de encantamiento y se basó en una mirada mayormente secularizada de la sociedad, la salud y la vida política, desprovista, además, de tintes apocalípticos y conspiracionistas (Frigerio, 2020). La ausencia de estas dos últimas dimensiones limitó considerablemente la confluencia de las críticas provenientes de las instituciones religiosas con la de los denominados grupos “anticuarentena”.⁵ Por otro lado, consideramos que, sin dejar necesariamente de apoyar el ASPO, también se desplegó un discurso en el que se relanzaba una crítica a la modernidad liberal y a las ideas de autosuficiencia y autodeterminación asociadas a dicho horizonte. Desde esta postura, que como veremos no dejaba de entrever una concepción diferenciada de lo religioso y de lo espiritual respecto de otras dimensiones de la vida social y política, se entendía que la pandemia había expuesto las debilidades humanas y había generado las condiciones para una relocalización de la dimensión espiritual. El planteo no suponía una impugnación de los fundamentos del saber biomédico ni de las políticas estatales, aunque implicaba el reclamo por un mayor reconocimiento de lo religioso en las políticas del gobierno. En ocasiones, se escucharon también críticas más duras que, provenientes sobre todo de sectores de la oposición política, llegaron a hablar de falta de “libertad religiosa” y de un “Estado omnipotente” y “autoritario”. Dichas expresiones, sin embargo, encontraron muy poco eco en las principales autoridades de la Iglesia católica y del mundo evangélico, como veremos, mucho más cautas y proclives al diálogo.

El artículo está organizado en dos apartados que pretenden captar estos discursos que, si bien se suceden temporalmente entre marzo y finales de agosto, también se entrecruzan en diferentes momentos. En un primer apartado, entonces, ponemos el foco en los posicionamientos tempranos frente al ASPO y la pandemia, mayormente secularizados y con una fuerte presencia del eje sanitario. Posteriormente, avanzamos a través de un camino más sinuoso, donde aparecen matices significativos y diferentes voces al tiempo en que el discurso religioso se va tensionando al calor de la polarización política.

2. Los discursos religiosos y el respaldo al ASPO

Ante las primeras medidas tomadas por el gobierno el 14 de marzo, el obispo auxiliar de La Plata y presidente de la Comisión Episcopal para la Pastoral de la Salud, monseñor Alberto Bochaty, señaló que frente a la situación que vivía el mundo, estaba bien “rezarle a Jesús” pero sin por ello dejar de “confiar en la ciencia y en los médicos”.⁶ Por su parte, desde ACIERA se recalcó la total predisposición de las iglesias nucleadas en su asociación para colaborar con el gobierno y se pidió al Espíritu Santo la fuerza necesaria para enfrentar la pandemia.

⁵ Estos grupos, según señala Viotti, tienen en común, precisamente, el “asumir teorías conspirativas sobre agentes externos, planes maquiavélicos y poblaciones engañadas” basadas en el “rechazo de la evidencia oficial” como “marca de identidad” para “presentarse en el espacio público” (Viotti, 2020).

⁶ Mons. Bochaty llamó a rezar y confiar en la ciencia (2020, 18 de marzo). *Boletín de la Agencia Informativa Católica Argentina (BO-AICA)*. Recuperado de <https://www.aica.org/noticia-mons-bochaty-llamo-a-rezar-y-confiar-en-la-ciencia>.

El 20 de marzo, tras el anuncio del ASPO, representantes de la cúpula eclesiástica de la Iglesia católica y de las principales asociaciones de iglesias evangélicas se reunieron con el presidente de la nación, Alberto Fernández, para transmitir su apoyo a las medidas implementadas y ofrecer colaboración tanto espiritual como material.⁷ En varias diócesis los obispos se reunieron con gobernadores e intendentes municipales, ya sea para anunciar medidas que afectaban al culto, como en el caso de Catamarca donde se suspendió el Congreso Mariano,⁸ o para coordinar acciones de asistencia social como fue el caso en algunos municipios del Área Metropolitana de Buenos Aires (AMBA).⁹ En el distrito de Quilmes, uno de los más densamente poblados de la provincia de Buenos Aires, el obispo local, Carlos José Tissera, recibió a la intendenta Mayra Mendoza para una charla en la que, según lo informado, los ejes principales fueron la situación social, el hambre y la pandemia.¹⁰ En San Miguel, también provincia de Buenos Aires, la municipalidad firmó un convenio con los jesuitas, quienes cedieron parte de las instalaciones del Colegio Máximo en dicha ciudad para la internación de enfermos leves.¹¹ A nivel nacional, FAIE puso en marcha un relevamiento para ofrecer ayuda al gobierno y ACIERA planteó algo similar, acompañado de una cadena de oración.¹²

En las semanas iniciales, los principales actores políticos y sociales parecieron dejar de lado sus diferencias y priorizar la búsqueda de compromiso y colaboración en la lucha contra el virus. En esa empresa contaban con el respaldo de los medios de comunicación y de la sociedad, cuyas expresiones de apoyo al personal sanitario constituirían una de las postales más conmovedoras –aunque efímeras– de la pandemia. Con entusiasmo, periodistas y comunicadores comenzaron a especular con la superación de la llamada “grieta”, metáfora que da cuenta de la polarización política que arrastra el país desde hace varios años. Los principales referentes religiosos se mostraron en sintonía, valoraron las expresiones de conciliación social y buscaron asumir un rol protagónico, apoyando las medidas sanitarias y socioeconómicas.

El poder político y las iglesias coincidieron en que el escenario se tornaba complicado en las ciudades más populosas y en los barrios humildes del AMBA,¹³ tanto por las situaciones

⁷ Dinatale, M. (2020, 20 de marzo). La cúpula de la Iglesia se reunió con Alberto Fernández y le transmitió su apoyo ante la crisis generada por el coronavirus. *Infobae*. Recuperado de <https://www.infobae.com/politica/2020/03/20/la-cupula-de-la-iglesia-se-reunio-con-alberto-fernandez-y-le-transmitio-su-apoyo-ante-la-cri-sis-generada-por-el-coronavirus/>

⁸ Mons. Urbanc: “Tenemos que ser cautelosos” (2020, 11 de marzo). *BO-AICA*. Recuperado de <https://aica.org/noticia-mons-urbanc-tenemos-que-ser-cautelosos>.

⁹ Sobre esto, aunque no específicamente vinculado al contexto generado por el coronavirus, a principios de marzo se habían firmado acuerdos con la participación del secretario de Culto de la Nación, Guillermo Oliveri, y el ministro de Desarrollo Social, Daniel Arroyo, a través de los cuales se buscaba articular la participación de las organizaciones dependientes de las Iglesias en planes de acción social. Promueven mayor participación de las organizaciones religiosas en la acción social (2020, 12 de marzo). *BO-AICA*. Recuperado de <https://www.aica.org/noticia-promueven-mayor-participacion-de-las-organizaciones-religiosas-en-la-accion-social>.

¹⁰ Los obispos de Quilmes recibieron a la intendenta Mendoza (2020, 17 de marzo). *BO-AICA*. Recuperado de <https://www.aica.org/noticia-los-obispos-de-quilmes-recipientes-a-la-intendenta-mendoza>

¹¹ Coronavirus: El Colegio Máximo cede instalaciones para atender a los pacientes (2020, 27 de marzo). *BO-AICA*. Recuperado de <https://www.aica.org/noticia-coronavirus-el-colegio-maximo-cede-instalaciones-para-atender-a-los-pacientes>.

¹² Uranga, W. (2020, 24 de marzo). Coronavirus: las instituciones religiosas ofrecen lugares para alojar enfermos. *Página 12*. Recuperado de <https://www.pagina12.com.ar/254849-coronavirus-las-instituciones-religiosas-ofrecen-lugares-par>.

¹³ El AMBA es la zona común que conforman la Ciudad Autónoma de Buenos Aires y los cuarenta municipios circundantes, con una población de más de 14 millones de habitantes.

de pobreza que el aislamiento profundizaría, como por el impacto que podría tener el virus en zonas donde predominaba el hacinamiento, la falta de servicios básicos y la debilidad de las estructuras de contención sanitaria. No fue casual entonces que el 25 de marzo el presidente de la nación se reuniera con los responsables de la Pastoral de Villas Miserias encabezados por el obispo auxiliar de la arquidiócesis de Buenos Aires, Gustavo Carrara.¹⁴ El día anterior, ACIERA había hecho llegar al gobierno el resultado de su relevamiento: 1300 camas en diferentes iglesias, templos y entidades cristianas. En la carta enviada al presidente señalaban: “Queremos que sepa que nuestros templos, lugares de culto, múltiples instalaciones, recursos y voluntariado, están al servicio del país para todo aquello en que se lo necesite”.¹⁵

La preocupación por la situación sanitaria y las condiciones socioeconómicas, no invalidó la proliferación de lecturas más generales que comprendían la pandemia en términos de una profunda alteración en la relación del ser humano con la trascendencia. En las intervenciones de algunos especialistas religiosos –empezando nada menos que por el papa Francisco, en el caso de los católicos– ganó predicamento la idea de que se asistía a una crisis de autosuficiencia del ser humano, que, confrontado con la incertidumbre y el temor propio de la pandemia, tomaba conciencia de sus limitaciones y debilidades. Como telón de fondo de la pandemia se manifestaba, en forma trágica, el fracaso de las promesas existenciales de la modernidad. La pandemia despojaba al hombre moderno de la “omnipotencia” que lo había alejado de Dios.

Desde el diario cordobés *La Voz* el obispo auxiliar de Córdoba, monseñor Torres, aseguró “que una pandemia nos muestra que fronteras humanas defendidas por siglos con tantas armas y guerras fratricidas, han caído por gotas de saliva que dejaron expuesta nuestra fragilidad, hermanándonos en el dolor y la solidaridad para cuidar la vida”.¹⁶ Para el obispo de Avellaneda-Lanús, Rubén Frassia, la pandemia desnudaba el fondo de crisis existencial de la sociedad y obligaba a “¡Buscar el sentido! ¡El sentido de persona! ¡El sentido de hijos de Dios! ¡El sentido de hermanos con los hermanos! ¡El sentido entre todos!”.¹⁷ El arzobispo de Corrientes, monseñor Andrés Stanovnik, afirmó:

Ya no hay ningún lugar en el mundo donde asegurarnos para que nada ni nadie nos moleste; de muy poco sirven los cercos, los muros, las alarmas y otras defensas que podamos inventar. La fragilidad humana en la que nos puso la pandemia nos tiene que llevar a descubrir dónde está la verdadera fortaleza del ser humano y, por ende, de la familia humana.¹⁸

En *Familia Cristiana*, revista de extensa trayectoria editada por la asociación Hijas de San Pablo y una de las más leídas por el laicado católico, se señalaba que se había ido

¹⁴ Mons. Carrara: “Llevamos al presidente nuestra mirada acerca de la cuarentena en los barrios” (2020, 26 de marzo). *BO-AICA*. Recuperado de <https://www.aica.org/noticia-mons-carrara-llevamos-al-presidente-nuestra-mirada-acerca-de-la-cuarentena-en-los-barrios>.

¹⁵ ACIERA pone a disposición camas y edificios de iglesias por pedido del gobierno nacional (2020, 30 de marzo). Recuperado de <https://www.aciera.org/aciera-pone-a-disposicion-camas-y-edificios-de-iglesias-por-pedido-del-gobierno-nacional/>.

¹⁶ Torres, P. (2020, 24 de marzo). Necesidad de contemplación. *La Voz*. Recuperado de <https://www.lavoz.com.ar/opinion/necesidad-de-contemplacion>.

¹⁷ Mons. Frassia deseó que esta situación “nos ayude a ayudarnos” (2020, 27 de marzo). *BO-AICA*. Recuperado de <https://www.aica.org/noticia-mons-frassia-deseo-que-esta-situacion-nos-ayude-a-ayudarnos>.

¹⁸ Mons. Stanovnik: Ninguna fuerza en el universo puede destruir el amor (2020, 6 de abril). *BO-AICA*. Recuperado de <https://aica.org/noticia-mons-stanovnik-ninguna-fuerza-en-el-universo-puede-destruir-el-amor>.

reemplazando la “idea de un Dios Omnipotente” por la idea “del Hombre Omnipotente”, pero que ahora, ante el avance de la pandemia, “nos damos cuenta que no lo somos y caemos en la desesperación. De repente se nos abrieron los ojos (...) no somos dioses como esta sociedad nos estaba haciendo creer”.¹⁹ En la misma revista y a propósito de la Pascua vivida en este contexto singular se sostenía que el “progreso de la ciencia y de la técnica, los altos niveles de bienestar que disfrutamos en Occidente –al menos, la mayoría de las personas– nos prometen continuamente el paraíso en la tierra y nos dejamos engañar pensando que estamos a un tris de hallar aquí, en esta tierra, la felicidad y la plenitud”.²⁰

Desde ACIERA se insistió en la misma dirección. En uno de los ciclos de charlas virtuales lanzados señalaban que frente al virus se experimentaba un “grado alto de vulnerabilidad, con un sentimiento de miedo global” que solo la religión podía ayudar a sobrellevar. Por su parte, el Consejo Directivo Nacional de la asociación consideró que “la Biblia” permitía tener una “mirada retrospectiva en la historia. Ante lo cual podemos afirmar que también de esta situación saldremos fortalecidos” y pedían no dejar de predicar ni de mantener una “una fluida relación con el Espíritu Santo quien es nuestro ayudador”. Concluían con un mensaje esperanzador para las iglesias: “recordemos que los tiempos donde más creció la Iglesia fueron los días en que estuvo bajo el fuego de la prueba. La iglesia crecerá y no nos detendremos hasta que Argentina sea para Cristo”.²¹ Según el mensaje de los obispos de la diócesis de Quilmes: “Hizo falta que llegue una noche oscura, como la pandemia, para que se encendiera en el corazón una luz que muestra cosas que no veía. Fue necesario morir a lo que era lo común de siempre, para que nazca algo nuevo.”²² Algunos días después el obispo de Catamarca, monseñor Urbanc, fue más explícito en este discurso al sostener que lo que estaba viviendo la humanidad reflejaba “la prepotencia de los poderosos y de los gobernantes, que creen que el mundo está en sus manos, y que incluso Dios tiene que someterse a sus planes”.²³ En cierto modo, la pandemia –al menos para estos especialistas religiosos– parecía estar creando las condiciones para una relocalización de lo religioso en el marco de una “sociedad estructuralmente impotente” para proveer de las “esperanzas” necesarias para “seguir existiendo” (Hervieu-Léger, 2004, pp. 122-123).

Por lo pronto, de todas maneras, esta lectura del sentido de la pandemia no derivó en un cuestionamiento a las medidas tomadas en el ámbito sanitario. En la “nueva cotidianidad” se perfilaba una delimitación de los espacios de acción según la cual, mientras la medicina debía encontrar la vacuna para ponerle fin a la amenaza del virus, a la religión le correspondía acompañar a un ser humano en crisis, que ante la adversidad redescubría su fragilidad esencial. El presbítero responsable del servicio religioso de un hospital expli-

¹⁹ Barone, C. (2020, abril). Contratar al virus. *Familia Cristiana*. Recuperado de <http://www.familiacristiana.org.ar/archivo/imagenes/2020/abril2020.doc>.

²⁰ De las Heras Muela, J. (2020, abril). Esta es la pascua. *Familia Cristiana*. Recuperado de <http://www.familiacristiana.org.ar/archivo/imagenes/2020/abril2020.doc>

²¹ Nueva carta a la pastoral de Argentina ante la pandemia (2020, 12 de mayo). Recuperado de <https://www.aciera.org/nueva-carta-a-la-pastoral-de-argentina-ante-la-pandemia/>.

²² En Pascua, los obispos llaman a vivir con esperanza este tiempo de oscuridad (2020, 14 de abril). *BO-AICA*. Recuperado de <https://www.aica.org/noticia-en-pascua-los-obispos-llaman-a-vivir-con-esperanza-este-tiempo-de-oscuridad>.

²³ Septenario en honor de la Virgen del Valle: Homenaje al personal sanitario (2020, 21 de abril). *BO-AICA*. Recuperado de <https://www.aica.org/noticia-septenario-en-honor-de-la-virgen-del-valle-homenaje-al-personal-sanitario>.

caba que lo que intentaba comunicar a los pacientes era “que Dios los acompañaba” que el “nuestro era un Dios cercano, que Jesús estaba atento a todos, pero especialmente a los que sufrían, y que acompañaba esa cruz, ese momento difícil”.²⁴ En palabras del cardenal Mario Poli, arzobispo de Buenos Aires, la religión estaba para dar “fuerza, paz y consuelo” y para demostrar que “Dios nos acompaña.”²⁵ Desde ACIERA se recalca de igual manera la importancia del acompañamiento, en especial del personal médico. Con el lema “Juntos en tiempos de pandemia” se organizaron diferentes encuentros virtuales sobre el valor de lo espiritual para enfrentar la adversidad y en especial para concientizar sobre la importancia de “cuidar a quienes nos cuidan”.²⁶

Por supuesto, no faltaron también las oraciones tanto de católicos como de evangélicos por el fin de la pandemia. Si bien no fueron lo más habitual al comienzo, su frecuencia fue en aumento con el correr de los meses. En Tartagal, provincia de Salta, por ejemplo, evangélicos y católicos se unieron en rezo y lo mismo ocurrió en otras ciudades en el marco de una iniciativa de la Conferencia Episcopal Argentina (CEA) y ACIERA.²⁷ También se multiplicaron las cadenas de oración en diferentes puntos del país, en especial durante la Pascua. Por ejemplo, el obispo de Posadas, Juan Rubén Martínez, anunció que en Semana Santa rezarían “a Jesucristo para que esta pandemia termine, encomendándonos a la protección de María, nuestra madre”.²⁸ De igual manera, el vicario general de Paraná aprovechó el aniversario de la elevación a Villa de la Baxada de Paraná, para pedir a la Virgen protección y amparo.²⁹

No obstante, el auge de las plegarias no supuso, al menos en el discurso, un reencantamiento del mundo. En ningún momento se atribuyó a Dios el advenimiento de la pandemia en clave de castigo –o de un mensaje a descifrar– y si bien se iniciaron cadenas de oración para que terminara, salvo casos puntuales, no se pidió directamente su intervención en la historia humana. En el caso del vicario general de Paraná, ante la confusión generada por el pedido de intervención a la Virgen, fue el propio arzobispo el que aclaró públicamente que si bien el vicario había recordado el pasado milagroso de la Virgen lo que se buscaba ahora con la invocación era simplemente la “ayuda de la Virgen para los creyentes y no creyentes” para “sobrellevar esta prueba impensada”.³⁰ Es cierto que en los documentos de ACIERA sobre pastoral se apeló con mayor frecuencia al Espíritu San-

²⁴ “Cristo presente en el enfermo”: El acompañamiento espiritual en los hospitales (2020, 1 de abril). *BO-AICA*. Recuperado de <https://www.aica.org/noticia-cristo-presente-en-el-enfermo-el-acompanamiento-espiritual-en-los-hospitales>.

²⁵ El Card. Poli dio inicio a la Semana Santa: “Jesús está pensando en nosotros” (2020, 6 de abril). *BO-AICA*. Recuperado de <https://www.aica.org/noticia-el-card-poli-dio-inicio-a-la-semana-santa-jesus-esta-pensando-en-nosotros>.

²⁶ Juntos en tiempo de pandemia (2020, 24 de julio). Recuperado de <https://www.aciera.org/juntos-en-tiempo-de-pandemia/>

²⁷ Cristianos de Tartagal harán una oración para pedir el fin de la pandemia (2020, 9 de abril). *BO-AICA*. Recuperado de <https://www.aica.org/noticia-cristianos-de-tartagal-haran-una-oracion-para-pedir-el-fin-de-la-pandemia>.

²⁸ El obispo de Posadas incluye en los sufrimientos de Cristo el flagelo de la pandemia (2020, 8 de abril). *BO-AICA*. Recuperado de <https://www.aica.org/noticia-el-obispo-de-posadas-incluye-en-los-sufrimientos-de-cristo-el-flagelo-de-la-pandemia>.

²⁹ El arzobispado de Paraná aclaró cuál fue la intención del cura. Recuperado de <https://www.valoresreligiosos.com.ar/Noticias/el-arzobispado-de-parana-aclaro-cual-fue-la-intencion-del-cura-17970>

³⁰ El arzobispado de Paraná aclaró cuál fue la intención del cura. Recuperado de <https://www.valoresreligiosos.com.ar/Noticias/el-arzobispado-de-parana-aclaro-cual-fue-la-intencion-del-cura-17970>.

to, en el marco de una concepción teológica que concibe lo milagroso como una realidad más cotidiana y menos excepcionalista, pero aún en estos documentos no se dejó de proponer una relación de complementariedad con el saber biomédico. En este sentido, son muy interesantes los pedidos de cumplimiento de los protocolos sanitarios que, por esos días, ACIERA hizo llegar a las iglesias y la confección incluso de un manual, enviado frente a la eventual apertura de algunos templos en determinadas ciudades y localidades. En el manual, lejos de centrarse en la realización de cadenas de oración o plegarias, se recopilaban diferentes recomendaciones de los expertos médicos nacionales y se pedía a los pastores ser muy prudentes y trabajar siempre “mancomunadamente con los gobiernos locales” a fin de establecer los pasos a seguir en cada caso. En ese sentido, dichos documentos e intervenciones, dejaban en claro que la confianza en Jesús y el Espíritu Santo de ninguna manera debían derivar o traducirse en una minusvaloración del criterio médico y sanitario para enfrentar la pandemia. También dejaban entrever una concepción teológica ciertamente desencantada si miramos las cosas en el largo plazo, muy alejada de aquella que habían dado por supuesto, por ejemplo, los difusores de la *fakenews* con la que iniciamos el artículo. Una perspectiva, de hecho, muy en sintonía con la reflexión del teólogo católico Ariel Álvarez, para quien desde que Dios creó el mundo:

dejó a los hombres como sus representantes para colaborar, servir y actuar en su nombre [...] Sin una persona que se ofrezca a colaborar, Dios no puede actuar. Es triste ver cómo seguimos pidiéndole a Dios que haga cosas, en lugar de ofrecernos nosotros a hacer algo. Seguimos creyendo que él puede introducirse desde afuera y manipular la creación, cuando en realidad él está esperando que nosotros nos decidamos a actuar [...] Los cristianos tenemos una manera infantil de orar. Siempre estamos pidiendo a Dios que solucione los problemas y arregle los conflictos que, en realidad, nosotros provocamos. Pero esa no es la misión de Dios. **Su tarea es la de darnos la fuerza**, el valor, la inteligencia, la voluntad, la capacidad para que nosotros los solucionemos.³¹

En la misma tónica, la cadena de oración lanzada por ACIERA a finales de julio no ponía el eje en que Dios interviniera para detener la pandemia sino para que “concediera sabiduría a las autoridades en cada lugar” y “fortaleciera a los creyentes” para convertirlos en “factores de bendición en sus comunidades”.³²

Dicha concepción teológica se expresó también en la intensión de lograr una rápida adaptación de las prácticas litúrgicas y demás actividades de las iglesias a las condiciones que fijaba el ASPO. Inicialmente, al menos, ni la Agencia Informativa Católica ni los boletines de ACIERA o los comunicados de FAIE registraron quejas, reacciones encontradas o voces disonantes ante las restricciones. La modificación de las prácticas, en particular su reconversión en el formato de las “nuevas tecnologías”, se fue consolidando a medida que se extendían las restricciones durante el mes de abril. Desde la CEA y a través del Secretariado Nacional de Liturgia se dio a conocer una guía para la celebración de la pascua y lo mismo plantearon las asociaciones de iglesias evangélicas.³³ Las recomendaciones

³¹ Álvarez Valdés, A. La pandemia renueva el interrogante: ¿Por qué Dios permite las catástrofes? *Clarín*. Recuperado de https://www.clarin.com/sociedad/-dios-permite-catastrofes-_0_R5cnxm3-g.html.

³² ACIERA promueve la oración (2020, 24 de julio). Recuperado de <https://www.aciera.org/aciera-promueve-la-oracion/>

³³ Secretariado Nacional de Liturgia, Celebración familiar para el Domingo de Ramos en la Pasión del Señor. Recuperado de <https://episcopado.org/docs/2394/Domingo-de-Ramos.-05042020.pdf>.

expresaban la flexibilización de la práctica litúrgica en adaptación al contexto, lo que se trasladó a otras celebraciones litúrgicas, encuentros, retiros y charlas.³⁴ Monseñor García, obispo de San Justo invitó a vivir la “#SemanaSantaEnCasa” y, con el lenguaje de las redes sociales, adelantó: “También te vamos a tirar algunos ‘tips’ para que puedas hacerlo en familia y unirte más a este Jesús que pasa por nuestra vida dejando su salvación. Animate, seguimos”.³⁵ La reconversión de las actividades se multiplicó: vía crucis por Instagram,³⁶ “miércoles crismal virtual” en Paraná³⁷, “la bajada” de la imagen de la Virgen del Valle en Catamarca a través de los medios audiovisuales,³⁸ videomensajes en varias diócesis, recorridos de la Virgen de Lujan en helicóptero³⁹, “rosario virtual de bendiciones”.⁴⁰ Un cóctel de opciones que no dejaría de crecer en los meses siguientes.

3. De la aparición de voces críticas a la amenaza de la “grieta”

Durante los primeros meses de avance del virus, en paralelo con las declaraciones de apoyo al ASPO, los principales referentes evangélicos y de la Iglesia católica fueron hilvanando una lectura más general sobre la pandemia que ensayaba una crítica profunda a las versiones antirreligiosas de la modernidad –y ciertas dimensiones de la modernidad misma–, al tiempo en que alentaba una revalorización de lo espiritual. Aunque esta perspectiva no implicó necesariamente un reposicionamiento de lo religioso en términos inte-

³⁴ La guía incluía las pautas pormenorizadas de la celebración tanto en la disposición de los elementos, “signos” que permitirían expresar la fe, hasta las palabras y roles que deberían interpretar los miembros de la familia. Luego, se dieron indicaciones para la celebración del “Triduo Pascual” del mismo tenor, con indicaciones precisas para el jueves, viernes y domingo. CEA (2020, 6 de abril). Triduo Pascual 2020: Celebraciones para los hogares. Recuperado de <https://episcopado.org/contenidos.php?id=2402&tipo=unica>.

³⁵ Mons. García invita a sumarse “en comunión especial” a la #SemanaSantaEnCasa (2020, 2 de abril). *BO-AICA*. Recuperado de <https://www.aica.org/noticia-mons-garcia-invita-a-sumarse-en-comunion-especial-a-la-semana-santaencasa>.

³⁶ Crónica Blanca hará su tradicional viacrucis por Instagram (2020, 9 de abril). *BO-AICA*. Recuperado de <https://www.aica.org/noticia-cronica-blanca-hara-su-tradicional-viacrucis-por-instagram>.

³⁷ El clero de Paraná tuvo un “miércoles crismal virtual” (2020, 9 de abril). *BO-AICA*. Recuperado de <https://www.aica.org/noticia-el-clero-de-parana-tuvo-un-miercoles-crismal-virtual>.

³⁸ La “bajada” de la imagen de la Virgen del Valle se vivió desde los hogares (2020, 19 de abril). *BO-AICA*. Recuperado de <https://www.aica.org/noticia-la-bajada-de-la-imagen-de-la-virgen-del-valle-se-vivio-desde-los-hogares>.

³⁹ Pandemia: La Virgen de Lujan en helicóptero para bendecir a los argentinos (2020, 20 de abril). *BO-AICA*. Recuperado de <https://www.aica.org/noticia-pandemia-la-virgen-de-lujan-en-helicoptero-para-bendecir-a-los-argentinos>.

⁴⁰ Gran rosario virtual de bendiciones para la familia (2020, 23 de abril). *BO-AICA*. Recuperado de <https://www.aica.org/noticia-gran-rosario-virtual-de-bendiciones-para-la-familia>. Para algunos el paso a lo virtual tenía sus complicaciones. En una nota de AICA los sacerdotes de Paraná relataban los problemas “técnicos” que habían debido superar para lograr comunicarse durante la cuarentena. El clero de Paraná tuvo un “miércoles crismal virtual” (2020, 9 de abril). *BO-AICA*. Recuperado de <https://www.aica.org/noticia-el-clero-de-parana-tuvo-un-miercoles-crismal-virtual>. Para otros, en cambio, fue la posibilidad de consolidar y expandir experiencias previas, como el caso del sacerdote tucumano Luis Zazano quien, a raíz del aparente éxito de los audios que solía enviar por WhatsApp, fundó la comunidad Misioneros Digitales Católicos y frente a la situación creada por la pandemia entendía que “va a existir un antes y un después, porque lo digital nos ha salvado la cercanía como Iglesia, y en ese sentido ha marcado muchísimo: el Papa con su salud, con la bendición Urbi et Orbi y todos los recursos digitales que se están utilizando están marcando mucho. Creo que la Iglesia formará una comisión o algún espacio para trabajar la misión digital, pero algo se fortalecerá en relación a todo esto”. Luis Zazano: “Lo digital ha salvado la cercanía de la Iglesia” (2020, 21 de abril). *BO-AICA*. Recuperado de <https://www.aica.org/noticia-p-luis-zazano-lo-digital-ha-salvado-la-cercania-de-la-iglesia>.

gralistas o totalizadores, sí generó las condiciones para la emergencia de otros discursos, algunos de ellos, más combativos. En Argentina, además, la polarización política moderada brevemente por el inicio de la pandemia, volvió con fuerza en el mes de mayo, resignificando en sus propios términos las intervenciones religiosas.

Durante mayo y junio, comenzaron a ganar espacio y visibilidad voces críticas que se manifestaban contra una supuesta falta de consideración de las necesidades espirituales de la población. Desde el programa televisivo *Claves para un mundo mejor* el obispo auxiliar de La Plata y presidente de la Comisión Episcopal de Pastoral de la Salud, Alberto Bochaty, en el comienzo claramente a favor del ASPO, sostuvo ahora, sin embargo, que mientras todo el tiempo se habla del virus, de la cantidad de infectados y de muertos se deja “muy poco espacio a las necesidades espirituales que tiene un enfermo o alguien que está sano pero con la angustia de poder infectarse.”⁴¹ De igual manera, para el arzobispo de San Juan, no había que dejar de lado el acompañamiento religioso ni olvidar lo espiritual,⁴² reclamo en el que coincidía con el arzobispo emérito de La Plata, Héctor Aguer, quien se mostró particularmente contrariado por las escasas invocaciones a Dios por parte del gobierno argentino. Tensando la cuerda, las contrapuso a las del presidente de los EEUU, Donald Trump, quien, según Aguer, había dicho “cosas preciosas insistiendo en que es necesario pedir ayuda a Dios para que nos libre de este contagio” y para que “podamos salir indemnes de esta pandemia”. En su opinión, la clave pasaba por “rezar mucho más en este tiempo” y, de hecho, por esos días, se multiplicaron las iniciativas impulsadas desde las autoridades de la Iglesia católica. La CEA convocó al resto de las comunidades religiosas del país a realizar una oración por la humanidad⁴³ y crecieron significativamente los pedidos a la Virgen de Lujan o a la de Itatí para superar la pandemia.⁴⁴

Las críticas de Aguer iban también más allá de lo religioso y se centraban en los decretos del Poder Ejecutivo que, en su opinión, alejaban al país de la “normalidad republicana y democrática”, en sintonía con los reclamos de algunos sectores de la oposición política que venían ganando fuerza.⁴⁵ Más crítica aún, la Corporación de Abogados Católicos consideró que se estaba gobernando al margen del “ordenamiento legal” y evaluaron que tras el propósito de preservar vidas se restringían inadmisiblemente “libertades, derechos y garantías fundamentales de las personas reconocidos en la Constitución Nacional”. Según la Corporación, las restricciones impuestas afectaban gravemente a la Iglesia “por la prohibición de la concurrencia de personas a la celebración de la Santa Misa y la administración habitual de los sacramentos”.⁴⁶

⁴¹ Defender la vida contra el virus, pero también contra el aborto (2020, 7 de mayo). *BO-AICA*. Recuperado de <https://www.aica.org/noticia-defender-la-vida-contra-el-virus-pero-tambien-contra-el-aborto>.

⁴² Mons. Lozano: Respuestas humanas y espirituales para afianzar la esperanza (2020, 10 de mayo). *BO-AICA*. Recuperado de <https://www.aica.org/noticia-mons-lozano-respuestas-humanas-y-espirituales-para-afianzar-la-esperanza>

⁴³ En comunión con el Papa, la CEA invita a rezar por la Humanidad (2020, 5 de mayo). *BO-AICA*. Recuperado de <https://www.aica.org/noticia-en-comunion-con-el-papa-la-cea-invita-a-rezar-por-la-humanidad>.

⁴⁴ Mons. Canecín: “A la Virgen recurrimos confiados en este tiempo de prueba” (2020, 7 de mayo). *BO-AICA*. Recuperado de <https://www.aica.org/noticia-mons-canecin-a-la-virgen-recurrimos-confiados-en-este-tiempo-de-prueba>.

⁴⁵ Mons. Héctor Aguer: Apostillas religiosas en cuarentena (2020, 18 de junio). *BO-AICA*. Recuperado de <https://www.aica.org/noticia-mons-hector-aguer-apostillas-religiosas-en-cuarentena>.

⁴⁶ Declaración de los abogados católicos a 100 días del aislamiento (2020, 27 de junio). *BO-AICA*. Recuperado de <https://www.aica.org/noticiaabogados-catolicos-piden-evaluar-el-retorno-gradual-de-las-misas-con-fieles>.

En un clima más tenso, a mediados de julio, el cardenal Mario Poli, arzobispo de Buenos Aires, firmó una declaración junto al gran rabino Gabriel Davidovich, monseñor Pablo Hakimian, patriarca de los Armenios, y monseñor Iosif Bosch, arzobispo de la Iglesia ortodoxa griega de Buenos Aires y Sudamérica, a través de la cual le reclamaba al Jefe de Gobierno de la ciudad de Buenos Aires, Horacio Rodríguez Larreta –y al poder político en general–, mayor consideración hacia las prácticas religiosas a la hora de establecer las medidas sanitarias y los permisos para distintos rubros de actividad.⁴⁷ La declaración comenzaba señalando que si bien la encuesta sobre creencias realizada por investigadores del CONICET, ponía de manifiesto que el 80% de los argentinos tenía una adscripción religiosa, las costumbres espirituales no aparecían como prioritarias en las normativas sanitarias emitidas. Sin rodeos, los representantes religiosos hablaron de que se “intentaba invisibilizar a Dios” corriéndolo de la escena “como si la superación de lo que nos desafía estuviera en manos de un Estado omnipotente”. Luego ofrecieron una de las menciones más explícitas al lugar que se le debía asignar a la religión en el escenario pandémico al sostener:

No olvidemos que el resultado siempre está en manos de Dios. El mismo Dios que ordena ir al médico es el Dios que cura. Hay que utilizar las mayores inteligencias para investigar en la ciencia, analizar todos los datos, y plantear las mejores soluciones; pero seguro que no menos energía hay que dedicar a implorar a Dios para que nos asista con su misericordia y ponga fin a esta pandemia.⁴⁸

El reclamo –que poco después obtuvo respuesta favorable de parte del gobierno de la ciudad Buenos Aires– fue respaldado por los obispos de la arquidiócesis. Alejandro Giorgi, obispo auxiliar, sostuvo “vivimos un momento inédito en la historia universal y esta pandemia nos agarró a todos desprevenidos, por ello también experimentamos incertidumbre y, pasados los primeros meses de la cuarentena, Dios no aparecía. Teníamos infinidad de recaudos sanitarios, la preocupación por la pobreza creciente, las empresas y comercios que cerraban ... y Dios no estaba”. En la misma línea, aunque con un tono más combativo, el obispo de Concordia, en la provincia de Entre Ríos, monseñor Collazuol señalaba que:

el ejercicio del derecho de expresar y celebrar públicamente la propia creencia no es una gracia o concesión de la autoridad, cualquiera sea. Es un derecho natural y universal (...) El ejercicio de este derecho puede ser reglamentado por el Estado sin más limitaciones que las impuestas por la moral, las buenas costumbres y el orden público. Sin embargo, las disposiciones gubernamentales en tal sentido no constituyen al fiel ni a la comunidad creyente en sujetos ‘hábiles’ para la actividad religiosa, ni ésta se hace posible de practicar por una concesión de la ‘autoridad’ civil (...) En este sentido, la flexibilización de las restricciones a la práctica, el culto y la observancia de las propias creencias, no es una gracia concedida por el Estado a las Iglesias sino un viabilizar en nuevas circunstancias el ejercicio de un derecho propio.⁴⁹

⁴⁷ Coronavirus en Argentina: representantes de entidades religiosas reclamaron la apertura de los templos en la ciudad de Buenos Aires (2020, 15 de julio). *Infobae*. Recuperado de <https://www.infobae.com/coronavirus/2020/07/15/coronavirus-en-argentina-representantes-de-entidades-religiosas-reclamaron-la-apertura-de-los-templos-en-la-ciudad-de-buenos-aires/>.

⁴⁸ La práctica religiosa “no es una actividad esencial, es una necesidad vital” (2020, 15 de julio). *BO-AICA*. Recuperado de <https://www.aica.org/noticia-la-practica-religiosa-no-es-una-actividad-esencial-es-una-necesidad-vital>.

⁴⁹ Mons. Collazuol: “¿‘Habilitar’ o ‘autorizar’ actividades religiosas?” (2020, 15 de julio). *BO-AICA*. Recuperado de <https://www.aica.org/noticia-mons-collazuol-habilitar-o-autorizar-actividades-religiosas>.

El presidente del Consejo Argentino para la Libertad Religiosa (CALIR), Raúl Scialabba, consideraba que el ASPO había afectado la libertad religiosa porque, argumentaba, las restricciones “deben ser establecidas por ley –cosa que no sucedió– por un tiempo determinado y ser de carácter razonable y sin discriminaciones” y en este sentido señalaba que “desde el primer minuto de la cuarentena se ignoró la dimensión integral del hombre” lo que quedaba en evidencia en el hecho de que los “religiosos no fueron considerados personal esencial y tampoco la asistencia que prestan”. Scialabba concluía que, aparentemente, “las iglesias y confesiones religiosas” eran “tomadas como muy importantes a la hora de la asistencia solidaria (y realmente lo son), pero ignoradas en la función de asistencia espiritual”.⁵⁰ Para Juan Navarro Floria, docente en la Universidad Católica Argentina, la libertad religiosa se había afectado porque “no se cumplió la formalidad de la ley y las restricciones” eran “irrazonables por su extensión y su duración”. En su opinión se había restringido “indebidamente el derecho a recibir asistencia religiosa (especialmente a los enfermos y moribundos) y la posibilidad de despedir adecuadamente a los difuntos” como consecuencia de “un desborde autoritario del Estado” y porque –en lo que constituía una crítica a las jerarquías católicas– “las confesiones religiosas fueron extremadamente cautelosas y no quisieron hacer planteos”.⁵¹

El clima de malestar se hizo sentir también por abajo –entre pastores y curas– y se tradujo en algunas acciones concretas de protesta, por lo general a posteriori desacreditadas y cuestionadas por las autoridades religiosas. En la provincia de Santa Fe, por ejemplo, un templo evangélico de la ciudad de San Lorenzo realizó una auto-misa con 250 vehículos presentes y puso en marcha, incluso, lo que denominó un “culto-bar” para setenta personas, con el propósito de cuestionar el lugar que las autoridades locales daban a lo religioso, puesto que se había autorizado la apertura de los bares pero no de los templos.⁵² En Orán, Salta, a pesar de encontrarse en fase 1 por el creciente número de contagios,⁵³ el obispo local sacó en caravana al santo patrono, con apoyo de la Gendarmería y la Policía, generando aglomeraciones de fieles y la reacción de las autoridades municipales y de la justicia federal. Ante las críticas, lejos de retroceder, el obispo consideró que la caravana se había realizado en perfecto orden y que la gente simplemente había salido de sus casas a saludar, muy lejos de las ‘aglomeraciones’ que se permitían en bancos y ferias”.⁵⁴

Sin embargo, más allá de estos casos, si se mira el panorama completo, las señales de malestar no derivaron en un cuestionamiento general al ASPO o al criterio biomédico. Tampoco dieron paso a una oleada de protestas y desobediencias masiva. Casos como los

⁵⁰ Restricciones por el coronavirus: ¿La cuarentena cercenó la libertad religiosa? (2020, 12 de agosto). *Clarín*. Recuperado de https://www.clarin.com/sociedad/-cuarentena-cerceno-libertad-religiosa-_0_DQ7IXravM.html.

⁵¹ Restricciones por el coronavirus: ¿La cuarentena cercenó la libertad religiosa? (2020, 12 de agosto). *Clarín*. Recuperado de https://www.clarin.com/sociedad/-cuarentena-cerceno-libertad-religiosa-_0_DQ7IXravM.html.

⁵² Santa Fe: una iglesia evangélica hizo una auto-misa sin autorización y participaron unas 250 familias (2020, 16 de junio). *El Litoral*. Recuperado de https://www.ellitoral.com/index.php/id_um/244690-santa-fe-una-iglesia-evangelica-hizo-una-automisa-sin-autorizacion-y-participaron-unas-250-familias--duro-una-hora-que-es-el-tiempo-que-se-permite-para-la-recreacion-dijo-la-pastora-de-la-iglesia-regi#:~:text=Una%20iglesia%20evang%C3%A9lica%20realiz%C3%B3%20una,%22Fue%20todo%20ordenado.

⁵³ En el ASPO la Fase 1 era la de máximas restricciones, cuando solo se permitía la circulación de aquellas personas afectadas a las tareas esenciales.

⁵⁴ Denunciaron al Obispado de Orán por incumplir las medidas sanitarias (2020, 1 de septiembre). *Página 12*. Recuperado de <https://www.pagina12.com.ar/288990-denunciaron-al-obispado-de-oran-por-incumplir-las-medidas-sa>

de Orán o San Lorenzo no dejaron de ser excepciones. De igual manera, los exabruptos de Aguer o las críticas de la Corporación de Abogados Católicos, no lograron mayor eco entre las autoridades religiosas que, por el contrario, buscaron poner paños fríos y evitar cualquier forma de confrontación. Desde la Iglesia Evangélica del Río de La Plata (IERP), por ejemplo, la pastora Sonia Skupch tomaba distancia de las críticas y de las acciones de rebeldía de algunos pastores puesto que, en su opinión, “las restricciones propias de la cuarentena buscaban preservar la salud de la población en general y en especial de los más vulnerables”, a quienes precisamente como cristianos estaban “llamados a cuidar”. Por si quedaban dudas, concluía afirmando que se trataba de “medidas de emergencia y como tales debían ser entendidas”, sin hacer especulaciones fuera de lugar.⁵⁵ Muy similar era la mirada del obispo católico Enrique Eguía Seguí, quien consideraba que “el anuncio del Evangelio y la celebración del culto” se había podido mantener “a través de renovadas y creativas formas en las redes sociales”, llegando incluso “a gente que no se acerca habitualmente a los templos, aunque se reconozca católica”. No negaba que la celebración de los sacramentos de “manera comunitaria y presencial en los templos” se hubiera afectado, pero había sido en “función de privilegiar un valor que es el de cuidar la vida de los demás y la propia, evitando el contagio”. En franca oposición a Floria, considerada que la “libertad de anunciar a Cristo y servir a los hermanos” no había tenido “limitaciones”.⁵⁶ En ese sentido, las palabras de Seguí y de otros miembros de la jerarquía católica y del clero eran también una respuesta directa a la campaña internacional “Devuélvannos la misa”, que había tenido un cierto eco en algunos sectores católicos opuestos al gobierno a nivel local. Las contestaciones más duras provinieron en esta oportunidad de los Curas en Opción por los Pobres y de aquellos que, sin tener participación orgánica en el grupo, desarrollaban tareas pastorales entre las clases populares. Lejos de la moderación de las autoridades nacionales, respondieron con dureza, apelando a tópicos y argumentos de la llamada “teología del pueblo”, con algunos aditamentos de la teología de la liberación. En una prueba más de que el catolicismo argentino no escapaba a las tensiones que se registraban en la sociedad local ni había dejado totalmente en el pasado las líneas de fractura de los años sesenta y setenta. El obispo Eduardo García, de la diócesis de San Justo, consideró totalmente inapropiado el reclamo porque “pareciera que la suspensión de actividades, dentro de las que se encuentra el culto, no por el culto en sí mismo sino por la congregación de gente y la posibilidad de contagio, fuera una cuestión arbitraria. Cuando no lo es”. Además, agregó:

Si viviéramos realmente como pueblo deberíamos escuchar también ‘devuélvannos la educación, devuélvannos Cáritas, devuélvannos el trabajo, devuélvannos la salud’, devuélvannos tantas cosas que resignamos en esta cuarentena atendiendo al bien mayor que es la salud de toda la población.⁵⁷

Según García, lo que definía a un cristiano “no era el ser virtuoso u observante, sino el vivir confiando en un Dios cercano por el que se siente amado sin condiciones (...)

⁵⁵ Libertad religiosa: Los clérigos y los juristas fijan su posición (2020). *Valores Religiosos*. Recuperado de <https://www.valoresreligiosos.com.ar/Noticias/libertad-religiosa-los-clerigos-y-los-juristas-fijan-su-posicion-18272>.

⁵⁶ Libertad religiosa: Los clérigos y los juristas fijan su posición (2020). *Valores Religiosos*. Recuperado de <https://www.valoresreligiosos.com.ar/Noticias/libertad-religiosa-los-clerigos-y-los-juristas-fijan-su-posicion-18272>.

⁵⁷ Un obispo dice que la prioridad hoy es la ayuda social, no la misa (2020). *Valores Religiosos*. <https://www.valoresreligiosos.com.ar/Noticias/un-obispo-dice-que-la-prioridad-hoy-es-la-ayuda-social-no-la-misa-17502>.

Con esta certeza, hoy más que nunca, la Iglesia y los cristianos” tenían “que dar el testimonio de entrega generosa por amor al que más sufre, creando ambientes de calma, servicio y esperanza. En este tiempo más que nunca” se aplicaban las palabras del papa Francisco: “la iglesia como hospital de campaña”. Agregaba, asimismo, que si bien como “pastor y hombre que amaba la Eucaristía” la celebraba todos los días a través de las redes sociales “para acompañar el camino de la fe” consideraba que claramente eran otras las prioridades “para poder vivir la fe en serio, en lo esencial”.

Adorar el cuerpo de Cristo y no comprometerse eficazmente con la vida del hermano no es cristiano. (...) Con asombro leí, y lo respeto, la angustia que en muchos provocaba no poder comulgar, acaso experimentan la misma angustia al no poder salir a ayudar en una salita de primeros auxilios o a un anciano que está aislado. También escuché que sienten que la fe se les debilita al no poder comulgar y me pregunto: los mártires encarcelados del siglo pasado y de este siglo que no podían acceder a la misa en sus cautiverios y dieron su vida, ¿cómo lo hicieron? (...)

Creo firmemente en el Señor presente en la Eucaristía, centro y culmen de la vida cristiana, pero desde una comunidad que celebra y toma la fuerza para vivir jugándose por la vida de los demás, no como un selfservice de la gracia o un Redoxon de la vida espiritual. De muy poco servirá la reapertura gradual de los templos si no hay una reapertura radical de la Iglesia de cara a la realidad, sin ombliguismos seudo religiosos de autocomplacencia.⁵⁸

4. Reflexiones finales

El caso del arzobispado de Paraná al que nos referimos en el artículo refleja muy bien el nivel de desencantamiento del discurso religioso frente a la pandemia. Ante las dudas generadas por la invocación del vicario general de la diócesis a la Virgen, fue el propio arzobispo el que salió a explicar públicamente que lo que se había buscado no era, como antaño, que Dios interviniera para poner fin al virus, sino acompañamiento y fortaleza espiritual para creyentes y no creyentes. De igual manera, las cadenas de oración impulsadas por las asociaciones de iglesias evangélicas pidieron al Espíritu Santo fuerzas y contención espiritual, más que su acción concreta en la historia humana. Por supuesto, la posibilidad del milagro está presente en cada intervención –más claramente en el caso de algunos de los comunicados de ACIERA– pero no ha sido la hipótesis principal de las instituciones religiosas a la hora de planificar sus acciones concretas ni el argumento principal de sus discursos. Al menos, claro está, en una mirada desde arriba, centrada en las autoridades del mundo cristiano argentino.

Por otro lado, la secularización del discurso religioso se ha manifestado también en la naturalización de una clara diferenciación de planos y dimensiones en la vida social. En todos los casos se aceptó la centralidad del saber biomédico para enfrentar la pandemia y se reconoció también la autonomía de la esfera política para actuar en consecuencia. El reclamo de una mayor atención a lo religioso, por tanto, no debería interpretarse –al menos por el momento– como un indicio neointegralista, más allá de algunas voces aisladas. Por el contrario, las declaraciones que hemos recuperado en este artículo afirman la importancia de lo espiritual pero no como un principio jerárquico de orden social sino

⁵⁸ Un obispo dice que la prioridad hoy es la ayuda social, no la misa (2020). *Valores Religiosos*. <https://www.valoresreligiosos.com.ar/Noticias/un-obispo-dice-que-la-prioridad-hoy-es-la-ayuda-social-no-la-misa-17502>.

como un aspecto en serie con otros de la vida humana. En esta clave, se ha promovido la difusión de una antropología humana más integral –no integralista– que incorpora lo religioso como una dimensión esencial y constitutiva y, por tanto, como un aspecto ineludible a la hora de planificar las políticas públicas y las acciones de gobierno. En concreto, en el marco de la ASPO, esto supondría comenzar a considerar a las prácticas religiosas dentro de las actividades esenciales permitidas e implicaría, asimismo, el apoyo estatal para su concreción en complementariedad con la atención médica.

La evolución de la pandemia –y en el caso argentino la profundización o no de la polarización política– dirán si estas tendencias se mantienen estables en el tiempo o, por el contrario, dan paso a nuevas formas de reencantamiento del mundo, a la profundización de los conflictos entre las diferentes tendencias teológicas del mundo cristiano y/o al surgimiento de expresiones neointegralistas más o menos combativas.

5. Bibliografía

- Di Stefano, R. y Zanatta, L. (2000). *Historia de la Iglesia Argentina. Desde la Conquista hasta fines del siglo XX*. Buenos Aires, Argentina: Mondadori.
- Di Stefano, R. y Zanca, J. (2013). *Pasiones anticlericales. Un recorrido iberoamericano*. Bernal, Argentina: UNQUI.
- Frigerio, A. (2020). Seminario sobre Reacciones Religiosas al Covid-19 en América Latina (mesa 2). *Diversa*. Red de Estudios de la Diversidad Religiosa en Argentina. Recuperado de http://www.diversidadreligiosa.com.ar/blog/seminario-sobre-reacciones-religiosas-al-covid-19-en-america-latina-mesa-2/?fbclid=IwAR0e9sPn-imHYwPx1iqX-1DtZf9pM75EW8jkVVdf3Zxg4bOVxVf3FjJ_hpEM
- Ghio, J. M. (2007), *La iglesia católica en la política argentina*. Buenos Aires, Argentina: Prometeo.
- Hervieu-Léger, D. (2004). *El peregrino y el convertido. La religión en movimiento*. México: Ediciones del Helénico.
- Lida, M. (2015). *Historia del catolicismo en la Argentina. Entre el siglo XIX y el XX*, Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI.
- Viotti, N. (2020). Creencia y negacionismo científico en tiempos de COVID 19. *Diversa*. Red de Estudios de la Diversidad Religiosa en Argentina. Recuperado de <http://www.diversidadreligiosa.com.ar/blog/creencia-y-negacionismo-cientifico-en-tiempos-de-covid-19/>.

Article

Fede cristiana, devozione mariana e pandemia da covid-19. Il “caso” della comunità di Biancavilla (Ct)

VALERIO CIAROCCHI¹

Riassunto. La crisi drammaticamente scaturita dall'improvvisa pandemia per il covid-19 ha avuto conseguenze immediate e di lungo termine. Dal punto di vista religioso, quali sono state le risposte? La comunità civile ed ecclesiale biancavillese è un *unicum* nella provincia etnea e nel Valdemone, poiché è l'unica d'origine *arbëreshë*, pur ormai latinizzata, giunta ed infine stanziatasi alle falde dell'Etna, dopo l'esilio seguito alla caduta di Bisanzio. Gli esuli portarono con sé una icona di Maria dell'Elemosina, che è in qualche misura all'origine della fondazione dell'abitato. Al culto, prima bizantino, poi latino, della Vergine della Misericordia, e della sua icona, è legata la vicenda storica, sociale e religiosa locale. Ad essa i biancavillesi hanno sempre rivolto la loro devozione, tanto più in occasione di guerre, carestie, pestilenze, ottenendo, secondo la fede del popolo, il favore della Vergine, nonostante le comunità vicine venissero ugualmente colpite. Vogliamo riportare il “caso” della comunità di Biancavilla, che ha affrontato l'emergenza sanitaria da covid-19, anche dal punto di vista religioso con un costante, ampio, vario impegno, non solo liturgico o devozionale, ma anche educativo. Esprimendo ancora una volta la propria fede cristiana nella devozione alla Vergine dell'Elemosina, sua patrona. Mentre non è mancato l'impegno del clero per una costante attività liturgica e pastorale, parimenti i fedeli hanno mantenuto le attività oratoriali ed educative attraverso l'uso della rete internet, servendosi di tutti i canali di comunicazione a disposizione, con risultati positivi anche rispetto ad altre comunità civili e religiose, durante il lungo periodo d'isolamento, mantenendo vivi i rapporti personali e comunitari. La devozione mariana biancavillese ha dunque permeato e fatto da agglutinante della tenuta complessiva della cittadina di Biancavilla.

Parole chiave: covid-19, devozione, fede, formazione, comunità.

Abstract. The crisis dramatically resulting from the sudden pandemic for Covid-19 had immediate and long-term consequences. From a religious point of view, what were the answers? The civil and ecclesial community of Biancavilla country is unique in the Etna province and in Valdemone, since it is the only one of *Arbëreshë* origin, although now Latinized, arrived and finally settled at the foot of Etna, after the exile following the fall of Byzantium. The exiles brought with them an icon of the Mary of almsgiving, which is to some extent at the origin of the foundation of the town.

¹ Docente Invitato di Musicologia Liturgica e Catechetica presso l'Istituto Teologico “San Tommaso d'Aquino” di Messina, aggregato alla Facoltà di Teologia dell'Università Pontificia Salesiana di Roma. Coordinatore sezione “arte, musica e catechetica” presso il Centro di Pedagogia Religiosa “G. Cravotta”, operante presso il medesimo Istituto. Per l'A.A. 2019-2020 docente a contratto di musicologia e storia della musica, presso il Dipartimento di Civiltà Antiche e Moderne dell'Università degli Studi di Messina, nell'ambito del Master di I livello in “Civiltà e turismo religioso nel Sud-Italia. Per un modello operativo euro-mediterraneo”. Email: valeriociarocchi@yahoo.it.

The local historical, social and religious history is linked to the cult, first Byzantine, then Latin, of the Virgin of Mercy, and its icon. The people of Biancavilla country have always devoted their devotion to it, especially on the occasion of wars, famines, plagues, obtaining, according to the faith of the people, the favor of the Virgin, despite the fact that neighboring communities were equally affected. We want to report the “case” of the Biancavilla community, which faced the health emergency caused by Covid-19, also from a religious point of view with a constant, broad, varied commitment, not only liturgical or devotional, but also educational. Expressing once again its Christian faith in devotion to the Virgin of Alms, her patron. While the commitment of the clergy to a constant liturgical and pastoral activity has not been lacking, the faithful also maintained the oratorio and educational activities through the use of the internet, using all the communication channels available, with positive results also with respect to other civil and religious communities, during the long period of isolation, keeping personal and community relationships alive. The biancavillese marian devotion therefore permeated and acted as an agglutinant of the overall estate of the small town of Biancavilla.

Keywords: covid-19, devotion, faith, training, community.

1. Introduzione

La crisi drammaticamente scaturita dall'improvvisa pandemia per il covid-19, a cui abbiamo assistito nei primi mesi del 2020, ha avuto conseguenze immediate e di lungo termine. Essa ha messo a nudo il senso d'impotenza dell'uomo dinanzi ad un evento di portata mondiale. Ha messo alla prova la tenuta dei sistemi sanitari nazionali, della società stessa chiamata a misure restrittive importanti ed alle quali nessuno era pronto. Tuttavia, una crisi del genere porta inevitabilmente a fare i conti con tanti aspetti della vita e delle priorità. Essa ha investito direttamente tutto e tutti. Dal punto di vista religioso, quali sono state le risposte? In quale atteggiamento si è messa la fede di ciascuno, la devozione popolare delle comunità? Con quale armonizzazione rispetto alle indicazioni ufficiali dell'autorità ecclesiastica?

Noi intendiamo fare qui riferimento ad un'esperienza ben precisa. Essa dice una parte soltanto del tutto che è la Chiesa, intesa come comunità più ampia. Tuttavia caratteristica e significativa. Vogliamo qui riportare, osservare, descrivere il “caso” di una comunità in particolare rispetto ad un approccio più generale, intesa come cittadina e religiosa. La comunità ecclesiale di Biancavilla, cittadina etnea, che ha affrontato l'emergenza sanitaria, oltre che per tutti gli altri aspetti, anche dal punto di vista religioso con un costante, ampio, vario impegno, non solo liturgico o devozionale, ma anche educativo della comunità biancavillese. Esprimendo ancora una volta la propria fede cristiana nella devozione alla Vergine dell'Elemosina, patrona della cittadina fin dalla fondazione dell'abitato e la cui icona che si venera nell'omonima basilica è ancor oggi l'elemento aggregante e caratterizzante dei biancavillesi, secondo la singolare caratteristica dell'essere, quella di Biancavilla,² l'unica comunità di origine *arbëreshë*, pur ormai latinizzata, giunta ed infine stanziatasi

² Situata a trenta chilometri nordovest circa dal capoluogo Catania, sul versante sud occidentale dell'Etna, ad oltre cinquecento metri s.l.m. e con poco meno di venticinquemila abitanti. È insignita del titolo di Città.

alle falde dell'Etna, dopo l'esilio seguito alla caduta di Bisanzio. Osserveremo dunque un "caso", secondo il tema proposto, che è già dentro un altro "caso" religioso, storico, antropologico e culturale, al quale previamente faremo un rapido ma opportuno riferimento.

2. L'arrivo degli *arbëreshë* alle pendici dell'Etna

Le campagne di conquista che l'impero ottomano promosse nel Quattrocento, volsero a consolidarne la presenza nell'area balcanica. Di particolare tenacia fu la resistenza degli albanesi, guidati da Scanderbeg, che tuttavia, nonostante le ripetute vittorie mai risolutive a favore dell'indipendenza, dovettero scegliere tra la sottomissione ai turchi con la conseguente islamizzazione o quanto meno una difficile convivenza, e la via dell'esilio. Quest'ultima opzione fu infine scelta dalla gran parte di questi cristiani che presero la via dell'Occidente, accolti dall'allora Regno di Napoli e di Sicilia e con la protezione pontificia, diffondendosi particolarmente in Calabria ed in Sicilia, dove a tutt'oggi le comunità locali degli *arbëreshë* sono raccolte in eparchia.

In Sicilia la gran parte di questi esuli, cristiani di rito orientale, si raccolse in quella zona interna alle spalle di Palermo che oggi racchiude alcune comunità locali, unite nell'Eparchia di Piana degli Albanesi. In Sicilia orientale si fermò un altro gruppo di *arbëreshë*, alle falde dell'Etna. Le ragioni che determinarono questa peculiarità dividono gli storici. Si ipotizza sostanzialmente che questo gruppo non poté raggiungere i connazionali perché già troppo numerosi per essere accolti tutti nello stesso territorio. Gli *arbëreshë* fermatisi in zona etnea fondarono una loro comunità, che aveva peculiarità tutte proprie rispetto alle vicine cittadine di rito latino e tradizione occidentale. Nel 1482 una colonia di profughi,³ composta da circa trenta famiglie, proveniente da Scutari e guidata da Cesare De Masi,⁴ sbarcò in Sicilia, portando con sé l'icona dell'*Eleùsa*, una reliquia del soldato martire d'Arabia, Zenone, ed una croce lignea orientale. Passando dalla Piana di Catania, con destinazione finale Palermo e da lì verso quella che fu detta Piana dei Greci, oggi Piana degli Albanesi, onde riunirsi con i connazionali ivi stanziatisi, il gruppo si fermò a riposare nel feudo di Callicari o Poggio Rosso, allora di proprietà dei Moncada di Adernò. Il feudatario del luogo, Gian Tommaso Moncada, chiese ed ottenne dal Governo del Regno, onde sfrut-

³ Certamente essi erano cristiani, qualche studioso propende per il rito ortodosso (Lossky), qualcun altro si orienta verso il rito cattolico bizantino (Bucolo). Probabilmente gli esuli orientali chiesero protezione alla Chiesa latina, forse senza ottenerla immediatamente. Le manipolazioni successive delle fonti probabilmente tradivano l'intenzione di dare legittimazione alle pratiche devozionali dei "greci" (in realtà più albanesi che ellenici, ma percepiti come tali perché celebravano in rito greco) agli occhi del clero e dei fedeli indigeni di rito latino. Piuttosto, secondo il Perroy, questi connazionali di Scanderbeg, lui sì cristiano ortodosso, erano un «ramo della famiglia illirica che avevano conservato la loro individualità [...] per custodire le proprie tradizioni religiose nazionali ed autocefale» (Perroy, 1958, pp. 474-475). A Biancavilla leco di queste ascendenze balcaniche si ritrova sia nella toponomastica (le vie *Scutari*, *Cesare De Masi*, *Albania*, *Callicari*, *Castriota*, *Marco Botzaris*) sia in alcuni cognomi (*Bua*, *Bisicchia*, *Greco*, *Ingiulla*, *Papotto*, *Stissi*), oltre che nel Circolo Castriota, tuttora esistente.

⁴ Condottiero dell'esercito di Giorgio Castriota Scanderbeg. L'abilità militare ed il senso dell'onore e della fedeltà ne fecero delle milizie particolarmente richieste nel Regno di Napoli. Fino alla caduta del regno borbonico si segnalano reggimenti "Real Albania" e "Real Macedonia". D'altra parte va anche detto che queste comunità, autonome anche dal punto di vista difensivo, non furono sempre facilmente dominabili dai vari signorotti locali e questo, insieme agli altri elementi culturali gelosamente preservati e custoditi, permise la sopravvivenza delle tradizioni *arbëreshë* e del rito bizantino laddove le comunità rimasero vicine ed unite. Si legga per un primo approccio: Li Cauli, G. & Melluso, L., (2015).

tare al meglio il feudo con una manodopera volenterosa ed a basso costo, la *licentia populi* e la stipula dei *capitoli di fondazione*, «veri e propri atti notarili che stabilivano diritti e doveri dei contraenti e che oggi costituiscono una documentazione assai importante al fine di valutare appieno le reali condizioni economiche e sociali e nelle quali nacquero e si svilupparono i nuovi insediamenti umani» (Monforte, 2008, p. 35)⁵ concedendo, a sua volta, agli *arbëreshë* il *permesso legale di caseggiare* per tre volte, fino alla definitiva concessione che portò alla vera e propria fondazione della cittadina. Gli eventi accaduti agli *arbëreshë* di Callicari furono del tutto comuni a quelli occorsi ai loro connazionali.

Fin qui la storia. La tradizione vuole che, posto l'accampamento, gli *arbëreshë* appesero l'icona di Maria dell'Elemosina ad un albero di fico. Il mattino seguente gli esuli la trovarono aggrovigliata fra i rami del fico, cresciuti nottetempo, al punto che non fu possibile districarla.⁶ L'evento fu interpretato come la volontà della Madre di Dio di rimanere in quel luogo, poi detto Casale dei Greci.⁷ I profughi *arbëreshë* non si fermarono a Callicari "perché lo impose loro la Madonna, ma perché nella fede riconobbero *ex post* in una serie di circostanze storiche concrete (ad es. la terra concessa a condizioni particolarmente vantaggiose [...]) la sua benevolenza materna" (Scaccianoce, 2015, p. 18). Nel primigenio Casale dei Greci, tenuto conto della tradizione cristiana orientale degli *arbëreshë*, si celebrava in greco, con clero di rito bizantino, che rispondeva comunque all'autorità ecclesiastica latina catanese, sotto il controllo dell'Arcipretura di Adernò (Bucolo, 1953, p. 46; Monforte, 2008, p. 93).⁸ Di quella iniziale colonizzazione diventata, con il tempo, un misto di narrazione storica ed epica, rimase viva soltanto la devozione all'icona mariana. Da questo dato si ripartì, in un rinnovato slancio ecumenico e di dialogo religioso, a ridosso del Concilio Vaticano II.

3. L'icona di Santa Maria dell'Elemosina: descrizione e culto

Detta icona appartiene, secondo Maria Pia Di Dario Guida, al genere delle icone postbizantine, le cui vicende segnarono una significativa rinascita della cultura bizantina che seguì la caduta di Bisanzio nel 1453 e che definirono sia le personalità artistiche degli autori sia gli ambiti religiosi, politici ed iconografici di ciascun paese a cui gli iconografi facevano riferimento ed in cui operavano.⁹

⁵ Cfr. Longhitano, (2006).

⁶ "Siamo dinanzi, infatti, ad un racconto che esprime per immagini una verità fattuale: quelle circostanze favorevoli, che indussero gli esuli a stanziarsi nei "campi belli" (traduzione di "Callicari"), sono state per i nostri avi i segni certi di un dono della misericordia e della benevolenza di Dio (cosa c'è di più dolce di un fico?)" (Scaccianoce, 2015, pp. 17-18). Mircea Eliade parlava, in casi come questo, di "mito di fondazione". Eliade, (1968). Cfr. Bertanza, (2013). Elemento che gli studiosi di storia patria biancavillese come E. Portal, A. Distefano e P. Bucolo accennano appena senza esprimere nessuna rilevante interpretazione critica in merito né dilungandosi più del necessario.

⁷ Dalla fine del Cinquecento denominato Biancavilla, forse in onore della regina Bianca di Navarra o come riferisce il Bucolo perché è "il paese e la villa di Maria, la bianca Regina del Cielo; bianca per la sua verginità immacolata; Regina, per il suo potere sulle anime" (Bucolo, 1953, p. 20).

⁸ Cfr. Archivio Storico Diocesano dell'Arcidiocesi di Catania, (1507-1509), f. 88. Gli *arbëreshë* di Callicari ebbero il rito greco per più di un secolo, poi soppiantato dal rito latino. Sulla più ampia questione delle tensioni tra latini e bizantini, che portarono papa Gregorio XIII ad istituire nel 1573 la *Congregatio pro reformatione Graecorum*, preposta alla riforma per i greci e per gli albanesi d'Italia, si rimanda alla lettura di Rodriguez, 2013, pp. 217-250.

⁹ Cfr. Di Dario Guida, (2013), pp. 9-55.

Figura 1. Emanuele Di Giovanni, "Il prodigio del fico". Gli arbëreshë si fermano a Callicari (1952). Affresco nella parete destra del presbiterio della Basilica Collegiata Santuario "Maria SS. dell'Elemosina" – Biancavilla (Ct).



L'icona misura 67×85 cm., dipinta a tempera d'uovo su legno di cedro, databile agli inizi del XV secolo. È di netto stile greco e, nella parte mediana inferiore, richiama l'icona di *Maria Santissima del Perpetuo Soccorso*, alla quale, eccetto alcune differenze cromatiche, è sostanzialmente somigliante. L'icona porta tre stelle, ancorché scarsamente visibili, tipiche dell'iconografia mariana e simboleggianti la Verginità di Maria, prima, durante e dopo il parto. Nelle solennità l'icona viene rivestita della manta, o *riza*, in oro, argento e preziosi, che ne esalta i lineamenti con decori di gusto tardo-barocco.¹⁰ L'icona si presentava originariamente come una tavola a due ante pieghevoli nella loro linea mediana perpendicolare, probabilmente così concepita per essere più agevolmente trasportata come oggetto votivo. L'icona biancavillese, in sostanza, è stilisticamente una Madonna di scuola cretese. Appartiene al tipo dell'*Eleousa*:¹¹ caratteristico di questo tipo è l'abbandono della rigidità della *Odigitria* per cedere il passo ad uno scambio affettuoso tra madre e bambino. L'*Eleousa* è dunque la Madre della Tenerezza.

¹⁰ L'immagine è custodita nell'omonima Basilica Collegiata Santuario, nota anche come Chiesa Madre, in qualità di patrona principale di Biancavilla, nella quale sono anche venerati, come compatroni, San Placido e San Zenone, martiri. L'arcivescovo di Catania, monsignor Guido Luigi Bentivoglio, elevò la Chiesa Madre a Santuario Mariano nel 1959; nel 1970 Paolo VI la fregiò del titolo e dignità di Basilica Minore Pontificia, con Bolla "*In Sanctissimam Christi Matrem*". Nel 2016, in occasione del Giubileo della Misericordia, la Chiesa Madre è stata dichiarata Santuario Giubilare.

¹¹ O Eleusa, da *elemai*, o *eleoç*, essere compassionevole, provare tenerezza. L'iconografo Tommaso Contarino ritiene che, riferita a questa icona, la migliore traduzione sia "del dolce bacio", ossia *Glykophilousa*.

Figura 2. Icona di Maria SS. dell'Elemosina, Basilica Collegiata Santuario "Maria SS. dell'Elemosina" – Biancavilla (Ct).

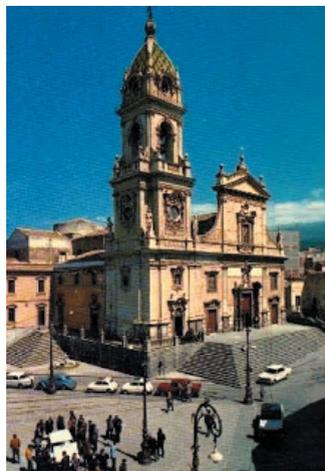


4. Perché "Elemosina"?

Per i biancavillesi, la "loro" icona è la *Bedda Matri 'a Limosina*, Mhthr Elehmosunhç, *Mater Elemosinae*, variante di *Mater Misericordiae*, Madre della Misericordia visibile dell'invisibile Dio Misericordioso.¹² Quasi istintivamente il popolo biancavillese sentiva ed avverte ancor oggi questa caratteristica della Madre di Dio. In Sicilia la Vergine è anzitutto la *Bedda Matri*, in una felice sintesi di bello e di buono, di *kalokagathia*, richiamo sempre vivo alla cultura ellenica della Magna Grecia, che si offre alla contemplazione dei fedeli: "L'icona è stata un simbolo per gli esuli e ha continuato ad esserlo per le generazioni che si sono susseguite a Biancavilla [...]. La nostra icona, dunque, è un simbolo per noi, in quanto ci ripresenta l'evento fondativo della nostra comunità. Pertanto essa costituisce un'evidenza storica simbolica, riferita ad un fatto, che rende presente e conoscibile, a noi

¹² Messa propria per la festa liturgica da celebrarsi il dieci ottobre. Cfr. Giovanni Paolo II, *Decreto per l'istituzione della festa liturgica di S. Maria dell'Elemosina*, 31 luglio 1981, in BASP, Cat. IV, Classe I, Fasc. II, n. 67.

Figura 3. Biancavilla (Ct), Basilica Collegiata Santuario "Maria SS. dell'Elemosina" e piazza Roma.



contemporaneo" (Scaccianoce, 2015, p. 22). I biancavillesi "sanno" che la Madonna dell'Elemosina è la loro misericordiosa protettrice, avendolo "dimostrato" più volte nei secoli, a cominciare da quei profughi *arbëreshë* che si fermarono a Callicari.

5. Slancio di fede e devozione mariana durante la pandemia: il caso di Biancavilla

Come accennato in premessa, in un ideale legame che unisce le generazioni di biancavillesi, anche durante le restrizioni da covid-19, l'attività legata al culto di Maria Elemosina non solo non è venuta meno, ma si è mantenuta costante e ha intensificato alcune attività, servendosi dei mezzi di comunicazione di massa, soprattutto della rete internet, i cui canali sono già ampiamente adoperati dalla locale comunità ecclesiale. Diremmo piuttosto che grazie ai siti internet, alle pagine *Facebook* ed altri canali social, già prima dell'emergenza

da covid-19, la storia e la fede biancavillese hanno potuto varcare lo stretto ambito locale ed essere note a più utenti, anche semplicemente interessati dal punto di vista culturale e non strettamente religioso.¹³ Va detto per completezza che in paese si trovano altre parrocchie, ugualmente attive, ma comunque l'icona bizantina rimane l'elemento agglutinante di tutta la comunità, non soltanto di quella più ristretta della basilica.

6. Il diario della crisi pandemica a Biancavilla

5 Marzo 2020: a seguito dell'ordinanza di chiusura delle scuole, l'Arcidiocesi di Catania rende pubbliche le sospensioni delle attività di catechesi, attività pastorali, processioni e tutte le forme di aggregazioni di fedeli. Per la comunità del Santuario di S. Maria dell'Elemosina in Biancavilla inizia così il "tempo del Covid": tutte le attività di catechesi per i ragazzi, i giovani e gli adulti, le attività oratoriali, gli incontri di Azione Cattolica, dell'Associazione "Maria SS. dell'Elemosina", della Caritas parrocchiale, vengono sospese.

Il 7 marzo 2020, tutta la comunità si è radunata in serata per una celebrazione penitenziale, in cui si è implorato la protezione della Beata Vergine Maria, come da sempre il popolo Biancavillese ha fatto nei momenti più disperati (guerre, precedenti pandemie, calamità naturali, ecc).

¹³ Si rimanda ai seguenti siti internet, che risultano ben curati e di facile consultazione, ricchi anche di una corposa documentazione fotografica, tracce video ed audio: www.santamariaelemosina.it e www.lagrandefestaestiva.it, oltre alle omonime pagine Facebook. Nel 2002 è nata anche l'Associazione omonima, dal 2004 di diritto diocesano, volta a tutelare e promuovere il culto alla Madonna dell'Elemosina. La Confraternita sotto il titolo della Vergine dell'Elemosina e recentemente (2018) anche l'Associazione Culturale *Arbëreshë*, per la salvaguardia delle radici e tradizioni *arbëreshë* di Biancavilla e che si cura della divulgazione nelle scuole e promuove manifestazioni culturali e rievocazioni storiche.

Il 9 marzo 2020 inizia il *lockdown*: vengono sospese le celebrazioni eucaristiche con la presenza dei fedeli. Da questa data in poi, la nostra comunità decide di cambiare rotta, sperimentando un metodo di evangelizzazione diverso, in varie forme, che potesse raggiungere tutti seppur a distanza: le Celebrazioni Eucaristiche domenicali in diretta sui social e attraverso un'emittente televisiva locale; il Prevosto Parroco, don Agrippino Salerno, che quotidianamente inizia a mandare dei brevi videomessaggi di catechesi per dare, ogni giorno, una parola di conforto a tutti; si iniziano a proporre delle attività online per i bambini del catechismo e dell'Oratorio parrocchiale "don Pino Puglisi": ogni sera i giovani, attraverso la diretta Instagram, commentavano il Vangelo del giorno, suonavano e pregavano insieme alle famiglie che si riunite. Nel corso della quaresima, ogni venerdì si è organizzata anche la *Via Crucis* online in diretta, e anche tutte le celebrazioni della Settimana Santa e della Santa Pasqua sono arrivate nelle tv delle case dei fedeli. Tutti i giorni, attraverso Facebook, l'Associazione "Maria SS. dell'Elemosina" ha promosso una bellissima iniziativa di preghiera: dalle case di tanti fedeli la recita del S. Rosario davanti all'immagine della Madonna dell'Elemosina che ognuno custodisce nella propria abitazione. L'iniziativa si è protratta anche nel corso del mese di maggio.

Ma le attività non si sono di certo fermate, anzi, attraverso nuove forme sono andate sempre avanti: i giovani dell'Oratorio si sono dati alla stesura di canti che hanno ottenuto particolari riconoscimenti: "Ama oltre le distanze", un canto di speranza proprio sul periodo che si stava vivendo, e "Maria Cuore di Misericordia", un canto che i giovani hanno voluto dedicare alla Madonna dell'Elemosina. Entrambi i testi hanno ottenuto tante condivisioni e visualizzazioni: *Avvenire*, *VaticanNews*, il sito ufficiale della Conferenza Episcopale Italiana, Radio Vaticana, il quotidiano *La Sicilia*, e molti altri hanno dedicato uno spazio per parlare di questo lavoro "a distanza" dei giovani. Anche il Presidente della Repubblica Italiana, Sergio Mattarella, ha inviato un messaggio per ringraziare del lavoro di speranza promosso durante il *lockdown*.

Le restrizioni si allentano e, gradatamente, a partire da Maggio 2020, si iniziano a proporre delle attività in sicurezza, come le S. Messe esterne, per i quartieri del territorio, portando la sacra icona della Madonna dell'Elemosina che visitava anziani e ammalati impossibilitati e "impauriti" ad uscire dalle loro case verso la Basilica. Anche la Festa dell'ultima domenica d'Agosto in onore della Madonna dell'Elemosina, preceduta dal tradizionale "novenario" di preparazione, ha subito una chiara modifica ma non è mancata la devozione di tanti fedeli che sono accorsi, in sicurezza, a rendere omaggio alla protettrice della cittadina. Per ultimo, nel tempo di Natale, è stato allestito un albero natalizio, denominato "della carità", sotto cui i fedeli portavano generi alimentari per gli assistiti della *Caritas*, sempre più bisognosi di viveri e conforto.

7. Un primo bilancio della cristocentrica devozione mariana di Biancavilla, tra fede ed impegno civile

Le indicazioni governative italiane, recepite dalla conferenza episcopale italiana, circa le misure per il contenimento del contagio e le norme di distanziamento sociale, hanno imposto la sospensione pubblica delle celebrazioni liturgiche, durante la gran parte della quaresima e per quasi tutto il periodo pasquale. Per tutto questo lungo periodo, la comunità biancavillese ha seguito con assiduità le celebrazioni tenute in basilica, collegandosi

regolarmente al sito internet parrocchiale ed alle pagine social, dove erano quotidianamente trasmesse sia la celebrazione eucaristica che la preghiera canonica ed altri momenti di preghiera legati a novene e devozioni locali. Le connessioni alle dirette streaming risultano essere centinaia nel conteggio delle domeniche e feste di precetto, e a decine per le attività e celebrazioni feriali. Questo nonostante l'ampia offerta che le televisioni nazionali hanno ugualmente offerto.¹⁴ Un dato questo di stretto attaccamento alla propria comunità, sia pur nel necessario isolamento domestico. Di particolare rilevanza ci sembrano tuttavia due ulteriori elementi. Quello dell'attività oratoriale e quello della catechesi. In un'azione pastorale tradizionale, queste attività si sarebbero inevitabilmente fermate o molto rallentate, causando un possibile scollamento dei gruppi e della partecipazione alla vita comunitaria, che non si è fermata nonostante la pandemia sia ugualmente arrivata nel centro etneo, sia pur contenuta e senza gravi conseguenze. Quanto all'attività oratoriale, va rilevata la costante attività online del locale oratorio "don Pino Puglisi". Gli animatori e soprattutto i giovani hanno mantenuto contatti costanti e cospicue attività in *streaming*, organizzando le attività già programmate per l'estate 2020, che sono infine confluite in un progetto di animazione educativa, pensata per la stagione estiva ed organizzato secondo le indicazioni ministeriali legate alla cosiddetta fase 3 di convivenza con il covid-19.¹⁵ Va anche sottolineata l'attività musicale, precipua di ogni oratorio, che ha impegnato i giovani biancavillesi, che hanno composto ed eseguito online, alcuni nuovi inni.¹⁶ Fra gli altri anche un nuovo inno a Maria Elemosina,¹⁷ che, pur rinnovandosi nel linguaggio, si situa nel solco della lunga tradizione musicale religiosa biancavillese. Il dato di maggior significato è quello della formazione, più strettamente della catechesi per l'iniziazione cristiana e degli adulti. Essa non è venuta meno, grazie all'impegno degli operatori pastorali, che hanno tenuto i contatti online quanto più fosse possibile non solo con i ragazzi, ma con le famiglie, nell'ottica del nuovo stile comunicativo, definito catecumenale, particolarmente raccomandato da papa Francesco e recepito dalla Chiesa italiana. Questo va detto a fronte di un dato generalmente non confortante, che durante il periodo della pandemia, ha fatto registrare una partecipazione agli eventi online non sempre seguita dappertutto in maniera massiccia e con numeri spesso bassi, come rilevato da uffici catechistici diocesani e recepiti dall'ufficio catechistico nazionale.

8. Conclusioni

Quanto alla percezione di una sorta di protezione dalla pandemia, da parte della Vergine dell'Elemosina, è un dato di devozione diffuso nell'animo dei biancavillesi. Né si possono tacciare di superstizione, quanto piuttosto di genuina fede popolare. Né essi sono

¹⁴ Sia l'emittente pubblica Rai, sia le reti Mediaset, oltre a Tv2000 della C.E.I. e TelePadrePio. Anche le reti televisive locali hanno offerto agli utenti le celebrazioni liturgiche in *streaming*, specialmente in occasione della Settimana Santa.

¹⁵ "Ama oltre le distanze". Programma consultabile sulla pagina Facebook omonima, post del 13 giugno 2020. <https://it-it.facebook.com/oratoriopinopuglisi/photos/a.1825891834388282/2617374705239987/?type=3&theater> consultato 14 giugno 2020.

¹⁶ Si veda il canale Youtube: <https://www.youtube.com/channel/UCgf5wszx7ufqdLxkNr-ZITw> consultato 14 giugno 2020.

¹⁷ "Maria, cuore di Misericordia". Cfr. <https://www.youtube.com/watch?v=Z9QsIHB6mfQ> consultato 14 giugno 2020.

nuovi a questa ferma convinzione. Anche in passato, come rilevato dagli storici locali, Maria Elemosina avrebbe protetto la comunità biancavillese da calamità naturali, carestie e guerre.¹⁸ Conta soprattutto il fatto che la comunità biancavillese non si è “disgregata” in tante piccole monadi, ma ha reagito all'emergenza pandemica, legandosi alla sua tradizione religiosa, mantenendo il legame liturgico ed extraliturgico, ma soprattutto rinforzando un'azione catechistico-educativa di ampio respiro che saggiamente “trasmette una *dottrina* e un *sapere* (conoscenza della *fides quae*), ma è anche e soprattutto maturazione di *atteggiamenti* e assunzione di un *progetto di vita* (interiorizzazione della *fides qua*)” (Alberich, 1986, p. 107).¹⁹ Una fede, dunque, veramente cristiana, che non si lascia sopraffare dal devozionalismo, memore delle tradizioni trasmesse dai padri e conservate in una fedeltà che non scade in mere manifestazioni folcloristiche. La fede dei biancavillesi ha mantenuto viva questa devozione mariana, semplicemente in virtù della sua stessa esistenza, lungo l'arco di questi secoli, senza scambiarla per una sorta di portafortuna o talismano. La positiva esperienza biancavillese insegna che la devozione e la pietà popolare possono – e devono – portare al superiore livello della consapevolezza e della presa di coscienza della fede, espressa anche in corretta forma liturgica. Devozione e pietà popolare che, soprattutto, abbiano un vero carattere performativo, che cioè cambino effettivamente lo stile di vita del fedele. Ancor più va sottolineata l'apertura al dialogo, tipica dell'ambiente biancavillese. Ma anche per un confronto con altre culture, seppure distanti, almeno in apparenza. Da questo si deve ripartire per approdare ad un concreto senso di apertura e di accoglienza verso l'altro, anche se “lontano” dalla propria cultura d'appartenenza, pur mantenendo doverosamente e comunque vive le proprie radici culturali. È in quest'ottica che va inteso dunque il rapporto vivo ed intenso tra i biancavillesi e la loro icona mariana. In questa immagine, anche nella recente emergenza sanitaria, hanno ritrovato l'essere tutti parte di un'unica comunità, che stringendosi attorno all'icona ha affrontato il pericolo, sentendo la “presenza” mariana viva e vera, pegno e segno di fede che si fa dialogo, che di tutto è la chiave di lettura. Per l'ortodossia orientale, questo dialogo è fatto di preghiera, di silenzio e di incrocio di sguardi, come quello del bambino e della madre dell'icona biancavillese, che, nel loro guardarsi, in uno rivolgono lo sguardo al fedele che li contempla, il quale è il destinatario di quell'incrocio di sguardi.

¹⁸ Si dice che quando Biancavilla è afflitta da siccità o da tempeste tali da minacciare i raccolti, l'intervento della Vergine è sempre puntuale. Nella siccità del 1876 l'icona fu portata in processione con tempo sereno; giunti alla chiesa di S. Orsola, piovve per parecchie ore, salvando il raccolto. Un fatto simile accadde nel maggio del 1948, con testimonianza del prevosto *pro tempore* Gaetano Messina. Nel 1576 la peste imperversò in Sicilia, e la vicina Paternò ebbe decine di vittime, mentre Biancavilla fu risparmiata, così come avvenne con il colera che colpì duramente la popolazione delle confinanti cittadine di Santa Maria di Licodia e di Adrano nel 1887. Senza contare le numerose eruzioni dell'Etna (specialmente del 1536, 1603, 1669 e, soprattutto del 1879, diretta sul paese, e che deviò inopinatamente, secondo la testimonianza del vulcanologo prof. Orazio Silvestri. Parimenti per i terremoti, compresi quelli, devastanti, del 1693 e del 1883. Durante la seconda guerra mondiale, il 30 giugno 1942, terremoto e colata lavica minacciarono la cittadina; tutto il popolo, con clero ed autorità in testa, portò l'icona sul fronte lavico e questo si arrestò alle ore 21 del 2 luglio successivo. Anche in occasione dei tragici bombardamenti del 1943 il paese fu risparmiato dagli angloamericani, anche in questo caso stranamente, perché esso era cardine dell'estrema e disperata difesa italo tedesca, che aveva piazzato la contraerea perfino nella centrale piazza Roma. All'improvviso il comando dell'Asse decise di spostare il perno difensivo oltre Bronte, contro ogni previsione, anche degli Alleati, risparmiando così non solo ulteriori lutti e distruzioni al paese (che si ebbero comunque, ma in forma più lieve), ma anche risparmiando dal saccheggio indiscriminato le abitazioni abbandonate da molta parte della popolazione, prudenzialmente rifugiatasi oltre il paese, nella cosiddetta Contrada Vigne (cfr. Monforte, 2008, pp. 131-138).

¹⁹ Cfr. Congregazione per il Culto Divino e la Disciplina dei Sacramenti, (2001).

9. Bibliografia

- Alberich, E. (1986). Catechesi. In J. Gevaert (a cura di), *Dizionario di Catechetica*, (pp. 104-108).
- Archivio Storico Diocesano dell'Arcidiocesi di Catania, (1507-1509). *Fondo Tutt'atti*. f. 88-152.
- Associazione "Maria SS. dell'Elemosina", (2015). *L'icona di Biancavilla. Nuovi studi e ricerche. Raccolta di documenti e contributi dal 2° Simposio di studi sulla Vergine dell'Elemosina*, Biancavilla (Ct): Author.
- Bertanza, G. (2013). *La vita vera e autentica è al centro. Luoghi e ritmi sacri per il Sé-ntire nel quotidiano*. Trento: Edizioni del Faro.
- Bucolo, P. (1953). *Storia di Biancavilla*. Biancavilla (Ct): Arti Grafiche.
- Cilento, A. (2008). *Bisanzio in Sicilia e nel Sud dell'Italia*. Udine: Magnus.
- Congregazione per il Culto Divino e la Disciplina dei Sacramenti, (2001). *Direttorio su pietà popolare e Liturgia. Principi e orientamenti*, 17 dicembre 2001, in *Enchiridion Vaticanum* 20, (pp. 2619-2657).
- Di Dario Guida, M.P. (2013). Gli eredi di Bisanzio. Le icone postbizantine in Europa e nell'Oriente mediterraneo. In M.K. Guida (ed.), *Le icone postbizantine in Sicilia*, (pp. 9-55).
- Eliade, M., (1968). Discorso pronunciato al Congresso di Storia delle religioni di Boston, 24 giugno 1968. In Bertanza, G., *La vita vera e autentica è al centro*.
- Fondazione Federico II, (2013). *Immagine e Scrittura. Presenza greca a Messina dal Medioevo all'età Moderna*, Palermo: Author.
- Gevaert, J. (a cura di) (1986). *Dizionario di Catechetica*. Leumann (To): Elle Di Ci.
- Gharib, G. (1998). La «Theotokos» nel dialogo ecumenico. *Rivista Liturgica*, 85, 2-3, 351-361.
- Giovanni Paolo II, (1981). *Decreto per l'istituzione della festa liturgica di S. Maria dell'Elemosina*, 31 luglio 1981, in *BASP*, Cat. IV, Classe I, Fasc. II, n. 67.
- Guida, M.K. (a cura di) (2013). *Le icone postbizantine in Sicilia. Secoli XV-XVIII*. Roma: Gangemi Editore.
- Idem, *Icone postbizantine nella Sicilia centro-orientale*, in Idem (ed.), *Le icone postbizantine in Sicilia*, (pp. 115-148).
- Kalafati, K.P.H., *Pittori greci in Italia dalla fine del XV secolo al XVIII secolo*, Fondazione Federico II, *Immagine e Scrittura*, (pp. 181-189).
- Li Cauli, G. & Melluso, L. (2015). *Storie albanesi di Sicilia. Conversazione con un'arbëreshë*. "I contesti" 7, Palermo: Istituto Poligrafico Europeo.
- Longhitano, A. (2006). *Da Callicari a Biancavilla. L'ordinamento della cura delle anime*. Biancavilla: Biblioteca Comunale "G. Sangiorgio".
- Mandalà, M. (2015). *Biancavilla nel contesto delle migrazioni albanesi del sec. XV*. In Associazione "Maria SS. dell'Elemosina", *L'icona di Biancavilla*, (pp. 33-38).
- Mellusi, G.G., (2013). La Chiesa greca di Messina e nel Valdemone (secoli XII-XVI). Giurisdizione e controversie. In Fondazione Federico II, *Immagine e Scrittura*, (pp. 265-280).
- Monforte, A., (2008). *Il culto di Maria SS. dell'Elemosina a Biancavilla tra storia, fede e pietà popolare*. Biancavilla (Ct): Biblioteca Comunale "G. Sangiorgio".

- Pasku, K. (2015). Gli italo-albanesi: dalle migrazioni alle tradizioni culturali e religiose. In Associazione “Maria SS. dell’Elemosina”, *L'icona di Biancavilla*, (pp. 39-45).
- Perroy, E. (1958). *Storia generale delle civiltà. III. Il Medioevo*. Firenze: Casini.
- Piccione, F. (2004). *La porta d'Oriente. La fondazione della Chiesa Annunziata, primo segno di rinnovamento spirituale e culturale a Biancavilla all'alba del Seicento*, Biancavilla: Biblioteca Comunale “G. Sangiorgio”.
- Rodriquez, M.T., Cultura greca, libri e biblioteche, in Fondazione Federico II, *Immagine e Scrittura*, (pp. 217-250).
- Salerno, A., (2015). Una storia di cui essere orgogliosi, in Associazione “Maria SS. dell’Elemosina”, *L'icona di Biancavilla*, (pp. 6-7).
- Sangiorgio, P.A., (2015). Storia per silenzi di un viaggio e di un approdo, in Associazione “Maria SS. dell’Elemosina”, *L'icona di Biancavilla*, (pp. 10-16).
- Santangelo, G., (2015), Un legame d'affetto inseparabile, in Associazione “Maria SS. dell’Elemosina”, *L'icona di Biancavilla*, (pp. 8-9).
- Scaccianoce, A., (2015). Il “prodigio del fico”: un mito che rilegge la storia con gli occhi di Dio. In Associazione “Maria SS. dell’Elemosina”, *L'icona di Biancavilla*, (pp. 17-22).
- Schiavone, A., (2015). La tecnica iconografica della Vergine di Biancavilla: i suoi prototipi e i criteri per una datazione, in Associazione “Maria SS. dell’Elemosina”, *L'icona di Biancavilla*, (pp. 23-28).
- Velmans, T. (2013). *L'arte dell'icona. Storia, stile, iconografia dal V al XV secolo*. Milano: Jaca Book.

10. Sitografia

www.santamariaelemosina.it

www.lagrandefestaestiva.it

<https://it.facebook.com/oratoriopinopuglisi/photos/a.1825891834388282/2617374705239987/?type=3&theater>

<https://www.youtube.com/channel/UCgf5wszx7ufqdLxkNr-ZITw>

<https://www.youtube.com/watch?v=Z9QsIHB6mfQ>

Article

Lockdown e “Chiesa in uscita”. Un caso di studio in Italia: la fraternità “AGBP”

DANIELA TURCO¹

Abstract. L'irruenza del contagio dell'infezione da Sars-Covid 2 è stata notevole, sconvolgendo in tempi rapidissimi le abitudini degli individui di ogni angolo del pianeta. Possiamo osservare da un lato i singoli, smarriti e chiamati a risignificare ogni ambito della propria quotidianità, dall'altro le istituzioni che, cogliendo tale smarrimento, sono state chiamate a svolgere il loro ruolo essenziale di creare e rinsaldare il legame sociale. La Chiesa cattolica ha promosso il rispetto delle norme, senza rinunciare ad una “offerta religiosa” che sembra aver risposto ad una effettiva domanda di accompagnamento. Dirette streaming, trasmissioni televisive di preghiere e celebrazioni liturgiche sono state proposte quotidianamente, con una molteplicità di forme e possibilità di accesso. Fra le varie opzioni possibili on line, si è scelto di focalizzare l'attenzione su un caso specifico: il caso della fraternità “Amici di Gesù Buon Pastore” (AGBP) che ha conosciuto proprio nei giorni del lockdown un incremento notevole dei propri followers. In particolare ci chiederemo cosa hanno cercato tanti figli spiritual-digitali e se (e come) questa figliolanza nata durante il periodo di quarantena possa tramutarsi in nuove forme di appartenenza religiosa in un contesto in cui le religioni storiche sembrano essere poco attraenti rispetto alle tante alternative di spiritualità presenti sul “mercato”.

Parole chiave: pluralismo, chiesa, preghiera carismatica, social media.

Abstract. The impetuosity of the Sars-Covid 2 infection has been remarkable, quickly upsetting the habits of individuals in every seat of the planet. We can observe, on the one hand, the individuals, lost and called to redefine every area of their daily lives. On the other, the institutions that, seizing this loss, have been called to play their essential role of creating and strengthening social bonds. The Catholic Church has promoted respect for the norms, without renouncing a “religious offer” which seems to have responded to an effective demand for accompaniment with a lot of possibility to chose on line liturgical celebrations, with a multiplicity of forms and possibilities of access. Among the various options possible, it was decided to focus attention on a specific case: the case of the fraternity “Amici di Gesù Buon Pastore” (AGBP), which has experienced a significant increase in its followers in the days of lockdown. In particular, we will ask ourselves what so many spiritual-followers have been looking for and if (and how) this interest, born during the quarantine period, can transform the new forms of religious belonging into a context where the historical religions seem to be unattractive if compared to the many alternatives of spirituality present on the “market”.

Keywords: pluralism, Church, charismatic prayer, social media.

¹ Università della Calabria. Email: daniela.turco@unical.it

1. Introduzione

Il percorso di ricerca che contraddistingue molte esperienze biografiche nella società contemporanea (Castegnaro 2013, Turco, Bova, 2018) non può essere analizzato come peculiarità dell'oggi. Certamente, nella storia relativamente recente, l'appartenenza alla Chiesa ha rappresentato per molti anni un'evidenza. In modo altrettanto evidente, negli anni Settanta si è compreso che la dichiarata appartenenza cattolica non corrispondeva ad una totale adesione della proposta religiosa ufficiale. Ciò non vuol dire che prima degli anni Settanta non ci fossero cattolici trasgressori o dubbiosi, tuttavia, manifestare il dubbio e il dissenso pubblicamente non era una pratica socialmente conveniente.

Leggere la crisi delle istituzioni religiose come una crisi della dimensione del sacro ha guidato le teorie classiche della secolarizzazione e, talvolta, ha reso difficile un'interpretazione corretta delle trasformazioni della dimensione di fede nell'epoca moderna (Kaufmann, 2012).

Sul fronte della credenza, invece, sembrerebbe che i dubbi, le paure e le domande di senso più profonde rimangano oggi come ieri, evidenziando che a mutare non è il bisogno di Dio ma le forme e le modalità di ricerca del sacro (Abbruzzese, 2014).

Dal momento che non si appartiene e non si pratica più "per nascita", per tradizione o abitudine (Hervieu-Léger, 2003; Willaime, 2012; Castegnaro, 2013, Garelli 2020), diventa cruciale la dimensione della scelta fondata sull'esperienza diretta dell'individuo, aperta a plurali interpretazioni delle diverse opzioni possibili (Berger, 2017). Diventa altresì importante, insieme all'esperienza, la dimensione della conoscenza. Entrambe sono, spesso, fondative della scelta.

Le dinamiche individuali correlate alla ricerca e al bisogno spirituale sono significative nella fase storica legata all'emergenza sanitaria legata al Coronavirus. Si sono palesate in diverse occasioni, e in special modo, nei giorni di lockdown osservando la partecipazione e l'interazione di molti utenti del web alle iniziative religiose proposte in rete.

L'Italia è il primo paese occidentale ad essere colpito dall'epidemia da Covid 19. Dal 9 marzo 2020 si rende necessario adottare delle misure di grande restrizione. Fra le attività sociali sospese rientrano anche quelle religiose, bandite fino al 18 maggio 2020. Questa chiusura ha determinato una risposta ecclesiale che si è configurata con una molteplicità di offerte di "pratica religiosa on line": "I molti altari della pandemia" potremmo dire, rievocando il titolo dell'ultimo lavoro di Peter Berger (2017).

Le attività parrocchiali si sono trasferite sul web, le emittenti televisive e radiofoniche hanno potenziato i momenti di preghiera, di condivisione liturgica, di rubriche e catechesi pensate in modo specifico per il momento storico presente. Da questa esperienza in rete deriva, anche nel periodo di riapertura, la scelta da parte di molti parroci di mantenere la trasmissione in streaming delle celebrazioni o, più in generale, di prevedere in TV una programmazione con il mantenimento delle messe inserite in via straordinaria nel periodo di lockdown, evidenziando il riscontro positivo trovato presso telespettatori ed utenti.

Fra le tante opzioni di spiritualità reperibili in rete, abbiamo individuato, casualmente, le attività trasmesse dalla fraternità "Amici di Gesù Buon Pastore" (AGBP). Una nuova realtà ecclesiale che ha trovato nel periodo di quarantena forzata un'occasione proficua per farsi conoscere e promuovere la propria spiritualità.

Offriremo in una prima parte del contributo una breve riflessione sul ruolo delle istituzioni religiose durante i giorni più difficili dell'emergenza. Ci soffermeremo poi sulla storia della fraternità AGBP, sui contenuti religiosi che ha scelto di condividere e sugli effetti che hanno prodotto, tenendo presente l'arco temporale compreso fra il 10 aprile e il 18 giugno 2020².

La teoria del pluralismo proposta da Peter Berger nel suo ultimo lavoro (2017) costituisce un quadro teorico importante, affrontando alcuni nodi fondamentali della religione nell'epoca del pluralismo che possono essere ripresi e riletti alla luce degli effetti sociali della pandemia. Questa lettura si collega per altro in modo continuativo e coerente alle riflessioni di Charles Taylor sull'età secolare (2009). Per quanto riguarda il contesto italiano, l'ultimo lavoro di Garelli (2020) rappresenta un essenziale punto di riferimento per avere uno sguardo di insieme sulla religiosità in Italia.

Per quanto riguarda la descrizione del caso di studio, è fondamentale precisare che l'osservazione è avvenuta in un tempo breve e senza sufficienti strumenti metodologici da mettere in campo. Non c'è stato peraltro modo di basare l'analisi su metodologie e strumenti di indagine consolidati. Si tratta della presentazione di alcune riflessioni preliminari rispetto ad un potenziale caso di studio da osservare sul lungo periodo. L'analisi si basa, essenzialmente, su informazioni reperite sui canali ufficiali della fraternità (sito internet, pagina facebook, profili social dei componenti, canale youtube) e su informazioni ricevute direttamente dai componenti della comunità, contattati privatamente sui loro canali social.

2. Lockdown, istituzioni deboli e istituzioni forti

Nell'analisi dei “molti altari della modernità”, Peter Berger (2017) offre un'interessante distinzione fra “istituzioni deboli” e “istituzioni forti”, evidenziando come le prime siano caratterizzate dalla revocabilità delle scelte individuali, da confini labili e poco vincolanti che determinano una accentuata libertà individuale a discapito di legami forti. Le seconde, invece, sono le istituzioni in senso stretto, che orientano l'agire individuale in modo stabile e vincolante, quelle nelle quali l'individuo “nasce” e che per certi versi “subisce” sacrificando la sua possibilità di autodeterminazione per la necessità di essere parte di un insieme collettivo integrato. “È come paragonare una casa giocattolo costruita con i mattoncini Lego a una casa di bambole fatta d'acciaio. Il confronto non implica un giudizio di valore. Se la libertà e l'inventiva sono i valori più cari, si può preferire la casa di Lego, anche se (o forse proprio perché) manca di stabilità” (Berger 2017, p. 91).

Questa comparazione sembra particolarmente calzante in relazione a quanto accaduto nei giorni del primo lockdown e nei quali l'ipertrofia dell'Io ha fatto i conti con i propri limiti. La pandemia ha schiacciato l'individuo, rendendo tutti parimenti fragili, limitati, non bastevoli a se stessi. Ha messo in discussione ogni certezza: le originali e personalizzate “cassette di lego” sono crollate mentre le più noiose “case di acciaio” non solo sono rimaste in piedi ma hanno rappresentato l'unico possibile punto di riferimento cui aggrapparsi nel momento di maggiore smarrimento. Di fronte alla grande paura è emersa la necessità di

² La data del 18 giugno è stata scelta perché si colloca ad un mese di distanza dalle riaperture delle celebrazioni autorizzate dal 18 maggio 2020. Si è così osservato l'andamento della pagina per un mese successivo a quello del lockdown.

fidarsi gli uni degli altri, degli scienziati preposti al monitoraggio, delle istituzioni politiche e anche di quelle religiose che hanno accompagnato e guidato lo smarrimento esistenziale, richiamando i principi di fiducia, sacrificio, solidarietà e responsabilità. È emerso chiaramente in una società dai legami deboli quanto, di fronte alla consapevolezza del limite, il legame sociale può essere determinante e può essere veicolato dalle “istituzioni forti”.

Lo scenario che si è aperto dal 9 marzo 2020 lasciava l'immagine di una Chiesa messa in stand-by, al pari di altri centri di aggregazione culturale (Bova, 2020). Di fatto, di giorno in giorno, si osserva come

nel tempo della pandemia, dalla Messa mattutina del Papa, ai Rosari promossi dalla Cei, in tv e sui social il sacro “sfonda”. Un dato per tutti: venerdì 27 marzo la preghiera straordinaria di Francesco davanti a una piazza San Pietro vuota è stata seguita da 17 milioni 400mila spettatori pari al 64,6% dell'intera platea televisiva. Ma cifre record si ripropongono quotidianamente, con Raiuno e Tv2000 a tirare la fila.³

Contestualmente parroci, coordinatori di gruppi, movimenti, congregazioni e ordini religiosi di tutta Italia moltiplicavano le trasmissioni in streaming delle proprie celebrazioni “solitarie” per rimanere vicini alla propria gente e aprendosi ad un pubblico sconosciuto, senza poter prevedere gli effetti di questa « “Messa” in scena digitale» (Padula, 2020).

Da un lato, un mondo istituzionale che con molteplici iniziative e gesti “esce”, reinventando il modo di comunicare e favorire la partecipazione (Bova 2020), dall'altro un mondo laico che si fa trovare, evidenziando che a quel tipo di offerta corrispondeva una domanda che era, essenzialmente, un'urgente domanda di speranza e di senso (Maccioni, 2020).

Se da un lato, da parte istituzionale, si sollevava la preoccupazione legata alla “gnosi da messa in streaming”⁴, dall'altro, gradualmente, si costatava che questa modalità di diffusione di liturgie e iniziative pastorali era in grado di raggiungere molte persone. In tal senso la “chiesa è in uscita” proprio mentre tutti sono costretti al confinamento.

Sono diverse, dunque, le iniziative religiose e le riflessioni messe in rete che hanno suscitato interesse dalla base. Fra le tante opzioni possibili la fraternità “AGBP” (Amici di Gesù Buon Pastore) può rappresentare un caso da osservare proprio per la novità che rappresenta in campo ecclesiale, essendo una congregazione non ancora riconosciuta come ordine religioso e per lo più sconosciuta in ambito nazionale.

3. Chi sono gli AGBP

La fraternità “Amici di Gesù Buon Pastore” è una realtà ecclesiale dell'Arcidiocesi Messina-Lipari-S. Lucia del Mela. Da quanto racconta il fondatore⁵ il progetto di costituire una nuova realtà ecclesiale con un carisma specifico, inizia a concretizzarsi nel 2009

^{3R}. Maccioni Coronavirus. “Il sociologo Garelli: «Al tempo del Covid cresce il bisogno di Dio»,www.avvenire.it, 19/04/2020

⁴ Si veda www.ilmessaggero.it, «Papa Francesco allarmato per il lockdown pastorale: “La Chiesa in streaming porta alla gnosi”, 17/04/2020

⁵ Si rimanda ai video pubblicati sul canale youtube “Fraternità Amici di Gesù Buon Pastore” il 2 e il 9 maggio 2020 e intitolati rispettivamente: “Vi raccontiamo di noi, la nostra storia le nostre vocazioni” e: “Vi raccontiamo di noi ancora”.

con l’inizio della vita comunitaria avviata da tre persone, un sacerdote e due giovani non ancora consacrati.

La fraternità vive in un santuario a Rometta, in provincia di Messina, con giornate scandite dalla preghiera, dallo studio e dai lavori quotidiani. È impegnata anche in attività di evangelizzazione sul territorio e nel sostegno alle attività liturgiche e pastorali, mostrando una piena integrazione nella vita dell’arcidiocesi. I componenti stabili sono sei consacrati: due sacerdoti di 56 e 44 anni, due suore di 42 e 30 anni, due frati, trentenni.

La fraternità ha una identità francescana-mariana. Nel 2010 i due attuali sacerdoti primi membri della comunità, presentarono ai francescani di Assisi la propria regola fondata sul carisma francescano ma con una forte impronta mariana e la missione di diffondere la devozione alla Divina Misericordia.⁶ Al centro della spiritualità e della missione della fraternità c’è il bisogno esistenziale, la “povertà spirituale”.

Nel 2013 arrivò un primo riconoscimento ufficiale e il 30 giugno 2014, il rito di vestizione attraverso una celebrazione pubblica molto partecipata e presieduta dall’Arcivescovo di Messina. In questa occasione venne data lettura della regola della fraternità⁷. Da quel momento in poi i fratelli AGBP si contraddistinguono per il saio e lo scapolare che indossano. Il saio è di colore beige e rappresenta il seme e lo scapolare la terra. “L’abito ci ricorda che dobbiamo essere come il seme che muore per portare frutto”⁸. Un altro segno distintivo è la croce, usata anche come logo della fraternità. “Sulla croce è raffigurato Gesù Misericordioso con un bastone in mano. È un Tau francescano con un prolungamento che rappresenta il bastone del buon pastore”⁹.

Il 14 luglio 2017 arrivò il riconoscimento come “associazione pubblica di fedeli” e da allora la fraternità è inquadrata così nella realtà ecclesiale dell’arcidiocesi messinese.

Attualmente, da quanto testimoniano i componenti della fraternità, dopo dieci anni di vita comunitaria e di attività sul territorio, un’equipe dell’arcidiocesi ha avviato ulteriori procedimenti per stabilire la possibilità di riconoscerli come esponenti di un nuovo ordine religioso.

4. I contenuti condivisi sui social media

La pagina facebook della fraternità AGBP, così come una molteplicità di altre realtà ecclesiali, si propone come strumento di accompagnamento quotidiano dei suoi “seguaci” nel periodo di quarantena forzata.

Al mattino, intorno alle 7.00, compare un post che racchiude gli appuntamenti della giornata trasmessi on line. Quotidianamente vengono pubblicate delle riflessioni (da due a quattro in media) afferenti a specifiche rubriche ideate dalla fraternità e chiamate “il sussurro di Dio”, “Sorgente di vita eterna” e “Stop al peccato”. In “Il Sussurro di Dio”

⁶ Per approfondimenti in merito si rimanda a F. Kowalska, *Diario. La misericordia divina nella mia anima*, Libreria Editrice Vaticana, 2007.

⁷ Si veda TG Web “Vestizione e Professione Fraternità AGBP – 30 giugno 2014” sul canale youtube “Diocesi Messina”.

⁸ Da messaggio privato inviato da componente della fraternità su messenger, dalla pagina pubblica www.facebook.com/FraternitaAGBP/ il 30 maggio 2020

⁹ Da messaggio privato inviato da componente della fraternità su messenger pagina pubblica www.facebook.com/FraternitaAGBP/ il 30 maggio 2020

e “Sorgente di vita eterna” vengono proposte delle meditazioni sul Vangelo del giorno e su alcuni passi della scrittura. In “Stop al peccato” si invita alla riflessione su questioni di carattere etico e morale. In tutti e tre i casi si evince il proposito di invitare ad uscire da se stessi, dai propri punti di vista, per aprirsi ad altre logiche che si schiudono leggendo e meditando i testi sacri. Ci si oppone, così, al relativismo etico e si palesa piena adesione alla dottrina sociale della chiesa. Alle 14:45 viene trasmessa la diretta della recita della coroncina della Divina Misericordia, seguita dalla preghiera di intercessione e di lode che viene guidata, a rotazione, da ognuno dei componenti della fraternità. Alle 18:00 viene invece trasmessa la recita del Rosario e la celebrazione della Messa.

Accanto a questi appuntamenti fissi se ne affiancano altri, specifici, interconnessi ai vari periodi del calendario liturgico (catechesi, veglie di preghiera, meditazioni). A partire dal 15 maggio 2020 è stata avviata una nuova attività on line, una rubrica serale, chiamata “Casa AGBP” trasmessa ogni venerdì alle 21 sul canale YouTube e su Facebook. In questa occasione si propongono degli incontri a tema con la partecipazione di ospiti-testimoni collegati da casa. Si tratta di un incontro informale attraverso il quale si invitano virtualmente gli utenti a casa propria, per familiarizzare e meditare su importanti questioni sociali (famiglia, malattia, guerra, povertà, vocazioni). In questa occasione si accentua anche lo scambio con chi interagisce, leggendo in diretta i commenti e rispondendo ad eventuali domande. In questa attività si unisce, probabilmente, un duplice obiettivo: far conoscere la propria “famiglia” estendendo più possibile l’invito ad entrare in casa “AGBP” e, contestualmente, offrire delle riflessioni relative a difficili questioni esistenziali e sociali, collocando in esse il ruolo della fede e dell’esperienza di Dio fatta da testimoni che vivono quelle problematiche in maniera diretta.

5. Un po’ di numeri

La pagina è stata creata l’8 dicembre 2011. I primi contenuti, pubblicati nel 2012 oscillano fra un minimo di 4 mi piace ad un massimo di 21. I numeri così contenuti sono chiaramente legati ad una realtà appena nata e poco conosciuta anche sul territorio.

La fraternità è cresciuta on line, gradualmente, trovando i momenti di maggiore popolarità in occasione dei contenuti pubblicati per la vestizione e la professione di fede (14 giugno 2014) e per il riconoscimento diocesano come associazione pubblica di fedeli (2017).

Il 2014 costituisce l’anno della prima “uscita” e di un primo riconoscimento ufficiale. Il rito di vestizione ha costituito, senz’altro, un momento significativo per promuovere la conoscenza della fraternità, quantomeno sul territorio siciliano. In quell’anno, infatti, si registrano delle reazioni ai post superiori a quelle degli anni precedenti. Dalla maggiore visibilità on line è derivato, inoltre, il primo contatto con due degli attuali componenti della fraternità.

Nel 2015 i post diventano, mediamente, più popolari registrando reazioni da un minimo di 31 ad un massimo di 668 like. I numeri restano mediamente uguali nel triennio 2016-2019 e fino al primo trimestre del 2020. Se prima del 10 marzo la pagina si caratterizzava per una “popolarità” significativa soprattutto a livello locale e diocesano, con una media di like che poteva andare da un minimo di 20 ad un massimo di 200, ad aprile anche le reazioni ad un semplice “buon giorno anime belle” iniziavano a superare i 350 like, lasciando intuire uno straripamento dai precedenti confini territoriali.

Nelle settimane immediatamente successive alla dichiarazione dell’Italia intera come “zona rossa”, la Chiesa tutta, dalle più piccole parrocchie, ai più grandi e importanti santuari, si organizza per accompagnare fedeli, promuovendo iniziative di preghiere e celebrazioni in streaming. Anche la fraternità “Agbp”, come già scritto, si organizza. La trasmissione delle dirette e la condivisione delle stesse sembrano dare maggior visibilità agli Amici di Gesù Buon Pastore che iniziano a registrare, soprattutto dai primi di aprile, migliaia di partecipanti e di interazioni.¹⁰

Giorno dopo giorno, il numero dei partecipanti alle dirette e il numero dei followers è cresciuto in modo esponenziale. Da quanto ci comunicano direttamente i frati, condividendo i rapporti facebook sulla gestione della pagina, nel periodo di restrizioni che hanno interessato la partecipazione ai riti religiosi (9 marzo-18 maggio), hanno registrato un incremento di 2000 partecipanti assidui e di 15.000 like in più sulla pagina, rispetto ai primi di marzo. L’incremento è continuato anche nella fase immediatamente successiva alle riaperture: dal 3 al 31 maggio 2020 si sono registrati 10586 nuovi followers, 4357 nuovi like ed un totale di 156675 “visite”.¹¹ In data 31 maggio 2020 i mi piace totali erano 58900, in data 12 giugno 2020 sono arrivati a 60.169, il 18 giugno sono aumentati a 60.613 e i followers totali sono pari a 78.639.

I mesi di maggio e giugno costituiscono il periodo di maggior popolarità. Questo “successo” è correlabile anche ai costanti inviti di condivisione promossi dai componenti della fraternità. Invito quotidianamente accolto da centinaia di persone che, così, hanno contribuito alla partecipazione di amici, parenti e conoscenti. Questo metodo è adottato sia per le dirette quotidiane, sia per quelle straordinarie come, ad esempio, la veglia di Pentecoste il 30 maggio 2020, che ha registrato 4015 reazioni, 6953 commenti e 74722 visualizzazioni e l’adorazione eucaristica del 18 giugno 2020 che ha riscontrato 3256 reazioni, 5874 commenti e 46591 visualizzazioni. Il contenuto dei commenti è in larga misura espressione di ringraziamenti, lodi, benedizioni e richieste di preghiera. Entrambe le date sono successive al periodo di lockdown. In particolare, si può osservare come un precedente appuntamento di adorazione eucaristica, trasmesso il 28 aprile, quando si era ancora in confinamento, aveva registrato meno della metà di reazioni (2045), di commenti (948) e di visualizzazioni (12.279).

Il periodo di quarantena forzata, l’uso di internet adeguato e perseverante come strumento di accoglienza e di risposta all’esperienza della fragilità, hanno forse costituito un insieme di fattori determinanti per l’avvicinamento e la popolarità di questa realtà ecclesiale ma, come è probabile, non solo di questa.

Può essere altresì interessante osservare cosa è accaduto alla fine della fase più restrittiva imposta dal Governo. La riapertura delle chiese e delle celebrazioni sembrano aver suscitato preoccupazione da parte degli assidui frequentatori della pagina AGBP. Il 18 maggio 2020 viene postato, a tal proposito, un video con un testo in anteprima: “tranquilli che non vi lasciamo”. In esso si raccomandava ad ognuno la ripresa della partecipazione alla Messa nelle proprie parrocchie, spiegando che la trasmissione in streaming

¹⁰ Questi dati sono riscontrabili sulla pagina facebook della fraternità e chiaramente soggetti a cambiamenti (incrementi o decrementi) anche successivamente alla data della loro pubblicazione per la natura stessa di facebook, non vanno dunque intesi come dati cristallizzati ma come mere indicazioni di una tendenza che si colloca in una fase di ricerca non compiuta ma meramente esplorativa.

¹¹ I dati sono stati forniti direttamente dalla fraternità.

e la comunione spirituale non dovevano diventare sostitutive di quella sacramentale, allo stesso tempo si rassicurava il “popolo di facebook” sulla volontà di continuare a proporre la diretta della preghiera quotidiana, della rubrica del venerdì sera, “Casa AGBP” e di altre iniziative da condividere insieme. Di fatto, la partecipazione in streaming alla Messa si è ridotta rispetto ai giorni di confinamento, mentre le altre dirette hanno continuato ad essere seguite con numeri e visualizzazioni sempre crescenti. La fraternità si trova attualmente a gestire una doppia presenza alle proprie celebrazioni, quella che arriva dalle porte ormai aperte e quella che si collega da casa.

Oltre all'apprezzamento dei contenuti spirituali, gli utenti esprimono una certa simpatia affettiva verso i componenti della fraternità che sembrano anche far trasparire alcuni effetti tipici del carisma così come inteso da Weber (1999).

Il 12 giugno 2020 viene pubblicata la foto di laurea di uno dei due frati più piccoli che ha ricevuto 9866 like e 5576 messaggi di auguri. Il 17 giugno un'altra foto, in occasione del compleanno di una delle due consorelle ha registrato 5243 like e 4275 messaggi di auguri.

Pur consapevole di tutti i limiti che una tale osservazione porta con sé, riteniamo che sia utile chiedersi: cosa in particolare abbia consentito l'apprezzamento di questa “offerta religiosa”, cosa abbia spinto migliaia di utenti a chiedere di non sospendere le dirette e, soprattutto, quale potrebbe essere il “bisogno religioso” o, se si preferisce, il “bisogno spirituale” che emerge da questa esperienza di “pratica virtuale”. Per riflettere su tali questioni, ci soffermeremo di su un aspetto specifico che, a nostro avviso, ha trainato la popolarità della pagina facebook degli AGBP: la preghiera “spontanea” e “carismatica”.

6. La preghiera carismatica

Ogni giorno, dal lunedì al venerdì, alle 14:45, dopo la recita della coroncina alla Divina Misericordiosa segue la preghiera di “intercessione e di lode”, una preghiera di stile pentecostale, scandita da canti e canti in lingue¹², invocazioni spontanee di intervento dello Spirito Santo, richieste di guarigioni, liberazione dal male, elevazione di lodi e ringraziamenti.

Si tratta di una pratica già propria della fraternità che, prima del lockdown, la condiveva con la comunità dei fedeli ogni martedì e che ora, invece, viene trasmessa quotidianamente sia in diretta streaming che a “porte aperte” da quando è consentito, nel rispetto delle norme anti-contagio. Si è così potenziata la frequenza della preghiera e affermata una doppia presenza (in chiesa e da casa). È questo l'appuntamento che sembrerebbe maggiormente atteso dai figli spiritual-digitali della fraternità AGBP. Quotidianamente si registrano delle reazioni comprese fra i 1500 i 4000 like con un numero ancor più cospicuo di commenti. Nei commenti in particolare si esprime la propria partecipazione alla preghiera, scrivendo le proprie intenzioni, le necessità proprie o di familiari e amici. Il numero dei partecipanti, non si è ridotto ma è aumentato nei mesi di maggio e giugno, passando da una media di 1500 reazioni ad una 2500, con delle visualizzazioni che si attestano, mediamente sulle 30.000 al giorno.

Lo stile pentecostale è peculiare nelle attività della fraternità AGBP. A tal proposito, chiedendo ulteriori informazioni, in uno scambio di messaggi avvenuto il 30 maggio 2020

¹² Il canto in lingue, tipico del pentecostalismo, rappresenta un modo spontaneo di cantare senza scandire delle parole ma emettendo dei suoni che vengono emessi liberamente, in modo del tutto spontaneo.

la fraternità riferisce: “Alcuni di noi hanno avuto esperienza in una comunità carismatica, ma la Fraternità non è legata a nessuna realtà. La nostra è una preghiera spontanea...”. La spontaneità della preghiera è uno degli aspetti religiosi maggiormente di “tendenza” nel mondo contemporaneo. È un elemento che contraddistingue il pentecostalismo che rappresenta l’elemento cruciale del cosiddetto “ritorno della religione” e, come evidenzia Berger, non riguarda solo il mondo cattolico, né solo quello cristiano ma anche quello induista e musulmano (Berger 2017).

Più che di un ritorno della religione si tratta di uno strumento che ha colto delle esigenze esistenziali degli individui della società contemporanea che, smarriti e schiacciati da un tempo disperso in infiniti ruoli e situazioni di precarietà, necessita di recuperare spazi di “spontaneità” che si trasformano in spazi di “libertà”, non a caso, descritti e percepiti come momenti di “liberazione”. In una società in cui, in condizioni normali, il senso religioso è soprattutto “sentimento”, le contingenze storiche legate all’emergenza sanitaria hanno acuito notevolmente questo aspetto psicologico, forse prima ancora che religioso.

Nella società contemporanea, dove è così evidente ed urgente la necessità di scegliere fra molteplici opzioni (Berger, 2017) è possibile scegliere fra diverse chiese e/o scegliere ancora all’interno di esse. “Dopo la setta e la Chiesa, il Cristianesimo può contare forse ancora su una via, vecchia e nuova allo stesso tempo, di terzo tipo, quello mistico e carismatico, che non ha bisogno di grandi apparati istituzionali né di affidarsi a elitarie avanguardie della fede” (Pace, 2012, p. 255).

Sembra proprio che fra le varie possibilità di scelta religiosa, il pentecostalismo detenga un successo particolare nel plurale mondo religioso forse perché mette al centro l’esperienza dell’individuo, la sua “storia” e perché promuove la cultura dell’affidamento, dell’abbandono, del delegare ad un altro (in questo caso Dio) l’azione, riacquistando fiducia e alleggerendo il proprio carico mentale. Non è un meccanismo molto diverso da ciò che consiglia la psicologia promuovendo la pratica della mindfulness o altre pratiche di meditazione orientale che, spogliate all’elemento religioso, conducono l’individuo a perseguire, con tecniche precise, l’obiettivo della calma e della pace interiore, partendo dall’accettazione del disagio. La differenza sostanziale è che il pentecostalismo, che pure ha lo stesso obiettivo “di liberare la mente e calmare le tempeste del cuore”¹³ non si distacca dalla religione, al contrario, vi è radicalmente legato. La preghiera non costituisce una pratica di rilassamento ma uno strumento di nuova evangelizzazione che parte da un forte coinvolgimento emotivo. Nel caso dei movimenti carismatici cattolici la preghiera veicola messaggi religiosi tradizionali che richiamano fortemente i principali dogmi di fede, invocando l’azione dello Spirito Santo, l’intervento degli angeli, chiedendo di allontanare gli spiriti del male, citando le scritture e promuovendo la pratica religiosa ordinaria: la preghiera quotidiana, la messa, i sacramenti. È così che, partendo dall’esperienza forte che deriva dalla spontaneità della preghiera, si possono avviare processi di ri-affiliazione alla religione di nascita attraverso una vera e propria risocializzazione religiosa e fenomeni di “riconversione dall’interno” come li ha definiti Danielle Hervieu-Léger (2003).

¹³ Espressione ricorrente nelle preghiere carismatiche proposte dalla fraternità AGBP

7. Conclusioni

Con specifico riferimento al caso trattato, assume un ruolo importante la possibilità di avere nuovi mezzi per la ricerca, come i social media, importantissimi strumenti di coesione e relazione sociale in un momento storico in cui i modi tradizionali di stare insieme erano negati.

Se guardiamo alla fraternità AGBP notiamo che internet è stato uno strumento essenziale fin dalla sua costituzione. Questo spazio virtuale è stato il “luogo” del primo incontro o dei primi contatti fra i confratelli e rappresenta uno strumento tuttora centrale nella promozione delle attività pastorali della fraternità. Una storia nuova, in un mondo nuovo che, tuttavia, pone al centro della propria pastorale gli aspetti più tradizionali della religione cattolica (coroncine, novene, pratica dei sacramenti, catechesi su peccato e redenzione), ponendo al centro la dimensione della comunità, fortemente coesa. La dimensione comunitaria è una dimensione della quale l'uomo contemporaneo ha “nostalgia”. Se si tende a distaccarsi dalle comunità di nascita, contestualmente, ci si mette in ricerca di nuove comunità, fondate sulla scienza, sull'eco-spiritualità e altre forme di spiritualità alternative a quelle tradizionali. Anche nell'ambito delle grandi religioni storiche, il fiorire di movimenti di rinascita, evidenzia questo “bisogno di comunità” ovvero di legami fiduciari che, quando basati su una libera scelta, non sono percepiti come vincolanti e costrittivi possono tradursi in esperienze di sicurezza e realizzazione di sé.

Gli elementi attrattivi della comunità AGBP sono di varia natura e colgono questi aspetti tipici del bisogno spirituale e religioso nella società contemporanea. Sul piano storico e sociale le modalità scelte per la comunicazione, l'utilizzo competente ed assiduo dei social network è risultato adeguato ad un tempo particolare come quello di confinamento.

Un altro aspetto possiamo rintracciarlo proprio nella centralità del legame comunitario che unisce i componenti della fraternità e che diventa attrattivo nel momento in cui soddisfa quella nostalgia di comunità tipica dell'epoca pluralista. Dal punto di vista specificatamente religioso sembra cruciale la pratica della preghiera carismatica, intrecciata al culto della Divina Misericordia. Questo modo di pregare, oltre a favorire l'introspezione e la spontaneità del dialogo con Dio è altamente inclusiva. Ancora, è opportuno evidenziare l'interazione che la fraternità ha messo in campo con gli utenti che non sono stati considerati come meri spettatori ma partecipanti attivi scrivono e ricevono risposta, sentono pronunciare a voce alta i loro nomi e le loro intenzioni di preghiera. Di quella comunità, in un certo senso, si entra a far parte.

Da un'analisi complessiva derivante dall'osservazione della pagina si evince che la partecipazione maggiore è associata ai momenti di preghiera “straordinaria”. Il sentirsi attratti dalla straordinarietà è un atteggiamento tipico di quel «moderno desiderio di Dio» di cui ha scritto Salvatore Abbruzzese (2014). La domanda che rimane aperta è: l'avvicinamento a realtà ecclesiali in occasioni “straordinarie” possono traghettare verso nuove forme di appartenenza istituzionale?

La curiosità e la novità possono essere fattori di attrazione, l'esperienza è l'occasione per scegliere se approfondire quel percorso di conoscenza. Sarà interessante continuare ad osservare l'iter diocesano e la composizione della fraternità, per capire se questa fase specifica della storia ha contribuito alla diffusione di una nuova realtà ecclesiale, producen-

do reali percorsi di nuova socializzazione e appartenenza religiosa con precise dinamiche attraverso le quali il “vecchio” torna “nuovo”.

Nei tempi della pandemia, in Italia, più che un pluralismo interreligioso è emerso chiaramente il pluralismo della e nella Chiesa e la scelta degli utenti interessati si è rivolta non tanto ad una o all'altra religione ma all'una o all'altra parrocchia, all'uno o all'altro sacerdote. Internet è stato il luogo della ricerca e lo spazio per la pratica e, per sua natura, ha reso più veloci e vaste le modalità di selezione. In questo ampio scenario, ricco di possibilità, la fraternità AGBP sembra aver colto ciò che un'ampia fetta della “domanda religiosa” richiedeva: esperienza di comunità, coinvolgimento emotivo, interazione.

Osserva Berger:

Anch'io un tempo ritenevo che alcuni dei processi fondamentali della modernità –l'industrializzazione, l'urbanizzazione, la migrazione, l'istruzione – spingessero la religione ai margini o al di fuori dell'assetto istituzionale. E che il pluralismo (...) favorisse la secolarizzazione, facendo sì che la religione non fosse più data per scontata. Era una visione corretta. Però commettevo un errore importante: il pluralismo indebolisce, sì, la certezza religiosa e apre un vasto campo di scelte cognitive e normative da compiere; tuttavia in gran parte del mondo molte di queste scelte sono religiose” (Berger 2017, 55).

Di fatto questo bisogno spirituale che è, sostanzialmente, bisogno di senso (Castegnaro, 2018) non sorge con la pandemia ma è peculiare della società contemporanea, plurale e assai relativista.

Concludendo potremmo affermare che il ruolo della religione ai tempi del Coronavirus è stato senz'altro un ruolo classico: ha offerto contenuti di senso ed ha contribuito, proprio attraverso le istituzioni storiche, a creare mediazione e coesione sociale nei momenti più difficili.

Per chi si è messo in ricerca la dimensione esperienziale era centrale prima del Covid 19 e lo è stata, forse, a maggior ragione in un momento di sperimentazione grande della fragilità e del limite umano. L'invito che si è accolto è quello originario del “vieni e vedi” che non cancella dubbi e paure ma offre speranza. La ricerca di fede si fa forse più complessa, conducendo verso una eventuale adesione più “viva”. Questo aspetto, insieme ad un “cattolicesimo culturale” sembrano peculiarità cruciali del nostro tempo, proprio come rileva l'ultimo lavoro di Franco Garelli (2020). La fede si esprime più che in termini di credenza, in termini di speranza. Questo aspetto è risultato ancora più evidente in questo tempo emergenziale. Ma è davvero una tipicità del nostro tempo? Questo quest'ultimo aspetto avvicina gli uomini di oggi ai primi cristiani che mentre si chiedevano se davvero il Cristo sarebbe tornato, forse, fra sé e sé, pieni di sgomento, rispondevano: “Speriamo”.

In modo simile, molti potrebbero essersi affacciati alla finestra virtuale proposta dalla fraternità AGBP, portandosi dietro dubbi, paure e speranza. Sono andati a vedere, se resteranno è presto per dirlo.

8. Bibliografia

- Abbruzzese, S. (2010). *Un moderno desiderio di Dio*. Soveria Mannelli: Rubbettino.
- Abbruzzese, S. (2014). Percorsi del credere: convinzioni e iscrizioni identitarie in Europa, Soveria Mannelli: Rubbettino.

- Berger, P. (2017). *I molti altari della modernità. Le religioni al tempo del pluralismo*. Bologna: Emi.
- Bova, V. (2020). *Credere, obbedire, convertire. Chiesa cattolica italiana e pandemia*, OLIR.
- Bova, V., Turco D. (2018). *La stagion lieta dei diversamente credenti*. Quaderni di Cosenza: Parola di Vita.
- Castegnaro, A. (2013). *Fuori dal recinto. Giovani, fede, chiesa: uno sguardo diverso*. Milano: Ancora.
- Castegnaro, A. (2018). *Giovani in cerca di senso*. Bose: Qiqajon.
- Garelli, F. (2020), *Gente di poca fede. Il sentimento religioso nell'Italia incerta di Dio*, Il Mulino, Bologna.
- Hervieu-Léger, D. (2003). *Il pellegrino e il convertito. La religione in movimento*. Bologna: Il Mulino.
- Kaufmann, E. (2012). The end of secularization in Europe? A socio-demographic perspective. *Sociology of Religion*. 73(1), pp. 69–91.
- Maccioni, R. (2020), Coronavirus. “Il sociologo Garelli: «Al tempo del Covid cresce il bisogno di Dio” in “www.avvenire.it”, 19/04/2020
- Padula, M. (2020). *La “messa” in scena digitale*. Milano: Vita e Pensiero.
- Taylor, C. (2009). *L'età secolare*. Bologna: Feltrinelli.
- Weber, M. (1999). *Economia e Società*. Torino: Comunità.
- Willaime, J. P. (2012). Les attitudes des jeunes à l'égard de la religion en France. *Les Cahiers Dynamiques*, n. 54 (1), pp. 6-14.

Article

Comunità da remoto. Il laboratorio della diaspora cristiano-ortodossa davanti alla pandemia¹

DAVIDE NICOLA CARNEVALE², SIMONA FABIOLA GIRNEATA³

Riassunto. Obiettivo dell'articolo è quello di illustrare e analizzare le pratiche e gli accorgimenti che le comunità cristiano ortodosse est-europee in diaspora stanno attuando in risposta al fenomeno globale della epidemia da SARS-CoV-2. In particolare, attraverso gli strumenti dell'osservazione partecipante multi-situata, si tenterà uno studio comparativo di due diverse comunità del contesto europeo occidentale, in Italia e in Francia. Mettendole in comunicazione con i due contesti locali, e con le dinamiche complessive che hanno interessato l'Ortodossia, illustreremo le forme di aggregazione alternative poste in atto dai fedeli e dai loro sacerdoti. L'osservazione offrirà opportunità feconde per indagare le variazioni semantiche con cui le comunità traducono il dibattito fra scienza e religione, e fra autorità civili e religiose, in uno scenario in cui i credenti ortodossi sono protagonisti tanto di una crescente transnazionalizzazione dell'Ortodossia, quanto di una nuova quotidianità normata dal rischio epidemico e dal distanziamento fisico e sociale. Ci concentreremo quindi sulla produzione dal basso di prassi alternative, che riadattano alla nuova condizione la partecipazione comunitaria e gli imperativi della fedeltà al dogma e al rito tradizionale, entrambi centrali nella religione cristiano ortodossa.

Parole chiave: Cristianesimo Ortodosso, Covid-19, Diaspora, Etnografia multi-situata, Religione e pandemia, Lockdown e misure restrittive, Svolta digitale.

Abstract. This paper pledges to illustrate and analyse the practices and measures that Eastern European Orthodox Christian communities in the diaspora implemented in response to the global phenomenon of the SARS-CoV-2 epidemic. A comparative study of two different West-European communities, in Italy and France, will be attempted through the tools of multi-sited participant observation. We will illustrate the alternative forms of reaction and re-aggregation implemented by the faithful and their priests by putting them in communication with the two local contexts, and with the overall dynamics that have affected contemporary Orthodoxy. Observation will therefore offer fruitful opportunities to investigate the semantic variations with which Orthodox communities translate the debate between techno-scientific measures and religious dogmas, and between civil and religious authorities, in a scenario in which orthodox migrants are protagonists of both a growing religious transnationalization, and a new everyday life regulated by epidemic risk and physical and social distancing. We will therefore focus on the production from below of new practices, which have

¹ L'articolo è stato ideato e sviluppato attraverso il lavoro congiunto dei due autori. La stesura materiale del testo è attribuibile a Carnevale per i paragrafi 1, 3, 6 e 8 e a Girneata per i paragrafi 2, 4, 5 e 7.

² Università di Padova – Centro Diritti Umani. Email: davidenicola.carnevale@phd.unipd.it

³ Ricercatrice indipendente. Email: simona.girneata@studio.unibo.it

readjusted the community belonging and the adherence to dogmas and traditional rituality, both central in Orthodox Christianity, to the current condition.

Keywords: Christian Orthodoxy, Covid-19, Diaspora, Multi-sited ethnography, Religion and pandemic, Lockdown and restriction measures, Digital turn.

1. Sospensione, stravolgimento e riadattamenti del quotidiano

L'emergenza sanitaria globale legata alla diffusione del virus SARS-CoV-2 ha portato un numero sempre crescente di governi e organizzazioni internazionali a proporre interventi di natura straordinaria, e a imporre misure contenitive per il controllo dei contagi. Nel giro di poche settimane, una larga parte della popolazione mondiale ha assistito all'impatto di cambiamenti repentini nelle proprie società, ha vissuto momenti di profondo straniamento e l'emergere di abitudini quotidiane in molti aspetti nuove. Il rischio del contagio, la chiusura di scuole, attività produttive e commerciali, di luoghi di lavoro e spazi di aggregazione, fino ad arrivare al confinamento domestico e alla messa in quarantena di intere città e Paesi, hanno rappresentato manifestazioni vistose di uno stato di emergenza sanitaria che, ancora nei mesi successivi, ha appellato con urgenza tanto risposte sociali, quanto dei tentativi efficaci di rielaborazione simbolica. Utilizzando un noto paradigma demartiniano, la condizione di turbamento ed emergenza vissuta durante la pandemia ha su più piani messo in crisi la nostra presenza come soggetti, interferendo con quei processi culturali di significazione che sarebbero altrimenti i motori, perlopiù silenziosi, del nostro esserci nel mondo.

Nondimeno, l'epidemia ha reso immediatamente tangibile quanto nella malattia si intersechino, lungo la medesima griglia interpretativa, (dis)ordine biologico e sociale, corpi individuali e istituzioni (Augé, 1984). Su larga e piccola scala, i contagi hanno crescentemente mostrato la dimensione politica, ambientale, extra-individuale del sintomo e della cura, dimostrando la necessità di assumere strategie collettive.

Nelle prossime pagine, ci concentreremo su come questo stravolgimento del quotidiano abbia interagito con la dimensione rituale e partecipativa di due comunità cristiano ortodosse, in Italia e in Francia. L'esperienza del *lockdown*, espressa nella forma di un distanziamento sia fisico che sociale, ha certamente evidenziato nel vissuto religioso dei migranti ortodossi un'osmosi fra le due dimensioni. L'interruzione della dimensione socializzante della pratica religiosa in presenza delle due comunità si è associata inestricabilmente al divieto di una partecipazione corporea nei luoghi della relazione col sacro; quindi, al tentativo di delocalizzare quelle gestualità e posture consolidate che innervano la religiosità ortodossa est-europea, rendendola ortoprassi incorporata.

Con la sospensione delle libertà di movimento, l'iniziale divieto di partecipare ai culti, poi di creare assembramenti, e l'introduzione di nuove norme igienico-sanitarie, le comunità hanno dovuto rimodulare un'estetica del rituale che per la tradizione cristiano ortodossa è traduzione diretta del dogma, vivificato dalla partecipazione collettiva alla liturgia (Carnevale, 2018). Per una religione che vede nella fedeltà al gesto rituale la promessa di un avvicinamento al divino, il divieto del bacio all'icona, la sostituzione del cucchiaino con cui si imbecca l'eucaristia, il ridimensionamento del coro, la rinuncia ai momenti di preghiera raccolti sotto i paramenti sacerdotali, possono essere percepiti come abolizio-

ne della manifestazione stessa della fede. Rappresentano tanto una sfida alla preservazione di tradizioni che i fedeli fanno risalire alla lezione dei Padri della Chiesa, quanto l'imposizione del silenzio per un'esperienza dello straordinario, multisensoriale e collettiva, che nell'ordinario ripetersi della sua forma è posta a garanzia della partecipazione dei fedeli, del loro accesso (offline) al mistero liturgico.

Nei casi qui presi in esame, alla condizione di costante emergenza, al rischio della malattia, all'irruzione di nuovi imperativi e nuovi problemi quotidiani, si è associato anche uno smottamento di abitudini religiose consolidate, una sospensione di quelle operazioni culturali che più tradizionalmente sono costruttrici di sicurezze. Tornando a De Martino, queste sono al contempo quelle destinate a suggerire un *eschaton*, un riscatto ultimo capace di risollevarlo dal vissuto della de-presentificazione, e dall'esperienza della fine del mondo. Per il credente, l'esperienza religiosa custodisce non solo strumenti e modi con cui abitiamo quotidianamente la realtà e partecipiamo delle società, ma anche dispositivi di controllo dello straniamento, di addomesticamento dei momenti critici. Crea un campo concettualmente separato dal rischio, e esperienzialmente immerso in esso, affinché il rischio non sia più "senza e contro di noi" (De Martino, 1977, p. 664).

2. Nota metodologica: prossimità etnografiche e problematiche sul campo

L'allarme epidemico ha in più modi tanto cambiato la quotidianità di molti, quanto messo potenzialmente in crisi il loro ruolo di attori culturali. Se il restringimento di ogni forma di partecipazione in presenza, compresa quella alle pratiche religiose, ha condizionato la vita dei fedeli, la nuova condizione ugualmente ha influenzato anche l'attività quotidiana dei ricercatori sociali, e in particolare le possibilità e le condizioni del lavoro sul campo. Lo stato di emergenza, associato ai provvedimenti governativi, ha spesso messo in sospenso le attività consuetudinarie del ricercatore, o ne ha stravolto l'esperienza, ostacolando il dialogo con gli informatori e impedendo la frequentazione diretta di spazi ed eventi non virtuali.

Per i ricercatori formati all'utilizzo dei metodi etnografici, il tornare a rivisitare l'idea di osservazione partecipante, e di campo, è emerso chiaramente come una necessità. Data l'inevitabile interazione fra la pandemia, gli obiettivi e la pratica di ricerca, abbiamo infatti spesso condiviso con gli informatori tanto l'urgenza di confrontarci con quanto accadeva, quanto gli adattamenti alla nuova situazione; *in primis*, un analogo schiacciamento delle relazioni interpersonali al medium online. L'impetuosa accelerazione digitale ha messo in discussione le forme classiche di prossimità etnografica con il campo e gli interlocutori, i quali erano come noi quotidianamente inseriti nel mondo della comunicazione digitale, quanto inaccessibili all'incontro corporeo. L'approccio metodologico qui adottato, ricorrendo a diversi strumenti della ricerca qualitativa, ha allora intrecciato l'osservazione partecipante in loco all'etnografia digitale (Boellstorff et al., 2013).

Per quanto riguarda la raccolta di informazioni in loco, entrambi gli autori che qui scrivono erano impegnati, durante i primi mesi del 2020, in attività di ricerca fra le comunità ortodosse. Uno di questi aveva cominciato nel gennaio 2020 una ricerca presso una comunità ortodossa di una città francese, che qui definiremo "comunità-B". Si tratta di un gruppo di fedeli cristiano ortodossi in gran parte di provenienza moldava. Afferente al Patriarcato di Mosca, la comunità-B si compone di circa cinquanta membri stabilmente

attivi durante le liturgie domenicali, e supera di poche unità il centinaio di partecipanti durante le grandi festività. Con una media di età fra i 35 e i 45 anni, è formata perlopiù da famiglie giovani recentemente emigrate, cui si associa la presenza consistente di fedeli più anziane. Alla sua guida, un prete ieromonaco formatosi teologicamente fra Repubblica di Moldova, Russia e Svizzera, che vive in Francia dal 2008.

Con l'avvio della pandemia e quindi l'impossibilità di realizzare la ricerca prevista, chi scrive si è ritrovato a godere di un accesso privilegiato alla vita di questa comunità, in quanto ospite presso la casa di uno dei suoi membri più attivi. Ha quindi convissuto con quest'ultima per tutta la durata del *lockdown*, partecipando assieme a lei a diversi momenti religiosi, compresi gli incontri non autorizzati che i membri hanno svolto per celebrare la liturgia. La situazione inedita e la stretta e continua convivenza hanno d'altra parte reso meno chiari e prevedibili i confini tra ricerca e quotidianità. Senza un obiettivo prefissato a orientare l'attenzione del ricercatore, il principale "concetto guida" che ha indirizzato la ricerca nelle sue fasi iniziali nelle prime settimane è stata l'osservazione fluttuante (Pétonnet, 1982): un'osservazione aperta, pur in una condizione di anomala staticità, agli stimoli più eterogenei.

L'altra comunità ortodossa che qui prenderemo in esame, la "comunità-A", si trova in una campagna alla periferia di una città dell'Italia centro-settentrionale, presso un'ex-chiesa cattolica di età tardo-medievale. Affidente al Patriarcato di Romania, è composta da circa un centinaio di membri, duecento nelle festività principali. I fedeli, quasi esclusivamente di origine rumena, hanno un'età media leggermente superiore rispetto alla comunità-B, ma circa la metà della comunità si compone di giovani nuclei familiari. Alla loro guida, un sacerdote con famiglia, formatosi in Romania e trasferitosi in Italia nel 2012. Chi scrive ha frequentato la comunità in molte occasioni, e qui svolto alcune attività di ricerca fra il 2017 e il 2019. Come per la comunità-B, anche con la comunità-A è stato possibile seguire quanto accadeva in maniera continuativa, grazie al dialogo con il leader religioso e con i fedeli. A questo si è aggiunta soprattutto la partecipazione ai gruppi creati sui social network; già utilizzati prima del *lockdown* per la comunicazione fra i fedeli e la famiglia del sacerdote, e non solo, questi strumenti sono diventati il fulcro della vita religiosa del gruppo, che da marzo fino all'estate 2020 si è quasi esclusivamente svolta in modalità virtuale.

La possibilità di un'analisi comparativa fra le due aggregazioni ha permesso di constatare presto che le due comunità stessero reagendo alla nuova condizione adottando misure per molti aspetti sostanzialmente diverse. Concentrandoci sulle due comunità locali, abbiamo quindi dato avvio a una ricerca di campo multi-situata (Marcus, 1995), con l'obiettivo di tracciare alcuni elementi che le parrocchie della diaspora ortodossa in Europa occidentale hanno attivato in risposta all'emergenza, nell'immediato e nei mesi successivi. Questo ci ha presto portato a guardare all'interazione fra contesto ospitante e il gruppo, e a come questo al contempo si relazionasse con i Paesi d'origine e con la cosiddetta "Ortodossia a casa": un'espressione, quest'ultima, frequentemente utilizzata fra i membri di entrambe le comunità. Soprattutto, ci ha portato a fare osservazione sulle e delle piattaforme online, dei siti web, e dei contenuti digitali circolati massivamente tra gli informatori.

La frequentazione della vita virtuale delle due comunità ha ulteriormente diffratto i due campi etnografici di osservazione, rendendo questi a loro volta internamente multi-situati (Green, 1999). Da una parte, la nostra ricerca ha dovuto fare i conti tanto con la

crescente immaterialità dell'incontro etnografico, quanto con la materialità delle infrastrutture mediatiche che lo hanno in gran parte sostituito durante l'isolamento. Dall'altra, la partecipazione a campi di ricerca così densamente popolati di prodotti culturali digitali, de-territorializzati e interconnessi, ha riproposto l'idea di campo come nodo in una rete eterogenea di rappresentazioni e di pratiche (Burrell, 2009), come spazio innanzitutto esperienziale: lo spazio dell'incontro etnografico, tracciato all'interno dei flussi materiali e simbolici più ampi in cui questo è inserito.

Ai fini di una migliore contestualizzazione dei dati raccolti, la ricerca si basa anche su un'indagine più generale delle posizioni che le Chiese ortodosse hanno adottato davanti alla pandemia da Covid-19; guarderemo quindi a quali processi di produzione e adattamento delle pratiche rituali le due comunità hanno messo in campo, in assenza o modifica della loro consueta dimensione partecipativa.

Inoltre, ai fini della comparazione, è qui rilevante evidenziare l'eterogeneità fra i due contesti nazionali in cui questi cambiamenti sono stati posti in essere. Necessario ricordare, ad esempio, che la comunità-A è situata in un Paese laico che intreccia al contempo le fila della propria storia locale con quella della Chiesa Cattolica, mentre la comunità-B è in un Paese patria della *laïcité*, più decisamente orientato a ostacolare ogni interferenza fra confessioni religiose e istituzioni civiche (Margiotta Broglio, 2005). La comunità-A è affiliata a una giurisdizione ortodossa avente dal 2011, secondo l'ordinamento italiano, precisa personalità giuridica; è una chiesa giovane, nata dall'impegno che nell'ultimo decennio il Patriarcato di Bucarest ha profuso per facilitare e dirigere la fondazione di un gran numero di nuove comunità monoetniche, non più affidate alla sola iniziativa autonoma di preti e migranti. Come per la maggioranza delle parrocchie ortodosse di giovane fondazione in Italia, e come la totalità di quelle rumene insediate nella stessa regione, la comunità-A è ospitata in una chiesa cattolica in comodato.

La comunità-B, afferente a una Diocesi sussidiaria moldava appartenente al Patriarcato di Mosca, ha celebrato prima dell'inizio del *lockdown* all'interno di una cappella cattolica in affitto temporaneo. In quest'ultima, situata in una struttura di ricovero per anziani, anche un sacerdote cattolico celebrava la liturgia ogni giovedì. Vista la chiusura di questa nel marzo 2020, la comunità-B si è spostata ogni domenica in periferia, presso la cappella di un edificio privato ereditato da esuli russi in Francia, protagonisti della storia teologica novecentesca dell'Ortodossia. Trattandosi di un edificio di proprietà del Patriarcato russo, gestito stabilmente dal sacerdote, la comunità-B ha qui goduto di maggiore autonomia.

Diversi sono stati anche i tempi di propagazione del contagio e quelli della risposta governativa. Se l'Italia è stato il primo Paese europeo a fare i conti con contagi e decessi, la Francia ha inizialmente vissuto in sordina la diffusione del virus. Il "*nous sommes en guerre*" del presidente Macron, successivo alle elezioni del 15 marzo, seguirà infatti di alcune settimane l'avvio delle prime misure di contenimento in Italia. La comunità-A, in Italia, si confrontava con il problema dell'interruzione delle liturgie pubbliche già nei primi periodi di diffusione nota del contagio. Era inserita in un confronto su come dare forma a una "comunità online", in cui erano impegnati su più livelli i rappresentanti della diocesi rumena, altri leader religiosi e le autorità cattoliche. In Francia, la comunità-B viveva invece il virus come un pericolo lontano, autogestendosi in autonomia e non confrontandosi ancora con misure pubbliche di sicurezza quali il confinamento domestico, il distanziamento fisico o il divieto di assembramento.

Nel tracciare invece i molti elementi di prossimità fra i due gruppi, qui preme evidenziare soprattutto la comune condizione di minoranza cristiana ortodossa in Europa occidentale, in una società d'accoglienza segnata da assetti socioeconomici differenti, dalla crescente mobilità dei soggetti e dal pluralismo delle fedi. Ulteriore elemento di novità è, per l'Ortodossia, che il pluralismo interessi la stessa religione ortodossa, dato che, dopo due decenni di dirompente sviluppo, giurisdizioni concorrenti convivono nei medesimi territori (Hämmerli e Mayer, 2014).

Comunità afferenti a Patriarcati differenti si trovano così a convivere anche in cittadine di piccole dimensioni, dando vita a quasi inediti esperimenti di convivenza interortodossa, oltre che interreligiosa. Alle parrocchie ortodosse dalla presenza più consolidata si sommano comunità giovani guidate da preti con storie di migrazione recente, che spesso legittimano la propria rappresentatività sulla base dell'affiliazione etnico-nazionale e linguistica dei loro fedeli. Questo, da una parte, può attivare contese fra giurisdizioni, così come fra sacerdoti locali, contribuendo a mettere in crisi l'unità canonica dell'Ortodossia calcedoniana in comunione; dall'altra, allarga l'offerta religiosa a disposizione dei molti immigrati di fede ortodossa e provenienza soprattutto balcanica, est-europea e caucasica. Come confermano precedenti ricerche di chi scrive, per la maggior parte dei migranti che frequentano assiduamente questi luoghi di culto, questi non rappresentano solo il luogo della preghiera, ma il centro di quella rete di rapporti intersoggettivi che, alimentati dalla comune appartenenza religiosa e (spesso) provenienza territoriale, sostengono il progetto migratorio e gli sforzi di inserimento nelle società d'accoglienza (Carnevale e Girneata, 2018).

Per restituire al meglio quelli che sono stati i cambiamenti intercorsi nella vita religiosa delle comunità, e meglio illustrare i risultati di questa ricerca comparativa e multi-situata, seguiremo nelle prossime pagine un percorso principalmente cronologico. Descriveremo il primo periodo di diffusione nota del contagio, con l'adozione delle prime misure di contenimento, per proseguire poi con un'analisi del *post-lockdown*, ossia della fase di convivenza normalizzata col rischio del contagio, ad oggi ancora in corso. Il caso-studio qui delineato non ha come obiettivo finale quello di produrre generalizzazioni statistiche o tipologiche. Cercheremo tuttavia di evidenziare come le due realtà osservate siano rappresentative, pur nella loro specificità, di due modelli che le comunità ortodosse in diaspora hanno adottato per adeguare la vita religiosa del gruppo al nuovo contesto pandemico.

3. Dalle comunità materiali ai riti online

Con l'introduzione delle prime direttive ministeriali, l'Ortodossia, sia in diaspora che nei territori d'origine, si è confrontata con il divieto di celebrare liturgie pubbliche, e con la limitazione del numero di partecipanti a battesimi, matrimoni e funerali. I più alti rappresentanti del Patriarcato ecumenico di Costantinopoli hanno annunciato già in marzo la cancellazione di tutti gli uffici liturgici in presenza, invitando i fedeli a pregare e attenersi alle indicazioni emanate dall'OMS e dalle autorità civili locali. Analoga posizione ha assunto il patriarca di Mosca e di tutte le Russie, che ha pubblicamente invitato i sacerdoti a seguire le direttive ministeriali del Paese in cui risiedono e a non sottovalutare la pericolosità del contagio per i fedeli. Il patriarca Kirill consigliava ai sacerdoti di detergere il cucchiaino dopo ogni eucaristia, o ai fedeli di portare un cucchiaino

no da casa, di usare guanti per la distribuzione del pane benedetto, di cambiare l'acqua benedetta dopo ogni battesimo, di usare del cotone e non il tradizionale pennello per le unzioni con gli olii.

Nel dibattito fra istituzione politica e religiosa, la posizione del patriarca rumeno è stata più controversa; se inizialmente ha accolto di buon grado le nuove misure sanitarie, ha poi giustificato la sua posizione affermando, in risposta ai rimproveri di alcuni teologi influenti, di aver acconsentito ai provvedimenti per proteggere esclusivamente i "deboli di fede": coloro che dubitano della protezione offerta dall'eucaristia avrebbero rischiato di ammalarsi, restando tuttavia meritevoli di tutela da parte della loro Chiesa. In Italia, la Diocesi Ortodossa Rumena non sembra aver assecondato le posizioni del patriarca; ha piuttosto immediatamente inviato un vademecum per rispondere pragmaticamente alla mancata possibilità di celebrare in presenza. Fin dai primissimi giorni di *lockdown*, l'episcopo ha invitato i sacerdoti ad attenersi alle misure governative, mostrare la liturgia su piattaforme virtuali per lo *streaming*, e usufruire di video-chiamate e social network per la comunicazione con i fedeli.

A livello locale, i divieti di celebrare in presenza hanno prodotto reazioni diverse sia tra i sacerdoti che fra i membri delle comunità, ponendo in modi diversi i fedeli in bilico fra autorità ecclesiale e autorità civile, tra misure tecnico-scientifiche, verità rivelate, posizionamenti individuali e di gruppo. Dalla ricerca è emerso, ad esempio, che non tutti i sacerdoti della Diocesi rumena hanno accolto con entusiasmo l'invito dell'episcopo. Il leader religioso della comunità-A, ad esempio, ha scelto di non filmare le celebrazioni, definendo la diretta in *streaming* una parodia della liturgia: la riproduzione online da una parte "denaturalizza la celebrazione", dall'altra la trasforma in performance attoriale, attivando una serie di comportamenti legati alla presenza di un dispositivo di videoripresa.

Davanti al rischio che il rituale sacro si trasformasse in "teatrino televisivo", il sacerdote ha esortato i membri della comunità-A a vivere la celebrazione eucaristica interiormente, sfruttando il periodo di reclusione domestica per immergersi in una riflessione sulle proprie mancanze e, visto l'approssimarsi della Pasqua, sul valore del momento liturgico. Apparentemente, la posizione intrapresa dal leader religioso, contrario alle indicazioni ricevute dalla sua diocesi, è stata in controtendenza. Questo sembra in parte confermato dalla scelta di diverse comunità ortodosse in Italia, non solo quelle legate al Patriarcato rumeno, di creare nuovi *account* online e dotarsi di videocamere, microfoni, impianti per migliorare la qualità della diffusione delle proprie celebrazioni.

La comunità-A ha da subito seguito rigidamente le nuove misure di isolamento, anche in rispetto di un inquadramento giuridico chiaro che regola il rapporto fra governo italiano e Diocesi rumena, rendendo quest'ultima una responsabile giuridica di quanto avviene anche a livello locale. Inoltre, come per la maggior parte delle comunità ortodosse in Italia, la comunità-A dipende dalla benevolenza della Chiesa cattolica e dal rapporto di fiducia con il parroco cattolico locale, dal quale dipende la disponibilità del luogo di culto e l'alloggio dove la famiglia del sacerdote risiede.

Il sacerdote della comunità-B, al momento dell'approvazione delle misure di contenimento in Francia, è stato uno fra i leader religiosi a investire in una nuova videocamera. Ha da subito proposto la partecipazione da remoto alla liturgia, creando un *account* YouTube; inoltre, diffondeva le celebrazioni attraverso lo strumento "video-party" di Facebook, dove queste potevano essere commentate in diretta. Si svolgevano dirette sia al mattino

che alla sera, cercando di coprire il più possibile la giornata dei fedeli con orazioni e canti liturgici, anche oltre gli orari della loro frequenza abituale in chiesa.

La comunità-B non si è sentita soggetta a una particolare pressione da parte dell'autorità civile né ecclesiastica, abituata ad autogestirsi collettivamente con larga indipendenza. Ha quindi convinto il sacerdote a continuare a officiare in presenza, in preparazione del più importante evento del calendario liturgico cristiano: la Pasqua. Dal dialogo con il sacerdote emerge tanto il senso di una responsabilità personale verso la comunità locale, quanto un'indipendenza rispetto alle scelte politiche dello Stato francese, che sembrano scorrere rispetto alle attività religiose su una dimensione parallela.

Durante una delle visite in loco di chi scrive, in occasione di una liturgia domenicale, il sacerdote aveva allestito un piccolo treppiede in legno autocostruito, in modo che sorreggesse lo smartphone con cui filmava la celebrazione. La camera fissa, posta a fianco dell'iconostasi, filmava l'altare ed era posizionata in modo che desse l'impressione di una celebrazione solitaria, o accompagnata da pochi operatori del culto; temendo ripercussioni, si evitava così di inquadrare quei membri della comunità, non pochi, che sceglievano di contravvenire alle direttive e partecipare ugualmente al rito in presenza. Pur riconoscendo la situazione di rischio, sia sanitario che legale – non sono mancati infatti casi di arresto per alcuni leader religiosi che continuavano a celebrare contro le indicazioni del governo francese – il sacerdote della comunità-B ha scelto di mantenere aperte le porte della chiesa per la liturgia. Nell'opinione del sacerdote, la difesa delle pratiche tradizionali si mescolava al giudizio che fosse impensabile rispondere a un momento di crisi con l'abolizione del rapporto diretto che intercorre fra lui e i membri della comunità. È importante specificare che, con poche eccezioni, i presenti agli incontri non minimizzavano la paura del contagio, né negavano l'esistenza del virus. Adottavano precauzioni convenzionali, come il distanziamento fisico e l'utilizzo di mascherina e gel disinfettante, sfidando quindi l'applicazione delle normative solo nel limite necessario a preservare lo svolgimento in presenza dei riti.

Come emerso dalle interviste, durante uno di questi incontri, molti fra i presenti dichiaravano di essere lì per ricevere un sostegno morale, condividere preoccupazioni, ritrovare momenti di normalità in una situazione vissuta come surreale. Di fronte all'emergenza, la condivisione con il resto dei membri della comunità risultava fondamentale, specie per quei migranti le cui preoccupazioni trovavano spazio in un contesto ospitante percepito, durante la pandemia, come doppiamente straniante. Non a caso, a questi incontri non autorizzati partecipavano principalmente donne sole, di età superiore ai cinquant'anni; spesso queste manifestavano anche meno confidenza, ma anche maggiori resistenze, verso l'utilizzo di tecnologie digitali. Emblematico il caso di un'altra comunità ortodossa, a Rimini, dove un gruppo di signore è stato denunciato per assembramento: si erano infatti radunate nel giardino retrostante l'edificio della chiesa ortodossa, intente a seguire insieme la liturgia, celebrata dal prete nella chiesa vuota, attraverso un tablet.

La trasposizione della dimensione del rito collettivo nel medium online, dunque, ha creato dubbi e portato a non poche complicazioni delle pratiche consuetudinarie di fedeli e sacerdoti. Se guardiamo ad esempio alle dirette *streaming*, notiamo che la modalità con cui i partecipanti fruiscono della liturgia è quasi del tutto inedita nelle pratiche rituali ortodosse convenzionali. L'imperativo di salvaguardare la dimensione partecipata del rito, pur nello spazio di una chiesa vuota (o presunta tale), va a scardinare la differenza di ruoli

e posture fra fedele e operatore liturgico, prevista in forme nette nel rito tradizionale. Chi segue le dirette, infatti, ha per la prima volta accesso al punto di vista degli operatori del culto, dall'altro lato della parete dedicata alle icone.

Inquadrando l'altare per tutta la durata della celebrazione, e i movimenti dell'operatore del rito, il fedele fa esperienza della liturgia in forme diverse da quelle con cui questa è generalmente vissuta. La camera sfonda la parete dell'iconostasi, le cui porte chiuse rappresentano un invito alla contemplazione dell'invisibile, attraverso la mediazione dell'oggetto sacro per eccellenza: l'icona. Secondo il dogma, quanto si svolgerebbe sull'altare trascende la dimensione della performance del sacerdote, il quale è mediatore col sacro, col mondo altro, ma non loro rappresentante. Il coinvolgimento multisensoriale ed estetico perseguito dal rito ortodosso si fonda infatti, tradizionalmente, anche sulla preclusione alla vista dello spazio dell'altare. Questo luogo sacro per eccellenza, inaccessibile alle donne e agli uomini se non autorizzati dalla benedizione del sacerdote, diventa ora scenografia di una rappresentazione non più celata agli occhi dei fedeli, mediata dalla fotocamera. Questo tipo di "esposizione mediatica" della celebrazione del sacro, allora, apre un accesso al momento sacro e allo spazio dell'altare per i credenti mai visto in precedenza. Unico precedente, meno radicale, si riscontra sempre nel contesto della diaspora. Le necessità di adattare il rito agli spazi a disposizione hanno portato molte comunità, alle prese con i loro primi passi nei contesti di accoglienza, ad accontentarsi temporaneamente di iconostasi stilizzate, ridotte a piccoli pannelli removibili, a drappaggi di stoffa, o a due leggi ai lati del sacerdote.

Il confronto con alcuni membri della comunità-B fa emergere altri elementi del comportamento che questi mantenevano durante la visione della celebrazione in *streaming*. Da una parte, alcuni fedeli percepivano che la distanza fra partecipazione in presenza e partecipazione online giustificasse anche un ridimensionamento del loro livello di attenzione e coinvolgimento. L'esperienza del sacro si faceva quindi più diffusa e dilatata, mescolandosi alle attività quotidiane e al consueto *zapping* e *scrolling* su piattaforme mediatiche. D'altra parte, molti non erano spettatori distratti né passivi di fronte allo schermo. Alcuni fedeli, dallo spazio delle loro case, sono entrati nel rito interagendo con la piattaforma, commentando e aggiungendo reazioni nel corso della liturgia; cuori, *likes*, emoticon di mani conserte: un *#thanks* risimbolizzato come gesto della preghiera. Altri si comportavano nel proprio salotto come nel luogo di culto. Così come in presenza, accendevano candele e assistevano in silenzio al rito, recitando e cantando con pari solennità le parti che nella celebrazione sono destinate al coro.

Alcune donne indossavano il velo in casa, e insieme ai familiari stavano in piedi per tutta la durata della celebrazione mentre questa si svolgeva sul proprio smartphone, spesso posizionato in quello spazio domestico che, tradizionalmente, i fedeli ortodossi già destinano alle icone. Svolgevano anche compiti che nello spazio della chiesa sono affidati al sacerdote, come l'utilizzo degli incensi, ad abolire quanto più possibile la distanza fra la chiesa e la casa. Allo sguardo di un osservatore esterno, l'atteggiamento contemplativo di questi fedeli appariva rivolto al dispositivo che trasmetteva lo *streaming* della celebrazione, con l'effetto di farlo apparire il produttore, o quanto meno riproduttore, della relazione col sacro. La trasposizione della liturgia non avveniva quindi solo sul medium online, ma attraverso di esso all'interno delle case dei fedeli.

Molti dei membri di entrambe le comunità, durante il periodo di confinamento, hanno iniziato a condividere sui gruppi WhatsApp delle comunità i propri altari

improvvisati, contornati da candele e incensi. A riprodurre le iconostasi delle chiese, questi avevano in posizioni analoghe le icone della Vergine e del Cristo. Fra le immagini circolate, è significativo notare come alcuni dei fedeli fotografassero nei pressi delle icone i foglietti su cui sono scritti a mano, nella consuetudine, i nomi dei propri cari, defunti o in vita, che si consegnano al sacerdote perché li ricordi nelle preghiere durante la celebrazione in chiesa.

Il sacerdote della comunità-A ha organizzato a questo scopo una vera e propria raccolta casa per casa di tali foglietti. In questo modo ne ha quindi preservato la dimensione materiale; non mancava chi li ha spediti per posta, all'indirizzo postale della chiesa. Sempre presso la comunità-A, il sacerdote ha voluto ricostruire iconicamente la partecipazione alla liturgia del suo gruppo, impossibilitato sia a raggiungere la chiesa che (per scelta del sacerdote) a seguire le celebrazioni online. Ha quindi richiesto ai membri della comunità una foto della loro famiglia, che i familiari del sacerdote hanno provveduto a posizionare sulle sedie della chiesa. Inviando sul gruppo WhatsApp ogni domenica un suo *selfie*, in compagnia delle foto posizionate alle sue spalle, il prete della comunità-A trasmetteva ai fedeli un invito a rimanere uniti nella preghiera e a considerarsi presenti. La presenza dei fedeli si manifestava nella comunanza dello spirito, come il sacerdote scriveva per messaggio; allo stesso tempo, i foglietti e le foto rappresentavano dei mezzi-immagini-corpi (Belting, 2011), che confermavano iconicamente, nella loro materialità, la partecipazione degli assenti.

Tuttavia, dalle interviste è emerso che molti dei fedeli, desiderosi di non rinunciare alla celebrazione domenicale nonostante il *lockdown*, assistevano a quelle trasmesse sulla pagina Facebook della Diocesi Ortodossa Romena d'Italia, o quelle trasmesse televisivamente (già precedentemente) dal canale collegato al Patriarcato di Bucarest. Questa inedita digitalizzazione diffusa delle celebrazioni, anche nei Paesi d'origine, ha anche permesso ai più nostalgici di approfittare dell'occasione per assistere alle liturgie trasmesse dalle proprie parrocchie in patria.

Nella comunità-A si assiste dunque a una trasposizione nel medium online della dimensione partecipativa del gruppo, ma non di quella liturgica. Fanno eccezione i pochi momenti di incontro fra sacerdote e fedeli, quando quest'ultimo si recava nelle loro case per portare aiuti economici o alimentari, o per ritirare i foglietti. Nella comunità-B si assiste invece a una trasposizione totale della liturgia nel *medium* online, ma non della dimensione partecipativa. Restano infatti essenziali gli incontri clandestini durante le celebrazioni, cui seguivano come da tradizione i momenti conviviali.

La creazione di nuove forme di condivisione della vita religiosa ha reso possibile sostenere un sentimento di partecipazione alla comunità, e di conservazione delle proprie abitudini religiose davanti all'emergenza, comprese quelle che più significativamente restavano connesse allo spazio sacro e alle pratiche collettive. Tuttavia, non solo questi espedienti non hanno colmato un desiderio di partecipazione comunitaria al rito, doppiamente importante per il fedele in diaspora, ma ne hanno anche diffratto le dimensioni e soluzioni. Queste sono andate dall'incontro clandestino a una vasta gamma di contrattazioni, tanto simboliche quanto pratiche, con il corpus di dogmi e tradizioni al fondo del sistema religioso ortodosso, con le volontà e consuetudini del sacerdote, con le possibilità materiali di conservare il rito e adeguarlo a direttive e nuovi bisogni personali.

4. Verticalità, orizzontalità, e multipolarità dell'appartenenza religiosa: le giurisdizioni ortodosse e i contesti locali.

Le diverse modalità con cui le comunità hanno reagito alla sfida posta dall'emergenza, e dall'impossibilità di celebrare in presenza, mostrano come attorno al rischio del contagio queste abbiano prodotto sistemi di significato eterogenei. Come abbiamo accennato, in seno all'Ortodossia esistono non solo correnti di pensiero e posizionamenti distanti fra loro, ma anche una pluralità di giurisdizioni, ufficiali e non, che si rifanno al corpus dogmatico stabilito dai concili cristiani, e organizzano al proprio interno le gerarchie e i rapporti con le istituzioni territoriali. Il contesto della diaspora presenta la particolarità di una convivenza di comunità afferenti a queste diverse organizzazioni, non più divise sul piano territoriale né dell'appartenenza civile alla società di accoglienza, ma ancora organizzate a riprodurre sul piano dell'appartenenza religiosa differenze inter-ortodosse, secondo criteri di affiliazione etnica, linguistica, culturale e politica.

Nei Paesi d'origine, più di una giurisdizione si è posta in termini critici davanti alle norme anti-pandemiche, e alle narrazioni pubbliche proposte dai governi. Il 10 marzo 2020, il sinodo della Chiesa greca dichiarava che in nessun modo la partecipazione alla divina eucaristia potesse diventare causa di trasmissione di malattie. Nonostante il malcontento delle autorità politiche locali, un'analogia posizione è stata presa dalla Chiesa ortodossa in Cechia e Slovacchia, dove il Metropolita locale ha dichiarato che la comunione eucaristica non è mai stata e né sarà causa di malattia e di morte, ma, al contrario, sorgente di una nuova vita in Cristo, e della guarigione dell'anima e del corpo. I rappresentanti dell'Ortodossia serba hanno affermato che le celebrazioni continueranno con rispetto di tutti i provvedimenti igienico sanitari, ma hanno aggiunto che l'epidemia è stata utilizzata come pretesto "irragionevole e malizioso" per negare ai cristiani l'accesso alla liturgia. Simile, come anticipato, la posizione del Patriarca rumeno, secondo il quale solamente i "deboli di fede" possono rischiare di contrarre il virus baciando un'icona, o prendendo la comunione dallo stesso cucchiaino.

Questi posizionamenti evidenziano un problema dogmatico non indifferente: se all'interno del calice nel momento della celebrazione il pane e il vino si trasformano in sangue e corpo di Cristo, perché un fedele dovrebbe temere di contrarre il virus da un cucchiaino che in realtà contiene ciò che per eccellenza "dà la vita"? Nelle consuetudini delle comunità ortodosse, la demarcazione fra sacro e profano, diremmo in termini durkheimiani, ha un carattere tanto strutturale, quanto non allegorico. L'attribuzione di sacralità è generatrice di una grammatica formalizzata e realizzata in *habitus* consolidati. Nell'opinione di molti rappresentanti del dogma, il concetto stesso di sacro come fonte di salvezza, al cardine della teologia cristiano-ortodossa, entrerebbe in crisi se il credente "non credesse" che l'eucarestia sia in grado di proteggere anche dal contagio. Tradizionalmente, il protettore dell'eucaristia è per eccellenza il sacerdote: una briciola caduta a terra gli impone di chinarsi e aspirarla con la bocca. Tuttavia, anche sul piano dogmatico, ciò che è considerato sacro sono il pane e il vino benedetti, non gli strumenti che lo contengono. Non vi sono leggi scritte che vietano la detersione o sostituzione del cucchiaino. Questo dettaglio, poco rilevante per un osservatore esterno, ha permesso durante il contesto pandemico di far emergere tensioni tra dogma universale e pratiche reali, sulla cui coincidenza sono invece posti il criterio e la fonte di legittimazione dell'Ortodossia.

La messa in pratica di quelle che sia fedeli che sacerdoti interiorizzano come tradizioni immutabili mostra quanto queste vengano continuamente riadattate ai fini della loro praticabilità ed efficacia. La quotidianità anomala degli ultimi mesi conferma quanto la relazione col sacro, frutto di processi di incorporazione sempre socialmente situati, faccia di quest'ultimo, innanzitutto, una "modalità dell'esperienza umana" (Csordas, 1990); questo anche laddove la misura sensoria, corporea, materiale dei fenomeni religiosi sembra essere largamente ridimensionata da forme de-materializzate di partecipazione.

A livello delle comunità della diaspora, le posizioni che le gerarchie hanno espresso non trovano una traduzione diretta. Come visto, i posizionamenti ufficiali possono divergere dalle pratiche e convinzioni messe in campo; al contempo i discorsi di patriarchi e metropolitani possono divergere dalle loro diramazioni nelle diocesi e nella diaspora e queste, come visto, divergere ulteriormente dalle scelte fatte sul piano delle comunità locali; le parrocchie godono spesso di un'ampia autonomia, tanto pragmatica che simbolica. Non solo l'autorità del sacerdote, e il suo grado più o meno rilevante di autonomia, hanno una loro influenza visibile, ma anche i fedeli hanno ampia influenza in processi orizzontali di adeguamento alla situazione, non riducibili al discorso dell'autorità religiosa. Ad esempio, il sacerdote della comunità-A ha continuato a dare l'eucaristia ai fedeli con lo stesso cucchiaino, senza detergerlo, rimanendo fedele a una tradizione consolidata, mentre il sacerdote della comunità-B ha scelto di rovesciare l'eucaristia dall'alto evitando il contatto del cucchiaino con le labbra dei fedeli.

Quanto abbiamo tracciato a livello delle comunità potrebbe aprire la strada ad una riflessione importante per una Chiesa che si dichiara fortemente ancorata non solo ai contenuti dottrinari, ma alla continuità nella loro realizzazione: il tradizionalismo ortodosso esprime la verità e la certezza della fede affermando di preservare, nella loro coincidenza assoluta, dogma e rito. Il fatto che molti sacerdoti abbiano cominciato, nei mesi successivi al *lockdown*, a somministrare l'eucaristia sì con lo stesso cucchiaino, ma disinfettandolo ogni volta con un panno imbevuto d'alcool, o rovesciando l'eucaristia direttamente nella bocca dei fedeli, è marcatore di una riflessione che, ora espressa solo in forma di compromessi, sembra difficile poter rinviare a lungo.

5. Le giurisdizioni al confronto con le risposte tecnico-scientifiche: tra complottismo e adesione.

L'osservazione delle comunità A e B mostra che il dibattito sulle pratiche religiose tradizionali ha dato slancio a un più ampio tentativo, anche questo su più livelli, di posizionarsi sui temi più dibattuti nella sfera pubblica. Interessante, in questo senso, la posizione che le gerarchie ortodosse stanno intraprendendo verso i vaccini per il virus SARS-Cov-2. Ad esempio, la Metropoli moldava legata al Patriarcato di Mosca, con cui la comunità-B è in stretta comunicazione, ha firmato con largo anticipo una lettera indirizzata al governo di Chisinau; qui chiede rassicurazioni sul fatto che il vaccino sia eseguito su base volontaria, nel rispetto della Costituzione e dei Trattati internazionali. Chiede di garantire il diritto al consenso e, indirettamente, al rifiuto della vaccinazione, facendo eco in forme legittime a una serie di discorsi a sfondo complottistico, circolati ampiamente fra le comunità dei fedeli, anche in diaspora. Sostenuti da frange fondamentaliste, questi ipotizzano l'esistenza di una lobby internazionale che, attraverso la vaccinazione, impianterebbe nel

corpo umano dispositivi di controllo. Oltre a sacerdoti apertamente negazionisti, che si scagliano contro le misure preventive come espressione di un nuovo totalitarismo, più diffuse sono posizioni che, reinterpretando un senso di preoccupazione diffuso, fanno riferimento a profezie bibliche ed evangeliche. In questo modo, la Chiesa moldava ha dato voce a una parte dei suoi credenti, mediando fra il lessico progressista dei diritti umani e chi intravedeva nell'epidemia i segni dell'apocalisse, o il tramonto di una realtà sociale e politica da tempo in crisi, segnata dalla corruzione dei costumi. Come osservato durante la ricerca, la circolazione di contenuti mediatici di questo tipo ha subito durante il *lockdown* una accelerazione imponente.

Hanno fatto scalpore le parole del patriarca ucraino Filaret, recentemente riconosciuto dal Patriarcato di Costantinopoli come leader di una giurisdizione canonica. Durante un'intervista televisiva a marzo, ha dichiarato che la causa della pandemia fossero i peccati degli uomini, a cominciare dai matrimoni tra persone dello stesso sesso; una posizione non rara nel discorso pubblico ortodosso di stampo più conservatore. Sarà in seguito ricoverato, nel settembre 2020, perché positivo.

Il vescovo che rappresenta la Diocesi Ortodossa Romena in Italia ha optato per una posizione improntata al rispetto dell'opinione pubblica e del lessico istituzionale, dichiarando durante il *lockdown* che questo momento di buio per l'esistenza umana, causa di disagi e sofferenze per molte persone, poteva essere interpretato come un'opportunità. Vista la sua concomitanza con il periodo della quaresima, il confinamento poteva essere un modo per avvicinarsi ai propri cari e alla fede, in un'epoca in cui sia la vita spirituale che le famiglie sono spesso trascurate a causa della vita lavorativa frenetica.

Nelle prospettive qui segnalate emerge, fra le molte differenze, una convergenza interessante: la presenza del virus non è interpretata come dato di natura, né al contagio è attribuito un mero funzionamento fisiologico e biomedico. Piuttosto, lessico e problemi scientifici penetrano nel discorso degli attori religiosi – come vedremo, fedeli compresi – per essere reinterpretati in chiave morale o spiccatamente teologica. Il senso che si attribuisce a questo particolare periodo storico è sempre filtrato attraverso la lente del credo religioso, sia in chiave di un gioco fra le forze del bene e quelle del male, che in un più largo discorso sulla morale pubblica. Con toni più marcati nel primo caso, la narrazione scientifica emerge, in questi discorsi, come una concorrente del messaggio religioso nella sfera pubblica. Le reti semantiche con le quali questi rappresentanti dell'Ortodossia hanno interpretato la nuova realtà dell'epidemia propongono di orientare il credente ortodosso verso una lotta per la verità, opposta alle menzogne del sistema. Questa dicotomia fra legge di Dio e legge degli uomini sembra ridimensionare la dimensione civile dell'appartenenza religiosa, al contempo riconcettualizzando la figura divina come giudice dei peccati della società e unica fonte di salvezza.

Da una parte, evocano in questo tanto l'ideale monastico dell'assoluto primato della teologia sulla società, quanto la postura dissidente della testimonianza di fede sotto i regimi socialisti. Dall'altra c'è un confronto tutto contemporaneo verso istituzioni civili che, non solo nel contesto della diaspora, hanno perlopiù fatto proprie direttive tecnico-scientifiche non sindacabili. Quest'ultime, infatti, sembrano poter minacciare un progetto di modernità compatibile con la fede, che la maggioranza delle autorità ortodosse si è in molti modi impegnata ad abbracciare.

Quanto osservato sul campo suggerisce che ad orientare il posizionamento nei confronti delle misure tecnico-scientifiche possa essere il modo in cui viene interpre-

tata l'applicazione di queste da parte delle autorità politiche, più che la contesa sull'attendibilità delle verità scientifiche. Dove le misure sembrano aver messo in discussione l'importanza delle istituzioni ortodosse, il contesto pandemico ha spinto per una ridefinizione dell'identità collettiva, non più coincidente col popolo ma limitata alla comunità più ristretta dei "veri" credenti. Ha quindi rinforzato posizioni critiche tanto verso le autorità laiche quanto verso i compromessi di quelle religiose; una contrapposizione fra un "noi" e un "loro" che, comune fra minoranze di ortodossi radicali (Mitrofanova, 2021), veniva invece generalmente respinta dalle comunità locali sulla base della comune appartenenza alla cristianità.

Il discorso dei patriarchi è allora esplicitamente ridimensionato come rivolto ai veri fedeli, in direzione opposta alla proposta teologico-politica ortodossa di una mutua collaborazione fra potere civile e religioso. L'emergere di questa visione più ristretta dell'appartenenza collettiva apre così margini di distanziamento dall'adesione delle istituzioni religiose al lessico nazionalista, dal recupero dell'ideale bizantino di *symphonia*, dalla coincidenza fra buon cittadino e buon credente. La ricerca conferma quanto simili processi possano tornare a essere confermati, se non rinforzati, dal contesto migratorio.

6. Nuove forme di fare comunità: l'Ortodossia in diaspora durante l'isolamento.

Abbiamo visto come la pluralità ortodossa sia riscontrabile anche a livello giurisdizionale, laddove le posizioni vanno dalla negazione dell'esistenza del virus al riconoscimento di una necessaria collaborazione con le autorità civili. Nei contesti in cui l'Ortodossia, da religione maggioritaria, si trasforma in minoranza in diaspora, le comunità restano rappresentative di questa diversità di tendenze, adottandola in forme personalizzate e contestualizzate. Si è assistito dunque a chi sceglieva di sfidare le misure governative continuando col culto in presenza, confidando nella protezione divina e in qualche accortezza, come nel caso della comunità-B, e a chi accettando le soluzioni messe in campo dalle autorità governative, adottava di buon grado forme alternative di preghiera, allo stesso tempo pregando per la fine della pandemia, come nel caso della comunità-A.

Mantenere un contatto con la propria comunità religiosa ha sostenuto molti dei membri di entrambe le comunità nel far fronte ai disagi del confinamento, alle difficoltà e alla solitudine, come è emerso frequentemente dalle interviste. Se la comunità-B non ha interrotto i suoi scambi quotidiani, piuttosto moltiplicandoli anche nella comunicazione da remoto, la comunità-A ha collaborato con la sua Diocesi in Italia per una raccolta di denaro, generi alimentari e abiti per chi a causa del Coronavirus stava affrontando grosse difficoltà economiche. La stessa comunità-A ha organizzato una colletta interna per aiutare alcuni suoi membri in difficoltà, mobilitando il prete in queste attività.

Alcuni membri del gruppo hanno particolarmente premuto per rafforzare i canali di comunicazione quotidiani. Fra questi, le badanti in particolare, per le quali l'isolamento ha significato l'impossibilità di staccarsi dall'ambiente di lavoro. Sono stati soprattutto i leader religiosi, d'altra parte, a guidare le forme di virtualizzazione delle comunità che il distanziamento sociale ha accelerato. Innanzitutto, come già esplicitato, attraverso l'uso di *social network* e di gruppi WhatsApp, in cui i membri della comunità potevano scambiarsi foto, informazioni, e incoraggiamenti. Questo ha portato a una esposizione e condivisione continua della propria vita fra i membri del gruppo; esemplare l'invio delle foto dei propri

dolci e delle uova rosse decorate nel periodo pasquale, gli incontri in *streaming* commentati in diretta, nella comunità-A la condivisione delle foto dei lavoretti dei propri bambini, e l'invio di video in cui questi cantano inni pasquali o recitano poesie in lingua rumena.

Al contempo, la coesione del gruppo restava centrata sulla comune appartenenza religiosa. Centrale per la comunità-A, ad esempio, è stata la riunione online per la preghiera serale, durante la quale veniva letta un'orazione speciale, prevista dai canoni in caso di malattie ed epidemie. A questa si aggiungevano le odi cantate al Santo Pantaleone di Nicodemia, martire e taumaturgo. Nel momento in cui la possibilità di incontro in presenza era nulla, anche vista l'inaccessibilità del luogo di culto – non essendo di proprietà, e sempre soggetto all'autorità del parroco cattolico responsabile – il leader religioso della comunità-A ha premuto verso una partecipazione alle attività della Diocesi, in particolare di quelle pensate per rispondere ai quesiti dei fedeli giovani, appartenenti alle seconde generazioni della diaspora. In questi incontri online pubblici, il vescovo e altri sacerdoti trattavano tematiche quali l'attitudine del credente di fronte alla pandemia, la potenza della fede, l'atteggiamento del fedele verso la morte, il timore di un complotto globale contro la fede cristiana. Molte domande erano concentrate sul rito, e su come poter celebrare la Pasqua senza la possibilità di visitare una chiesa nel giorno più importante dell'anno.

La creazione di un programma fitto di appuntamenti ha mantenuto attivi la partecipazione e gli scambi fra le persone. Secondo alcuni dei leader religiosi incontrati, l'utilizzo di questi canali inediti di comunicazione ha avvicinato una fascia di fedeli normalmente meno presente ai riti. Questo ha spinto i sacerdoti a dichiarare privatamente che l'epidemia, forse, poteva anche essere uno strumento divino.

7. Dopo il lockdown: comunità ritrovate e convivenza con il virus.

Con il DPCM del 25 marzo 2020, successivamente convertito in legge, il Governo italiano aveva decretato la sospensione di ogni forma di riunione o assembramento, anche di carattere culturale, ludico, sportivo, ricreativo e religioso. Nel successivo decreto-legge del 16 maggio 2020, noto come decreto "Sulle riaperture", le funzioni religiose hanno riacquisito una loro dimensione specifica e ottenuto l'autorizzazione per celebrare nuovamente in presenza, seguendo specifici protocolli sottoscritti con lo Stato. Nei mesi successivi, la comunità-A ha sperimentato, come già la comunità-B faceva, formule per salvaguardare la frequentazione in presenza dei riti.

Ma che tipo di chiesa ritrovano, con la fine del *lockdown*, i membri delle comunità? Davanti alla porta d'entrata della chiesa in cui celebra la comunità-A, è stato affisso un cartello con le norme igienico-sanitarie da adottare, l'obbligo di mascherina e il distanziamento fisico di almeno un metro. Sulla porta campeggia ancora un cartello, che vieta l'utilizzo del telefono durante la liturgia. Un igienizzante per le mani si trova nei pressi della ex-acquasantiera in pietra usata dai cattolici, e durante ogni celebrazione, a turno, uno dei membri siede vicino all'ingresso per indicare i posti liberi. Dei cartelli con frecce colorate, appesi alle pareti e sul pavimento, indicano il flusso verso l'uscita, indirizzato a un cortile posteriore per evitare assembramenti di fronte all'ingresso principale. Le sedie in legno e feltro ricamato, acquistate dalla Romania pochi mesi prima della pandemia, sono ridotte della metà per garantire la distanza fra i partecipanti. Per chi non riesce a trovare un

posto in chiesa, sono state installate delle panchine nel giardino posteriore, assieme a dei ripetitori audio per poter ascoltare la celebrazione.

I partecipanti non sono più autorizzati a portare all'altare candele, denaro, o pane benedetto, non possono più baciare le icone ma ci si può inchinare davanti ad esse e accendere una candela. Tutti i presenti indossano una mascherina e il coro, che prima contava una decina di persone, è stato ridotto a due soli componenti: una coppia sposata. Le lunghe liturgie domenicali sono celebrate in forma ridotta, le scuole domenicali di lingua rumena e catechesi con i bambini interrotte, sono vietate le offerte necessarie al rito di celebrazione dei defunti, per il quale tradizionalmente sono portate delle vivande, condivise dopo la preghiera con gli altri membri della comunità. Sono vietati i pranzi e ogni forma di assembramento all'interno e all'esterno della chiesa, sui quali il sacerdote vigila con rigore. Il timore per un nuovo *lockdown* spinge ad accettare le nuove misure pur nella speranza di tornare presto alle pratiche consuetudinarie.

L'utilizzo di piattaforme online è stato quasi del tutto abbandonato a favore del recupero della vita comunitaria in presenza. Tuttavia, questo scenario ridimensiona radicalmente le consuetudini rituali e la possibilità di socializzare, e più di un membro della comunità-A lamenta come quest'esperienza non sia migliore del confinamento, e di una messa ascoltata da telefono. Alcuni raccontano di adottare dei metodi personali per difendersi dal contagio, in una sorta di religione fai-da-te che, rafforzatasi durante l'isolamento, mescola fede e tradizioni popolari. Molti fedeli hanno ad esempio personalizzato l'utilizzo delle candele, la venerazione delle icone, la scelta delle preghiere. Non pochi hanno risposto a un messaggio circolato "viralmente" sui gruppi WhatsApp dei credenti, in seguito smentito da un'agenzia di stampa greca. Si menzionava, con evidenti analogie bibliche, che la Madonna era apparsa sul Monte Athos, luogo per eccellenza della conservazione della più autentica Ortodossia, invitando i credenti a dipingere croci sulle loro porte per scampare al contagio.

La comunità-B ha ritrovato la normalità rapidamente. Già dal mese di luglio su Facebook la comunità annunciava la ripresa delle esercitazioni del coro, e dopo le liturgie domenicali si è tornato a celebrare riti per i defunti, fare pranzi collettivi e momenti conviviali, più frequentati di prima. Con il consenso del sacerdote, molti dei partecipanti sono tornati a non indossare la mascherina. Alcuni di questi, hanno supportato questa scelta condividendo articoli che sostenevano che l'uso prolungato della mascherina abbia effetti negativi sulla salute, e non sia il mezzo di protezione più efficace. Alcune fedeli si sono scambiate video privati su come inserire nelle proprie narici dei pezzetti d'aglio, antibatterico naturale per eccellenza, o il suggerimento di disseminare nelle proprie case cipolle tagliate a metà perché, sempre secondo fonti online, neutralizzerebbero il virus.

In est Europa, invece, molti sacerdoti hanno potuto posizionarsi più direttamente e pubblicamente a difesa non solo della liturgia tradizionale, ma dell'importanza che le pratiche religiose hanno sulla tutela della famiglia e dei costumi. Questi discorsi hanno penetrato anche posizioni a sfondo complottistico, ad esempio su presunte conseguenze neurologiche dei tamponi o dell'uso della mascherina per la salute dei bambini. Espresi anche su piattaforme online, la loro circolazione è stata transnazionale, dando voce a posizioni pubbliche che spesso i sacerdoti della diaspora hanno, anche strategicamente, evitato.

Non sono mancate forme radicali di rifiuto dell'autorità civile e scientifica, con un'opposizione all'ingresso di queste nella sfera religiosa, privata e pubblica. La ricer-

ca conferma come anche nei contesti della diaspora vi sia ampio spazio per una lettura oltranzista dei dogmi, convergente con una settarizzazione del senso di appartenenza alla comunità religiosa. Il carattere di minoranza, infatti, può prestarsi all'irrigidimento di discorsi identitari anche più radicalmente di quanto avviene nei Paesi d'origine (a maggioranza ortodossa), allargando la distanza da una interpretazione collettivistica e più inclusiva dell'appartenenza religiosa.

Le osservazioni di chi scrive suggeriscono quanto questa contesa necessiterebbe di essere approcciata in termini dialettici. Se intere comunità, ad esempio, hanno officiato e assistito a celebrazioni affollatissime senza alcuna precauzione, emerge d'altra parte una controtendenza fra le comunità. Molti membri non negano il discorso scientifico, ma scelgono piuttosto di inglobarlo, assorbirlo e riadattarlo in una narrazione che affida nuovamente al discorso religioso la ricerca di senso, e all'autorità religiosa il diritto di definizione delle prassi legittime. Alcuni monasteri femminili, ad esempio, si impegnano a produrre e commercializzare, anche fra i fedeli oltrefrontiera, mascherine di tela con su ricamate in stile tradizionale croci e scritte come "Doamne ajuta" o "Doamne ai mila": Dio aiutaci, Dio abbi pietà.

8. Quando le innovazioni sono eterodosse? Qualche conclusione.

Se guardiamo alla diversità di risposte che abbiamo in queste pagine descritto, un elemento di continuità significativo risiede in quanto i riadattamenti delle pratiche rituali messi in campo siano tutti consapevolmente vissuti come tentativi di prolungare l'esperienza di comunità al di fuori dello spazio fisico della chiesa. L'esperienza religiosa da remoto resta allora non tanto un'alternativa privata vissuta individualmente, quanto l'unica forma possibile per preservare l'organizzazione comunitaria dei fedeli. Non sorprende, di conseguenza, che i fedeli più devoti con cui gli autori hanno dialogato non pongano eccessivo accento sul vantaggio di poter multi-localizzare e moltiplicare digitalmente la propria presenza, e così assistere a un'ampissima offerta mediatica di momenti religiosi. Detto altrimenti, pur spesso facendolo, raramente elogiano l'opportunità di fare dello *zapping* religioso.

Occorre qui ricordare che i membri delle due comunità osservate, in gran parte composte da migranti, sono degli utilizzatori assidui del telefono. Negli ultimi anni, lo smartphone è diventato per molti di loro estremamente familiare: oltre che un passatempo, uno strumento fondamentale nella comunicazione con affetti lontani. Ad essere stata innovativa per molti di loro è piuttosto la penetrazione di questi dispositivi di comunicazione nella sfera della partecipazione al gruppo religioso.

Abbiamo assistito, con una parziale controtendenza dopo la conclusione del primo *lockdown*, ad un'impennata inedita nei processi di diffusione e digitalizzazione dei riti religiosi cristiano ortodossi (e non). Questa è stata tanto offerta da istituzioni religiose, anche con il supporto delle autorità civili, quanto continuamente alimentata dal basso delle comunità, e prodotta dalle reti transnazionali di fedeli, sacerdoti e associazioni a sfondo religioso. Esempio è stata la settimana della Pasqua, e la liturgia nella notte pasquale in particolare, avvenuti nel pieno del *lockdown* in Europa sia occidentale che orientale. Da una parte, è cresciuto esponenzialmente il numero di fedeli che, tramite dirette online e *streaming* di programmi televisivi, assistevano alle liturgie pasquali celebrate presso la

Basilica del Santo Sepolcro, e presso le principali cattedrali ortodosse, Mosca e Bucarest incluse; colpisce la visione di questi spazi vuoti, nel giorno dell'anno in cui l'affluenza è tale da obbligare usualmente i fedeli a stringersi per ore nella calca. Dall'altra, l'osservazione delle scelte dei membri delle due comunità suggerisce che, per chi è ben inserito in un gruppo locale, queste forme di fruizione mediatica si sono tutt'al più sommate alla partecipazione alle attività della comunità, senza prenderne il posto. Il ricorso a queste risorse ha magari fatto da supporto alla frequente espansione del tempo dedicato alla preghiera privata, durante i giorni di isolamento più completo.

La ricerca conferma quanto sia la vita dei migranti ortodossi, sia l'organizzazione delle istituzioni che mirano a rappresentarli, partecipino di flussi transnazionali, alimentati da continui scambi anche simbolici: le nuove tecnologie consentono una circolazione di comunicazioni, informazioni e immagini che ha raggiunto un'intensità impensabile fino a pochi anni fa. Se evidente è quanto l'epidemia abbia irrobustito la fruizione sociale delle rappresentazioni mediatiche, non solo di argomento religioso, sembra altrettanto rilevante che le comunità in diaspora si mostrino volenterose di garantire la relazione fra le innovazioni e la vita locale del gruppo.

Il termometro del confronto con questi strumenti resta quello del loro essere funzionali a salvaguardare l'efficacia della risposta religiosa. Questo in un momento in cui, da una parte, era poco attuabile il radicamento spaziale delle pratiche tradizionali, riprodotte quanto possibile in contesti privati e in forme multimediali; dall'altra, mentre la condizione di precarietà e incertezza invadeva le più banali consuetudini che organizzano lo stare insieme e la vita quotidiana. L'utilizzo piuttosto disinvolto delle tecnologie rende visibile la stretta convivenza che i migranti spesso sviluppano con questi strumenti. Nondimeno, mostra anche come l'accento frequentemente posto sul rigido tradizionalismo e conservatorismo delle comunità ortodosse rischi di fuorviare gli studiosi, distogliendoli da un'interpretazione, a parere di chi scrive più corretta, di questo radicamento delle tradizioni come elemento vivificante della partecipazione e dell'esperienza religiosa, quindi sussidiario a queste. Le osservazioni raccolte, se da una parte fanno emergere la centralità del rito e l'impegno profuso nella riproduzione delle sue peculiarità estetiche e performative, dall'altra rendono chiari fenomeni di produzione dal basso di nuove forme di esperienza religiosa, adeguate ai contesti locali e non esclusivamente passive di fronte all'emergenza pandemica, ai suoi effetti sulle scelte istituzionali e sull'uso delle innovazioni tecnologiche.

Le comunità locali, con più disinvoltura delle giurisdizioni che le rappresentano, si sono mostrate in grado di riconfigurare attorno al virus sistemi di significato propri, reinterpretando in forme diverse l'esperienza della pandemia attraverso gli strumenti offerti dal capitale simbolico religioso. Nel far questo, hanno sia "indigenizzato" le innovazioni tecnologiche (Bausinger, 2020 [1961]) che attivato specifiche modalità infra-politiche, sempre oscillanti tra verbale pubblico e verbale privato (Scott, 1990). I fedeli si sono confrontati strategicamente con una pluralità di direttive dall'alto, si dichiarando deferenza e conformità al discorso ufficiale, ma accogliendolo solo nella misura in cui questo faceva risonanza con il sentire e le necessità del gruppo.

Gli ultimi mesi di queste comunità confermano quindi quanto le pratiche religiose più tradizionali possano interagire intimamente con l'esperienza quotidiana e le dinamiche contemporanee che le influenzano. Laura di rigidità che contraddistingue l'Ortodossia appare allora come il portato di una incorporazione profonda di rappresentazioni e stru-

menti rituali; entrambi vengono costantemente riposizionati per consentire sia i riadattamenti concreti invocati da esigenze materiali, sia una pluralità di posizionamenti ideologici e politici nei confronti del contesto in cui la vita della comunità si realizza.

All'interno di alcuni limiti, la flessibilizzazione delle pratiche liturgiche avviene senza che sia percepita come deviazione eterodossa; le soluzioni sono molteplici, a partire dalla trasformazione dell'angolo dedicato alle icone, proiezione domestica della chiesa, in altare domestico. Sarebbe semplicistico descrivere questi cambiamenti come fenomeni di privatizzazione dell'esperienza religiosa. Pur relegata in uno spazio obbligatoriamente privato d'azione, quest'ultima rimane consapevolmente ancorata a forme di autorappresentazione di identità collettive, tutte basate sulla condivisione di una comune appartenenza all'Ortodossia. Per molti aspetti, le comunità osservate sembrano attraversare e riformulare la struttura e la semantica proprie della Chiesa come istituzione; ugualmente, i loro membri la partecipano in forme trasversali, soggettivandole entrambe senza individualizzarle.

In questo senso, la diaspora ortodossa nell'Europa occidentale sembra mantenere ad oggi le peculiarità proprie della religiosità popolare, contraddicendo i due paradigmi antitetici coi quali, come efficacemente illustrato da De la Torre (2012), la sociologia delle religioni tende a orientarsi fra le forme religiose contemporanee: religione istituzionale e spiritualità individualizzata. Una dicotomizzazione spesso rafforzata metodologicamente negli studi che approcciano il pluralismo religioso e le società fortemente secolarizzate; studi in cui, non a caso, è ricorrente la scissione fra una religiosità *non-traditional* o *extra-church* e quella *institution-bound* (Pollack, 2006). Nei casi osservati, sembra rilevante piuttosto quanto l'epidemia abbia riaperto una tensione inter-politica fra attori religiosi e attori governativi, sulla base di una idea di spazio religioso come spazio pubblico, che rimescola tanto i confini fra cittadinanza e fede, quanto quelli tra guarigione e salvezza. Le autorità religiose possono entrare nella sfera pubblica come istituzioni rappresentative di narrazioni e forme di partecipazione alternative, laddove il mondo secolare sembra far sua una visione schiettamente biomedica della salute, e l'emergenza al contempo rafforzare una governance di tipo tecnocratico, poco partecipata dalla società civile.

Come abbiamo osservato, all'interno delle comunità ortodosse il posizionamento verso le direttive non è stato univoco e ha portato in diversi casi a disapprovare e anche contravvenire ai regolamenti. Il conflitto fra interpretazioni consente di far emergere un coincidente conflitto tra attori sociali diversi, portatori di diverse forme di legittimità: quella governativa, quella scientifica, quella delle gerarchie ortodosse, quella dei titolari delle strutture in cui molte delle comunità in diaspora celebrano: non di rado, parroci e vescovi cristiano cattolici. Nondimeno, sul terreno delle comunità il *leader* religioso dimostra la centralità del suo ruolo e una larga influenza sulle scelte delle comunità locali; né può essere sottovalutata l'autorità dei fedeli, che in opposizione anche a quest'ultimo possono rivendicare propri diritti di interpretazione sul codice religioso e sulle direttive anti-contagio.

Fra le istanze emerse, due elementi con più evidenza sembrano aver aperto al conflitto tra fede e direttive. Il primo risiede, come abbiamo visto, nella centralità di specifiche tradizioni e pratiche che, nella percezione di molti fedeli ortodossi, sono costitutive e coincidenti con la credenza religiosa stessa. Per un credente ortodosso, la visita alla chiesa, il bacio all'icona, e ancor più l'eucarestia, difficilmente sono associate al rischio della malattia, mentre appaiono come una chiave per la sua rielaborazione e gestione, per il

contrasto, la protezione, la guarigione da essa. Il conflitto con l'autorità civile, ma anche con le indicazioni ricevute dalle istituzioni ecclesiastiche, suggerisce quanto l'attaccamento alle tradizioni rituali, in genere interpretato come chiusura conservatoristica, sia per i credenti uno degli elementi chiave dell'efficacia che ha l'esperienza religiosa ortodossa, anche davanti all'epidemia.

Le criticità di fedeli e sacerdoti davanti all'isolamento sembrano allora collegabili alla percezione di un eccessivo impatto delle misure sulle pratiche tradizionali, tale da polarizzare le posizioni sulle norme anti-contagio, e alimentare dubbi sulla validità delle risposte religiose alternative. Questi riadattamenti sembrano mettere in crisi i tentativi di ridefinizione simbolica e funzionale del rito, così intaccando la trasversalità fra il rapporto con le istituzioni, i processi di incorporazione delle credenze, e il loro ancoraggio nelle tradizioni. Non a caso, i maggiori conflitti interpretativi sono stati generati da quegli elementi che ridimensionavano le possibilità per la comunità di condividere pratiche religiose considerate efficaci.

Va segnalato, al contempo, che è la stessa situazione di emergenza a spingere sacerdoti e fedeli a optare per soluzioni inedite, che proprio alla conservazione del carattere collettivo dei riti sono mirate. Può essere questo, ad esempio, il caso di un sacerdote presso una parrocchia ortodossa in una cittadina italiana non distante dalla comunità-A, il quale si è ripreso nel momento della celebrazione del funerale e della sepoltura di uno dei fedeli per permettere alla comunità locale e ai parenti lontani la partecipazione in diretta ai riti funebri. I canti e le immagini della sepoltura si sono così circondate di commenti e icone di santi, di gif animate di angeli e di fiori, di cuori e della nuova *reaction* "abbraccio", lanciata da Facebook in risposta alla pandemia. Con la sua illusione di immediatezza e di annullamento delle distanze, l'infrastruttura mediatica si è rivelata nella sua non neutralità, interagendo con gli utenti, quindi configurando la loro esperienza del lutto a partire dalle interferenze che generava (Larkin, 2008). Questa scelta, mostrata al leader della comunità-B, ha destato qualche divertita perplessità; tuttavia, di queste soluzioni sembrano essere ampiamente percepiti più i limiti, che una loro supposta poca "ortodossia". La sepoltura in diretta conferma quanto anche attraverso il medium online i sacerdoti ortodossi tentino di ricostruire una dimensione partecipativa: il rito è riproposto come fatto collettivo, anche se osservato nello spazio di un piccolo schermo.

Un secondo elemento di particolare rilevanza è l'importanza privilegiata della parrocchia come spazio fisico, che ha alimentato istanze di contrasto alla sua virtualizzazione. Anche durante l'isolamento, il gruppo locale e la fruizione (seppur mediata) della chiesa sono stati i principali punti di riferimento nell'orientare l'esperienza religiosa dei migranti; al contempo, questi contesti locali sembrano essere il terreno in cui si giocano i più interessanti processi trasformativi che interessano il cristianesimo ortodosso contemporaneo, il quale negozia quelle forme di de-territorializzazione e ri-territorializzazione che lo interessano poi sul piano organizzativo, giurisdizionale e geopolitico (Roudometof, 2015) soprattutto dal basso.

A motivo di questa centralità, anche l'importanza eminentemente sociale di questo spazio come luogo di aggregazione, di scambi materiali e informativi, al centro sia dei processi di inclusione sociale dei fedeli che dei tentativi di comprendere e risocializzare il confronto con la crisi pandemica. Nell'osservare le posizioni dei sacerdoti, non va inoltre dimenticato che l'impetuosa proliferazione di nuovi luoghi di culto ortodossi nella diaspora dei Paesi qui osservati, analogamente a quanto avvenuto nei contesti post-sovietici, è

stata sostenuta e legittimata proprio sulla base del valore che ha la frequentazione del luogo sacro per i fedeli ortodossi. Davanti alla normalizzazione dell'emergenza, allora, i sacerdoti sono stati sia chiamati a confrontarsi con la malattia come disfunzionamento sociale, sia ad assumere strategie che preservassero l'importanza collettiva del luogo di preghiera.

Più occasioni suggeriscono il timore dei sacerdoti ortodossi, e delle loro famiglie, di assistere con la smaterializzazione del gruppo e il decentramento dello spazio sacro, anche al fallimento del proprio progetto migratorio, il quale ruota spesso attorno alle comunità di preghiera, e da queste è sostenuto economicamente. Anche da questo punto di vista, l'osservazione sul campo ha fatto emergere tensioni sia interreligiose, a cominciare dal necessario confronto con le gerarchie cattoliche ospitanti, che inter-ortodosse. Fra i leader delle nuove comunità della diaspora non manca il timore che i fedeli si spostino verso comunità vicine, che risultino più attrattive magari proprio eludendo alcune delle molte restrizioni ai riti previste dalle misure anti-Covid. Al contempo, sebbene l'utilizzo degli strumenti digitali continui a generare dibattiti sull'autenticità ed efficacia dei riti, la crisi sanitaria ha portato a un'improvvisa rivalutazione delle interazioni religiose online, mettendo in crisi la centralità della presenza corporea nella pratica rituale. Come già osservato da ricerche che si sono concentrate su altri scenari religiosi, l'isolamento sociale ha permesso la proliferazione di forme atipiche di trasmissione dei saperi, e di "attività finora considerate ciarlatanerie" (Capponi e Carneiro Araújo 2020, p. 257). Anche nel caso dell'Ortodossia, i timori dei sacerdoti rivelano come questa "svolta digitale" potrebbe privilegiare anche quei leader religiosi, finora marginali, che sono più disinvolti verso pratiche e strumenti un tempo considerate poco accettabili, che la pandemia ha ora reso legittimi.

Le prime impressioni raccolte, certo meritevoli di futuri approfondimenti, suggeriscono che il confronto con gli avvenimenti recenti abbia allargato i margini interpretativi all'interno dei quali *doxa* e *praxis* cristiane sono orientate e messe in pratica, specialmente per le comunità in diaspora. L'Ortodossia si conferma plurale nelle sue realizzazioni e in trasformazione; forma un panorama religioso vitale quanto storicamente situato, intessuto di società d'origine e di arrivo, di tradizioni rituali e culture su cui agiscono processi politici, economici, ed epidemiologici, globali.

I risultati evidenziati da questa ricerca, infine, ripropongono una riflessione sulle forme di interlocuzione fra autorità civili e gruppi religiosi, essenziali affinché le restrizioni emanate dai governi, poiché manchevoli di interventi specifici e di un dialogo fecondo con le realtà locali, non alimentino comportamenti a rischio e non spingano all'interpretazione delle norme come indebite restrizioni delle libertà di culto. Come abbiamo osservato a partire dall'esperienza delle comunità, le pratiche religiose condividono con forme più schiettamente politiche di gestione delle crisi la capacità di pensare per l'agire. Quello che è allora più propriamente in gioco non sembra tanto la preservazione di una tradizione rituale "pura", più o meno riconducibile ai canoni, quanto la valorizzazione che fanno di questa le comunità, le modalità con cui queste tradizioni diventino per i fedeli strumenti fondamentali di *empowerment*.

9. Bibliografia e riferimenti

Augé, M. (1984). *Ordre biologique, ordre social*, in *Le sens du mal: anthropologie, histoire, sociologie de la maladie*, (a cura di) M. Augé, C. Herzlich, Paris: Archives Contemporaines, 195–213.

- Bausinger, H. (2020). *Volkskultur in Der Technischen Welt*, trad. it. *Cultura popolare e mondo tecnologico*, (a cura di) L. Renzi, P. Clemente, Pisa: ETS.
- Belting, H. (2011). *Bild-Anthropologie. Entwürfe für eine Bildwissenschaft*, trad. it. *Antropologia delle immagini*, (a cura di) Salvatore Incardona, Roma: Carocci Editore.
- Boellstorff, T., Nardi, B., Pearce C., Taylor T.L. (2013). *Ethnography and Virtual World: A Handbook of Method*, Princeton: Princeton U.P.
- Burrell, J. (2009). The Field Site as a Network: A Strategy for Locating Ethnographic Research, *Field Methods*, 21,181–199.
- Capponi, G., Carneiro Araújo, P. (2020). Occupying New Spaces: the “Digital Turn” of Afro-Brazilian Religions During the Covid-19 Outbreak, *International Journal of Latin American Religions*, 4, 250–258.
- Carnevale D. N. (2018). *Frumusețea Dumnezeului. Pratiche del bello ed esperienza del sacro nella ritualità ortodossa moldava*. in AA.VV. *La bellezza salverà il mondo*, (a cura di) A. Nesti, Siena: Cisreco – Religion and society,135–148.
- Carnevale D. N., Girneata S.F. (2018). *Aspettative e bisogni delle comunità religiose a Bologna – Le chiese ortodosse*, Bologna: Comune di Bologna – AMITIE code.
- Csordas T. (1990). Embodiment as a Paradigm for Anthropology, *Ethos*,18, 5–47.
- De La Torre R. (2012). *Religiosidades nómadas. Creencias y prácticas heterodoxas en Guadalajara*, Messico: CIESAS.
- De Martino E. (1977). *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, Torino: Einaudi.
- Green, N. (1999) Disrupting the field: Virtual reality technologies and “multisited” ethnographic methods, *American Behavioral Scientist*, 43 (3), 1999, 409–421.
- Hämmerli, M., Mayer J.F. (a cura di), (2014). *Orthodox Identities in Western Europe: Migration, Settlement and Innovation*, Farnham: Ashgate;
- Larkin B. (2008). *Signal and Noise: Media, Infrastructure and Urban Culture in Nigeria*. Durham: Duke U.P.
- Marcus G.E. (1995). Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography, *Annual Review of Anthropology*, 24, 95–117.
- Mitrofanova A. (2021). *The impact of Covid-19 on orthodox groups and believers in Russia*, in AA.VV., *Religious Fundamentalism in the Age of Pandemic*, (a cura di) N. Käsehage, Bielefeld: Transcript.
- Pétonnet, C. (2019). *L'observation flottante. L'exemple d'un cimetière parisien*, trad. it. in AA.VV., *Etnologia del sacro. Religione e modernità nella riflessione francese*, (a cura di) F. Sbardella, Bologna: Patron Editore, 105–117.
- Pollack D. (2007). Religious Individualization or Secularization: An Attempt to Evaluate the Thesis of Religious Individualization in Eastern and Western Germany, *The British Journal of Sociology*, 58, 603–632.
- Roudometof V. (2015). Orthodox Christianity as a Transnational Religion: Theoretical, Historical and Comparative Considerations, *Religion State and Society*, 43, 211–227.
- Scott J. C. (1990). *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts*, New Haven: Yale U.P.

Short Notes

Brasile, terra del futuro¹

GIOVANNA CAMPANI²

Riassunto. La breve nota che segue rappresenta un carnet di viaggio, redatto tra fine ottobre 2020 e fine gennaio 2021, nello stato brasiliano del Ceara ed a Rio de Janeiro. Comprende brevi descrizioni di squarci di vita quotidiana, nella vaga ricerca di uno sguardo antropologico; riflessioni o piuttosto tentativi di elaborare un'embrione di analisi; confuse evocazioni di sentimenti e ricordi. Rispetto al tema della pandemia, che non può essere ignorato in questo periodo, la nota constata come il distanziamento sociale non possa essere praticato, ma questo non implica un maggior numero di morti rispetto all'Europa (al contrario).

Abstract. The short note represents a travel "journal", prepared between the end of October 2020 and the end of January 2021, in the Brazilian state of Ceará and in Rio de Janeiro. It includes brief descriptions of glimpses of everyday life, in the vague search for an anthropological gaze; reflections or rather attempts to develop an embryonic analysis; confused evocations of feelings and memories. The pandemic cannot be ignored, but the note shows how social distancing cannot occur in Brazilian society. Despite this, Brazil does not have a higher number of deaths than European countries, but lower.

1. Introduzione

Le pagine che seguono rappresentano un carnet di viaggio, redatto tra fine ottobre 2020 e fine gennaio 2021, nello stato brasiliano del Ceará e nella città di Rio de Janeiro. Comprende brevi descrizioni di squarci di vita quotidiana, nella vaga ricerca di uno sguardo antropologico; riflessioni o piuttosto tentativi di elaborare un'embrione di analisi; confuse evocazioni di sentimenti e ricordi.

Nell'ottobre 2020, il mio viaggio in Brasile era in programma da più di un anno, per svolgere alcune ricerche sulla vita e le musiche di Chiquinha Gonzaga. Era in corso una pandemia, ma neppure la peste bubbonica mi avrebbe fatto desistere dal progetto. I nostri antenati non continuavano a muoversi anche in tempi di peste, praticamente endemica tra il 1500 ed il 1600? Forse che Michel De Montaigne rinunciò ad intraprendere il suo viag-

¹ Brasile, terra del futuro, Brasil, Land von Zukunft è una delle ultime opere dello scrittore austriaco, Stefan Zweig, che, in fuga dall'Europa, vi trascorse gli ultimi anni della sua vita, a Petropolis, vicino a Rio de Janeiro. Scritto fra il Brasile e New York nel '41, Brasile. Il paese del futuro passa in rassegna la storia del paese dal 1500 fino al 1940, la sua economia e la cultura, fornendone una visione piena di speranza per il futuro e modello per l'intera umanità, per l'accettazione ed anzi l'esaltazione del meticciato.

² Catedrática de Educación Intercultural y Antropología de Género en la Universidad de Florencia. Email: giovanna.campani@unifi.it

Figura 1. Lapide del caffè Brasile.



gio in Italia attraverso la Germania e la Svizzera nel 1580-81, perché c'era un focolaio di peste a Genova?

Aggiungo che io ho una relazione familiare con il Brasile: vi ritorno per inseguire il ricordo dei racconti ascoltati durante l'infanzia sulla vita di nonno Rodolfo, piantagioni, canna da zucchero, serpenti, foreste del Mato Grosso, cavallette, battaglie di galli, profumi di caffè. Il tutto trasportato in Italia via Marsiglia nel 1912, con l'apertura del Caffè IL BRASILE affacciato sulla Piazza Grande della mia città natale, oggi commemorato da una lapide.

2. Padre Cicero

Lascio l'Europa invilupata nell'autunno grigio dei lockdown, popolata da fantasmi mascherati che strisciano veloci lungo i muri, per evitare incontri ravvicinati. Ritrovo la vita nel grande mercato di Fortaleza, discutendo a lungo con uno scultore di statue sacre (con mio disappunto si tratta di santi e madonne cristiani, non di "orixas"³ che l'artista popolare conosce poco, a parte Yemaja). Alla fine acquisto un piccolo Padre Cicero, che é, mi assicura lo scultore "muito milagroso"⁴, mi porterà fortuna e farà sì che i miei desideri si realizzino.

³ Orixás sono divinità delle religioni afrobrasiliane, il candomblé e l'umbanda.

⁴ "Cícero Romão Batista (1844 — Crato-,1934 Juazeiro do Norte) fu un sacerdote cattolico brasiliano. Nel-

Figura 2. Statua di Padre Cicero.



Curiosa figura quella di Padre Cicero! Nato nel 1844 a Crato, Ceará, Nordeste, ordinato sacerdote nel 1870, vicario della cittadina di Juazeiro do Norte, cacciato dagli ordini per via di un presunto miracolo in tempo di siccità (un'ostia che sanguinava), senza mai smettere la sottana da prete iniziò una carriera di politico e combattente⁵. Da vicario divenne prefetto di Juazeiro, dove fece costruire un aeroporto, aprì diverse scuole, tra cui la Scuola Normale Rurale, stimolò l'agricoltura, aiutò i poveri. E poiché in tempo di guerre civili, la politica non si limita al confronto verbale, Padre Cicero partecipò a rivolte contro il governo federale, con un esercito di *cangaceiros*⁶ e di pellegrini (la storia del Nordeste brasiliano è un'affascinante epopea di rivolte guidate da banditi e da profeti ispirati che ricordano i dolciniani⁷ medioevali).

Due milioni e mezzo di persone visitano ogni anno la statua di Padre Cicero, alta 27 metri, eretta nella Serra do Catolé, sulla Colina do Horto nel 1969. Vorrei capirne di più, di questa religiosità popolare verso Padre Cicero: esistono connessioni con la teologia della liberazione?

la devozione popolare è conosciuto come Padre Cicero o Padim Ciço.¹ Carismatico, godé di grande prestigio e influenza sulla vita sociale, politica e religiosa del Ceará e del Nordeste.

⁵ https://www.ebiografia.com/padre_cicero/

⁶ bandit {subst.} a 'social bandit' from the Northeast of Brazil, often supported by poor rural peasants {subst.}

⁷ <https://it.wikipedia.org/wiki/Dolciniani>

3. O Por do Sol

Allons voir un coucher de soleil... Così scrive Saint Exupéry.

La statua di Padre Cicero mi accompagna nel viaggio lungo la splendida costa del Céara, verso Guajiru e poi Jericoara (Jeri), villaggio di pescatori incastonato tra dune bianche e mare scintillante, in perpetuo movimento tra alta e bassa marea. Un vento perenne soffia nelle vele dei kite surfers, per i quali Jericorara è un paradiso.

A causa della pandemia, a Jeri, gli europei sono oggi minoritari. Quelli presenti sono fuggiti dalle ripetute restrizioni imposte nei loro paesi (ristoranti chiusi, bar chiusi, cinema chiusi). I tedeschi, gli svizzeri, gli austriaci discutono della **Corona-Wahnsinn**⁸, tra una capirinha e un açai. Qualcuno resterà: per quanto in via di declassamento, gli europei possono ancora procurarsi un permesso di soggiorno senza troppe difficoltà. Non sono ancora costretti a chiedere l'asilo politico.

I turisti oggi sono soprattutto brasiliani, venuti a festeggiare il *Dia da consciencia negra*⁹, il 20 di novembre, che celebra Zumbi, eroe della resistenza contro la schiavitù, vissuto nel secolo XVII¹⁰. Mi chiedo quanti tra i turisti europei conoscono la storia dei Quilombos, le comunità autogestite di schiavi fuggiaschi, a cui si univano indios, marginali, fuggiaschi. La fuga verso la libertà. Sarebbe un'occasione per riflettere sugli orrori del colonialismo, ma anche per riflettere sulla fragilità di qualsiasi condizione- di fronte al potere.

A Jeri la vita e la socialità pulsano ovunque, sulla spiaggia, nei Quiosquinos che preparano meravigliosi spiedini di aragosta, nei mercatini. Poi alla sera, Jeri diventa una comunità che svolge un rituale collettivo: il pellegrinaggio sulle dune al momento del tramonto, *O Por do Sol*. "J'aime bien les couchers de soleil. Allons voir un coucher de soleil..." sussurra le Petit Prince. "Ah! petit prince, j'ai compris, peu à peu, ainsi, ta petite vie mélancolique. Tu n'avais eu longtemps pour distraction que la douceur des couchers de soleil."

Ho scoperto, durante questo viaggio, che i brasiliani hanno la tenera abitudine di contemplare i tramonti e si ritrovano nei luoghi da cui la vista è migliore.

Sulle orme del *Petit Prince*, a Jeri, ho scoperto che si può assistere alla Por do Sol de Jeri per quarantatré volte senza mai stancarsi dello spettacolo, incantandosi davanti alla sfumatura di una nuvola. Lo spettacolo del cielo al tramonto sopra Jeri ha compensato tutti i lunghi mesi in cui sono stata, come milioni di Europei, privata di luci della ribalta o di schermi cinematografici, passando, quando era possibile uscire, di fonte ai teatri chiusi...

Le Por do Sol di Jeri sono una meraviglia sempre rinnovata, e che, proprio perché condivisa con un gran numero di persone, in una socialità spontanea, ci fa sentire pienamente umani, accomunati dal senso della bellezza e della vita.

⁸ Titolo di un libro di Karl Nemeth, Lockdownj, Der Corona Wahnsinn, pubblicato in Germania. Espressione molto utilizzata nei paesi di lingua tedesca, dove l'opposizione ai lockdown è molto forte.

⁹ O Dia Nacional de Zumbi e da Consciência Negra, celebrato il 20 di novembre, fu istituito ufficialmente con la Lei n° 12.519, del 10 di novembre del 2011. La data ricorda la morte di Zumbi, leader del Quilombo dos Palmares - nella Regione Nordeste del Brasile. I Quilombo erano aree e villaggi dove si rifugiavano gli schiavi fuggiaschi. Zumbi fu ucciso nel 1695. resistência à escravidão no Brasil.

¹⁰ <https://brasilecola.uol.com.br/datas-comemorativas/dia-nacional-da-consciencia-negra.htm>

Figura 3. Tramonto a Jeri.

DATI Coronavirus per lo stato del CEARA al 4 febbraio 2021:

Il Ceara ha 9.187.103 abitanti (stimati); 378.000 casi, 288.000 guarigioni, 10.556 morti.

Il Belgio ha 11.460.000 abitanti; 716.000 casi -49.302 guarigioni- 21.216 morti. ¹¹

Il Belgio ha praticato rigidissimi lockdown.

Il Portogallo ha 10.280.000, casi 741.000, guariti 563.000, 13.257 morti

Il Portogallo ha praticato rigidi lockdown rigido.

Dati ricavati da:

<https://covid.saude.gov.br>

<https://www.worldometers.info/coronavirus/country/brazil/>

4. A felicidade è uma barraca de praia. Le spiagge democratiche.

Le spiagge di Rio de Janeiro sono tra le più famose e le più belle del mondo, nella loro unica combinazione con colline arrotondate. I loro nomi sono diventati il simbolo di

¹¹ <https://www.worldometers.info/coronavirus/country/belgium/>

Figura 4. Gente in spiaggia



Figura 5. Negozio in spiaggia.



una vita meravigliosa, come la città di Rio, “Cidade maravilhosa”: Copacabana, Ipanema, Leblon, Sao Conrado.

A Rio, come in tutto il Brasile, “as praias são um bens naturais e públicos”, mi ha spiegato la receptionist del primo hotel dove ho alloggiato. Le spiagge sono pubbliche, appartengono a tutti...sono dunque democratiche. In un paese di grandi diseguglianze, nessuno ha osato privatizzare le spiagge. Sono convinta che non riuscirà ad appropriarsene nemmeno la nuova aristocrazia neo-feudale dell'1% – che si compra isole e vola in jet privato – mentre i comuni mortali non possono viaggiare e le compagnie aeree fanno fallimento. Le spiagge di Rio resteranno di tutti. I ragazzini della favela di Vidigal continueranno a scendere verso a Leblon a a Ipanema, bagnandosi accanto all'Hotel Fasano dove sosta Lady Gaga.

Le spiagge sono il centro della vita sociale per le famiglie, i gruppi amici, gli studenti, le coppie, giovani innamorati e anziani malfermi.

Le spiagge sono anche la fonte di reddito per migliaia e migliaia di persona, prima di tutto per i gestori delle “Barracas”, poi per i venditori ambulanti.

Che cosa sono le “barracas”? Per il dizionario barraca é: “Pequeno abrigo de madeira, lona, plástico etc.” oppure “Fam. Grande guarda-sol de praia.” Le “barracas” delle spiagge sono piccole strutture di legno e plastica, nelle quali lavorano tre o quattro persone, che affittano sedie e ombrelloni (5-7 reais per una sedia, 10 per un ombrellone), proponendo bevande fresche, dal cocco gelato alla birra. Le più organizzate preparano anche le caipirinhas, le caipivodka e altri cocktails.

Ogni barraca ha un proprietario ed un nome, che è quasi sempre quello dello stesso proprietario, raramente di un club di football o di una località. Nomi? piuttosto, soprannomi:

almeno per la barraca di Miao, quella di Dudu padrino & Gil (Il Padrino è proprio quello di Coppola, visto che c'è un poster di Marlon Brando attaccato al telone), di Eddy Murphy, del Russo, di Gravidinho (personaggio infantile dei fumetti). Più tranquilli i nomi delle signore: Tia Ana, Baiana, Sonia, Reina (la cui barraca è o Paraiso do Leblon). Non mancano le coppie: Maria e Caio. O ancora Paula e Cicero (eh sì...Cicero, come padre Cicero).

5. All the world's a stage (William Shakespeare)

Le spiagge di Rio non sarebbero le spiagge di Rio senza i venditori ambulanti che passano con la frequenza di due per minuto. Attori spontanei, i venditori variano le modulazioni della voce e la gestualità, mentre i professionisti completano lo spettacolo con l'abbigliamento di funzione. In quest'ultima categoria vanno annoverati i venditori di "salgado arabe" Sheik, della "deliziosa comoda arabe" o del kebab in djellabas bianche o verdi, e quelli del Matte Leao gelato, in giacca gialla con il Leone sulla schiena (vedi infra). "Camarao, camarao" grida uno ragazzo che tiene un vassoio di spiedini di gamberi con l'eleganza di un cameriere di Chez MAXIM, seguito a ruota dal servizio bevande, Hello cerveja...cerveja...cerveja...diviso in diverse specializzazioni, "Corona gelada...corona gelada" ma anche Heineken Heineken. Per chi non beve alcolici si moltiplica l'offerta di diversi tipi di Matte o limonate, in contenitori di latta, che paiono pesanti sulle spalle dei venditori, spesso anziani. Uno di questi, ormai privo di voce, utilizza una registrazione che ripete con tono monotono: Temos mate e limonada. Aceptamos cartonés. Il Mate può essere industriale o artigianale.

Il Mate Leao è una marca storica¹²: "A empresa foi fundada por Agostinho Ermelino de Leão Junior, em 8 de maio de 1901, como uma companhia de industrialização de ervamate no Paraná. Por isso, foi batizada Leão Junior."

Tradizionalmente il Mate si consumava caldo. Negli anni 1950, a Rio de Janeiro, si prese l'abitudine di consumarlo ghiacciato e di berlo in spiaggia, fabbricato artigianalmente. Negli anni 80, la marca Leao ne fece una bibita¹³.

Assieme al mate, si vendono i biscotti Globo, i più famosi di Rio. Per chi ha un appetito un po' più importante ci sono i venditori di "queso cohalio", un formaggio grigliato direttamente in spiaggia su appositi fornelli. Poi ci sono i carrettoni che vendono il Milho...Milho cozidho, mais cotto, sgranato e servito in un piatto. Per il dessert, ci sono i gelati KIBON, ed il famoso *sorvete* Italia.

I generi non alimentari comprendono i pareo, le camice a fiori, gli occhiali, e, soprattutto i bikini, che appesi ad una specie di albero della cuccagna, si muovono sopra gli ombrelloni, come dotatisi vita propria. Non v'è dubbio che l'albero dei bikini sia una delle più singolari "performances" dei venditori delle spiagge di Rio, girandola di colori impressi su minuscoli pezzi di tessuto.

Il bikini carioca è minimalista, lascia visibili i corpi, tutti i corpi, quelli delle le "mulheres esculturais", ma anche quelli di donne e uomini "com estrias, celulites e barriquinhas indesejáveis", (Goldenberg, 2002, p.8).

¹² <https://www.cocacolabrasil.com.br/historias/12-curiosidades-sobre-o-matte-leao>

¹³ Nel 2007 la ditta Leao fu acquistata dalla Coca Cola. "Em 2007, passou a integrar o Sistema Coca-Cola Brasil e, em 2012, após a conclusão do processo de incorporação, ganhou o nome oficial de Leão Alimentos e Bebidas."

Figura 6. Bagnanti, mare e spiaggia.



6. O corpo como cultura

Lo spettacolo dei corpi sulle spiagge di Rio non può lasciare indifferenti: "Branco, moreno, mulato ou negro, nu e vestido, o corpo carioca provoca uma verdadeira explosão de significados, como queria Malinowski, revelando as especificidades da cultura da 'Cidade Maravilhosa'" (Goldberg, 2002, p. 7).

Tra i significati multipli del corpo carioca, vi è l'articolazione tra la specificità della città che ne fa "um espaço privilegiado para estudar o atual culto ao corpo" (p. 8), ed una tendenza più generale inscritta nella cultura narcisista della modernità. Ma la convivenza "aparentemente tranqüila" entre "corpos bronzeados, musculosos, magros, altos", di "mulheres esculturais", di donne e uomini "com estrias, celulites e barriguinhas indesejáveis", (Goldenberg, 2002, p.8) costituisce un "corpo carioca" che è "corpo seminu, praia, sol, carnaval, festa, juventude, liberdade, sexualidade, alegria, irreverência, descontração, humor, informalidade, criatividade, hedonismo" (Goldberg, 2002, p. 7).

In queste poche pagine non è possibile trattare, anche in maniera superficiale la questione del corpo, che ci condurrebbe lontano, verso Exu, o senior do corpo, o masculino, e Pomba-gira, o feminino nei canti dell'umbanda.

7. Conclusioni: Brasil Land von Zukunft?

Luis Antonio Simas scrive: "No gosto di Brasil (inteso come stato prodotto dalla colonizzazione). Eu gosto da brasilidade, essa comunidade de sentidos, afetos, sonoridades, rasuras, contradições, naufragios, ilhas fugidias, identidades, inviáveis, subversões coti-

dianas, voo de arara e picada de maribondo, saravá e samba.” (Simas, 2020, p. 177)...una brasilianità fatta di una adeguazione trasgressiva di fronte alla colonizzazione, al potere... ai suoi assurdi ordini e alla sua profonda violenza. Anche nel tragico periodo che stiamo vivendo, la *brasilidade* dimostra questo: l’adeguazione trasgressiva...

DATI Coronavirus per lo stato di Rio de Janeiro al 4 febbraio 2021:

Lo stato di Rio de Janeiro ha 17.366.189 Casi 532.000 guariti 497.000 morti 30.354

Lo stato di Rio de Janeiro non ha mai confinato.

L’Italia ha 60.000.000 di abitanti, ha avuto 2,6000.000 casi, guariti 2.008.000, morti 90.241.000

L’Italia ha confinato in maniera durissima la popolazione in primavera e dall’autunno fino ad oggi.

Fonti:

Dati ricavati da:

<https://covid.saude.gov.br>

<https://www.worldometers.info/coronavirus/country/brazil/>

8. Bibliografia

Goldenberg, M. et al. (Org.) (2002). *Nu e Vestido: dez antropólogos revelam a cultura do corpo carioca*. Rio de Janeiro: Record.

Nemeth, K. (2020). *LOCKDOWN: Der Corona Wahnsinn*. Germania: Independently Published.

Simas, L.A., Rufino, L., Haddock-Lobo, R. (2020). *Arruaças, uma filosofia popular brasileira*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo.

Reseña de Libros

Olimpia Affuso, Ercole Giap Parini, Ambrogio Santambrogio, *Gli Italiani in quarantena. Quaderni da un "carcere" collettivo*, Perugia, Editori Morlacchi, 2020

DANIELA TURCO¹

Gli Italiani in quarantena. Quaderni da un "carcere" collettivo è un testo innovativo per vari aspetti. Un primo elemento riguarda il tentativo di descrivere gli effetti sociali di un tempo che non è ancora finito, evidenziando, così, che si tratta di un momento storico che ha portato con sé tante urgenze, compresa quella di essere raccontato, in tutta la sua prepotenza.

Un secondo aspetto è ravvisabile nelle caratteristiche del confinamento vissuto dagli italiani dal 9 marzo al 4 maggio 2020. Un'esperienza peculiare se si considera che l'Italia è stato il primo paese occidentale ad essere investito da questa onda funesta. È, dunque, un testo che racconta anche lo spirito di adattamento degli italiani, compreso quello di chi fa ricerca che è stato chiamato a studiare nuovi modi di procedere.

È un volume che può veramente suscitare un interesse trasversale, in quanto nel descrivere gli altri, descrive un po' tutti, probabilmente anche chi lo ha scritto, a prescindere dalla nazionalità, dal genere, dall'età, dalla categoria sociale. Una sorta di biografia collettiva come del resto evocato dal titolo.

Il volume è suddiviso in tre parti, ognuna di essa si sofferma su aspetti specifici. Nella prima parte viene offerta una riflessione sul tema della mancanza; nella seconda parte ci si sofferma maggiormente sulle strategie messe in atto per interpretare e riorganizzare la quotidianità nonché sulle aspettative per il futuro. La terza parte si sofferma sul ruolo del passato che, seppur prossimo, è percepito come remoto, tanto da assolvere alla funzione sociale della memoria. Il tutto potrebbe forse sintetizzarsi in tre interrogativi: Come eravamo? Come siamo? Come saremo? Ma anche: come ci piacerebbe essere?

Sono state intervistate, a distanza, un centinaio di persone in tutta Italia ponendo due sole domande: una riferita al presente (cosa ti manca di più in questo periodo?) e l'altra riferita al futuro (come pensi che cambierà la nostra vita quando tutto darà finito?). Entrambe, inevitabilmente, hanno aperto molte finestre su luci e ombre del passato.

Non solo dunque un racconto di una biografia ma anche di una forzata introspezione collettiva. Veramente tutto andava (e andrà) bene? Come abbiamo vissuto il nostro passato? Quali fragilità rivela questo presente? Cosa ci aspettiamo dal futuro?

Rispetto al tema della "mancanza", Santambrogio evidenzia una diffusa e profonda nostalgia di socialità nelle sue forme più elementari. "Chi è mancato di più?", "Gli altri".

¹ Università della Calabria. Email: daniela.turco@unical.it

Nel momento in cui il soggetto è costretto a stare solo, si scopre desideroso degli altri, anche degli sconosciuti, anche delle metro affollate, oltre che degli affetti più cari.

Contestualmente viene posto l'accento su alcuni aspetti positivi del confinamento che l'autore definisce come una "diga nel fiume delle nostre vite"². Un'esperienza che per alcuni è stata rivelatrice dei benefici della lentezza, della vita domestica, del tempo trascorso a conoscere meglio le attività dei propri familiari.

Queste riflessioni sullo ieri, l'oggi e il non ancora, trovano luogo in un momento particolare che Santambrogio definisce "stato di eccezione sociale", una fase in cui il senso comune viene forzatamente destrutturato e ognuno mette in campo le strategie di ridefinizione del reale scoprendo risorse, mancanze e speranze inaspettate.

Un altro aspetto preso in esame riguarda il ruolo decisivo assolto dai social media in questo processo di destrutturazione, ridefinizione e riorganizzazione del reale. I social network ma più in generale il mondo digitale hanno consentito di continuare a vivere, rimanendo connessi con la scuola, il lavoro, gli amici, i familiari.

Come evidenzia, nel secondo capitolo, Ercole Giap Parini, attraverso il social si evince una necessità emersa nel periodo descritto dalla ricerca: la necessità di "prendere la parola", per dire la propria, per provare a riflettere, a costruire, per sfogare la propria frustrazione, per canalizzare ansie e paure. Ci si è fatta molta compagnia in questo modo con tanti pro e contro che, comunque, hanno messo anch'essi in luce in modo assai chiaro alcuni aspetti controversi dell'informazione e del diritto di espressione in rete. È sempre Parini a tracciare gli scenari sul futuro, raccontandoli attraverso le parole di tre profili: gli ottimisti, i distopici, i refrattari. Tre tipologie interessanti da analizzare.

"Cosa ti manca?", "Cosa ti aspetti?". Il passato non è contemplato direttamente ma viene puntualmente rievocato e non in modo banale o meramente nostalgico. Il passato è un'ancora, come evidenzia Olimpia Affuso. Fare memoria di *come eravamo* è necessario per poter immaginare anche come saremo e per poter sperare in un passaggio oltre quel presente schiacciante, possibile da attraversare solo un momento alla volta, senza chiedersi "fino a quando?". Nello smarrimento sui pensieri di lungo periodo è il ricordo che riaccende le luci.

Un libro su un'esperienza sociale che rimanda immediatamente all'analisi durkheimiana del legame sociale, un riferimento teorico assai calzante alla situazione. Nella prima fase dell'epidemia gli italiani, confinati, si sono riscoperti parte di un tutto (la società). Il collante sociale era rappresentato, forse, soprattutto dalla paura ma anche dall'interiorizzazione di una consapevolezza: il comportamento dell'uno avrebbe potuto avere effetti sugli altri. Accanto alla paura, quindi, anche la fiducia: fiducia negli altri, fiducia nelle istituzioni, fiducia nelle "regole" che almeno inizialmente erano poche e complessivamente condivise. Una coscienza collettiva dunque assai integrata. Il volume, chiaramente, non affronta i cambiamenti osservati nella seconda e terza fase di convivenza con il virus, una fase in cui potrebbe tornare ancora in mente Durkheim, con il suo opposto concetto di anomia: un'assenza di regole condivise che accentua le diversità, le separazioni e i conflitti, ad ogni livello, non ultimo quello politico.

Paura e fiducia, entrambe, sembrano aver ceduto il passo. Da questa battuta d'arresto, rafforzata dalle difficoltà psico-sociali ed economiche dovute agli effetti della pandemia,

² Dalla presentazione del volume, trasmessa in diretta facebook dalla pagina del "Sistema vibonese bibliotecario" il 7 gennaio 2020.

è palpabile la confusione e il conseguente disordine portato da innumerevoli altre crisi nella crisi.

È dunque un volume che apre una riflessione, utile a tutti per rielaborare questa esperienza di trauma collettivo ma è ancora più utile nella misura in cui ci spinge a continuare a riflettere su cosa tiene insieme una società e cosa la divide quando tutti insieme si fa esperienza del *limite*.

Vivere così profondamente tutti insieme questa esperienza, durante la quale si sono costruiti nuovi habitat, coniando nuovi nomi, imparando nuovi significati e nuove regole, ha riportato ognuno ai primordi, formattando gran parte delle proprie incrollabili certezze, costringendo a recuperare dati, a riscrivere pezzi andati persi. Un po' come potrebbe avvenire ad un processore ben consolidato e funzionante quando viene attaccato da un virus informatico.

Non si è trattato di qualche piccolo gruppo colpito da una qualche tragedia: una guerra in qualche parte del mondo, un lutto, un attentato, una tragedia di *altri*, capace di stimolare la nostra commozione e la nostra empatia fino a quando non si torna ad essere assorbiti dalle proprie routine. Si è trattato di un evento eccezionale, traumatico, intriso di morte e sofferenza che è arrivato come un pugno in faccia a tutti, contemporaneamente.

L'oggetto dell'analisi è dunque forse proprio la riesumazione dell'esperienza del limite in tutta la sua crudezza. Un duro colpo per gli abitanti di una società caratterizzata dall'ipertrofia dell'io.

Lo scoprirsi così fragili tutti insieme ha senz'altro dettato analisi, riflessioni, ha consentito anche di assaporare una lentezza assai sconosciuta insieme a non poche difficoltà organizzative ed ha aperto moltissimi spazi di introspezione non solo sui nostri mondi interiori ma anche sui modi di stare al mondo, tanto da chiedersi, come fa Ambrogio Santambrogio: "Le vite immerse nella regolazione consumistica che avevamo, è davvero ciò che vogliamo? Qual è la normalità che desideriamo davvero?"

Questo interrogativo racchiude forse l'essenza di un volume che esprime la consapevolezza di una crisi e va alla ricerca degli interrogativi che ha portato con sé. La descrizione di un momento di cesura fra un prima che seppur vicino, sembra assai lontano, un dopo che si attende con sentimenti contrastanti e un "durante" che ci vede indaffarati nella ricerca di contenuti di senso, bussola necessaria questi ultimi per garantire integrità personale e sociale a donne e uomini di ogni tempo.

