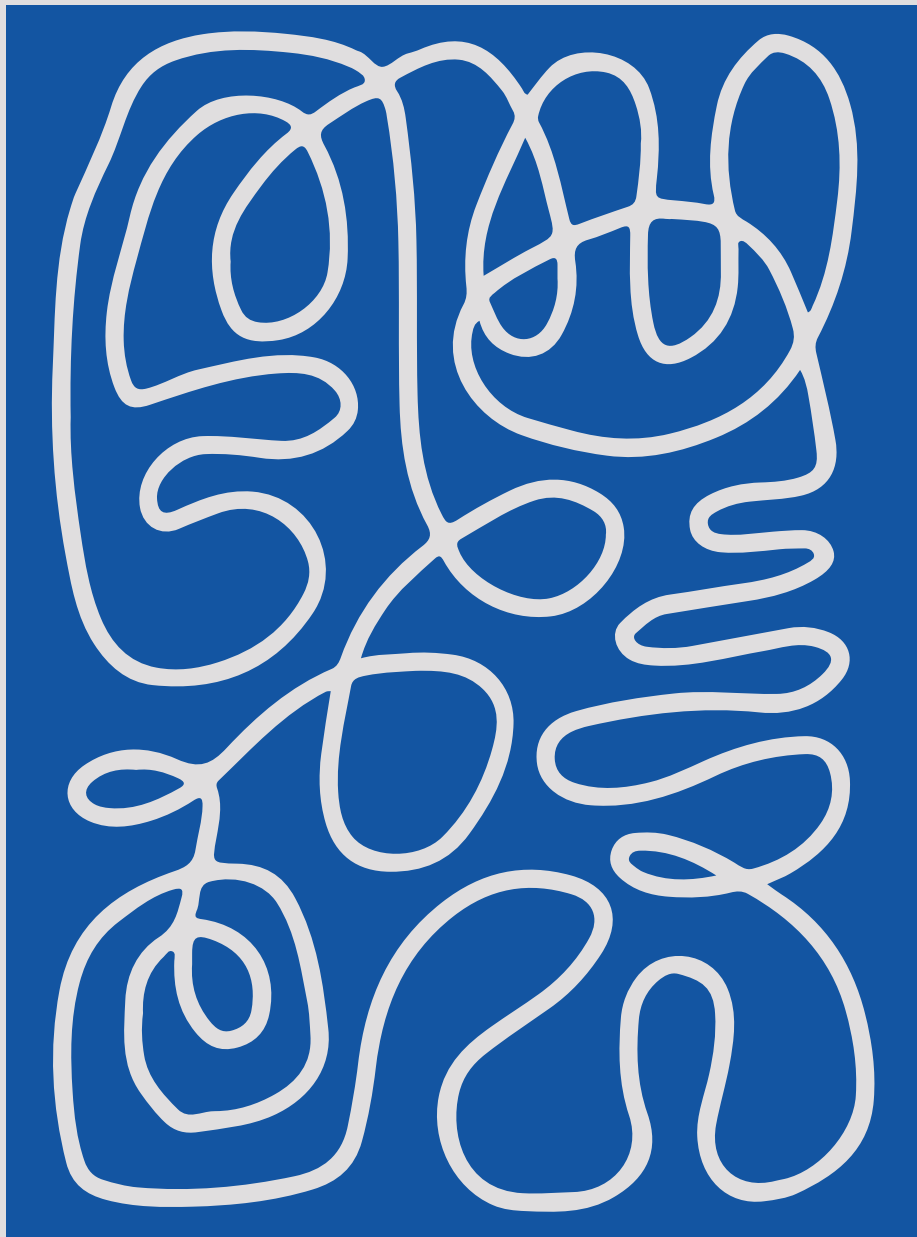


# Annali

di studi religiosi

23 / 2022





Annali di studi religiosi

**23 / 2022**



Fondazione Bruno Kessler  
Via Santa Croce 77  
I - 38122 Trento

Annali di studi religiosi

Reg. trib.: Trento, n. 5/2014, 20.03.2014

Rivista scientifica di fascia A (ANVUR | area 11 | settore A5 Discipline demoetno-antropologiche)

*Direttore scientifico*

Massimo Leone

*Direttore responsabile*

Claudio Ferlan

*Comitato di Redazione*

Paolo Costa, Lucia Galvagni, Silvia Malesardi, Debora Tonelli, Antonella Vecchio, Chiara Zanoni

*Redazione*

Maria Ballin, Lorenzo Cortesi

Le proposte di pubblicazione vanno indirizzate a: [annali.studireligiosi@fbk.eu](mailto:annali.studireligiosi@fbk.eu)

ISSN 2284-3892

© FBK Press, Fondazione Bruno Kessler, Trento, 2022

# 23, 2022

## Indice

	pp.
Editoriale <i>Massimo Leone</i>	5-9
<b>1. Due itinerari tra religione e secolarità: Charles Taylor e Rajeev Bhargava / <i>Two Routes between Religion and Secularity: Charles Taylor and Rajeev Barghava</i></b> a cura di <i>Paolo Costa</i>	
Charles Taylor ha 90 anni: il suo contributo agli studi religiosi / <i>Charles Taylor Turns 90: His Contribution to Religious Studies</i> <i>Paolo Costa</i>	13-19
Storia della crescita etica / <i>History of Ethical Growth</i> <i>Charles Taylor</i>	21-36
«La diversità conta più di ogni altra cosa nel mio paese». Intervista a Rajeev Bhargava / « <i>Diversity Matters a Great Deal in my Country</i> ». <i>A Conversation with Rajeev Bhargava</i> <i>Paolo Costa</i>	37-64
<b>2. Immagini nella polarizzazione religiosa: una prospettiva interculturale / <i>Images in Religious Polarization: A Cross-Cultural Perspective</i></b> , a cura di <i>Massimo Leone</i>	
Storia, geografia e umanità nel timpano della Madeleine a Vézelay (Borgogna): alcune riflessioni / <i>History, Geography, and Humankind in the Tympanum of the Madeleine of Vézelay (Bourgogne): Some Reflections</i> <i>Martina Corgnati</i>	67-87
<i>Ex Votos: Rememoration, Remediation, and Relocation / Ex voto: rimembranza, rimediazione e ricollocazione</i> <i>Jenny Ponzo, Magdalena Maria Kubas, Marco Papisidero</i>	89-108

*Interreligious Dialogue Expressed in the Earliest Polish Art / Dialogo interreligioso nella prima arte polacca*  
Przemysław Urbańczyk 109-119

*Semiotic Figures of Anti-Semitism / Figure semiotiche dell'antisemitismo*  
Ugo Volli 121-150

**3. Fatima Mernissi in Bosnia: azioni di genere, religiose e politiche nel contesto della Bosnia-Erzegovina? / *Fatima Mernissi in Bosnia: Gender, Religion, and Political Agency in the Context of Bosnia Herzegovina?*, a cura di Debora Spini**

Introduction / Introduzione  
Debora Spini 153-161

*The Unearthing of Islamic Feminism in Bosnia and Herzegovina through Fatima Mernissi's Work / La scoperta del femminismo islamico in Bosnia-Erzegovina attraverso l'opera di Fatima Mernissi*  
Zilka Spahić Šiljak 163-176

*Islamic Feminism in Bosnia: Fatima Mernissi's Call for Another Peace / Femminismo islamico in Bosnia: l'appello per un'altra pace attraverso l'opera di Fatima Mernissi*  
Giovanni Scotto 177-194

*Confronting Sexual Apartheid in Mosques: The Rise of the Gender Jihad in South Africa / Affrontare l'apartheid sessuale nelle moschee: l'ascesa della Jihad di genere in Sudafrica*  
Margherita Picchi 195-211

**4. La religione come catalizzatore di frontiere simboliche / *Religion as Catalyzer of Symbolical Frontiers***

Libertà religiosa tra diritto, discriminazione e spazio morale: etnografia di un carcere femminile portoghese / *Religious Freedom between Right, Discrimination, and Moral Space: Ethnography of a Portuguese Women's Prison*  
Francesca Cerbini 215-238

Autrici e autori 239-240

Se solo fosse possibile una sorta di geologia del senso, la quale mostrasse con complicate formule come particelle e conglomerati di linguaggio si compongono e si scompongono nel tempo e nello spazio, dietro l'impulso di un formicolio incessante di esistenze individuali, ognuna foriera di nuove enunciazioni ma nessuna completamente separabile dalle altre, allora si comprenderebbe con chiarezza che, anche in questo ipotetico modello delle trasformazioni culturali, è forse sbrigativo credere che intere dimensioni delle civiltà d'improvviso scompaiano nel nulla, senza lasciare traccia, e senza nemmeno lasciare un vuoto da riempire. Si capirebbe, invece, che quando le placche tettoniche delle ideologie umane si smuovono possono sì generare terremoti, ma solamente per dar luogo a nuovi assetti e disposizioni, in cui le antiche energie non si dissipano bensì si sprigionano per canali diversi, cagionando configurazioni che solo l'occhio esperto riconosce come legate a impulsi remoti, che parevano scomparsi. Nella teoria del senso elaborata dalla semiotica, Jurij M. Lotman prende spunto proprio dal sapere geologico del suo tempo per immaginare la cultura come un'immensa sfera, il cui magma profondo si dirama in mille rivoli, in complessi andirivieni tra centro e periferia, tra elementi che una società riconosce come dotati di senso e altri che, invece, espelle simbolicamente come frutto incomprensibile della barbarie. Le leggi di questi sommovimenti socioculturali sono difficili da catturare una volta per tutte, ma pur nel suo carattere ancora approssimativo, tale modello non incoraggia a guardare alle trasformazioni culturali come a cesure, ove discorsi tradizionali a un certo punto svaniscono nel nulla per lasciare il passo a modernismi di ogni sorta; spinge, invece, a considerare le inerzie e le persistenze carsiche insieme alle alluvioni e alle frane che tutto spazzano via.

Tra le sorgenti sociali che hanno dato energia alle forme simboliche della specie umana sin dagli albori della sua vicenda, forse nessuna mostra una persistenza così longeva e articolata come la religione, la quale a molti è sembrato scomparisse con la modernità, ma che in realtà svanisce solo se non si ha l'acume o la possibilità di coglierne il riaffiorare in altre modalità e contesti, in una trasmutazione del religioso che assume una nuova facies, ma che resta nondimeno di capitale importanza per capire l'umano e le sue manifestazioni sia individuali che collettive.

La religione, al pari di altre plaghe simboliche della storia umana, non diviene mai una reliquia, ma passa da uno stato all'altro per lasciare ancora tracce imponenti della sua agentività. Il carattere, ora palese ora sotterraneo, con cui le religioni agiscono nelle sfere sociali contemporanee è dunque di difficile cattura, non solo per questa dinamica magmatica che spinge la religione di volta in volta allo scoperto, e al cuore delle vicende umane, mentre a volte lascia che si attivi come forza più matriciale che sostanziale, ovvero come traccia di un'antica forza simbolica, da riempire con altri impulsi, piuttosto che come fatto sociale in sé. A questo, in effetti, si aggiunge la complicazione ben nota che in questo difficile campo, in cui da tempo si esercitano le migliori menti della storia delle scienze umane, tutto alla fine pare incerto, specialmente in una progressione autoriflessiva in cui tali scienze continuamente dubitano di se stesse, del proprio approccio e del proprio oggetto, ma nondimeno seguitano a investigarlo, e a escogitare tattiche, quando non strategie, per coglierne i movimenti.

Per quanto difficile possa essere trovare punti fermi e direttrici in questa generale fluidità del sapere contemporaneo, è comunque necessario che gli studiosi e le studiose che si applicano al fenomeno religioso continuino a praticare una paziente opera di decorticazione, in cui scoprono se stessi e i propri limiti ma al contempo cercano di dare risposta a quanti s'interrogano, anche oggi, sulla persistenza della religione come dimensione della cultura. Tale sforzo d'intelligibilità è oggi condotto nelle nuove reti del sapere, sempre più internazionali e interconnesse, e il Centro per le Scienze Religiose della Fondazione Bruno Kessler ha l'ambizione di parteciparvi a pieno titolo, con forze non indifferenti, e soprattutto con un posizionamento unico, sia sul piano storico sia su quello ideologico, e, si oserebbe dire, di singolare rilievo. Per vicende storiche che sono note, questo Centro si trova oggi a operare nel polo umanistico di una Fondazione che è uno dei luoghi più dinamici e attivi, in Europa e nel mondo intero, per la produzione di conoscenza scientifica e applicazione tecnologica; gran parte delle parole chiave del lessico dell'innovazione contemporanea sono presenti nel sistema di funzionamento di FBK come altrettanti comparti di ricerca e di sperimentazione, con eccellenze in quei campi del digitale e dell'intelligenza artificiale che sollecitano adesso in maniera impellente anche le condotte delle scienze umane e sociali. Studiare la religione in FBK significa dunque chiedersi come essa si trasformi in un contesto in cui una fortissima accelerazione nell'innovazione tecnologica e nelle sue ricadute mediatiche e comunicative altera in modo progressivamente sempre più radicale i modi di produzione simbolica delle culture umane, di cui la religione è stata sempre ganglio essenziale.



Trento è tuttavia una città il cui nome in ambito religioso è ormai inestricabilmente legato all'iniziativa di un Concilio che era anche un tentativo di capire, di sistematizzare, di mettere ordine, di rilanciare, di riconsiderare e riformare tenendo conto proprio di quanto le nuove tecnologie della comunicazione avessero sconvolto, anche allora, le culture simboliche di ciò che oggi riconosciamo come gli albori della modernità. In una città che dunque da sempre conosce il carattere prismatico delle frontiere, sia nel tempo che nello spazio, e il loro essere di volta in volta demarcazioni di culture consolidate e luoghi ove formicolano nuove energie che tali culture sono destinate a modificare anche radicalmente, riflettere sulla religione significa ripensare il suo percorso nella storia simbolica della specie umana al mutare dei mezzi di produzione segnica. La tecnologia favorisce tale cambiamento operando spesso essa stessa su impulso di rivolgimenti ideologici ancora più ampi e, nonostante questo, di difficile comprensione.

La nuova direzione del Centro, ereditando il lavoro importante condotto da quelle passate, intende allora fare tesoro di questo posizionamento, di questa rendita di posizione per così dire, e trasformarla in una piattaforma per dare un contributo altamente qualificato alla comprensione del religioso lungo i tre assi che si sono individuati per il suo studio e la sua disamina. Tali assi non sono meramente temporali: l'innovazione resta un concetto importante con cui studiare il religioso oggi, e specie in FBK; tuttavia chiunque osservi questa dimensione dell'umano nelle società contemporanee con sguardo attento e desideroso di una veduta d'insieme, non potrà non ammettere che all'innovazione si accompagnano non solo le persistenze e i tradizionalismi, ma anche le intransigenze e gli andamenti reazionari, spesso protagonisti di quei fenomeni di polarizzazione che il Centro ha studiato nel 2022 con il suo seminario annuale, il suo convegno finale sul «Senso impervio» e tutta una serie di altre iniziative collegate a tale esamina. Né tali assi si possono caratterizzare secondo coordinate puramente spaziali, come se la religione fosse un fatto circoscrivibile entro frontiere di qualche tipo, siano esse geopolitiche, nazionali, linguistiche, o persino culturali. Ogni volta che si cerca di catturare la religione nello spazio e nel tempo, ci si accorge che la sua comprensione sfida la semplificazione delle cartografie e delle cronologie, e soprattutto si oppone a una retorica del nuovo o della frontiera, perlomeno per chi voglia coglierne i flussi di senso in maniera spassionata. Gli assi della ricerca sulla religione che si affermano nel Centro non possono dunque essere né spaziali né temporali bensì strutturali, facendo tesoro di tutte quelle discipline nelle scienze umane e sociali che hanno imparato, soprattutto nell'ultimo secolo della ricerca, ad afferrare il senso del

religioso come esito di una facoltà di linguaggio che si esprime in tanti idiomi e in tante forme, attraverso grammatiche molto variegata e frastagliate, secondo logiche che non sempre sono lineari ma che, forse, richiedono appunto un metalinguaggio anch'esso non lineare per essere comprese. Prendendo spunto dalla tradizione che nelle scienze del linguaggio analizza quest'ultimo sia nella sua struttura e articolazione espressiva (sintassi), sia nel suo senso (semantica), sia nel suo produrre effetti nel mondo (pragmatica), anche il Centro mira a comprendere come la religione possa persistere come deposito di forme simboliche, come risposta a una domanda di senso, come agentività che muove e smuove gli altri ambiti delle sfere sociali. Una religione dunque immaginativa, trasformativa, e agentiva, di cui studiare le forme, il senso e gli esiti cercando di adottare gli strumenti più avanzati del sapere contemporaneo, dai nuovi concetti fino alle tecniche digitali, ma senza trascurare le grandi proposte di studio e comprensione manifestatesi nelle epoche anteriori.

Gli Annali, strumento e canale di pubblicazione primario del Centro, contribuiscono a questo posizionamento con un nuovo numero che propone articoli di elevato rigore scientifico, corroborato dalla pratica sistematica della revisione anonima tra pari, articoli i quali si strutturano in sezioni che sembrano proprio rispondere alle esigenze di conoscenza e articolazione del processo conoscitivo segnalate da questi nuovi assi di ricerca. Il numero si apre con una sezione intitolata «Due itinerari tra religione e secolarità: Charles Taylor e Rajeev Bhargava», curata da Paolo Costa, ricercatore di FBK-ISR. In essa, si cerca di fare il punto su una tradizione di pensiero e di riflessione sul religioso che è stata molto influente dalla seconda metà del Novecento in poi, e che si caratterizza per il tentativo di articolare una proposta coerente e lucida non sulla sparizione del religioso nelle nuove plaghe del vivere moderno ma nella sua riformulazione in termini che solo un pensiero complesso e di ampie vedute sia storiche che filosofiche può cogliere nella sua progressione, alla quale un pensatore protagonista di questa prospettiva, Charles Taylor, attribuisce una destinalità non meramente teleologica, ma segnata appunto da quella non linearità di cui si è fatto cenno e che dovrebbe da sola scoraggiare ogni lettura schematica del religioso. I due profili di grandi studiosi presentati nella sezione sono dunque una proposta per apprezzare il lungo periodo di una riflessione che ha inteso cogliere, nel solco del Novecento e oltre, gli esiti di senso della sfera religiosa in un mondo che sperimentava da un lato i tentativi post-illuministici della secolarizzazione e, dall'altro lato, le reazioni intrecciate a questi ultimi a partire dal turbolento inizio del nuovo millennio.

La seconda sezione, intitolata «Immagini nella polarizzazione religiosa: una prospettiva interculturale», a cura di Massimo Leone, esplora invece il religioso lungo l'asse immaginativo in cui si producono, persistono, si trasformano e a volte cambiano polarità i segni, i testi e le rappresentazioni del religioso, che in questo caso vengono esaminati con un'attenzione particolare alla sfera delle immagini, quelle che sono state utilizzate per dar senso all'esperienza spirituale, a tramandarne la dottrina attraverso la raffigurazione, a costruire l'identità sia visiva che simbolica delle comunità di credenza, ma anche a connotarle con confini netti e discriminanti, in cui le immagini sono utilizzate per erigere frontiere e stigmatizzare l'altro, il diverso, «l'abietto».

La terza sezione, poi, a cura di Debora Spini, interamente dedicata all'influenza dell'opera della studiosa islamica femminista Fatima Mernissi in un contesto complesso e delicato come quello della Bosnia, mostra il modo in cui le religioni ma anche la riflessione su di esse possano esercitare dirompenti effetti pragmatici al di là dei confini di tempo, spazio e lingua, ma imponendosi invece con la forza di una proposta, quella di Mernissi ad esempio, che rivisita il passato nel senso letterale del termine, visitando i luoghi abbandonati della memoria religiosa per risvegliare una nuova immagine del presente, ma anche nuovi effetti di tale immagine sul modo in cui gli uomini e le donne vivono la propria spiritualità insieme ad altre dimensioni dell'esistenza in seno a una comunità.

Chiude la raccolta un articolo in una sezione intitolata «La religione come catalizzatore di frontiere simboliche», il quale meglio non potrebbe testimoniare del carattere pulsante di questa dimensione pragmatica, occupandosi del ruolo di produzione dei confini e stigmatizzazioni che la religione svolge in un contesto così socialmente difficile e irto di contraddizioni come un luogo di detenzione.

Al lettore e alla lettrice che coltivano il desiderio di meglio conoscere la religione in tutti i suoi aspetti, e soprattutto nel suo essere complessivamente embricata con le pratiche e i modi di vita delle società attuali, si offre questo nuovo numero degli Annali, nella speranza che continui a esprimervi quell'attitudine allo studio attento e autoriflessivo che da sempre caratterizza il Centro per le Scienze Religiose nel suo operare all'interno della Fondazione Bruno Kessler.

*Massimo Leone*



**1. Due itinerari tra religione e secolarità:  
Charles Taylor e Rajeev Bhargava**

a cura di Paolo Costa



# Charles Taylor ha 90 anni: il suo contributo agli studi religiosi

Paolo Costa

*Abstract* – Charles Taylor, the Canadian philosopher from Montreal, turned 90 in November 2021. The celebrations of this anniversary cannot leave indifferent people involved in the field of Religious Studies. In the article, Taylor’s significant contributions to the study of religion – an innovative view of secularization, a refined genealogy of modern identity, a philosophical anthropology hospitable to the experience of the sacred, a revisionary understanding of the concept of «religion» – is reconstructed starting from his works published in the «Annali di studi religiosi» along the years. In conclusion, taking a cue from the essay «History of Ethical Growth», the figure of Charles Taylor is portrayed as that of a teacher, a «maestro» in the old sense of the word, in an age that distrusts masters.

## 1. Charles Taylor e gli «Annali di studi religiosi»

Charles Taylor, il filosofo canadese autore di *Radici dell’io* e *L’età secolare*, ha compiuto 90 anni il 5 novembre 2021<sup>1</sup>. Le celebrazioni per questo anniversario non possono lasciare indifferente chi si occupa di *Religious Studies*. I lettori e le lettrici degli «Annali» sono consapevoli della rilevanza del contributo di Taylor allo studio del fenomeno religioso, in particolare delle sue intricate evoluzioni moderne, dato che la rivista ha ospitato nel corso degli anni alcuni frutti significativi della sua ricerca.

Nel primo numero, per cominciare, oltre a un profilo biografico e a una lunga intervista, era contenuta la traduzione italiana della lezione tenuta da Taylor a Dayton nel gennaio 1996 in occasione del conferimento del *Marianist Award* e imperniata sulla relazione, spesso conflittuale, tra la

---

<sup>1</sup> Cfr. C. Taylor, *Radici dell’io. La costruzione dell’identità moderna*, trad. it., Milano, Feltrinelli, 1993; *L’età secolare*, a cura di P. Costa, Milano, Feltrinelli, 2009. Per celebrare la ricorrenza è uscito un libro tributo dal titolo *Modernità al bivio. L’eredità della ragione romantica*, a cura di P. Costa, Bologna, Marietti, 2021. Il volume contiene tre scritti inediti di Taylor, un’intervista e contributi di R. Abbey, R. Beiner, R. Bhargava, N. Kompridis, A. Laitinen, J. Maclure, D. McPherson, M. Meijer, H. Rosa, J. K. A. Smith, N. Smith.

Chiesa cattolica e la civiltà moderna<sup>2</sup>. Nel 2005 la rivista ha pubblicato un forum sulla secolarizzazione in cui il pensatore canadese ha discusso insieme ad altri due nomi di spicco della filosofia nordamericana, Charles Larmore e Martha Nussbaum, i segnali di un possibile ritorno delle religioni nella sfera pubblica<sup>3</sup>. Due anni dopo è stato il turno di un suo intervento sul significato storico-culturale per la Chiesa cattolica dell'elezione di Joseph Ratzinger al soglio pontificio<sup>4</sup>. Nel 2019, infine, è apparsa la trascrizione di una sua conferenza sul tema dei temi per chi si occupa di *Religious Studies*: la polisemia del concetto di «religione»<sup>5</sup>.

Tenendo sullo sfondo questi articoli, diventa interessante misurare i contributi di Taylor alla disciplina. Procedendo dal più noto ai meno evidenti, è logico cominciare ricordando che il filosofo canadese è uno dei principali esponenti della *nouvelle vague* degli studiosi/e della secolarizzazione che hanno preso le distanze dalla prospettiva «classica» secondo la quale esisterebbe o un conflitto insanabile tra religione e modernizzazione o comunque una trasposizione sistematica dei contenuti delle fedi religiose tradizionali in forme compatibili con l'antropocentrismo della visione del mondo moderna. Sebbene, in quanto innovativo esploratore dell'identità moderna e sostenitore di una concezione non autarchica della filosofia, Taylor fosse uno dei candidati naturali per svolgere il ruolo di

<sup>2</sup> Cfr. C. Taylor, *Una modernità cattolica*, trad. it. in «Annali di studi religiosi», 1, 2000, pp. 405-426 (ed. orig. *A Catholic Modernity?*, in J. L. Heft (ed), *A Catholic Modernity? Charles Taylor's Marianist Award Lecture*, Oxford, Oxford University Press, 1999 pp. 13-37; riedito in *Dilemmas and Connections. Selected Essays*, Cambridge MA, Harvard University Press, 2011, pp. 167-187), disponibile all'indirizzo Web: <https://books.fbk.eu/media/pubblicazioni/allegati/Taylor.pdf>. Il saggio è stato ripubblicato in C. Taylor, *La modernità della religione*, a cura di P. Costa, Roma, Meltemi, 2004, pp. 81-109. Si veda, inoltre, *A colloquio con Charles Taylor*, in «Annali di studi religiosi», 1, 2000, pp. 391-404, disponibile all'indirizzo Web: [https://books.fbk.eu/media/pubblicazioni/allegati/Costa\\_colloquio.pdf](https://books.fbk.eu/media/pubblicazioni/allegati/Costa_colloquio.pdf). Recentemente Taylor è tornato a riflettere sul tema in *A Catholic Modernity – 25 Years On*, in A. J. Carroll - S. Hellemans (edd), *Modernity and Transcendence. A Dialogue with Charles Taylor*, Amsterdam, Amsterdam University Press, 2021, pp. 180-205.

<sup>3</sup> Cfr. P. Costa, *Religione e sfera pubblica: fine della secolarizzazione? A colloquio con Martha Nussbaum, Charles Taylor, Charles Larmore*, in «Annali di studi religiosi», 6, 2005, pp. 431-460, disponibile all'indirizzo Web: [https://books.fbk.eu/media/pubblicazioni/allegati/Costa\\_431-460.pdf](https://books.fbk.eu/media/pubblicazioni/allegati/Costa_431-460.pdf).

<sup>4</sup> Cfr. C. Taylor, *Benedetto XVI*, trad. it. in «Annali di studi religiosi», 8, 2007, pp. 443-446, (ed. orig. *Benedict XVI*, in «Public Culture», 18, 1, 2006, pp. 11-14), disponibile all'indirizzo Web: [https://books.fbk.eu/media/pubblicazioni/allegati/Charles\\_Taylor\\_443-446.pdf](https://books.fbk.eu/media/pubblicazioni/allegati/Charles_Taylor_443-446.pdf).

<sup>5</sup> Cfr. C. Taylor, *Che cos'è la religione? La polisemia di un concetto contestato*, a cura di P. Costa, in «Annali di studi religiosi», 20, 2019, pp. 9-22, disponibile all'indirizzo Web: [https://books.fbk.eu/media/uploads/files/1\\_Taylor.pdf](https://books.fbk.eu/media/uploads/files/1_Taylor.pdf) (il saggio è la trascrizione di una conferenza tenuta da Taylor a Vienna il 17 maggio 2018, presso l'Institut für die Wissenschaften vom Menschen).



crocevia delle revisioni sociologiche, filosofiche, teologiche delle influenti interpretazioni post-illuministiche del presunto declino della «religione» dopo la Grande Trasformazione, la centralità di *A Secular Age*, nel processo concomitante di decostruzione e revisione della tesi classica della secolarizzazione, resta un fenomeno degno di nota<sup>6</sup>.

D'altra parte, l'originale genealogia del sé moderno sviluppata da Taylor in *Radici dell'io* non aveva alcun bisogno di postulare una liquidazione o un superamento della religione per chiarire il significato storico della transizione all'età nuova. Nella «topografia morale» di cui egli si serve per descrivere il «territorio» entro cui si orientano gli agenti moderni, fonti morali immanenti come la Ragione o la Natura coesistono con iperbeni che trascendono la vita come il Dio del teismo ebraico, cristiano o musulmano, senza creare alcun tipo di imbarazzo epistemico. Per ragioni di intelligibilità, l'ambiente intenzionale entro cui tali agenti identificano i propri fini non è infatti descrivibile da una *view from nowhere*, ossia da un punto di vista non situato nel tempo e nello spazio e neutrale rispetto a qualsiasi posizione o atteggiamento (*stance*) eticamente sostantivo. Slegando la pretesa di assolutezza delle religioni, quantomeno di quelle che, adottando la terminologia di Karl Jaspers, siamo soliti definire «assiali» o «post-assiali», dal ruolo che esse pure continuano svolgere nell'aiutare le persone a districarsi tra i dilemmi morali che emergono ciclicamente sullo sfondo degli «orizzonti fratturati» e del pluralismo dei valori tipici della modernità, Taylor ha tracciato e imboccato una via lunga che si tiene alla larga dal conflitto a somma zero tra scienza e fede che ha preso forma a partire dal XVII secolo e che svolge ancora oggi, malgrado tutto, un ruolo egemone allorché vengono dibattute pubblicamente le grandi questioni etico-politiche<sup>7</sup>.

Alla base di questa feconda ermeneutica della diversità dei beni entro cui si dispiega lo spazio dell'identità moderna c'è una raffinata antropologia filosofica che, proprio per la sua ospitalità verso la dimensione del «sa-

<sup>6</sup> Per una ricostruzione sistematica del dibattito recente sulla secolarizzazione in cui viene attribuito un ruolo chiave all'opera di Taylor rinvio a P. Costa, *La città post-secolare. Il nuovo dibattito sulla secolarizzazione*, Brescia, Queriniana, 2019. Per una formulazione recente della tesi della natura non autarchica della riflessione filosofica cfr. C. Taylor, *Was ohne Deutung bleibt, ist leer*, in «Frankfurter Allgemeine Zeitung», 16 gennaio 2016, disponibile all'indirizzo Web: <https://www.faz.net/aktuell/feuilleton/forschung-und-lehre/was-ohne-deutung-bleibt-ist-leer-charles-taylor-zur-kontinentalen-philosophie-14009167.html>.

<sup>7</sup> Sulla svolta filosofica seicentesca si può consultare utilmente S. Toulmin, *Cosmopolis. La nascita, la crisi e il futuro della modernità*, trad. it. Milano, Rizzoli, 1991. Sull'*Achsenzeit* cfr. K. Jaspers, *Origine e senso della storia*, trad. it., Milano-Udine, Mimesis, 2014.

cro», è di particolare interesse per chi si occupa di studi religiosi. Il perno di tale antropologia è la distinzione tra valutazioni «forti» e «deboli». Il senso dell'importanza stratificata delle cose di cui le persone fanno esperienza nella vita e la «cura», cioè la simultanea sollecitudine e apprensione, che tale forma basilare di consapevolezza del mondo ispira loro, è il tratto più tipico, finanche esclusivo, della specie umana e di esso si trovano ampie tracce anche nella vita affettiva e nelle pratiche, immaginari, miti, meta-racconti, tassonomie, cosmologie e ideologie di cui è intessuta la civiltà occidentale moderna. Se oggi ha senso qualificare tale forma di vita come «secolare» o «secolarizzata», lo ha soltanto perché la suddetta intuizione di valori dotati di una «forza» speciale che sfuggono al controllo del soggetto e che, proprio per questo, lo decentrano e destabilizzano, è diventata particolarmente problematica per la *forma mentis* moderna. Quest'ultima, attraverso una serie di strategie convergenti di disincanto del mondo, si è insediata infatti in un *Immanent Frame*, una corazza di pura immanenza, in cui in linea di principio non dovrebbe esserci più spazio per il misterioso, il numinoso, l'inspiegabile, l'indisponibile, il soprannaturale. Le cose, tuttavia, non sono così semplici e Taylor è riuscito a chiarire in maniera convincente i complessi motivi che stanno alla base del parziale fallimento dell'aspirazione illuministica a un umanesimo esclusivo e autosufficiente, senza per questo liquidare la svolta moderna come una sorta di macro-errore storico e teorico che la priverebbe di qualsiasi legittimità epistemica, politica, teologica<sup>8</sup>.

Una delle ragioni per cui il processo di secolarizzazione, quale che sia la sua effettività, non può avere il carattere lineare, a-dialettico, che le era stato attribuito dai sostenitori della tesi classica è che la «religione» non è concepibile come quel tipo di sostanza semplice che potrebbe fungere da «stadio» ben demarcato in una visione evolutiva della storia umana. Detto altrimenti, l'entità «x», che secondo la «mitostoria» del disincanto del mondo sarebbe nata nella notte dei tempi e si sarebbe rapidamente «secolarizzata» a partire dall'Età dei lumi, non ha in realtà le caratteristiche di una sostanza semplice che, come l'acqua, può o evaporare senza lasciare tracce umanamente significative o subire una metamorfosi che la renda causalmente efficace in una storia umana dove conterebbero solo i moventi «materiali». Come Taylor ha mostrato in *Che cos'è la religione?*, se assomiglia a qualcosa la religione non ricorda affatto un oggetto,

<sup>8</sup> Per un'esposizione dettagliata della complessa operazione teorica tayloriana rinvio alla mia postfazione a C. Taylor, *La modernità della religione*, pp. 113-156, intitolata *Religione, modernità e secolarizzazione*.

ma piuttosto un campo di forze in cui sono all'opera forme diverse, ma interconnesse, di interazione con l'«invisibile» come la magia, le pratiche devozionali o la spiritualità, e dove il confine tra sacro e profano è simultaneamente interno ed esterno al campo, un po' come capita al «sopra» e al «sotto» in un nastro di Möbius.

Servirebbe ovviamente molto più spazio per chiarire nel dettaglio quali siano i meriti e i limiti di tali contributi allo studio del fenomeno religioso. Quanto scritto sopra, tuttavia, dovrebbe almeno bastare per fissare le coordinate di un'indagine filosofica originale che interseca in più punti alcuni tra i dibattiti cruciali della teologia sistematica, della filosofia e sociologia della religione, nonché dei *Religious Studies*.

## 2. La lezione di un incurabile ottimista

Il saggio inedito di Charles Taylor che pubblichiamo in anteprima in questo numero degli «Annali» ha un titolo evocativo: *History of Ethical Growth*. Si tratta di una riflessione sul progresso morale umano che non solo non ha precedenti nella vasta bibliografia tayloriana, ma ha i tratti tipici di una meditazione sapienziale, quasi un bilancio di una vita di studio spesa per rendere un po' meno opaco l'enigma della condizione umana. Le domande che Taylor si pone nel testo parlano da sé. Come possiamo dimorare in uno spazio etico più altruistico, un po' meno centrato su noi stessi? Dove possiamo pescare le risorse etiche e spirituali per vivere una vita moralmente meno angusta, più larga? E la storia umana ci dà più ragioni per sperare o per disperare nella realizzabilità di un simile compito personale e collettivo?

Aderendo al suo ruolo di maestro di un'epoca che diffida dei maestri, Taylor offre una risposta ottimista a tale quesito, senza cedere al disincanto tipico della vita intellettuale contemporanea, ma anche senza indulgere in un finalismo storico deresponsabilizzante. A suo avviso, pur non essendo il teatro delle «magnifiche sorti e progressive» vagheggiate dalle *Geschichtsphilosophien* illuministiche, la storia umana è interpretabile come la sede di una lenta crescita della coscienza morale. Il processo di realizzazione di questo obiettivo, tuttavia, non è né agevole né continuo. Ha piuttosto una forma dialettica, ma non nel senso hegeliano in cui ogni stadio storico risolve una tensione per crearne una nuova a un livello più elevato. Le cose, in effetti, sono più disordinate e caotiche di così. Nella spinta alla crescita etica della storia umana i passi in avanti compiuti dalle varie civiltà e, al loro interno, dai movimenti

politici più riformatori, possono generare altri mali che, a propria volta, possono diventare fonti di innovazioni etiche significative. Queste ultime, in ogni caso, non sono mai il frutto di processi anonimi e impersonali, ma della creatività morale esercitata da individui o comunità in situazioni storiche irripetibili. Per questo Taylor parla di «crescita» e non di «progresso» etico. Detto altrimenti, non può esserci un avanzamento morale senza una corrispondente trasformazione spirituale sostenuta dalla «forza» *sui generis* delle *strong evaluations* – dei valori che definiscono l'identità profonda delle persone.

Se stiamo convergendo verso un'etica comune, non ne consegue comunque che stiamo andando verso un'unica spiritualità o visione del mondo universale. Il pluralismo morale e la diversità dei beni erano e restano un caposaldo della riflessione tayloriana. Facendo tesoro della sanguinosa esperienza dei totalitarismi novecenteschi, è essenziale ribadire che qualsiasi spiritualità, laica o religiosa che sia, offre percorsi di trasformazione personale, attraverso le pratiche, la meditazione, le discipline, senza le quali ogni tavola delle norme e dei valori è destinata a restare lettera morta. Il disaccordo, anche il disaccordo irriducibile, non è mai una buona ragione per disperare. Questa è una lezione che gli eredi della Grande Trasformazione moderna devono imparare e reimparare a ogni piè sospinto senza cedere alla tentazione di cercare nella tecnologia una via di fuga dalle fatiche di una crescita morale garantita in ultima istanza solo dalla resilienza e dalla creatività etica delle persone di buona volontà.

Per coloro che hanno beneficiato della sua enorme e multiforme opera filosofica, Taylor è un «maestro» nel vecchio senso della parola. Questo giudizio può essere facilmente sostanziato evidenziando come le intuizioni cruciali veicolate dalla sua antropologia filosofica concernono quell'aspetto dell'esistenza umana – la sua «dannata serietà» (*verdammtester Ernst*), per citare il Marx dei *Grundrisse* – che, per quanti sforzi si facciano, impedisce di offuscare la rilevanza etica delle scelte dell'agente<sup>9</sup>. Per il filosofo di Montreal, gli esseri umani sono valutatori forti, cioè persone che si orientano in uno spazio di pensiero e di azione dove le «cose» (fini, scelte, contrasti) contano in modo speciale. L'identità delle persone è effettivamente plasmata dalla loro topografia valoriale (nel senso forte del termine): esse hanno cioè bisogno di sapere chi sono se devono funzionare come il tipo di esseri socialmente complessi che sono destinate ad essere.

---

<sup>9</sup> Cfr. K. Marx, *Lineamenti fondamentali di critica dell'economia politica* («*Grundrisse*»), trad. it, 2 voll., Torino, Einaudi, 1976, I, p. 610.

Tale serietà, inoltre, non è solo una qualità psicologica intima. È incapsulata, cioè, in un'intera forma di vita, poiché l'idea stessa di uno spazio di significati privati non ha senso a questo livello di comprensione. Le persone sono sempre impegnate nell'impresa collettiva di dare un senso compiuto ai significati «densi», spessi, *thick*, che incontrano originariamente in storie, pratiche, immaginari, istituzioni, tradizioni (con il loro speciale senso del valore e della realtà) comuni e che sono sempre parzialmente opachi, fluidi, contestati. Per noi occidentali moderni, in particolare, tutto ciò implica che capire fino in fondo la modernità, o che cosa significhi vivere in un'età secolare, non è soltanto una sfida teorica o accademica. Rientra piuttosto nel compito esistenzialmente cruciale di vivere all'altezza dell'appello a condurre una vita che sia quanto più «piena» possibile, tenuto conto delle circostanze. Evocando l'eloquente sottotitolo di *Sources of the Self*, potremmo dire, in conclusione, che ciascuno di noi è coinvolto personalmente nello sforzo collettivo di costruire, decostruire e ricostruire l'identità moderna.

L'obiettivo massimo quando si celebra un pensatore di prima classe che è stato testimone diretto di alcuni degli snodi fondamentali dell'ultimo secolo è creare i presupposti per un bilancio retrospettivo – una disamina con il senno di poi della sua vita in quanto uomo di mente e di cuore – e per qualche congettura ragionevole sul futuro prossimo e distante. Entrambi gli scopi sono raggiunti in *Storia della crescita etica* con quella miscela di candore e umiltà intellettuale che è il marchio di fabbrica di Charles Taylor. Questo atteggiamento di apertura verso la vita, se non sbaglio, è proprio ciò che lo ha reso un maestro, da cima a fondo, per la maggioranza dei suoi lettori<sup>10</sup>.

---

<sup>10</sup> Ho sviluppato nel dettaglio il ritratto di Taylor come «maestro di vita» in due scritti di occasione usciti a ridosso del suo novantesimo compleanno: *Studiare i filosofi come Taylor è un po' come fare un vaccino*, in «Domani», 2 novembre 2021, p. 13; *Novant'anni vissuti coraggiosamente: l'eredità intellettuale di Charles Taylor*, in «Le Parole e le Cose», 5 novembre 2021, disponibile all'indirizzo Web: <https://www.leparoleelecose.it/?p=42745>.



Charles Taylor

*Abstract* – This is the Italian translation of an unpublished paper by Charles Taylor. Its topic is human moral growth. We often live in a mental/emotional space which is narrowly centered on us. But we are also aware that we inhabit an ethical space, in which other people and higher goals also matter; in which we recognize claims on us by others, and modes of human fulfilment that are fuller, and more essential parts of our nature. These two spaces, the narrower and the wider are in tension, but we can occasionally leap beyond this, and feel the full inspiration of and force of this wider call to live in a much bigger space. This is where the insight that human history is the site of a slow growth in ethical vision becomes relevant. But the process of realizing this goal is not smooth and continuous. It has a dialectical form, but not in the Hegelian sense where each move resolves a tension and thereby creates a new one. In fact, things are more messy and chaotic than this. For in the drive to ethical ascent in human history attempted steps forward can generate other evils and these evils can in turn call forth remedies. But if we are converging on a common ethic, must it follow that we are heading for a single universal spirituality/religion? Obviously not. Each spirituality offers paths of transformation – through liturgy, prayer, meditation, disciplines – without which our ethic will be forever a dead letter.

## 1. Spazi etici

Viviamo spesso in uno spazio mentale/emotivo angustamente centrato su noi stessi: su di me e sulle cose che mi stanno a cuore, incluse le relazioni più strette. Siamo però anche consci di abitare uno spazio etico in cui contano anche altre persone e scopi superiori, in cui riconosciamo pretese che altri avanzano nei nostri confronti e modelli di realizzazione umana che sono parti più piene ed essenziali della nostra natura. Questi due spazi, il più angusto e il più ampio, sono in tensione l'uno con l'altro, ma di tanto in tanto possiamo saltare/spingerci oltre e sentire tutta l'ispirazione e la forza di tale appello a vivere una vita più larga, a vivere davvero in questo spazio molto più grande – sentire, cioè, che questo è il nostro luogo primario, di cui la regione incentrata sull'io costituisce solo una piccola provincia. Sebbene i pericoli, le preoccupazioni, i richiami che definiscono tale provincia siano ancora presenti, non rappresentano però più le questioni cruciali, non saturano più l'intero orizzonte.

Nella mia ottica di cristiano mi verrebbe spontaneo chiamare questa zona più ampia, più profonda, uno spazio agapico. Riconosco, però, che per i buddisti il termine giusto è un altro: *karuna*.

Questo spazio più grande solleva una questione per chi dimora in centri più angusti, cioè per tutti noi che tali siamo e rimaniamo. La questione è come nutrire la pace e la concordia con gli altri abitanti di questo spazio. Ed è una richiesta difficile, di cui non siamo mai riusciti a essere all'altezza. Abbiamo disaccordi, critiche reciproche e condanne che ci fanno tribolare e per i quali dobbiamo trovare soluzioni. È proprio qui che acquista rilievo l'idea che la storia umana sia la sede di una lenta crescita della visione etica. Il punto omega di tale crescita è l'essere universalmente all'altezza delle richieste di questo spazio. Qui deve essere cercata la verità insita nella prospettiva di Teilhard de Chardin, anche se in realtà il movimento verso Omega è ben lungi dall'essere il processo certo, fluido e inevitabile che egli sembra postulare.

## 2. Il telos umano

In effetti, i fallimenti non sono mai mancati, persino negli stadi storici più arcaici, quando le richieste non erano poi così impegnative. E queste crescono con il tempo. Ne consegue che i nuovi sviluppi hanno spesso dei costi, comportano cioè la perdita di caratteristiche precedenti che erano conformi al fine – al *telos*. Un ottimo esempio è la crescita della popolazione, lo sviluppo cioè di società sempre più grandi, che incorporano e fanno apparire insignificanti le precedenti società tribali e le loro religioni. Queste società più piccole avevano livelli di uguaglianza e solidarietà che le grandi civiltà perdono e si lasciano alle spalle, in quanto sviluppano relazioni di sfruttamento e favoriscono la durezza e una raccapricciante insensibilità. E, nondimeno, le società più grandi rendono possibili aspetti della cultura umana, dell'arte, della scrittura e del pensiero, di visioni superiori della condizione umana che sono evidentemente in sintonia con lo sviluppo verso ciò che ho appena descritto come il *telos* umano.

Ovviamente, per comprendere una crescita etica di questo tipo dobbiamo presupporre una teoria di stampo aristotelico della forma umana: un insieme di fini innati che richiedono un compimento. E, se seguiamo la via tracciata da Teilhard de Chardin, possiamo concepire il *telos* come qualcosa di più che un semplice fine umano. La nozione di Forma va vista, cioè, come qualcosa che si applica a una sfera che oltrepassa



la specie umana. Potremmo persino dire che l'intero pianeta, tutto l'ecosistema tende, geme e si protende verso un fine: vivere all'altezza delle richieste dello spazio agapico (o lo spazio di *karuna*, *salaam*, ecc.).

Il processo attraverso cui si realizza questo fine, però, non è né fluido né continuo. Ha per di più una forma dialettica, anche se non nel senso hegeliano, secondo cui ogni mossa risolve una tensione e ne crea una nuova, ma a un livello più alto, sicché tutto il processo può essere compreso retrospettivamente come un progresso della Ragione. In effetti, le cose sono molto più confuse e caotiche di così.

Il primo grande balzo in avanti, dunque, ossia la creazione delle civiltà superiori ha portato inevitabilmente con sé una perdita terribile, la disuguaglianza, che oggi riconosciamo come un'enorme deviazione rispetto al fine ultimo. Un simile scarto esige una spiegazione. Forse possiamo intravedere nei cambiamenti dell'epoca assiale i germi di una spiegazione del genere. Non intendo dire che abbiano ripristinato l'uguaglianza tra gli uomini, ma che hanno proposto nuovi ideali dell'umano genuinamente universali, non più dettati da un *ethos* sociale o da un certo modello di civiltà.

Se si considerano le innovazioni dell'epoca assiale come un passo importante nella crescita etica dell'umanità, salta subito all'occhio l'aspetto che aveva già colpito Karl Jaspers: malgrado le differenze, esiste una forte analogia tra le nuove dottrine sorte più o meno nello stesso periodo storico in civiltà molto diverse, tra le quali i contatti erano minimi o addirittura inesistenti. Possiamo riconoscere qui il germe di quelle che consideriamo oggi le fonti ecumeniche della crescita etica, che non è sostenuta e promossa da una sola fonte spirituale.

Date, però, le enormi disuguaglianze emerse anche in queste civiltà, tale aspirazione all'universale poteva essere vissuta fino in fondo solo da individui marginali (o marginalizzati), gli «individus hors du monde» di cui parla Louis Dumont: i filosofi greci, i profeti ebraici, i *bhikkhu*, i saggi confuciani – persone che vivevano ai margini della loro società, o in aperto conflitto con essa<sup>1</sup>.

Per la maggioranza dei membri delle civiltà assiali le richieste più esigenti valevano solo per simili individui marginali, critici, mentre erano irrealizzabili per la società nel suo insieme. Istituzioni e pratiche come

---

<sup>1</sup> Cfr. L. Dumont, *Saggi sull'individualismo. Una prospettiva antropologica sull'ideologia moderna*, trad. it., Milano, Adelphi, 1993.

la schiavitù, l'applicazione della legge tramite il ricorso alla violenza, la guerra, erano viste come incresciose necessità che probabilmente non sarebbero dovute esistere in un mondo ideale, ma che erano inevitabili in quello reale, qualcosa insomma di cui è proprio impossibile fare a meno.

David Martin ha introdotto un termine utile per parlare della relazione tra queste forme di vita ideali e l'ethos effettivo delle società realmente esistenti. Le forme ideali «trascendono» l'ethos dominante, ma alcune esistono a un più «acuto angolo di trascendenza» rispetto ad altre. Il buddhismo e il cristianesimo, per esempio, incrociano le società che abbracciano nominalmente queste fedi con un angolo più acuto di quello formato, per esempio, dal confucianesimo con la società cinese<sup>2</sup>.

### 3. Linee di sviluppo

Nel corso dei secoli successivi si possono notare due principali linee di sviluppo.

(1) Dalle fedi o filosofie che derivano dall'epoca assiale emergono, o sono considerate ovvie, nuove domande, richieste, pretese, che di per sé aumentano l'angolo di trascendenza con la società esistente. Un ambito in cui questo sviluppo si è verificato con particolare forza negli ultimi secoli è quello relativo ai bisogni e ai diritti degli individui. Agli esseri umani vengono cioè conferiti nell'etica dominante diritti individuali: alla libertà, al riconoscimento e al rispetto della loro «identità», a nuovi livelli di aiuto e cura da parte della società e del governo. E, parallelamente, è cresciuta la domanda di uguaglianza e non discriminazione tra individui. È qui che affonda le sue radici l'appello dei rivoluzionari francesi alla *liberté, égalité, fraternité*. Il culmine di questo processo storico è costituito dalla Dichiarazione Universale dei Diritti Umani approvata dalle Nazioni Unite nel 1948.

Queste richieste, come detto, accrescono l'angolo di trascendenza della prospettiva politico-morale dominante rispetto alle società realmente esistenti, sebbene siano ben lungi dal riflettere l'intero spettro delle aspirazioni umane così come lo vediamo riflesso nelle varie religioni e spiritualità.

---

<sup>2</sup> Cfr. D. Martin, *Ruin and Restoration. On Violence, Liturgy and Reconciliation*, London - New York, Routledge, 2016, p. 8.

(2) Contemporaneamente, sono state intraprese azioni per implementare efficacemente nella società standard e modelli che per lungo tempo erano stati ritenuti impraticabili. Due esempi: (i) la richiesta imperativa, in continua crescita dopo la fine del Settecento, di abolire definitivamente la schiavitù: un traguardo che, almeno a livello giuridico, è stato raggiunto ovunque sulla terra; (ii) la prassi della ribellione non violenta, inaugurata da Gandhi all'inizio del XX secolo e praticata poi con successo negli Stati Uniti dai movimenti per i diritti civili, nella rivolta contro la dittatura di Marcos nelle Filippine e infine nelle sollevazioni popolari che hanno posto fine ai regimi comunisti alla fine del Novecento e sono state imitate, con minore successo, nelle rivoluzioni «colorate», da ultimo la scorsa estate in Bielorussia.

Questi sviluppi imprevedibili e per certi aspetti stupefacenti hanno avuto l'effetto opposto a quelli segnalati al punto (1). Hanno diminuito, cioè, l'angolo di trascendenza, non abbassando le aspettative, ma innalzando a nuovi livelli etici il repertorio dell'azione storica effettiva. La violenza tende ad alimentare la violenza e l'immenso vantaggio etico di tali movimenti, come pure di istituzioni quali le Commissioni per la Verità e la Riconciliazione nate sull'onda di grandi transizioni politiche (si pensi solo al caso emblematico del Sud Africa), è che infondono la speranza di una riduzione della legittimità e anche della frequenza degli atti di violenza (in forte contrasto con le rivoluzioni pionieristiche che sono all'origine delle democrazie moderne, mi riferisco in particolare a quella francese e a quella russa, che scatenarono ondate parossistiche di «terrore»).

#### **4. Effetti collaterali**

In quanto detto finora è riconoscibile in una qualche veste una spinta etica verso l'alto nella storia umana. Tale impulso ha una forma dialettica, caotica e quindi non hegeliana, nella quale il tentativo di fare dei passi in avanti può causare altri mali, come è capitato alle rivoluzioni fondatrici contro le autocrazie francesi e russe a cui fece seguito una spettacolare ondata di violenza. Questi mali, a loro volta, possono sollecitare nuovi rimedi (nel caso in questione, pratiche di disobbedienza o protesta non violenta). Esistono però altri modi in cui i passi in avanti, se misurati secondo gli standard della Dichiarazione Universale, hanno finito per produrre conseguenze terribili, peggiorando o avvilendo le vite dei più e migliorando, invece, quella delle élite. La rivoluzione industriale, favorendo il rapido sviluppo del capitalismo ha

certamente aumentato il benessere dei capitalisti come pure quello di molti proprietari terrieri, al prezzo però di impoverire la maggioranza della popolazione, sia in termini di qualità, sia in termini di condizioni di vita: ambienti orribili, sovraffollati, inquinati nelle nuove città industriali, finché l'azione democratica dei membri delle classi povere è riuscita a ottenere miglioramenti economici significativi anche per i lavoratori. Questa contropinta è durata fintanto che le istituzioni e le politiche socialdemocratiche con cui è stato addomesticato il primo capitalismo sono state indebolite dalla globalizzazione e dal neoliberismo alla fine del XX secolo, creando le premesse per l'attuale ondata di populismo xenofobico che sta investendo il mondo democratico.

Un'altra premessa di questa ondata populista è anch'essa la conseguenza perversa di un altro sviluppo prezioso, quello della creazione di identità politiche democratiche. Le repubbliche democratiche richiedono un senso molto specifico dell'identità comune: il sentirsi americani, canadesi, quebecchesi, tedeschi, francesi, ecc. Perché? Perché è nella natura stessa della democrazia, per varie ragioni, reclamare simili forme di forte impegno e lealtà: partecipazione alle elezioni, partecipazione alla raccolta delle tasse, partecipazione alla difesa della patria (qualora esista una leva militare obbligatoria). Perché possa esserci redistribuzione della ricchezza nazionale, deve esistere una profonda solidarietà che giustifichi il suo trasferimento dai più ai meno fortunati. La democrazia richiede pertanto una forte identità comune. Da ultimo, e non meno importante, se facciamo parte di una comunità deliberativa – se discutiamo insieme, scegliamo i nostri rappresentanti, votiamo e prendiamo decisioni – dobbiamo confidare nel fatto che gli altri membri del gruppo abbiano effettivamente a cuore il bene comune.

Una situazione in cui i movimenti indipendentisti hanno vita facile – una circostanza che mi è molto familiare, visto che vengo dal Québec – è quella in cui la minoranza pensa: «Vedi, quando parlano del bene della società, in realtà non stanno parlando di noi; fanno solo i loro interessi. Siamo fuori dal loro orizzonte». Quando viene meno quel tipo di fiducia, la democrazia naviga in cattive acque. Può persino scindersi. È per questo che abbiamo bisogno di una potente identità comune<sup>3</sup>.

Purtroppo, queste potenti identità collettive possono facilmente virare in una direzione negativa ed escludente. Questo è un aspetto della

---

<sup>3</sup> Cfr. C. Calhoun, *Nations Matter. Culture, History and the Cosmopolitan Dream*, London - New York, Routledge, 2007.

vita democratica ben analizzato in un ottimo libro del sociologo di Yale Jeffrey Alexander: *The Civic Sphere*<sup>4</sup>. Le proprietà comuni che caratterizzano questa identità hanno una forte carica morale: sono cioè buone. Di fatto, oggi, in molte società democratiche, tale identità ha due facce: una definisce alcuni principi – la nostra fede nella democrazia rappresentativa, nei diritti umani, nell’uguaglianza – mentre l’altra ha una matrice più particolaristica: in quanto cittadini abbiamo obblighi speciali verso un particolare progetto storico volto alla realizzazione di tali principi. Canadesi, americani, francesi, tedeschi – ciascuno di noi crede nel proprio progetto nazionale, in cui tali valori dovrebbero essere incarnati. È a questo che si riferisce Habermas quando parla di «patriottismo costituzionale» (*Verfassungspatriotismus*)<sup>5</sup>.

Non è difficile capire come dai principi universali possa derivare l’esclusione. Prendiamo il famigerato discorso di Mitt Romney alle elezioni presidenziali del 2012 che gli costò la sconfitta per mano di Obama. Alla base del suo riferimento al 47% – il 47% delle persone sono solo passeggeri, a cui viene dato ciò di cui hanno bisogno e che non sono produttivi, prendono soltanto senza dare nulla in cambio alla collettività – c’è l’intuizione morale secondo cui il vero Americano è una persona produttiva, un imprenditore, un tipo che fa affidamento solo su se stesso. La dichiarazione di Romney lasciava intendere che il 47% degli americani, in realtà, non sia all’altezza del requisito stringente su cui poggia tale idea. Insomma, queste persone non si stanno comportando come veri americani.

Basta poco per capire quanto sia falsa questa particolare forma di moralizzazione. Chiaramente, molte delle persone che ricevono un aiuto dallo Stato, o che più di altre beneficiano del *welfare state*, stanno facendo del loro meglio per provvedere a sé e alle loro famiglie, mentre molti di coloro che il calcolo di Romney include nel 53% devono la loro prosperità solo alla sorte o ai propri genitori o a qualche forma di ricchezza ereditaria.

Questa falsa moralizzazione, però, non è innocente. Fornisce infatti la giustificazione per molte delle misure adottate dalla destra americana. Mi riferisco, per esempio, a provvedimenti come le norme che ostacolano

<sup>4</sup> Cfr. J. C. Alexander, *The Civic Sphere*, Oxford, Oxford University Press, 2006; cfr. anche M. Mann, *The Dark Side of Democracy. Explaining Ethnic Cleansing*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005.

<sup>5</sup> Cfr. J. Habermas, *Cittadinanza politica e identità nazionale. Riflessioni sul futuro dell’Europa*, in *Morale, Diritto, Politica*, trad. it., Torino, Einaudi, 1992, pp. 105-138.

l'esercizio del diritto di voto, che molti Stati americani stanno inasprendo dopo la sconfitta di Donald Trump. Dietro questi provvedimenti c'è un grande cinismo, ovviamente, ma chi li vara ha probabilmente anche l'impressione che siano giustificati dal fatto che gli esclusi sono dei falliti – che non siano cioè all'altezza dei requisiti morali di cittadinanza così come li definiamo noi (bravi, integerrimi cittadini, che non pesano sulle casse dello Stato).

Può esistere, poi, un altro tipo di esclusione. Un'esclusione essenzialmente etnica o storica, in cui cioè è la Nazione o la Storia a fornire i criteri per stabilire chi è dentro e chi è fuori. Ci sono persone che davvero appartengono all'etnia che definisce la «nostra» identità, e poi ci sono quelle che sono arrivate dopo. Ci sono persone che sono sempre state qui, a differenza degli immigrati che sono arrivati dopo. In pratica, qui è all'opera una codificazione su base etnica. Ed è così che nasce la spinta all'esclusione.

Prendiamo il caso del Québec. Che cosa si nasconde dietro l'espressione identitaria «Je suis québécois»? In un certo senso, dietro questa dichiarazione c'è una potentissima narrazione etnica: settantamila persone di lingua francese furono abbandonate sulle sponde del fiume St. Lawrence durante la conquista britannica ratificata dal Trattato di Parigi del 1763. È solo grazie alla loro resistenza che esiste oggi questa vivace società francofona di otto milioni di abitanti. Essa è il risultato, insomma, di una durissima lotta per la sopravvivenza conclusasi con uno straordinario successo. Una brevissimadistanza divide una definizione del «québécois» come cittadino dell'odierno Québec, da un concetto più angusto che include solo quelli che in Québec chiamiamo «québécois de souche» – quebecchesi di antica schiatta. Il ricordo della lotta per la sopravvivenza e le paure che l'hanno accompagnata possono favorire una simile chiusura mentale.

Negli Stati Uniti ci sono altri modi, più strani, persino orripilanti di immaginare la precedenza sociale. Arlie Hochschild, in un libro molto interessante, *Strangers in Their Own Land*, ha descritto bene questo tipo di mentalità<sup>6</sup>. Nell'immaginario di parti della popolazione americana di «antica schiatta» esiste una sorta di ordine di precedenza: i nativi (in cui, però, non sono compresi gli amerindi, che sono, per ovvi motivi, relegati nel dimenticatoio) vengono per primi; quelli arrivati dopo, de-

<sup>6</sup> A. R. Hochschild, *Strangers in Their Own Land. Anger and Mourning on the American Right*, New York, The New Press, 2016.

vono accomodarsi in seconda fila. Una versione ancora più deleteria della stessa storia recita più o meno così: i bianchi vengono per primi, poi ci sono i neri, gli ispanici, ecc. O ancora: gli uomini sono i candidati «naturali» per certe posizioni, mentre le donne possono aspirarvi solo in casi speciali.

Questi taciti assunti sull'ordine di precedenza, che solo raramente vengono esplicitati, sono alla base delle campagne contro i governi «progressisti» che, secondo i loro oppositori, starebbero aiutando le persone che vengono dopo a spese di quelle che dovrebbero venire prima. Nella campagna elettorale di Trump questa era un'idea chiave. È così che avviene la deriva da «tutti gli americani sono uguali» a: «alcuni sono americani in un senso più vero, più autentico, e il loro privilegio dovrebbe essere riconosciuto».

In tutte le società nelle quali è avvenuta una colonizzazione, compresa la mia, è molto diffusa l'idea che le popolazioni indigene siano arretrate e debbano essere poste sotto tutela. È così che vengono legittimate forme atroci di sfruttamento. Questa deriva è catastrofica per molte ragioni. Perché divide, intralcia e paralizza profondamente la società democratica, dividendo le persone in cittadini di serie A e di serie B. È catastrofica, però, anche in un altro senso. Perché finisce, cioè, per cristallizzare i sacrifici imposti alle classi povere dalla diffusione tra i ricchi e i potenti di una mentalità moralistica simile a quella sposata da Romney. In molte democrazie occidentali la diffusione di questa mentalità ha prodotto un vasto senso di frustrazione nei lavoratori causato anche dal crollo della loro qualità di vita. È così che gli operai finiscono per convincersi che il sistema sia contro di loro, che sia impossibile influenzarne il funzionamento e che la loro efficacia in quanto cittadini sia nella sostanza nulla. Sarebbero quindi pronti per un programma che puntasse a liberare il *demos* o a restituire il potere al *demos*, contro le élite. Il problema è che il *demos* è stato ri-descritto in maniera tale da escludere, moralisticamente, etnicamente o sulla base di un'idea distorta della precedenza storica, molte persone che dovrebbero farne parte. Tutto ciò ha il doppio svantaggio di dividere in profondità la società e, malauguratamente, di eludere i veri problemi e le vere sfide del *Downgrade* – del declassamento generale delle parti meno benestanti della popolazione.

## 5. Il fascino del male

A prescindere dagli effetti collaterali di quelli che a prima vista appaiono come passi in avanti, dobbiamo fare i conti con la fascinazione per il male di cui gli esseri umani sono facilmente vittime: il tipo di situazione che vediamo verificarsi in caso di conflitto, quando le persone – soprattutto i maschi – possono abbandonarsi a impeti di distruzione: assassini, stupri, devastazioni gratuite. Il carattere orrendo di questi comportamenti, la loro natura proibita, interdetta, è proprio ciò che li rende eccitanti, che fa in modo che siano vissuti come una liberazione, il vino che dà alla testa più di ogni altra sostanza illecita.

Esiste una gioia nell'infrazione delle regole che conosciamo tutti per esperienza: il momento adolescenziale in cui sfuggiamo alla supervisione dei nostri tutori e guardiani. Questa tentazione, però, resta di norma all'interno dei limiti di sicurezza. Serve un balzo da gigante per passare da qui ai massacri di Daesh e ci vuole un grande sforzo per capire il senso di vuoto che questi atti hanno lo scopo di alleviare o il sollievo offerto dalla pura e semplice adesione cieca a un gruppo che spiana la strada alla violenza irrazionale.

La violenza orgiastica trova spesso il suo detonatore in assassini calcolati strategicamente e compiuti a sangue freddo, ne sono un esempio emblematico il nazismo e il bolscevismo. Le minoranze riformatrici possono essere sedotte dall'esercizio del potere e, pur perseguendo spesso un fine nobile (pensiamo solo all'obiettivo del PCC di «tirare fuori» dalla miseria più squallida milioni di cinesi), sacrificare a questo scopo molte vite umane, senza alcun rispetto per la libertà, integrità, cultura, religione delle persone coinvolte nel processo storico. A un certo punto la sensazione elettrizzante di essere dalla parte del giusto può essere vissuta e goduta come un fine in sé. Il tipo di eccitazione che deriva dall'essere a capo di molte persone può sfociare nel piacere perverso del dominio e della distruzione in quanto tali. L'autocompiacimento di uno Xi Jinping può suscitare o tramutarsi nella smania di distruzione di un Pol Pot o negli stupri seriali di un Beria. Oppure la giustificata autodifesa dell'Armata Rossa contro l'invasione nazista può provocare l'ondata di stupri verificatasi dopo la vittoria sulla Germania in disfatta.

Questi eccessi sono spesso intensificati dall'esaltazione che gli umani possono ricavare dalla trasgressione. Come ha notato giustamente



Simone Weil: «La licenza ha sempre inebriato gli uomini, per cui, nel corso della storia, si sono saccheggiate le città»<sup>7</sup>.

Da quanto ho detto dovrebbe risultare chiaro che la crescita etica umana non è semplicemente lineare, o additiva, con gli stadi superiori che poggiano su quelli inferiori, precedenti. Avanzamenti da un certo punto di vista possono innescare mali (spesso insospettati) da un altro punto di vista. La civiltà crea gerarchia e sfruttamento. La crescita economica può fare qualcosa di analogo, oltre a devastare l'ambiente. Il ricorso alla violenza in difesa del bene contro il male può dare vita a forme orgiastiche di distruzione. Siamo testimoni, perciò, di un processo dialettico in cui devono emergere nuove forze per far fronte ai mali generati dai precedenti sforzi per migliorarsi, anche quando quest'ultimi erano benintenzionati e motivati dal desiderio di fare del bene. Questo processo, inoltre, è caotico, non è teleologicamente diretto verso l'alto, alla maniera di Hegel: non esiste, cioè, la garanzia che ogni esito positivo dello sforzo ci conduca a uno stadio più elevato dei precedenti. La storia non sembra fornire alcuna garanzia che le forze del bene prevarranno sempre.

Al contrario, il risultato può anche essere una quantità di male senza precedenti nella storia. La violenza del XX secolo – la *shoah*, i *gulag*, i campi di sterminio cambogiani – hanno fatto impallidire i massacri dei secoli precedenti. Di fronte a simili evidenze la tentazione di parlare della storia come se fosse il palcoscenico di una crescita mostruosa del male può diventare irresistibile.

## 6. Aneliti alla profondità

Un altro motivo per abbandonare il modello storico di una crescita costante delle performance etiche verso una meta che più o meno coincide con la Dichiarazione Universale dei diritti umani è che esso ignora completamente lo spettro di aspirazioni umane che oltrepassano le concezioni della fioritura umana più diffuse nella nostra civiltà (e, a dire il vero, in tutte le precedenti civiltà). Tra di esse vi sono, naturalmente, le aspirazioni religiose, ma ne troviamo di analoghe anche nella letteratura, nell'arte, nella musica (per limitarmi a questo ambito, potrei

---

<sup>7</sup> Citazione tratta da C. Milosz, *La testimonianza della poesia. Sei lezioni sulla vulnerabilità del Novecento*, trad. it., Milano, Adelphi, 2013, p. 81. La frase di Simone Weil è contenuta in *Lettera ai «Cahiers du Sud» sulla responsabilità della letteratura*, in *Morale e letteratura*, trad. it., Pisa, ETS, 1990, p. 32).

citare a titolo di esempio gli ultimi quartetti di Beethoven o la *Messa in Si minore* di Bach e molte altre opere).

Tali aspirazioni fuoriescono dallo spettro di formule generalmente accettate della vita buona perché esigono trasformazioni molto più profonde dell'esistenza umana, per esempio verso il *karuna* buddhista o una forma di *agape* che decentri e svuoti l'io. Oppure la trasformazione può richiedere una percezione della particolare potenzialità di ogni essere umano che può facilmente sfuggire in una concezione generalizzata del benessere che si ritiene applicabile indifferentemente a chiunque.

L'incapacità di apprezzare, persino di percepire la persona, con i suoi aneliti di profondità, nel Cittadino o nel Lavoratore è una delle ragioni che sta alla base delle terribili degenerazioni moderne dei tentativi rivoluzionari di realizzare i (pur validissimi) tre principi democratici di libertà, uguaglianza e fraternità. Uno degli esempi contemporanei più orripilanti è il tentativo di Xi Jinping di perpetrare un genocidio culturale della minoranza musulmana degli Uiguri nell'intento di renderli membri felici, ma lobotomizzati di una società socialista con «caratteristiche cinesi».

La medesima eliminazione delle nostre aspirazioni più profonde è alla base del sogno transumanista che lo storico israeliano Yuval Noah Harari ha denominato «Homo Deus»<sup>8</sup>. Questo lascia presagire un mondo in cui gli umani rimodelleranno se stessi grazie al controllo del genoma umano per mezzo di un'intelligenza non biologica garantita dai progressi dell'AI. Dovrebbe essere ovvio che questa via, sempre che sia percorribile, è una strada verso l'orrore e non verso la divinità. Come ha dimostrato con i suoi scritti Jürgen Habermas, non occorre essere una persona religiosa per rendersene conto<sup>9</sup>. O, per citare Lezek Kolakowski, «la cultura, quando perde il senso del sacro, perde ogni senso»<sup>10</sup>.

<sup>8</sup> Cfr. Y. N. Harari, *Homo Deus. Breve storia del futuro*, trad. it., Milano, Bompiani, 2017.

<sup>9</sup> Cfr. J. Habermas, *Il futuro della natura umana. I rischi di una eugenetica liberale*, trad. it., Torino, Einaudi, 2002.

<sup>10</sup> Cfr. L. Kolakowski, *Modernity on Endless Trial*, Chicago IL, The University of Chicago Press, 1990, p. 72; N. Gardels, *The New Axial Age*, in «Noema», 1, 2020, pp. 174 -175, qui p. 178 (disponibile all'indirizzo Web: <https://www.noemamag.com/the-new-axial-age/>).

## 7. In che cosa consiste la crescita etica?

Perché parlare allora di «crescita» etica? Perché, a ben vedere, sembra effettivamente esserci un movimento in avanti lungo due assi. Il primo è l'innalzamento degli standard etici attraverso tappe come l'adozione della Dichiarazione Universale del 1948 o la crescente domanda a partire dal XVIII secolo di abolire la schiavitù. Ma che senso ha citare questi progressi quando sappiamo tutti che nella pratica tali standard sono largamente e palesemente violati? Il fatto stupefacente è che anche coloro che li violano si sentono spesso in dovere di fingere l'osservanza. L'attuale governo cinese, per esempio, sente l'obbligo di dichiarare che le notizie sul genocidio culturale nello Xinjiang sono menzogne malevole della propaganda statunitense. La continuazione delle cattive pratiche deve andare di pari passo con ondate sempre maggiori di ipocrisia.

Certo, ha senso chiedersi: ma è davvero progresso questo? Forse no. C'è però un altro ambito in cui sono stati compiuti passi in avanti e in cui si assiste a quello che sopra ho definito l'innalzamento del repertorio dell'azione storica effettiva a nuovi livelli di eticità. Ne è un esempio il successo di Gandhi nel trasformare la lotta contro il dominio straniero in India in una forma di lotta non violenta, oppure lo sforzo analogo di Martin Luther King e del movimento per i diritti civili nella battaglia contro il razzismo e per l'uguaglianza. La genuina crescita etica insita in questi movimenti politici salta agli occhi quando si analizzano con cura le implicazioni di tali cambiamenti.

Di norma, queste battaglie appaiono a coloro che vi partecipano come lotte contro i privilegi goduti, per esempio, dai bianchi, con merito secondo molti di loro, ma chiaramente senza alcun merito agli occhi dei neri e della maggioranza degli spettatori imparziali. Per risolvere tali dispute in modo soddisfacente i bianchi dovrebbero perdere qualcosa. Il discorso dei paladini dei diritti civili assume però un altro punto di vista sulla situazione.

In quest'ottica, la difesa dei privilegi ha costi enormi. Significa, ad esempio, vivere in una gabbia che inibisce, persino soffoca qualsiasi prospettiva di crescita etica. (1) I bianchi devono aggrapparsi a una profonda menzogna, quella della loro superiorità sui neri. (2) A un livello più profondo, i bianchi sono consapevoli del danno che hanno inflitto ai neri e temono la loro rappresaglia, anche quando non ne sono coscienti in maniera esplicita. Un fattore che pesa non poco in molti casi di poliziotti bianchi che sparano senza giustificazione ai neri è proprio una paura di questo

tipo, che li spinge a sparare per primi e a farsi domande dopo. Perciò i bianchi razzisti devono vivere con una menzogna (1) e una paura (2). C'è però un'ulteriore privazione (3): un privilegio del genere è un ostacolo al raggiungimento dei traguardi collettivi che una società più eguale potrebbe conseguire se fosse più unita e che andrebbero a vantaggio sia dei neri sia dei bianchi.

Il primo elemento (1) entra in conflitto con il *telos* umano di vivere nella verità; (2) costringe i razzisti a vivere in una condizione di costante paura e (3) li priva delle conquiste positive dell'autogoverno democratico che si potrebbero raggiungere se solo si vedesse nell'altro una persona a pieno titolo. E, questo è l'aspetto forse più importante di tutti, (4) il permanere delle divisioni li priva del mutuo arricchimento, dell'allargamento e approfondimento della loro umanità che può scaturire solo da uno scambio sincero tra persone con retroterra culturali molto differenti.

È questo che aveva in mente John Lewis, icona dei diritti civili, morto il 17 luglio 2020, quando invitava i suoi concittadini a «sgravarsi dal fardello dell'odio». Serve discernimento etico per cogliere la natura onerosa di tale groviglio di sentimenti. Introdurre questa intuizione nell'autocomprensione di una società democratica significa spingersi persino un po' oltre, al di là delle visioni illuminate di alcuni individui, per entrare nella coscienza collettiva della comunità. Questo sarebbe un traguardo inedito nella storia umana.

Ovviamente, per chi crede nella superiorità della razza bianca, sia che ne sia consapevole sia che si trovi in uno stato di diniego, questo messaggio liberatorio appare come un'altra offesa gratuita delle «élite liberali»: stai forse dicendo che vivo nella menzogna e nella paura? Come osi? Per poter funzionare, il messaggio deve arrivare da persone che ne comprendono il senso d'identità e i molti aspetti ammirevoli che esso racchiude. Idealmente dovrebbe giungere da insider che hanno preso coscienza dei limiti dell'autocomprensione tradizionale.

Ce la farà questa intuizione più profonda a prevalere nello scambio polarizzato di insulti e accuse cui si è ormai ridotta la politica in molte democrazie occidentali? Non abbiamo alcuna garanzia in merito. Il fatto stesso, però, che simili spazi di riconciliazione siano concepibili e che possa esistere il repertorio di una vita sociale allargata, più creativa e umana, deve comunque essere tenuto in debito conto. Esiste uno spazio più umano oltre e sopra le nostre attuali aspre divisioni politiche.

Non bisogna dimenticare, poi, che le persone più brave a comunicare queste nuove intuizioni sono in genere persone nelle quali il piacere di vincere la contesa e/o sfogare la propria collera contro gli agenti della distruzione cedono il passo al riconoscimento del potenziale umano dei propri avversari e al desiderio di stabilire con loro una nuova relazione di mutuo riconoscimento e collaborazione. In effetti, coloro che ne sono capaci sono persone con radici profonde nelle proprie fonti spirituali, spesso sono persone religiose.

E, a ben vedere, le conquiste che ho elencato sopra (1-4) potranno diventare stabili e sicure solo quando tale nuova comprensione si diffonderà e scalzerà l'impressione di stare combattendo in un gioco a somma zero, in cui le conquiste degli ex svantaggiati devono per forza comportare una perdita corrispondente da parte di coloro che erano soliti stare in cima alla gerarchia sociale. L'esperienza effettiva di reciproco arricchimento è proprio ciò che ci consente di andare oltre le paralizzanti disuguaglianze ereditate dalla storia.

Secondo me questa è una prova della nostra capacità di crescere eticamente. Ho ragione o torto?

## 8. La legge di estasi

Un senso ecumenico è cresciuto nel corso degli ultimi tre decenni e ha ispirato tentativi di elaborazione di questa etica umana comune e di azioni a suo sostegno promosse congiuntamente dalle varie fedi. Alcune encicliche recenti di Papa Francesco – penso alla *Laudato si'* e a *Fratelli tutti* – non sono rivolte solo ai fedeli, ma vogliono essere un contributo a questo scambio globale orientato all'elaborazione di un'etica comune.

Prendiamo, per esempio, questo passo notevole di *Fratelli tutti*:

«D'altra parte, non posso ridurre la mia vita alla relazione con un piccolo gruppo e nemmeno alla mia famiglia, perché è impossibile capire me stesso senza un tessuto più ampio di relazioni: non solo quello attuale ma anche quello che mi precede e che è andato configurandomi nel corso della mia vita. La mia relazione con una persona che stimo non può ignorare che quella persona non vive solo per la sua relazione con me, né io vivo soltanto rapportandomi con lei. La nostra relazione, se è sana e autentica, ci apre agli altri che ci fanno crescere e ci arricchiscono. Il più nobile senso sociale oggi facilmente rimane annullato dietro intimismi egoistici con l'apparenza di relazioni intense. Invece, l'amore che è autentico, che aiuta a crescere, e le forme più nobili di amicizia abitano cuori che si lasciano completare. Il legame di coppia e di amicizia è orientato ad aprire il cuore attorno a sé, a renderci capaci di uscire

da noi stessi fino ad accogliere tutti. I gruppi chiusi e le coppie autoreferenziali, che si costituiscono come un 'noi' contrapposto al mondo intero, di solito sono forme idealizzate di egoismo e di mera autoprotezione»<sup>11</sup>.

Ci sono molti (ottimi) consigli morali nell'enciclica di Francesco, ma c'è anche un'altra dimensione (etica): un'antropologia filosofica che ci vede come creature che realizzano più pienamente la loro umanità tramite il contatto e lo scambio con persone e culture che scavalcano la propria *comfort zone*. Grazie a questi scambi si schiudono nuove possibilità umane creative che arricchiscono la vita umana. È così che intendo quella legge che opera nella vita umana e che Francesco ha chiamato nell'enciclica «legge di estasi» (§ 88).

La nostra etica comune viene arricchita negli scambi che stanno già avvenendo ai nostri giorni.

## 9. Le molte vie verso la crescita etica

Ma se stiamo convergendo verso un'etica comune, ne consegue allora che siamo diretti verso una religione/spiritualità universale? No, ovviamente. Si pensi solo a quanto differiscono la fede cristiana e la spiritualità buddhista. (Come ha detto una volta il Dalai Lama: «non puoi mettere la testa di uno yak sul corpo di una pecora».)

Spariranno allora tutte nell'irrelevanza? Ancora più ovviamente, no. Ciascuna di loro propone infatti specifiche vie di trasformazione – attraverso la liturgia, la preghiera, la meditazione, le discipline, senza le quali la nostra etica resterebbe per sempre lettera morta.

---

<sup>11</sup> Cfr. Papa Francesco, *Fratelli tutti*, 3 ottobre 2020, § 89 (disponibile all'indirizzo Web: [https://www.vatican.va/content/francesco/it/encyclicals/documents/papa-francesco\\_20201003\\_enciclica-fratelli-tutti.html](https://www.vatican.va/content/francesco/it/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html)).

## «La diversità conta più di ogni altra cosa nel mio paese»

Intervista a Rajeev Bhargava

Rajeev Bhargava (Delhi, 1954) è un teorico politico indiano. Dal 1980 al 2005 è stato professore di Political Theory alla Jawaharlal Nehru University di Delhi. Ha contribuito a fondare il Parekh Institute of Indian Thought, CSDS (Centre for the Study of Developing Societies), di cui è stato Direttore tra il 2007 e il 2014 e di cui è oggi Honorary Fellow. Studioso molto noto internazionalmente è stato Fellow all'Harvard University, alla University of Bristol, all'Institute of Advanced Studies di Gerusalemme, al Wissenschaftskolleg di Berlino, e all'Institut für die Wissenschaften vom Menschen di Vienna. È stato inoltre Distinguished Resident Scholar all'Institute for Religion, Culture and Public Life della Columbia University, Asia Chair a Sciences Po, Paris, Professorial Fellow all'Institute of Social Justice, ACU, di Sydney, ed è Honorary fellow del Balliol College di Oxford.

I principali temi delle sue ricerche sono la teoria sociale, il multiculturalismo, la laicità politica, *l'identity politics* e, da qualche anno, la filosofia indiana. I suoi libri più importanti sono: *Individualism in Social Science* (1992), *What is Political Theory and Why Do We Need It?* (2010), *The Promise of India's Secular Democracy* (2010), oltre che le antologie *Secularism and Its Critics* (1998); *Politics and Ethics of the Indian Constitution* (2008).

Durante uno dei suoi periodici viaggi tra Stati Uniti ed Europa, Bhargava ha avuto occasione di trascorrere qualche giorno a Trento. L'intervista, trascritta e tradotta da Paolo Costa, è stata realizzata in inglese il 24 aprile 2022.

*Sarei curioso di conoscere qualche dettaglio in più sugli anni della tua formazione e, più in generale, sul tuo rapporto con la filosofia, non importa se occidentale o indiana. So che hai cominciato studiando economia e solo in un secondo momento sei passato alla teoria politica. Come è avvenuto il cambiamento? C'entra per caso il desiderio di fare un po' di spazio alla saggezza, magari persino alla spiritualità, nelle investigazioni più strettamente scientifiche?*

La prima cosa che mi preme dire è che in India, in effetti, non esiste una distinzione netta tra religione e filosofia. Pensiamo solo al buddhismo: non è affatto chiaro se si tratti di una religione o di una filosofia. La cosa più sensata che possiamo dire è che sia entrambe le cose. Lo stesso discorso vale per il giainismo e per buona parte dell'induismo. Ora, il termine «filosofia», è noto, è di origine greca. «Religione», a sua volta, è di origine latina. Non stupisce, perciò, che quando li si applica all'esperienza indiana non si adattino alla perfezione al pensiero locale, non riescano cioè a cogliere certe distinzioni tipiche del luogo.

Partirei da qui nelle mie considerazioni. Mio nonno, per fare un esempio che mi è caro, era sicuramente una persona «pensante». Con ciò voglio dire che era allo stesso tempo una persona molto pia e una persona interessata a quella cosa vaga che potremmo definire «filosofia popolare induista». Nella casa in cui sono cresciuto l'atmosfera era saturata da questo tipo di pensiero filosofico-religioso. Nell'aria aleggiavano il *Mahābhārata*, il *Rāmāyana*, che erano una componente essenziale del mio *milieu*. Nella mia vita questo riferimento è rimasto una stella fissa, anche se fino a pochi anni fa non mi ero mai occupato professionalmente di filosofia indiana. Era semplicemente parte del mio ambiente di vita.

Quando sono andato al college, però, i miei interessi sono cambiati. Come è capitato a molti miei coetanei negli anni Settanta, mi sono immerso nella lettura di Marx e dell'esistenzialismo francese. Il punto di partenza era in genere la letteratura: Camus, Sartre. Solo dopo un po' veniva la voglia di approfondire il *côté* filosofico dell'esistenzialismo. È così che sono venuto a conoscenza dell'opera di Heidegger, Husserl e Merleau-Ponty. Ma era ancora una conoscenza superficiale. Un altro filosofo europeo che mi incuriosiva era Schopenhauer, per via del suo interesse per l'*Upaniṣad* e il resto della filosofia indiana.

Sono questi gli autori che frequentavo, anche se al tempo ero uno studente di Economia. Diciamo che erano letture fatte nel tempo libero, letture complementari. Quando sono andato a Oxford, il mio corso si



chiamava «Philosophy, Politics and Economics» (PPE). Non ci ho messo molto tempo a scartare la «E» e a concentrarmi sulle «P». Che cosa posso dire? Mancava il *feeling* e per me un qualche tipo di connessione profonda, a livello del sentimento, della risonanza con l'oggetto di studio, è fondamentale: se manca smetto di pensare. Evidentemente non sono quel tipo di creatura puramente razionale in grado di usare soltanto la razionalità quando pensa. O comunque è così che la vivevo al tempo. Siccome, perciò, l'economia mi sembrava una disciplina troppo arida, mi sono dedicato a tempo pieno alla filosofia, anche se la filosofia che si faceva a Oxford era a sua volta volutamente noiosa, interamente focalizzata sull'epistemologia, radicalmente scienziata. Il sentimento che prevaleva in me, quindi, era di profondo disappunto. Non era scattato alcun legame sentimentale con le cose che studiavo.

Avevo un amico allora a Cambridge, il cui padre insegnava alla Cornell University. Fu lui che mi invitò a passare un mese intero nello Stato di New York. Mi ricordo che c'era una fantastica libreria nel campus ed è lì che mi sono innamorato di una collana di volumi della Northwestern University Press che sfoggiavano copertine bellissime. Molti di questi libri erano di Merleau-Ponty: *Senso e non senso; Il visibile e l'invisibile; Il primato della percezione; Le avventure della dialettica*. Devo confessare che prima di tutto amavo quel nome – M-a-r-c-e-l-M-e-r-l-e-a-u-P-o-n-t-y – e poi adoravo quei volumi.

Visto che conoscevo già qualcosa degli scritti di Marx, quando tornai a Oxford passai gran parte del tempo studiando il marxismo occidentale. Accantonai la filosofia di Oxford e, nel tempo non occupato dai tutorial leggevo i marxisti italiani (Lucio Colletti, Sebastiano Timpanaro, Galvano Della Volpe), e poi György Lukàcs, Louis Althusser, ecc. Una pila di libri del e sul marxismo occidentale. Attraverso Marx, sono risalito poi a Hegel, in cui mi sono immerso a fondo. Anche qui c'entra in qualche modo il mio retroterra familiare, perché la *forma mentis* di Hegel mi sembrava molto vicina a quella induista. «Ogni cosa ha il suo posto nella gerarchia»: è così che interpretavo il difficile pensiero di Hegel in quegli anni. «Nulla va rifiutato completamente». L'idea hegeliana della cancellazione-e-preservazione (*Aufhebung*) implica che nulla va mai perduto definitivamente e ogni cosa può trovare la sua collocazione nel tutto. Mi sembrava che questa fosse un'idea molto induista (non che lo fosse veramente, ma mi faceva questa impressione). È inutile che aggiunga che Hegel non aveva una grande opinione dell'induismo, anzi la sua era un'opinione sfacciatamente eurocentrica, ma il solo fatto che non lo rifiutasse, che gli trovasse un posto nell'evoluzione dello

spirito umano, il cui culmine era ovviamente non a Est, ma a Ovest, mi sembrava già molto. L'affinità con il rifiuto induista dell'abolizione mi sembrava evidente e gratificante. In effetti, faticavo a capire come si potesse conciliare una visione del genere con quelle dottrine che partono dal presupposto, per esempio, che il cristianesimo debba essere o vero o falso: che non possa essere sia l'uno sia l'altro. In Hegel non c'è niente del genere. La sua idea è che nulla è totalmente falso e ogni cosa svolge un ruolo nel Tutto. Tutto è *Geist*. Con il senno di poi, penso che ciò che mi affascinava di più in Hegel è proprio questo non escludere nulla e che qualsiasi cosa poteva trovare la sua giusta collocazione nel quadro complessivo.

Fu così che cominciai la mia infatuazione per Hegel. Hegel e Merleau-Ponty hanno svolto un ruolo decisivo negli anni più importanti della mia formazione e hanno plasmato il mio modo di ragionare su molti temi. Non che abbia fatto nulla di professionale con le loro opere (ero solo uno studente, dopo tutto), ma hanno rappresentato delle pietre miliari nel mio itinerario personale. Basta pensare al mio primo incontro con Charles Taylor, a Oxford, a cui era stata appena affidata la prestigiosa cattedra Chichele. Non è stupefacente che fosse un grande esperto di entrambi gli autori? Dopo che ero passato da PPE a BPhil uno dei miei tutorial era stato affidato proprio a lui. Pur essendo senza dubbio uno dei professori più interessanti in circolazione – certamente a lui l'aggettivo «arido» non si applicava da nessun punto di vista – e anche se avevo già scritto una tesina su Hegel, più precisamente sul concetto di «vuoto» nella sua opera, non avevo letto la sua monografia. La conoscevo, eppure non l'avevo ancora letta. Ma non c'è dubbio che uno dei motivi per cui ho sentito subito un'affinità con Taylor è questa coincidenza di interessi. Ora, non so come lui valuti oggi tutti gli anni che ha passato studiando a fondo Hegel, di sicuro oggi non si considera un «hegeliano», ma è chiaro che Hegel e Merleau-Ponty hanno influenzato enormemente il suo pensiero (Merleau-Ponty persino più di Hegel) e il fatto che allora, al di là del divario di età e conoscenza, condividessimo questa predilezione, questo sfondo comune, mi sembra ancora oggi carico di significato. Resta comunque il fatto che mi sono avvicinato al pensiero di Taylor non tanto per ciò che aveva da dire, ma perché il suo pensiero recava l'impronta di due pensatori che avevano esercitato una grande influenza anche su di me.

*Ma tu useresti il termine «saggezza», «sapienza», per indicare questo sapere che si misura con le grandi questioni umane, siano esse politiche o esistenziali, travalicando la distinzione tra filosofia e religione?*

In effetti, fin da allora avevo il presentimento che la conoscenza del mondo fosse un elemento cruciale in qualsiasi visione dell'autorealizzazione personale, della pienezza autentica. In India per un profano, voglio dire per qualsiasi persona mediamente colta, la via verso l'autorealizzazione è plurale per definizione. Se ne fa cenno anche nella *Bhagavadgītā*, dove si parla simultaneamente del *Bhakti yoga*, del *Karma yoga*, e dello *Jnana yoga*. *Bhakti* è la via della saggezza che passa attraverso la devozione, l'abbandono, la sottomissione a Dio. *Karma* è la via che passa attraverso l'azione virtuosa, e *Jnana* quella che si serve della conoscenza. Tutti e tre gli itinerari conducono al medesimo sommo fine spirituale e uno è autorizzato a scegliere con libertà l'uno o l'altro a seconda delle proprie inclinazioni.

Per me, comunque, il sapere è sempre stato particolarmente importante. Non nel senso del sapere scientificamente dimostrato, ma proprio nell'accezione, cui facevi riferimento tu, della sapienza, della conoscenza di sé, dell'articolazione del significato delle cose. Non voglio dire che questo mi fosse già perfettamente chiaro in quegli anni, ma sicuramente ne avvertivo l'importanza. Anche quando ero uno studente a Oxford per me coltivare il proprio sé significava essenzialmente riflettere sul mondo, il mondo nella sua interezza, e non solo il mondo investigato dalla scienza. Anche quest'ultimo è importante, ma non basta. L'arte, la letteratura, la filosofia erano altrettanto importanti per me. Per tacere delle scienze sociali, soprattutto le scienze sociali umanistiche, quelle più interpretative. La conoscenza del sé; la conoscenza del mondo; e, infine, la conoscenza del sé attraverso il mondo. Siamo tornati a un'altra intuizione basilare di Hegel: il *Geist* incarnato. Per potersi conoscere fino in fondo, lo spirito deve incorporarsi, estrinsecarsi. È una cosa nota a tutti: si arriva a conoscersi realizzandosi nel mondo. Quando avevo poco più di vent'anni e vivevo a Oxford ho passato molto tempo a leggere *La fenomenologia dello spirito*, *La filosofia del diritto*, *La filosofia della Storia*, *L'Estetica*. Insomma ho letto Hegel da cima a fondo. Non voglio dire che l'ho capito dalla prima all'ultima parola, ma ho sicuramente fatto del mio meglio per capirlo.

Quando sono tornato in India, ho cominciato subito a tenere corsi su Hegel. È allora che ho letto la monografia di Taylor e, come molti altri, sono stato fulminato dal capitolo introduttivo, *The Aims of an Epoch*, dove Taylor riesce nell'impresa di spiegare a fondo il contesto storico

della riflessione hegeliana differenziando il razionalismo illuministico dall'espressivismo del movimento romantico<sup>1</sup>. È davvero una grande introduzione che ti dispiega davanti agli occhi l'intero panorama storico.

*All'inizio degli anni Ottanta Taylor tenne un ciclo di letture a Delhi, the B.N. Ganguli Memorial Lectures, che divennero poi un libro uscito presso Oxford University Press<sup>2</sup>. C'eri anche tu tra gli organizzatori?*

No, non ero direttamente coinvolto nell'evento. Al tempo insegnavo a Delhi ed ero al corrente che Taylor avrebbe tenuto questo ciclo di conferenze, ma, vedi, ero stato suo studente solo per un anno, era stato uno dei miei tutor, dopo di che avevamo perso ogni contatto, come capita di solito tra studenti e docenti all'Università. Io tornai in India nel 1979. Lo stesso anno Charles tornò in Canada, non c'eravamo scambiati gli indirizzi, non credo che si sentisse particolarmente legato a questo giovanotto indiano che studiava Hegel. I suoi interlocutori erano personaggi come Habermas che, per altro, incontrai proprio nel suo ufficio. Era venuto a Oxford per tenere un seminario e il suo nome mi era familiare perché avevo letto Adorno e sempre alla libreria della Cornell avevo comprato *Conoscenza e interesse*<sup>3</sup>. Quel libro mi aveva affascinato e resta ancora oggi uno dei miei testi preferiti di Habermas: dividevo *in toto* la sua idea che dietro la conoscenza agiscono potenti interessi, e non solo interessi materiali.

*Mi ha molto colpito una riflessione di Talal Asad che ho letto in una sua intervista a David Scott pubblicata nel 2006: «Da giovane, avrò avuto quattordici anni o forse meno, ho sviluppato un'ammirazione enorme per l'Occidente – o meglio, per una certa immagine dell'Occidente illuminato. Ero imbevuto dell'idea che l'Occidente fosse il posto giusto dove trovare la Ragione, la Libertà, insomma tutte quelle cose meravigliose di cui sentivo la mancanza in Pakistan. E la mia esperienza, prima in Gran Bretagna e poi negli Stati Uniti – sto parlando dunque di un processo di lunga durata nella mia vita – è stata un'esperienza di lento disinganno»<sup>4</sup>. Ti riconosci*

<sup>1</sup> Cfr. C. Taylor, *Hegel*, Cambridge, Cambridge University Press, 1975, cap. 1.

<sup>2</sup> Cfr. C. Taylor, *Social Theory as Practice* (The B. N. Ganguli Memorial Lectures 1981), Delhi, Oxford University Press, 1983.

<sup>3</sup> Cfr. J. Habermas, *Conoscenza e interesse*, trad. it., Bari-Roma, Laterza, 2012.

<sup>4</sup> Cfr. D. Scott, *The Trouble of Thinking – An Interview with Talal Asad*, in D. Scott - C. Hirschkind (edd), *Powers of the Secular Modern. Talal Asad and His Interlocutors*, Stanford CA, Stanford University Press, 2006, p. 249.

*in questo ritratto di una lenta disillusione rispetto alla realtà della eredità culturale europea oppure no? Qual è stato il tuo impatto con l'Occidente?*

43

Parlando da indiano, se vogliamo proprio stilare una classifica d'importanza tra le culture europee, devo dire che per la gran parte della mia generazione l'Inghilterra non andava al di là della quarta posizione. In cima c'era la Francia. La Francia, si sa, ha una tradizione di filosofia pubblica che ribolle di pensatori carismatici (Jean-Paul Sartre, Simone de Beauvoir, Camus) e per un giovane, come è noto, la forma è più importante della sostanza, di cui in ogni caso gli sfuggono molti dettagli. In Francia avvenivano scontri titanici tra grandi personalità – basti pensare alle polemiche tra Sartre e Camus – che rendevano le discussioni filosofiche, anche quelle più astratte, davvero appassionanti. D'altra parte, abbiamo qui a che fare con figure *larger-than-life*. In seconda posizione, poi, c'erano i tedeschi. E in terza posizione, questo è vero soprattutto nel mio caso, c'erano gli italiani, per via di Gramsci, del marxismo occidentale, come ho già raccontato sopra. Colletti, in particolare, ha avuto una grande influenza su di me. Solo a quel punto arrivavano gli inglesi. Personalmente avevo un'enorme ammirazione per gli storici marxisti inglesi (Christopher Hill, Edward Palmer Thompson, Rodney Hilton, Raphael Samuel, Eric Hobsbawm), ma per noi, e quando dico «noi» mi riferisco ai giovani radicali di sinistra, i filosofi inglesi non contavano nulla.

E infatti mi sentivo un *outsider* a Oxford. Avevo qualche amico nella redazione di «Radical Philosophy» e condividevo la loro fascinazione per Husserl, Heidegger, ecc. Ma poi c'era lo scoglio dei tutorial. Alan Montefiore era uno dei miei tutor a Oxford. Sapevo che aveva familiarità con la filosofia continentale, così un giorno ho trovato il coraggio di chiedergli lumi sulla filosofia che si faceva a Oxford. E lui mi ha risposto così: «Locke, Berkeley, Hume, tutt'al più Kant (così come lo leggono Strawson o Bennett): è tutto ciò che conosciamo. Ti conviene fartene una ragione e studiarli». Mi sembrava tutto così noioso. Al tempo non mi occupavo nemmeno di filosofia politica – non avevo alcun interesse per Rawls o Dworkin, che in ogni caso non erano ancora molto famosi all'epoca. Steven Lukes, un altro dei miei tutor, aveva scritto sull'«Observer» una recensione di *Una teoria della giustizia* in cui la definiva una «teoria della giustizia democratica liberale» – e dicendo ciò non voleva certo fargli un complimento<sup>5</sup>. Siccome però, alla fine, dovevo pur sopravvivere a Oxford, ho preso atto che

---

<sup>5</sup> Cfr. S. Lukes, *No Archimedean Point* (recensione di J. Rawls, *A Theory of Justice*), in «Observer», 4 giugno 1972.

quello era «the only game in town», e che se non l'avessi accettato, avrei dovuto trovarmi un altro posto dove studiare. Così mi sono adattato.

*È a questo punto che hai scelto l'individualismo metodologico come tema del tuo dottorato? Posso chiederti perché hai optato proprio per questo bastione della filosofia sociale moderna?*

Finché ho fatto il mio BPhil, potevo ancora mantenere un atteggiamento ambivalente. Ho scritto la mia tesi su Hegel e me la sono cavata. Ho anche preso un voto decente, grazie a persone come Anthony Quinton, uno dei pochi che aveva gli strumenti per capirla e valutarla.

Era il 1979. A quel punto me ne tornai in India e cominciai subito a insegnare. Fu allora che mi resi conto che mi piaceva moltissimo insegnare. Era esattamente quello che volevo fare, quello era il mio ambiente naturale. Ancora oggi amo insegnare. Posso starmene in silenzio a lungo nelle occasioni formali, ma appena mi mettono in un'aula posso andare avanti per tre ore parlando di qualsiasi argomento senza avvertire un briciolo di stanchezza.

Ho cominciato quindi a insegnare con entusiasmo. Ho tenuto corsi anche su Marx – un altro dei miei «maestri» – e, mentre li preparavo, mi sono imbattuto nel libro di G. A. Cohen, *Karl Marx's Theory of History*<sup>6</sup>. Questo volume mi ha fatto apprezzare per la prima volta i pregi della filosofia analitica in quanto stile di pensiero, in quanto modo di esaminare le cose. Il contenuto mi era ancora indigesto, perché era troppo positivista, ma il metodo, lo stile, la chiarezza espositiva, il rigore dell'argomentazione: «Niente trucchi!», erano ammirevoli. Sono queste le virtù intellettuali che ho imparato leggendo il libro di Cohen.

Come sono arrivato, dunque, a occuparmi di individualismo metodologico? Come ho detto, la mia prospettiva è stata plasmata da cima a fondo dal marxismo occidentale. E la maggior parte dei marxisti, con la sola eccezione di qualche marxista inglese, non ha alcun interesse per la teoria politica normativa. Ad appassionarli sono piuttosto le questioni di filosofia sociale. A livello teorico, quindi, sono più che disposti a esaminare a fondo i presupposti delle scienze sociali. Lo fanno, però, prescindendo dal piano normativo che, storicamente, non ha mai stuzzicato l'appetito dei marxisti, il cui pane quotidiano sono piuttosto le spiegazioni storiche e l'analisi dei presupposti filosofici delle spiegazioni storiche.

<sup>6</sup> Cfr. G. A. Cohen, *Karl Marx's Theory of History. A Defence*, Princeton NJ, Princeton University Press, 1978.

È proprio quando mi è stato assegnato un corso di base su Filosofia e Scienze sociali che ho cominciato a riflettere filosoficamente sul «sociale», su che cos'è il sociale, che cosa sono le relazioni sociali, ecc. E mi ricordo di aver discusso tali questioni con Steven Lukes, che era di passaggio in India. Non parliamo di individualismo metodologico in quella occasione, sebbene Lukes fosse l'autore di un bel libro sull'individualismo, ma il suo atteggiamento incoraggiante mi spronò a procedere in quella direzione<sup>7</sup>. Fu a quel punto che cominciai a leggere Jon Elster. Il marxismo analitico di Elster – sto pensando non solo al celebre *Making Sense of Marx*, ma soprattutto a un suo articolo contenuto in una raccolta di saggi curata da John Roemer – mi sembra sbagliato alla radice<sup>8</sup>. Riassumerei la sua idea di base così: esistono degli standard di eccellenza e affidabilità che qualsiasi buona scienza sociale deve rispettare e a cui anche il marxismo deve attenersi. E l'adesione all'individualismo metodologico era ed è uno dei pilastri di tale visione normativa delle scienze sociali. Di conseguenza il marxismo, se vuole guadagnarsi lo status di buona scienza sociale, deve essere compatibile con l'individualismo metodologico. E visto che i marxisti hanno la pretesa di produrre ottima scienza sociale, non possono che essere individualisti metodologici. Questa idea cozzava frontalmente con la mia visione delle cose, perciò non mi restava che prenderla di petto e confutarla. Era il 1985. Scrissi di getto una proposta di dottorato, venne accettata e così tornai a Oxford dopo più di un lustro. La mia proposta ruotava intorno alla critica dell'individualismo metodologico e alla proposta di una teoria alternativa del sociale. Fu così che attraverso Marx giunsi all'individualismo metodologico.

Le questioni reali continuavano a interessarmi più della teoria politica normativa e ci è voluto un po' di tempo perché trovassi la mia strada e arrivassi dove volevo arrivare. A quel punto mi immerse nella letteratura di riferimento e, nella sostanza, produssi un classico lavoro di filosofia analitica. Totalmente da autodidatta. Lukes fu il mio *supervisor* all'inizio e venne sostituito da G.A. Cohen quando Steven lasciò Oxford per Firenze. Taylor era ormai fisso a Montréal e non poteva aiutarmi, così un po' di sostegno lo ricevetti da Bill Newton-Smith, un altro filosofo delle scienze sociali.

<sup>7</sup> Cfr. S. Lukes, *Individualism* (ed. orig. 1973), Colchester, ECPR, 2006.

<sup>8</sup> Cfr. J. Elster, *Making Sense of Marx*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985; J. Elster, *Marxism, Functionalism, and Game Theory. The Case for Methodological Individualism*, in «Theory & Society», 11, 1982, 4, pp. 453-482; J. Elster, *Further Thoughts on Marxism, Functionalism, and Game Theory*, in J. Romer (ed), *Analytical Marxism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986, pp. 221-234.

Non so come riuscii a completare la tesi in tempo. Ci furono momenti, come sempre accade con le dissertazioni dottorali, in cui l'impresa mi sembrava francamente impossibile. Per di più, io dovevo assolutamente scriverla in tre anni. Quello era infatti il tempo massimo di congedo concessomi dall'Università per la quale lavoravo. Avevo già una figlia e un'altra in arrivo, quindi gli stimoli non mi mancavano di certo, così in qualche maniera ho trovato la forza per finirla in tempo. Grazie al cielo, era all'altezza delle aspettative e, dopo averla letta, gli esaminatori mi chiesero dove avessi intenzione di pubblicarla. Io non ne avevo la più pallida idea, ma dopo qualche giorno sono stato contattato da un redattore di Clarendon Press che mi disse: «I suoi esaminatori ne hanno raccomandato la pubblicazione. Le interesserebbe farlo con noi?». A quel punto mi proposero un contratto e fecero di me la persona più felice del mondo. Non mi sarei mai aspettato che accadesse. Voglio dire, non mi sarei mai sognato che la mia tesi potesse interessare a una casa editrice prestigiosa come Clarendon Press. Non ho fatto grandi cambiamenti al testo e nel giro di un paio d'anni è andata alle stampe<sup>9</sup>.

*Non hai provato un po' di frustrazione nell'argomentare contro un simile pilastro della mentalità moderna?*

Oh, avevo preso la questione molto seriamente. Ero del tutto consapevole di stare remando contro corrente. Ma sapevo anche di avere alle spalle alleati potenti: Marx (pensa solo alle sue *Tesi su Feuerbach*), Durkheim, Heidegger, Merleau-Ponty, lo stesso Taylor. Erano argomenti che avevo affrontato mille volte a lezione. L'irriducibilità del sociale era una convinzione profondamente radicata nel mio pensiero e quello che ho fatto non è stato altro che difenderla in un linguaggio diverso e in un altro stile argomentativo, dove discutevo per lo più di senso e riferimento, intensione ed estensione del significato, se le intensioni sono determinate dalla comunità linguistica o non sono piuttosto contenuti mentali nella testa degli individui, ecc. Il mio obiettivo era dimostrare l'irriducibilità delle pratiche sociali spiegando che i significati non prendono forma nella testa, negli atti psichici individuali, ma nelle pratiche sociali.

*Se non sbaglio, questo modo di argomentare è rimasto un tratto tipico anche dei tuoi successivi saggi sulla laicità, sul secolarismo, che sono altrettanto chiari, densi, ben argomentati.*

---

<sup>9</sup> Cfr. R. Bhargava, *Individualism in Social Science. Forms and Limits of a Methodology*, Oxford, Clarendon Press, 1992.



Dopo aver superato l'esame finale di dottorato sono tornato a Delhi e l'India era profondamente cambiata, il contesto era irriconoscibile. Era nato il nazionalismo induista, l'*Hindutva*, e il modello indiano di laicità, l'*Indian secularism*, era sotto attacco. Anche se avevo ripreso a insegnare e dovevo rivedere la mia dissertazione in vista della pubblicazione, per tre anni sono stato totalmente assorbito dalla lotta politica contro i nazionalisti indiani. In quegli anni mi sono trasformato in un'attivista politico.

In India lo schieramento era chiaro. Da un lato c'erano quelli che difendevano la laicità dello Stato, dall'altro quelli che la contestavano. Nella sostanza entrambi condividevano una visione molto semplificata di che cosa sia la laicità o il secolarismo, ricavata in buona misura da uno o due modelli importati dall'Occidente: per farla breve, quello francese e quello americano. In qualche caso si sentiva dire che Stato e religione devono essere rigidamente separati, in quanto non hanno nulla a che fare l'uno con l'altra (il modello americano del «Muro di Separazione»). In qualche altro caso, invece, si sosteneva che, no, la religione è una forza oscurantista che deve essere domata, addomesticata, privatizzata o espulsa (il modello francese di *laïcité*). Trovavo questa contrapposizione istintivamente sbagliata, anche alla luce della mia esperienza personale.

Come ho già detto, mio nonno era non solo una persona con profonde convinzioni religiose, ma anche una persona di specchiata moralità. Se aggiungiamo poi il fatto banale che al mondo ci sono cinque o più miliardi di persone con un qualche tipo di fede o appartenenza religiosa, non sembra sensato liquidarle dicendo: «Non capiscono niente, è solo falsa coscienza», o roba del genere. Perciò, sentendomi intuitivamente lontano da posizioni così unilaterali, mi sono dato da fare per trovare un punto di mediazione tra la religione e il mondo secolare. Ma, lungo la strada, che era poi la stessa strada intrapresa da Gandhi, mi sono reso conto che né quelli che attaccavano il secolarismo né coloro che lo difendevano avevano veramente prestato attenzione alla sua variante indiana. Così, nel corso di cinque-sei anni mi sono impegnato a ricostruire i diversi livelli del modello indiano: quello legislativo, le pratiche, ecc., nel tentativo di dimostrare che si tratta di un tipo di laicità molto diverso sia da quello americano sia da quello francese.

Ho scritto il mio primo paper sull'argomento (*Giving Secularism Its Due*) nel 1991. Il saggio è stato pubblicato solo tre anni dopo in un numero speciale di «Economic and Political Weekly»<sup>10</sup>. È lì che ho introdotto la

<sup>10</sup> Cfr. R. Bhargava, *Giving Secularism Its Due*, in «Economic and Political Weekly», 29, 1994, 28, pp. 1784-1791.

distinzione tra laicità politica ed etica. Diciamo pure che si trattava di un classico esercizio di filosofia analitica, perché all'inizio era stato concepito come il contributo a un panel organizzato da Brian Barry, un combattivo pensatore liberale a cui il mio saggio non era affatto dispiaciuto, anzi. La mia idea del «principled distance», della distanza di principio tra Stato e religione, ha fatto capolino per la prima volta in quel breve testo.

Anche la mia collaborazione intellettuale con Charles Taylor è decollata proprio in quegli anni. Nei primi anni Novanta Charles veniva spesso in India e la sua ricerca intellettuale, ma anche spirituale, era in pieno fermento. Mi ricordo i suoi incontri periodici con il Dalai Lama, le sue prime esperienze di meditazione. In quel periodo andavamo spesso insieme in montagna e le occasioni non mancavano mai per discutere temi collegati alla laicità, al laicismo, al secolarismo. Fu allora che mi venne in mente di chiedergli un contributo per la raccolta di saggi che stavo progettando: *Secularism and Its Critics*. È così che è nato il suo prezioso e influente saggio *Modes of Secularism*<sup>11</sup>.

Nel frattempo avevo scritto un altro saggio intitolato *Religious and Secular Identities*<sup>12</sup>. Lo avevo presentato originariamente a un grande convegno a Harvard, non ricordo se nel 1990 o nel 1991. Dall'uso del termine «identità» si può facilmente capire che era stato ispirato dalla lettura di *Sources of the Self* e, più in particolare, dalla distinzione che Taylor sviluppa nella prima parte del libro tra valutazioni deboli e forti<sup>13</sup>. Quelle, però, erano influenze filosofiche, mentre il nocciolo del mio ragionamento era totalmente nuovo ed era profondamente influenzato dal contesto indiano. La mia tesi, in sintesi, era che non bisogna focalizzarsi solo sul contenuto del religioso e del secolare per poi contrapporli, ma occorre esaminare con attenzione la struttura di tali identità. A quel punto risulterà chiaro che alcune identità religiose e secolari hanno una struttura simile o addirittura identica. Se la struttura è simile o identica, alcune di queste identità entreranno in conflitto, ma altre si coalizzeranno. Il fulcro politico del mio ragionamento è che occorre favorire un'alleanza tra alcune posizioni secolari e alcune posizioni religiose per combattere gli

<sup>11</sup> Cfr. C. Taylor, *Modes of Secularism*, in R. Bhargava (ed), *Secularism and Its Critics*, Delhi, Oxford University Press, 1998, pp. 31-53.

<sup>12</sup> Cfr. R. Bhargava, *Religious and Secular Identities*, in U. Baxi - B. Parekh (edd), *Crisis and Change in Contemporary India*, London, Sage, 1995, pp. 317-349.

<sup>13</sup> Cfr. C. Taylor, *Radici dell'io. La costruzione dell'identità moderna*, Milano, Feltrinelli, 1993, parte I (ed. orig. *Sources of the Self: The Making of Modern Identity*, Cambridge MA, Harvard University Press, 1989).

estremisti religiosi. Questo era il mio auspicio di fondo, ma nel saggio era formulato come la conclusione di un discorso sulla struttura delle identità, rispettivamente, (a) deboli, superficiali, volubili; (b) forti; (c) plurali, in cui coesiste una molteplicità di valori; e, infine, (d) pluraliste, ma con un senso profondo del trascendente, di Dio, che le accompagna senza determinarle (è un'idea che ho tratto liberamente da Schleiermacher).

Esiste una tradizione spirituale anche nel secolarismo. Il secolarismo migliore è il terzo. Il primo è debolissimo e possiamo farne a meno. Il secondo è manicheo e ritiene che la divisione tra secolare e religioso non lasci alcun margine di manovra. La struttura è la stessa: il secolare concepisce il religioso soltanto come una forza fondamentalista e oscurantista e il religioso non vede nel secolare nient'altro che un materialismo aggressivo, senza un'oncia di spiritualità. Il terzo modello di laicità incorpora il pluralismo dei valori ed è plasmato da tale molteplicità. Nel quarto tipo, la persona religiosa è portatrice di un senso della divinità, di Dio, ma la persona secolare ha a sua volta un senso profondo della propria finitezza ed è perciò aperta, ha il suo particolare senso della trascendenza, anche se in questo, non nell'altro mondo. La mia idea era che queste due identità, la terza e la quarta, dovessero collaborare per il bene della società: le persone al di qua e al di là del fronte che divide il religioso e il secolare possono e devono cooperare se hanno un'identità che include pluralismo dei valori e apertura all'altro da sé. Il secondo tipo di identità è invece aggressiva, *confrontational*, e non lascia alcuno spazio alla collaborazione. E, purtroppo, anche se è l'identità prevalente, dobbiamo abbandonarla al suo destino. La terza e la quarta sono differenti. La quarta è particolarmente sofisticata, e perciò sarà alla portata di pochi. È quindi la terza che può diventare dominante. Le identità religiose possono essere pluraliste e trovare una qualche forma di accordo o mediazione con gli altri valori. E lo stesso vale, ovviamente, per le persone non religiose – per le identità secolari. Lo scontro non è inevitabile. Ci può essere disaccordo, ma il disaccordo non deve necessariamente sfociare in uno scontro distruttivo, perché il disaccordo può essere accompagnato da una comprensione di livello superiore.

Da questo punto di vista, si può dire che l'intuizione di una possibile coesistenza tra secolare e religioso era già presente nei miei lavori sin dall'inizio, cioè sin dal 1991. La mia visione e quella di Taylor coincidono al riguardo, ma non direi che la mia posizione sia stata influenzata dalla sua. Per quanto mi riguarda, direi piuttosto che è un'emanazione della mia matrice indiana. È Gandhi piuttosto che Taylor. Essere laici ma non a

danno o esclusione di qualcosa o qualcuno. Non ha niente a che fare con l'illuminismo esclusivo. Alla base c'è la pluralizzazione delle opzioni.

Il motivo per cui sono stato il primo a concepire la laicità in questi termini è che sono indiano e che il *secularism* è finito sotto pressione in India prima che altrove. Qualcosa di analogo è accaduto in Francia e in Turchia, mentre in America la questione non era ancora così dibattuta. In Francia, ovviamente, il fattore scatenante è stato il conflitto intorno all'idea stessa di *laïcité*, mentre la Turchia era nel pieno di una fase di transizione che condurrà poi alla fine del kemalismo. L'India era in subbuglio. La laicità dello Stato era sotto attacco, anche se era ancora diffusa la sensazione che in India «secularism» significhi in sostanza pluralismo. Laicità dello Stato e pluralismo sono strettamente legati l'una all'altro. La diversità conta più di ogni altra cosa nel mio paese.

*Visto che non sono pochi gli studiosi non occidentali che considerano la «secolarizzazione» come, diciamo così, un «pacchetto» specificamente occidentale, mi piacerebbe conoscere la tua opinione riguardo alla questione della provincializzazione dell'Europa e, più in generale, del pensiero postcoloniale e delle sue varie traiettorie teorico-politiche.*

Ho un paio di cose da dire a riguardo. Per cominciare, è vero che per lungo tempo ho cercato di tenere il pensiero postcoloniale a bada. Lo riconosco. Tutti i miei amici ne parlavano. Quindi perché ho voluto tenerlo a bada? Perché per me la questione era anzitutto politica. Il mio primo obiettivo era combattere il nazionalismo induista e il suo attacco contro il modello indiano di laicità. Smantellare la laicità dello Stato non mi sembrava una buona idea allora, anzi la trovavo pericolosa, perciò mi sono detto: «Ci penserò su meglio più avanti». E in effetti ho cominciato a rifletterci seriamente solo qualche anno dopo. Insomma, non era la mia priorità al tempo.

In breve, la mia idea è che, sì, alla fine dei conti il secolarismo è un'idea occidentale e cristiana, ma che dopo essere nato in Europa, ha cominciato a viaggiare, sulle spalle dei colonialisti e forse anche senza di loro. Difficile a dirsi. Tutti si riempiono la bocca del legame tra la modernità coloniale e il secolarismo o la laicità, ma non è affatto chiaro che ogni aspetto del secolarismo sia riconducibile a tale eredità coloniale. In fondo, ci sono stati altri contatti tra *West* e *the Rest*, tra il Sud globale e l'Occidente cristiano. Dopo tutto, i gesuiti sono arrivati in India nel 1542. I portoghesi ci sono arrivati ancora prima, con Vasco de Gama nel 1498. Mi sembra assurdo pensare che tutti non abbiano fatto altro che portare un unico sistema di

idee – un «pacchetto», appunto – e che tutto finisca lì. Chi può escludere che abbiano portato con sé altre idee?

Tra l'altro, tutto ciò è avvenuto tra la fine del XV e l'inizio del XVII secolo, cioè esattamente nel periodo in cui il concetto di «religione» si è affermato in Occidente. In seguito, in effetti, si sono largamente diffuse le idee e pratiche legate all'idea di «secolarizzazione», «secolarità», «secolarismo». In India è venuto il turno dell'impero britannico e nessuno può negare che esista un legame tra *secularism* e modernità coloniale. Ma, una volta che il secolarismo è arrivato in India, si è aperta anche la questione dell'agentività indiana. Non basta dire che l'*Indian secularism* è un prodotto del colonialismo, perché sono pur sempre stati gli indiani a riceverlo e a usarlo per farci qualcosa. Se le cose non stessero così, dovremmo dimenticarci dell'agentività e ricondurre tutto alla modernità coloniale, spiegare cioè tutto con l'agentività dei colonialisti. Ma le cose non stanno così. Nient'affatto. Nel XIX secolo l'India aveva alle spalle una fortissima tradizione locale. E quando tutte queste cose arrivano, le persone non se ne stanno con le mani in mano, ma agiscono, intervengono, ne fanno qualcosa. Certo, non è che non ne siano influenzate. Non hanno alcuna possibilità di sottrarsi agli invasori, ma è giusto esaminare con attenzione la loro reazione, la loro agentività.

Quindi per me la domanda corretta era la seguente: questo è quello che è arrivato in India, ma che ne hanno fatto poi gli indiani? Insomma, il secolarismo indiano è il prodotto della somma di qualcosa che proviene dall'India e qualcosa che arriva dall'esterno. È un modo semplice, e secondo me anche il più sensato, di impostare la questione. Gli indiani (e le indiane) non si limitano a ricevere qualcosa, non sono delle tavolette di cera morbida. Sono agenti, non sono meramente vittime.

Tutto ciò ha molto a che fare con la scelta tra due diversi modi di intendere la faccenda. E io sono chiaramente molto più in sintonia con il secondo modello. Il primo, infatti, si basa sull'idea che il pacchetto occidentale arriva in India e viene ricalibrato, rimodulato, nel nuovo contesto politico e sociale. Questo ricorda un po' il modo in cui Asad imposta la questione, anche se ci sono delle differenze. Il secondo, invece, domanda che cosa c'era prima, qual era la traiettoria locale, qual era cioè il processo di civilizzazione di quello specifico luogo. Anche questo, infatti, deve entrare a far parte del quadro. Ebbene, qual era il contesto in India? Perché il contesto ha un ruolo cruciale da svolgere. Personalmente, quello che ho scoperto è che una parte essenziale della storia che occorre raccontare a proposito del secolarismo si nasconde proprio qui. Occorre perciò com-

prendere a fondo la cultura e la storia dell'India per poter capire l'origine e la natura del secolarismo indiano. Non basta concentrarsi sul lato occidentale della faccenda. Gli indiani del XIX secolo non erano tavolette di cera morbida, ma soggetti attivi, intelligenti, che portavano con sé tutto questo retroterra culturale e non solo il suo spicchio più recente.

Per capire quanto sia vero ciò che ho appena detto basta pensare a quanto è importante la diversità in India. In India non c'è nulla di più importante della gestione della diversità religiosa. Per ribadire il punto, può essere utile notare come sia stato proprio l'esempio indiano ad aiutare Taylor a sviluppare il suo influente ritratto del rapporto tra laicità politica e diversità profonda. In India, la diversità fa parte del paesaggio. A differenza della vostra diversità, che è minima, quasi inesistente se paragonata a quella indiana, soprattutto se pensiamo all'inizio dell'età moderna in Europa, la religione in India, per via dei confini porosi dell'Impero, è stata non omogenea fin dagli inizi. Prendiamo invece il caso della Spagna. La Spagna ha sostanzialmente chiuso i conti con la diversità religiosa già nel 1492, quando ha fatto piazza pulita degli ebrei. Da noi, invece, la diversità religiosa è diventata un problema solo nell'Ottocento, con la nascita del nazionalismo. Il nazionalismo, infatti, porta sempre con sé la richiesta di un certo grado di omogeneità etnica. Prima di allora, l'India era plurale per definizione.

Da un punto di vista dottrinale, inoltre, in Europa avete il monoteismo esclusivo, mentre in India non c'è alcuno spazio per il monoteismo esclusivo. In India, ovviamente, c'è il politeismo e, tutt'al più, un monoteismo inclusivo. Ci sono varie divinità, con nomi differenti, e al massimo le si può considerare manifestazioni di un unico Dio, anche se sono tutte parimenti importanti. Oppure uno può disinteressarsi del monoteismo inclusivo e ciò che resta è una pluralità di Dei. Per le persone in India, insomma, la diversità è il pane quotidiano, l'aria che respirano. Il tipo di diversità con cui l'Europa è chiamata a misurarsi oggi è una condizione con cui l'India ha fatto i conti per millenni. Questa è la nostra risorsa più importante, che oggi è messa a rischio dal nazionalismo induista. Gandhi, Nehru, ma non solo loro, tutti per lungo tempo l'hanno data per scontata: una componente del paesaggio come le montagne.

L'India ha questo di unico, secondo me. Non è difficile capire, perciò, perché abbia finito per svolgere un ruolo così importante nel pensiero di Taylor, perché cioè lui ne abbia tratto una lezione filosofica così importante.

C'è poi un altro aspetto interessante, che ho scoperto quasi per caso. Non lo si trova in Hegel o Merleau-Ponty, ma è un'altra fonte d'ispirazione

rispetto alla quale Taylor è diventato sempre più esplicito nel corso degli anni, anche grazie alle mie sollecitazioni. Mi sembra che fosse il 1996, ero a Harvard per un soggiorno annuale quando Taylor venne a tenere una lezione sul multiculturalismo. Io dovevo parlare a un seminario intitolato «Nationalist Passions: Historiography at the End of the Empire» e organizzato da Natalie Zemon Davis e Gyan Prakash, entrambi professori a Princeton. Qualcuno era stato invitato per parlare dell'Impero asburgico; qualcuno per parlare dell'Impero ottomano; e due relatori (uno dei quali ero io) dovevano concentrarsi sull'Impero indiano. In preparazione del seminario cominciai a leggere Wilfred Cantwell Smith e lo trovai talmente affascinante che, una sera che uscii a cena con Taylor, non la smettevo più di esclamare: «È fantastico: lo devi assolutamente leggere». E sai quale fu la sua risposta? «E lo dici a me? È stato mio docente alla McGill!». Ho improvvisamente sentito un click nella testa e mi sono detto: «Ecco: vedi qual era la fonte...».

Come sai, Cantwell Smith era un teologo protestante, un grande esperto di islam e un autentico pluralista religioso. Che magnifica coincidenza! Con Cantwell Smith salgono a tre i casi di studiosi che ammiro e che sono stati un punto di riferimento anche per Taylor. Hegel, Merleau-Ponty, Cantwell Smith: una matassa di influenze che non finisce mai di stupirmi. È come se Taylor si situasse esattamente al punto di intersezione delle mie idee più importanti.

A ogni modo, come ho detto, Cantwell Smith credeva fermamente nella diversità religiosa e, in quanto studioso di religioni comparate, aveva un'idea chiara di che cosa significhi essere induista, che cosa significhi essere musulmano, ecc. Il cattolicesimo di Taylor, per lo stupore di molti suoi colleghi, è esattamente così: aperto e dalle ampie vedute, antidogmatico, «cattolico» nel senso non particolaristico della parola – *kathólou* – di ispirazione universale, simpatico. Taylor è uno spirito libero, sebbene appartenga con tutto il cuore a una comunità di fede.

Ebbene, dopo aver lavorato così a lungo sulla categoria di «secularism», mi sono reso conto – sarà stato il 2009 o giù di lì – che non avevo mai analizzato la categoria di «religione», sebbene sia una categoria utilizzata da Marx e da tutti quegli autori, incluso ovviamente Hegel, che hanno influenzato moltissimo il mio pensiero. Il fatto è che tendiamo ad assumerla come un dato di fatto e a fondare su di essa le nostre indagini sul secolarismo, sulla secolarizzazione, sulla secolarità, senza però esaminarla fino in fondo. O quantomeno questo è quanto è accaduto nel mio caso: la questione incombeva su di me come un enorme non

detto. A questo si aggiungeva poi il fatto che, siccome mi occupavo di secolarismo indiano, dovevo parlare della relazione tra lo Stato indiano e le religioni indiane. Ciò significa che non dovevo parlare dell'islam o del cristianesimo in generale o in astratto. Dovevo occuparmi dell'islam indiano, del cristianesimo indiano, che sono molto differenti da altre varietà di cristianesimo o islam. E poi dovevo occuparmi di induismo, che è ovviamente la religione dominante in India. È solo a quel punto che mi sono reso conto che la categoria di religione non funziona in India, non funziona affatto.

Perciò quando rifletto sulla relazione dello Stato indiano con l'induismo sono costretto ad accantonare questa idea di religione e andare alla ricerca di un altro concetto. La questione della relazione tra Stato e religione è molto più complessa di quanto non appaia a prima vista. Fino al XIX secolo il concetto di religione semplicemente non è applicabile al contesto indiano. È soltanto un prodotto della modernità coloniale. A dire il vero, se allarghiamo un po' la lente con cui osserviamo il processo storico, ci mancano dei tasselli interessanti. Per fare un esempio: qual è stato il contributo specifico dell'islam al modo in cui gli indiani concepiscono la sfera religiosa? Questo è un significativo anello mancante nel nostro quadro interpretativo.

È già stato fatto un sacco di lavoro sulla modernità coloniale e anche sul concetto di religione, a partire dal classico testo di Cantwell Smith *The Meaning and End of Religion*<sup>14</sup>. È da qui che è nata la mia fascinazione per Ashoka, che è la fonte più antica di quello che io chiamo immaginario pluralista indiano. Ashoka è la base di tutto ed è per questo che gli ho dedicato così tanta attenzione negli ultimi anni. Ho già scritto sulla sua figura alcuni saggi che, quando verrà il momento, vorrei raccogliere in un unico volume<sup>15</sup>. Un altro obiettivo è capire meglio quale fosse l'immaginario religioso in India prima del XVIII secolo e quali cambiamenti abbia subito con l'avvento della diade secolare/religioso nel XIX secolo. Per come la vedo io, non si tratta solo di un problema concettuale – sarebbe un approccio troppo angusto – la mia aspirazione è scrivere una storia che sia allo stesso tempo concettuale, sociale e politica.

---

<sup>14</sup> Cfr. W. Cantwell Smith, *The Meaning and End of Religion* (ed. orig. 1962), Minneapolis MI, Fortress Press, 1991.

<sup>15</sup> Cfr., ad esempio, R. Bhargava, *Le radici del pluralismo indiano. Un'interpretazione degli editti di Ashoka*, trad. it., in «Fenomenologia e società», 35, 2014, 2, pp. 18-46.



Tuttavia, certo, nulla di tutto ciò sarebbe stato possibile senza quel primo, astrattissimo, libro pubblicato da Clarendon Press. Il passo immediatamente successivo per me, però, è stato lo scontro frontale con il fatto brutto del nazionalismo induista, che ha alcuni tratti apertamente fascisti e che sta riuscendo nell'impresa di portare a termine quello che non erano riusciti a fare né l'islam né la dominazione britannica, e cioè distruggere la diversità religiosa indiana, che è sempre stata una diversità profonda.

*Il legame sotterraneo tra quel primo libro e le tue ricerche successive, se non sbaglio, è la questione di come individuo e società possano coesistere in una condizione di non dominio. Sei d'accordo?*

Certo, e qui torniamo al tema dei modi alternativi di concepire il secolarismo, la laicità. Inizialmente le coordinate erano esclusivamente occidentali. Mi spiego meglio. La laicità implica una qualche forma di separazione tra lo Stato e le religioni e può assumere poi la forma di un dispositivo, di un meccanismo istituzionale, creato o per difendere la libertà oppure per garantire eguale cittadinanza a tutti. Prima di tutto, però, la libertà dev'essere intesa in due sensi diversi: come libertà degli individui e come libertà dei gruppi. In particolare in India, dove i soggetti delle pratiche religiose non sono mai gli individui, ma i gruppi, bisogna parlare di libertà religiosa dei gruppi prima ancora che di libertà religiosa degli individui, soprattutto nel caso delle minoranze. A quel punto diventa possibile porre la questione della riconciliazione tra i gruppi, che possono sperimentare tensioni, conflitti – conflitti esterni, ma anche interni, come quello tra il singolo individuo e la comunità a cui l'individuo appartiene.

Questo è un punto fondamentale. Ma l'altro aspetto decisivo è che l'India prende molto sul serio la questione della fratellanza. Sebbene abbia evidenti radici nel passato, questo elemento è diventato sempre più importante dopo il XIX secolo. In India, a dire il vero, non usiamo il termine fratellanza, ma parliamo di «communal harmony», di armonia comunitaria. L'armonia tra le comunità svolge un ruolo cruciale in India, più importante che in Occidente. Per diventare sensibili a questo aspetto della vita sociale bisogna infatti vivere in un paese che includa al proprio interno grandi gruppi che devono trovare il modo di coabitare in pace. Danimarca, Italia, Spagna, o altri paesi con una popolazione molto omogenea, possono anche infischiarne dell'armonia comunitaria. Noi non possiamo. In India deve esserci una qualche forma di fratellanza, di sociabilità.

E non basta avere uno Stato democratico perché ciò si verifichi spontaneamente. Lo stato di diritto è indispensabile a questo scopo. Siamo tutti testimoni di ciò sta accadendo in India oggi. La relazione tra le comunità è pessima, direi che ha toccato il fondo, un punto mai raggiunto prima nella storia del mio paese. E tutto ciò accade perché lo Stato è totalmente assente. Anzi, lo Stato sta favorendo l'inimicizia tra le comunità, anziché contenerla. Penso che tu ne sia al corrente: ci sono continuamente sommosse popolari in India e lo Stato le favorisce. Molte persone si chiedono: «Perché mai dovremmo promuovere la fratellanza? Che cosa c'entra lo Stato con la fratellanza?» Ebbene, la mia idea è che spetti allo Stato agire come una fonte di progresso, di illuminazione, ma questo non è mai un compito facile per le democrazie quando la società va fuori controllo. L'armonia non è affatto un prodotto spontaneo delle comunità democratiche. Il confine tra Stato e società è molto sottile nelle democrazie. In India oggi la società sta mettendo lo Stato sotto pressione e lo Stato risponde a tali sollecitazioni della società. Non stiamo parlando di Stati autoritari, bada bene, ma di Stati democratici.

Tra le responsabilità di uno Stato democratico, tuttavia, c'è anche quella di promuovere i valori. Questo è l'altro aspetto della faccenda. Gli studiosi indiani, che sono spesso di orientamento progressista, non sono molto sensibili ai discorsi sui valori, mentre capiscono bene il linguaggio del dominio. Ma alla fine le cose non cambiano. Anziché parlare di ingiustizia interreligiosa o intrareligiosa, uno parla di come una comunità opprime o non opprime un'altra comunità. Il senso alla fine è che è un male privare le persone della libertà o renderle cittadini di serie B. È un bene invece contenere le relazioni gerarchiche e favorire la fratellanza anziché l'inimicizia tra i gruppi. È così che si avrà meno dominio. Il dominio intrareligioso è la stessa cosa: significa che alcuni membri di una comunità privano altri membri della medesima comunità della libertà e del loro status di cittadini eguali.

Sono tutti concetti assiologicamente carichi, non valutativi. Il dominio è semplicemente l'altro lato della libertà. Se sei libero dal dominio, sei libero. Se non sei in una relazione di dominio, sei eguale. Se non c'è dominio, allora hai buone relazioni di fratellanza. In qualsiasi modo poni la questione, l'oggetto rimane sempre lo stesso. La scelta del lessico dipende dal contesto. Se sto parlando di fronte a un pubblico di teorici politici normativi occidentali, saranno ben felici di sentirmi parlare di libertà, uguaglianza e fratellanza. Se sto parlando a un gruppo di indiani di sinistra, allora il linguaggio del dominio funzionerà meglio. Ma la sostanza non cambia. Non fa nessuna differenza.

*Perciò, se ho capito bene, tu ritieni che il lessico della libertà, giustizia, fratellanza si possa applicare sensatamente anche all'esperienza degli indiani, cinesi, africani, ecc. Si tratta solo di fare emergere bene le differenze, di «rendere i contrasti perspicui», per evocare il nostro comune amico<sup>16</sup>. Ho interpretato il tuo pensiero correttamente?*

Ovviamente, stabilire con precisione che cosa conti come dominio o oppressione nei vari contesti non è mai un'impresa facile. Non è mai qualcosa di autoevidente o che si autointerpreta. In alcuni contesti lo *hijab* è uno strumento di oppressione, in altri contesti è un mezzo di liberazione. Magari uno pensa che il velo sia sempre uno strumento di oppressione, ma poi finisce per cambiare idea quando deve decidere se consentire o no alle forze dell'ordine di toglierlo con le maniere forti. Non è mai semplice dire quando esiste il dominio e quali pratiche siano chiari esempi di dominio e quali di libertà. La stessa pratica nei diversi contesti può significare cose diverse. Per stabilirlo con ragionevole certezza serve un lavoro etnografico accurato. In fondo si tratta pur sempre di idee astratte e stabilire in quali casi ci troviamo di fronte a loro esemplificazioni concrete è tutta un'altra faccenda. Serve la descrizione corretta, una *thick description*.

*In ogni caso tu non stai argomentando a favore di un mero *modus vivendi*, giusto? Voglio dire, quello che stai descrivendo è una sorta di compromesso, ma i valori contano. Non si tratta solo di difendere l'ordine sociale, di vivere in pace, oppure è soltanto questa la posta in gioco?*

Il nome giusto per la mia prospettiva è «value pragmatism», pragmatismo assiologico. Non è infatti per nulla avalutativa, pur essendo contestuale. Quando sei nel mezzo dell'azione, non hai bisogno di valori. Ti può passare per la testa, allora, che si possa fare a meno dei valori e che ci si possa accontentare di un *modus vivendi*. Ma le cose non stanno affatto così. So perfettamente che l'idea di un *modus vivendi* «normativo», che non esclude un impegno ai valori, può suonare come un ossimoro. E ciò che ho in mente è effettivamente un accomodamento (*arrangement*), in cui l'equilibrio di potere è importante. Se però non si va oltre l'equilibrio di potere, questo è destinato a crollare in men che non si dica. Bisogna perciò fare leva anche su un fondamento valoriale. Occorre fare spazio a una soluzione pragmatica basata sui valori. Servono principi normativi o

<sup>16</sup> Cfr. C. Taylor, *Understanding and Ethnocentricity*, in C. Taylor, *Social Theory as Practice*, Oxford, Oxford University Press, 1983, pp. 28-47; poi anche in C. Taylor, *Philosophy and the Human Sciences. Philosophical Papers II*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, pp. 116-133.

costituzionali fondati su un consenso per intersezione (*overlapping consensus*). Bisogna raggiungere un qualche tipo di consenso normativo, in caso contrario non resterà nulla di stabile. Non appena una delle parti in causa accumulerà più potere, farà fuori le altre procedendo come uno schiacciasassi. Questo non deve avvenire. Per questo un impegno serio rispetto a certi valori è assolutamente importante. Ma il semplice impegno non basta, perché resta la questione dell'equilibrio di potere. Perciò abbiamo bisogno di una soluzione pragmatica, di un *arrangement*.

Bada bene: con questo non intendo dire che serva tirare una linea netta tra valori puri e fatti puri. Non credo che una mossa del genere sia veramente utile.

*Sbaglio se riassumo il tuo pensiero dicendo che la tua visione della storia umana richiama l'immagine di una matassa, in cui l'agentività non sta mai solo da una parte e la passività delle vittime solo dall'altra, che per te, insomma, le cose sono molto più complicate e meno lineari di così?*

Esatto, la mia idea è che il dominio non possa mai avvenire senza il coinvolgimento dei soggetti dominati. Tra i dominati, voglio dire, c'è sempre qualcuno che svolge il ruolo di ponte tra dominanti e dominati.

*Perciò per te, così come per Hans Joas, qualsiasi sforzo genealogico non ha mai solo uno scopo negativo, critico, ma anche un lato affermativo, costruttivo?*

Sì, il punto è che qualsiasi genealogia è sempre rivedibile. La verità, lasciamelo dire, è che moltissime idee che pensiamo abbiano avuto origine in Occidente, non sono nate lì. Secondo me non abbiamo ancora studiato abbastanza per capire davvero quale sia stata, per esempio, la reale influenza dell'islam in Europa. Prendiamo il caso dell'idea spagnola e italiana di convivialità. Da dove arriva veramente questa usanza? O prendiamo il caso del rapporto tra platonismo e islam. Di sicuro, la genealogia inversa non è una specialità occidentale.

Il mio esempio preferito, però, non è l'islam, ma il legame sotterraneo tra buddhismo e cristianesimo. Anche se mancano ancora studi seri sul tema, è un fatto che il buddhismo si sposta verso ovest tanto quanto si dirige verso est. Greci e buddhisti interagiscono in continuazione. Certo, stiamo parlando di un'epoca precristiana, ma il collegamento esisteva. I

persiani hanno sicuramente mescolato le due prospettive filosofico-religiose. Nel caso del manicheismo l'influenza è evidente. Ma basta pensare al tema della compassione, *karuna*. L'affinità è sconcertante. Mi sembra che le cose stiano cominciando a cambiare in questo ambito, anche se i cambiamenti sono ancora lentissimi.

Il problema è che negli ultimi quattrocento anni non abbiamo fatto altro che parlare dell'influenza che l'Occidente ha esercitato sul resto del mondo, mentre pochissime energie sono state spese per capire quanto il resto del mondo abbia influenzato l'Occidente. Questo è proprio il principale insegnamento della strabiliante idea di Karl Jaspers dell'*Achsenzeit* – dell'età assiale<sup>17</sup>. Palestina, Mesopotamia, Persia, India e Cina: è questo l'asse del mondo moderno, il fondamento del pensiero moderno. È qui che avvengono tutti gli incontri fondamentali. E l'Europa è ancora fuori dall'orizzonte.

La modernità, ovviamente, ha cambiato tutto, perché, dopo il 1500, l'influenza ha proceduto sostanzialmente in un'unica direzione. Non a caso l'intuizione di Jaspers prende forma in un momento, dopo la fine della Seconda guerra mondiale, in cui l'Occidente è molto sulla difensiva e la prospettiva di un'Europa decentrata, provincializzata, è assai concreta. Dopo, però, abbiamo avuto gli anni Cinquanta, si è diffusa l'idea del secolo americano, abbiamo avuto le nuove teorie sociologiche della modernizzazione, l'americanizzazione del pianeta. Così, prima che venisse riscoperta da Shmuel Eisenstadt, l'idea di Jaspers è passata pressoché inosservata.

*Dai tempi di Nietzsche, in Occidente si è diffuso anche un forte senso del declino della civiltà occidentale, che spesso va di pari passo con la tesi della «morte di Dio». Pensi che nel momento in cui l'India o la Cina vengono percepite come esempi di modernità alternative, il loro modello possa diventare interessante anche per l'Occidente, soprattutto ora che l'umanità è chiamata ad affrontare sfide mortali come quella del cambiamento climatico, della rivoluzione tecnologica o dell'instabilità politica globale?*

Rispetto alla questione del progresso, dei modelli alternativi di progresso, devo dire che non sono né un inguaribile ottimista né un inguaribile pessimista al riguardo. Personalmente, sono convinto che abbiamo sempre a che fare in questo ambito con corsi e ricorsi, cicli periodici, alte e basse

<sup>17</sup> Cfr. K. Jaspers, *Origine e senso della storia*, trad. it., Milano, Edizioni di Comunità, 1965 (ed. orig. *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, München, Piper, 1949).

maree. Sono sicuro che anche in Occidente prima o poi si manifesterà una qualche reazione al senso del declino cui hai fatto cenno. In ogni caso l'idea della morte di Dio, l'immagine di una secolarizzazione ricorsiva che fa fuori tutte le idealità una dopo l'altra, sono tutti fenomeni interni al cristianesimo. Su che cosa stia accadendo fuori dell'Occidente non ho affatto le idee chiare. Nella misura in cui siamo tutti occidentalizzati, certo, siamo un po' tutti risucchiati in questa epopea della mondanizzazione. È la logica binaria dell'*aut aut* di questi discorsi che mi sembra francamente implausibile. Per me personalmente, ma credo che questo sia stato vero per la maggioranza degli indiani fin dalla notte dei tempi, ciò che è destinato a rimanere nei secoli dei secoli è il linguaggio della realizzazione ultima, del *Mokṣa*, o come vogliamo chiamarla. Questo è un aspetto cruciale della questione. Le persone non perderanno mai questa cura profonda per la propria esistenza. E non importa poi se questa cura profonda conduce a Dio o prescinde totalmente da Dio. Questo conta meno, dal mio punto di vista. La cura per la qualità della vita può prendere forma in un contesto politeistico, ateistico o anche monoteistico. La gente si è immaginata l'esistenza degli Dei e delle Dee molto tempo fa, ma sono sempre esistite persone totalmente disinteressate agli Dei. Le élite indiane hanno una fortissima tradizione atea che è durata quantomeno fino al XIX secolo. Il buddhismo è ateo. Il giainismo è ateo. Un sacco di filosofia indiana è radicalmente atea, ad esempio il *Mīmāṃsā*, il *Sāṃkhya*. Qui Dio è completamente fuori dall'orizzonte: tutto si riduce agli umani e allo *Svarga*, il paradiso di Indra, che è sia un luogo fisico sia una condizione di definitiva beatitudine. Non c'è nessuno spazio per la salvezza. In questo senso, come ho sostenuto provocatoriamente in un mio saggio recente, esiste un'età secolare indiana premoderna<sup>18</sup>.

Su un altro fronte, quello politico, il comunismo ha fatto terra bruciata dietro di sé. La cosa migliore che ci è rimasta in questo ambito è la tradizione politica democratica nata e fiorita in Occidente. Mentre per quanto riguarda economia e cultura, l'Occidente lascia davvero molto a desiderare. Non è un caso che ci sia una grande povertà spirituale nel nord del mondo. La religione è la sola risorsa in questo campo, altrimenti il presente non ha nulla da offrire alle persone con una forte tensione spirituale.

Se mi chiedi che cosa possiamo ancora aspettarci dalla civiltà moderna, ti dirò che fino più o meno all'11 settembre mi consideravo un modernista critico. Non sono mai stato un antimodernista in vita mia e resto ancora

---

<sup>18</sup> Cfr. R. Bhargava, *An Ancient Indian Secular Age?*, in A. Bilgrami (ed), *Beyond the Secular West*, New York, Columbia University Press, 2016, pp. 188-214.

oggi un modernista critico, solo che l'elemento critico è diventato sempre più preponderante nel corso degli ultimi vent'anni. Mi sono reso conto che prima non avevo dato abbastanza peso al lato oscuro della modernità. Certo, eravamo tutti al corrente della Shoah, degli orrori della Seconda guerra mondiale. Conoscevamo gli effetti alienanti del capitalismo moderno. I romantici, Marx, anche Gandhi sono stati tutti a loro modo critici verso alcuni aspetti della modernità (l'individualismo, lo sfruttamento, la tecnologia). Erano tutte cose che sapevamo ma che forse non abbiamo preso con la dovuta serietà. Voglio dire con la serietà con cui le hanno prese critici radicali della modernità come Adorno e Horkheimer<sup>19</sup>. Personalmente mi sono sempre sentito vicino all'immagine ambivalente della modernità proposta da Taylor: «grandeur et misère de la modernité», i guadagni e le perdite, ecc.<sup>20</sup>. Al momento, tuttavia, tendo a notare più le perdite, le conseguenze negative della modernità. Oggi per me la violenza di massa, i genocidi, la distruzione anestetizzata delle vite umane in Iraq, Afghanistan, Siria, e più recentemente in Ucraina, hanno raggiunto un livello mai raggiunto prima nel corso della storia umana. Da questo punto di vista non c'è differenza tra capitalismo e socialismo: sono entrambi parimenti responsabili della degenerazione che stiamo sperimentando. Non c'è nessuna differenza, davvero. Pensa solo alla Cina. È tutto terribilmente angosciante.

Per quanto riguarda l'idea delle modernità multiple, in effetti ho perso per strada un po' dell'ottimismo iniziale, sono molto più cauto di un tempo. Molti dei valori che attribuiamo alla modernità occidentale sono soltanto la formulazione egemonica dei valori più visibili, macroscopici, mentre manca la giusta curiosità per altre formulazioni degli stessi valori in altre civiltà. L'idea che la libertà non esista fuori dell'Occidente – l'India solo «Homo Hierarchicus», l'Europa tutta «Homo aequalis» – è sicuramente sbagliata<sup>21</sup>. Quello che dovremmo fare, invece, è studiare con cura i modi in cui libertà e costrizione sono stati bilanciati in contesti culturali diversi, perché questi aspetti basilari della condizione umana non sfuggono mai a un bilanciamento, e questo vale anche per l'uguaglianza e la gerarchia. La civiltà occidentale ha creato moltissime nuove forme di gerarchia ed è importante non perderle mai di vista, anche quando sono difficili da regi-

<sup>19</sup> Cfr. T. W. Adorno - M. Horkheimer, *Dialettica dell'illuminismo*, trad. it., Torino, Einaudi, 2010.

<sup>20</sup> Cfr. C. Taylor, *Il disagio della modernità*, trad. it., Roma-Bari, Laterza, 1994 (ed. fr. *Grandeur et misère de la modernité*, Montréal, Bellarmin, 1992).

<sup>21</sup> Cfr. L. Dumont, *Homo hierarchicus. Il sistema delle caste e le sue implicazioni*, trad. it., Milano, Adelphi, 1991.

strare. Anche gli indiani hanno creato un sacco di disuguaglianze in passato a cui siamo totalmente insensibili ora. Dobbiamo insomma sbarazzarci di tutte queste idee rozze che ci hanno dominato per secoli.

Parlando in generale, abbiamo bisogno di un rinnovamento molto più radicale di quanto non si ritenga in genere oggi. Credo che sia un'illusione pensare che sia possibile risolvere i problemi globali dell'umanità usando soltanto le risorse che provengono da un'unica civiltà. Dobbiamo contribuire paritariamente alla loro soluzione, fintanto che una soluzione resterà possibile. Dobbiamo sederci insieme attorno al tavolo e trovare una via d'uscita, in caso contrario porteremo il mondo alla rovina. Sono davvero problemi troppo grossi per affidarli a un solo modo di pensare, anche quando questo appare a molte persone come the «only game in town», l'unica opzione possibile, o quantomeno così appare a molte persone che occupano posti di potere.

La verità è che non c'è alcun modo di fermare il processo di autodistruzione se prima non cambiano atteggiamento le persone che ci comandano oggi. Con ciò intendo dire che nulla cambierà mai davvero se costoro non rinunciano almeno a parte del loro potere. Ecco perché l'esempio di Ashoka è così importante, perché lui il potere ce l'aveva e, mentre aveva in mano il potere, ha detto basta alla guerra. A un certo punto ha detto: mai più conquiste fisiche, solo conquiste morali. Idea magnifica: è la sola cosa che conta. Se vogliono davvero fare la differenza, i potenti non hanno alternativa: è questo quello che devono dire, perché devono cedere qualcosa per costruire qualcosa. Noi gente normale non abbiamo nulla a cui rinunciare, perciò continuiamo a reclamare il cambiamento, visto che non esercitiamo quel tipo di potere. Ma quanti di noi si comporterebbero così se il potere lo avessero veramente tra le mani? Probabilmente, ci comporteremmo come tutti gli altri. Se l'India diventerà potente come gli Stati Uniti, probabilmente non si comporterà meglio di loro, che non hanno mai smesso di bombardare in giro per il mondo dopo la fine della Seconda guerra mondiale.

Gandhi, certo, era diverso. Ma solo se diventa potente e si comporta diversamente, un uomo come Gandhi può fare la differenza.

Ho scritto recentemente un articolo su un quotidiano indiano che comincia così: «Ho fatto un sogno»<sup>22</sup>. Il mio sogno era che Putin si sveglias-

---

<sup>22</sup> Cfr. R. Bhargava, *An Appetite for War but no Place for Peace*, in «The Hindu», 3 marzo 2022: <https://www.thehindu.com/opinion/lead/an-appetite-for-war-but-no-place-for-peace/article65184655.ece>.



se una mattina e prendesse coscienza della distruzione da lui causata in Ucraina. A quel punto, essendosi reso conto di aver commesso un errore terribile, ferma immediatamente la guerra e chiede perdono agli ucraini e, di fatto, a tutto il mondo. Seguendo il suo esempio anche Bush e Blair chiedono scusa per la sofferenza di cui si sono resi responsabili. So di rendermi ridicolo scrivendo queste cose, eppure questo è ciò che è realmente accaduto con Ashoka duemilatrecento anni fa. Egli rinunciò deliberatamente alla violenza militare perché pensava che la guerra causa sempre un'enorme sofferenza alla povera gente. Questa consapevolezza antimilitarista emerse duemilatrecento anni fa e fu tutta farina del sacco di un re, un imperatore, un sovrano imperiale. Ai nostri giorni, solo la gente comune lotta per questo tipo di cambiamenti, mentre non c'è nemmeno un potente a cui verrebbe in mente di fare qualcosa di vagamente simile. Non abbiamo mai imparato la lezione fondamentale di Ashoka.

Non sono molto ottimista al momento. Un traguardo che è stato sicuramente raggiunto nei tempi moderni, e che mi sembra veramente un successo, è la realizzazione dell'aspirazione, comune a molte persone nel mondo, a una migliore esistenza materiale. A differenza di quello che molti pensano, tuttavia, in passato i poveri avevano accesso a una ricca vita spirituale. La verità è che per molte persone la povertà è stata la condizione per sperimentare una vita del genere. Voglio dire, se riuscivi ad accettarla, a vivere fino in fondo la rinuncia, a quel punto potevi raggiungere uno stato significativo di spiritualità. Ovviamente, le persone erano prive di forza e potere, ma accettavano la loro esistenza e vivevano ordinariamente come asceti senza alcun desiderio di arricchirsi.

L'idea che tutti abbiano il diritto di godere di una condizione minima di produzione e riproduzione – senza dover essere per forza un capitalista o un milionario – semplicemente che uno abbia il diritto di non morire di fame – e non solo gli uomini, ma anche le donne in quanto esseri umani indipendenti – questo è un successo straordinario che va riconosciuto alla civiltà moderna. È un traguardo senza precedenti. Non era mai accaduto prima. Per quanto riguarda il resto, non saprei dire. Altri traguardi? La tecnologia? I telefoni cellulari, un razzo, un aeroplano sono invenzioni superiori alla scrittura, alla ruota o ad altri grandi invenzioni del passato? Personalmente non saprei giudicare. Voglio dire, su quale base possiamo stilare una classifica d'importanza? Sono certamente convinto che la qualità delle relazioni personali si sia molto deteriorata sotto tanti punti di vista. La vita moderna ha pullulato di alienazione sociale. Il declino della vita comunitaria è un altro modo di esprimere lo stesso concetto.

Penso che oggi assistiamo a un grande impoverimento spirituale che coinvolge la maggior parte delle persone. In effetti, ciò che è accaduto è che il perseguimento dei beni materiali è andato a discapito di quelli spirituali. Lo si può constatare ovunque. Il feticismo del denaro, delle merci e delle «cattedrali» del mercato. Tutto oggi è progettato per spingere le persone a desiderare cose. Questa è una critica classica della modernità. Sono luoghi comuni del romanticismo. Di nuovo, Hegel, Marx, il marxismo occidentale. Oggi il potere e il capitale sono il principale motore di ciò che accade attorno a noi.

*Questo significa che hai perso ogni fiducia nell'umanità o c'è ancora spazio per la speranza nel tuo ritratto della vita moderna?*

L'idea della dignità umana, del valore della persona umana, è ancora importante per me, ma non sono molto ottimista riguardo al ruolo effettivo dei valori nella storia umana. Potere e Capitale detengono le leve del comando e nulla può competere con queste due forze. Non saprei dire che cosa serva per cambiare lo *status quo*. Un'altra guerra mondiale? Un'altra gigantesca crisi ecologica? Un meteorite? Al momento posso solo dire che, molto più dell'idea di progresso, crescita, trascendenza, l'immagine che mi sembra rappresentare meglio la situazione in cui ci troviamo è quella di Sisifo al cui mito Camus ha dedicato un intero libro<sup>23</sup>.

Questo è il tempo che ci è dato di vivere. Deve accadere qualcosa di grosso perché la situazione cambi. Quantomeno è così che appaiono le cose ai miei occhi di miscredente. Personalmente non credo nella redenzione e il mio paese, certo, non mi dà ragioni per coltivare la speranza. Nient'affatto.

È una storia triste, me ne rendo conto. Non dà molte speranze. In un certo senso vorrei che non lo fosse. Mi dispiace.

---

<sup>23</sup> Cfr. A. Camus, *Il mito di Sisifo*, trad. it., Milano, Bompiani, 2012.

## **2. Immagini nella polarizzazione religiosa: una prospettiva interculturale**

a cura di Massimo Leone



# Storia, geografia e umanità nel timpano della Madeleine a Vézelay (Borgogna): alcune riflessioni

67

Martina Corgnati

*Abstract* – The topic and narrative embedded in the iconography of the central tympanum of the narthex in St. Mary-Magdalene abbey in Vézelay have attracted the attention of scholars for decades, due to the uniqueness of its content: the Pentecost as well as the mission of the Apostles all over the world, according to Mark and Matthew's Gospels. The image is indeed centered around Christ's monumental figure, surrounded by his Apostles and, on the outside, by a decorated lintel and eight compartments displaced around a double archivolt with the zodiac's symbols. In the compartments exotic characters and hybrid monsters describe the races and people of the earth that the Apostles are about to convert and to save. Their spatial disposition has been interpreted as a world map of the T-O type (east at the top) and their place of origin consequently recognized. A recent contribution by Conrad Rudolph adds a new, fascinating detail to this already complex representation, identifying the waves sculpted at the four corners of the image not as clouds but instead as the four elements, which give a new meaning to the whole: it is indeed to interpret as the Macrocosm in relation to its «micro» complement, the human being. This contribution adds some new details and observations that mainly confirm Rudolph's thesis and enriches the description of the «mundus», the weird people and races who offer a true, twelve-century catalogue of otherness and, at the same time, maybe show the worries of the priors and abbots for the sicknesses of the monks of that time.

Il grande e celebre rilievo che decora la lunetta del portale centrale del nartece della basilica della Madeleine a Vézelay presenta un programma iconografico fra i più avvincenti, complessi e studiati del XII secolo e forse dell'intero medioevo. Si tratta, com'è noto, di una raffigurazione della *Pentecoste* arricchita di elementi tratti dall'avvio della *Missione agli Apostoli*, descritta alla fine del Vangelo di Matteo (28,19-20)<sup>1</sup> e di Marco (16,15-20)<sup>2</sup>. Un tema raro in una collocazione che, per consuetudine, verte

<sup>1</sup> «Andate dunque e fate discepoli tutti i popoli, battezzandoli nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo, insegnando loro a osservare tutto ciò che vi ho comandato. Ed ecco, io sono con voi tutti i giorni, fino alla fine del mondo», Mt 28, 19-20, CEI, <https://www.bibbiaedu.it/CEI2008/nt/Mt/28/> consultato il 18-7-2022.

<sup>2</sup> «E disse loro: 'Andate in tutto il mondo e proclamate il Vangelo a ogni creatura. Chi crederà e sarà battezzato sarà salvato, ma chi non crederà sarà condannato. Questi saranno i segni che accompagneranno quelli che credono: nel mio nome scacceranno demòni, parleranno lingue nuove, prende-

piuttosto sul *Pantocrator* e sul Giudizio Universale, che si trova invece puntualmente sul portale della facciata, peraltro interamente ricostruita e scolpita da Michel Pascal nel 1856 su disegno di Eugène Viollet-le-Duc, durante il restauro condotto fra il 1840 e il 1861<sup>3</sup>.

Le lunette sovrastanti i tre portali del nartece ospitano, dunque, la *Pentecoste* al centro, l'*Adorazione dei Magi* e altri episodi dell'infanzia di Gesù in corrispondenza della navata meridionale, e l'*Ascensione* in corrispondenza di quella settentrionale, oltre a vari capitelli figurati. In questo ciclo complesso e ambizioso l'immagine centrale presenta in se stessa una trattazione assai particolare, per l'anomala presenza del grande Cristo al centro del gruppo degli Apostoli, a loro volta ricompresi fra un architrave scolpito e due archivolti, il più interno diviso in otto riquadri disposti lungo il profilo della lunetta e occupati ciascuno da figure bizzarre ed esseri ibridi, e quello più esterno ripartito in trenta medaglioni con raffigurazioni di acrobati e animali e dei «mesi» completi di segni dello zodiaco che, da sinistra a destra, formano un calendario intero e rappresentano quindi il tempo dell'anno. Ancora più all'esterno, una ghiera decorata da eleganti motivi vegetali incornicia il tutto.

La composizione della grande lunetta centrale si articola intorno alla grande e potente figura di Cristo seduto in trono e collocato in una mandorla che lo distingue e lo isola dagli altri personaggi; intorno a lui, su ciascun lato si trova un gruppo di sei apostoli, seduti o in piedi in atteggiamenti molto diversi fra loro, mentre tengono in mano il libro aperto (alla destra di Cristo) oppure chiuso (alla sua sinistra), forse a indicare che il libro della vita è aperto per qualcuno e chiuso per coloro che non crederanno e saranno dannati<sup>4</sup>. Dalle mani di Cristo scaturiscono i raggi dello spirito che raggiungono i discepoli e donano loro il potere di parlare tutte le lingue, di guarire e di salvare, secondo gli *Atti degli Apostoli*:

---

ranno in mano serpenti e, se berranno qualche veleno, non recherà loro danno; imporranno le mani ai malati e questi guariranno'. Il Signore Gesù, dopo aver parlato con loro, fu elevato in cielo e sedette alla destra di Dio. Allora essi partirono e predicarono dappertutto, mentre il Signore agiva insieme con loro e confermava la Parola con i segni che la accompagnavano», Mc 16, 15-20, CEI, <https://www.bibbiaedu.it/CEI2008/nt/Mc/16/> consultato il 18-7-2022.

<sup>3</sup> F. Salet, *Viollet le Duc à Vézelay*, in «Monuments historiques de la France», 11, 1965, pp. 40-42; K. D. Murphy, *Memory and Modernity. Viollet-le-Duc at Vézelay*, University Park PA, Penn State University Press, 1999; K. Ambrose, *Viollet-le-Duc's Judith at Vézelay. Romanesque Sculpture Restoration as (Nationalist) Art*, in «Nineteenth-Century Art Worldwide», 10, 2011, 1, pp. 27-47, consultabile all'indirizzo Web: <http://www.19thc-artworldwide.org/spring11/viollet-le-ducs-judith-at-vezelay>.

<sup>4</sup> A. Katzenellenbogen, *The Central Tympanum at Vézelay. Its Encyclopedic Meaning and its Relation to the First Crusade*. «The Art Bulletin», 26, 1944, 3, pp. 141-151 = JSTOR, <https://doi.org/10.2307/3046949> consultato il 18 luglio 2022, qui p. 142



Fig. 1. Lunetta del portale centrale del narthex della basilica della Madeleine a Vézelay (Borgogna)

«Mentre stava compendosi il giorno della Pentecoste, si trovavano tutti insieme nello stesso luogo. Venne all'improvviso dal cielo un fragore, quasi un vento che si abbatte impetuoso, e riempi tutta la casa dove stavano. Apparvero loro lingue come di fuoco, che si dividevano, e si posarono su ciascuno di loro, e tutti furono colmati di Spirito Santo e cominciarono a parlare in altre lingue, nel modo in cui lo Spirito dava loro il potere di esprimersi»<sup>5</sup>.

Nell'architrave, sotto la scena principale, sono raffigurate due processioni convergenti verso altrettante figure di dimensioni gerarchicamente maggiori, i santi Pietro e Paolo, acefali e, nel *trumeau*, San Giovanni Battista che mostra un'immagine clipeata dell'agnello<sup>6</sup>. Nelle processioni, da destra a sinistra, si incontrano popoli esotici e selvaggi, i panozi dalle orecchie gigantesche, i macrobi giganti, i pigmei che hanno bisogno di una scala per salire a cavallo, e una processione di armati, fra i quali un cavaliere, vari personaggi e un guerriero dotato di una corazza di maglia di

<sup>5</sup> *Atti degli Apostoli* 2 1-4, CEI, <https://www.bibbiaedu.it/CEI2008/nt/At/2/> consultato il 16-7-2022

<sup>6</sup> «Beyond the tympanum, the trumeau carries an image of John the Baptist bearing a disk with the Lamb of God, with six figures appearing in the upper jambs of the double doorway, two of which can be identified as Peter and Paul, all in a physically awkward arrangement that appears to be the result of changes in plan in the aftermath of the fire», C. Rudolph, *Macro/Microcosm at Vézelay. The Narthex Portal and Non-elite Participation in Elite Spirituality*, in «Speculum», 96, 2021, 3, pp. 601-661, qui p. 608.

ferro. Da sinistra avanzano invece degli arcieri, forse lidi<sup>7</sup>, e un gruppo di pellegrini o contadini che recano offerte, fra le quali una grande forma di pane, un cesto, un secchio, un grosso pesce e un torello, chiaramente una vittima sacrificale, che avanza verso due uomini muniti rispettivamente di ascia e roncola da guerra; una specie di corteo che si avvia a compiere il sacrificio secondo i costumi classici, greci e romani.

Negli otto riquadri posti intorno agli apostoli sono raffigurati invece, da sinistra a destra: due figure sedute, composte e intente a scrivere, acefale<sup>8</sup>; due figure, una barbata, ricoperta da un ampio mantello la cui manica destra pende vuota, mentre l'altro personaggio, più giovane indica il centro della composizione alle sue spalle; questa scena è stata interpretata come illustrazione del passaggio del *Libro dei Re* relativo alla distruzione dell'altare di Betel e al «miracolo» della mano secca di Geroboamo<sup>9</sup>. Il terzo riquadro ospita un gruppo pittoresco composto da due gemelli siamesi e un personaggio d'aspetto bizzarro, probabilmente diabolico a giudicare dai capelli diritti in testa, simili a quelli di numerosi diavoli che spuntano sui capitelli della stessa Vézelay ma anche ad Autun. Costui sta in piedi con le ginocchia aperte a rombo e con la mano sinistra si tiene un polpaccio. Il quarto riquadro racchiude una scena complessa, formata da tre coppie di cui una di mostri dalla testa di cane, i cinocefali, spesso citati nella letteratura classica e medievale come creature originarie dell'Asia e specificamente delle Indie<sup>10</sup>. Doppia la testa del Cristo che interrompe la ghiera in corrispondenza dell'asse verticale, troviamo il quinto riquadro occupato da due coppie, la prima piegata e afflitta da vistose gobbe e la seconda dal volto suino, etiopi o scirati<sup>11</sup>, colti in un buffo atteggiamento

<sup>7</sup> A. Katzenellenbogen, *The Central Tympanum at Vézelay*, p. 145.

<sup>8</sup> Le teste vennero distrutte insieme a molti altri dettagli per mano dei rivoluzionari francesi nel 1793.

<sup>9</sup> «In quel giorno diede un segno, dicendo: 'Questo è il segno che il Signore parla: ecco, l'altare si spezzerà e sarà sparsa la cenere che vi è sopra'. Appena sentì la parola che l'uomo di Dio aveva preferito contro l'altare di Betel, il re Geroboamo tese la mano ritirandola dall'altare dicendo: 'Afferratelo!'. Ma la sua mano, tesa contro quello, gli si inaridì e non la poté far tornare a sé» Re I, 13, 3-5, CEI, <https://www.bibbiaedu.it/CEI2008/at/1Re/13/> consultato il 18-7-2022.

<sup>10</sup> In realtà fra gli autori classici e medievali non vi è consenso sulla terra d'origine dei cinocefali; il Mar Nero, l'Etiopia e la Persia sono candidate da Strabone e Plinio il Vecchio, mentre il *Liber Monstrorum* posiziona senz'altro i cinocefali nelle Indie, come anche Marco Polo e altri. Honorius Augustodunensis, una fonte specialmente rilevante per quanto riguarda il timpano di Vézelay, include i cinocefali fra i *monstra* dell'India, nel libro I, par. 11, *De Monstris* «alii qui habent canina capita et ungues aduncos, quibus est vestis pellis pecudum et vox latratus canum». I cinocefali però sono anche spesso citati negli apocrifi come soggetti dall'esemplare bestialità, la cui conversione a opera di apostoli e angeli risulta perciò particolarmente eclatante. Cfr. J. B. Friedman, *The Monstrous Races, in Medieval Art and Thought*, Syracuse, New York, Syracuse University Press, 2000, pp. 61-86.

<sup>11</sup> Plinio il Vecchio, *Historia Naturalis*, 7, 25: «Megasthenes gentem inter Nomadas Indos narium loco foramina tantum habentem, anguium modo loripedem, vocari Sciratas. ad extremos fines Indiae



galante, che contrasta con il loro muso bestiale: l'uomo infatti, leggermente inginocchiato davanti alla sua dama, tiene con delicatezza la mano di lei fra le sue. Il sesto riquadro è occupato da tre personaggi, uno dei quali molto più grande degli altri e munito di un bastone, mentre gli altri presentano entrambi una gamba flessa, forse perché malata o paralizzata<sup>12</sup>. Il penultimo riquadro mostra due figure, una intenta a fissare il centro dell'immagine mentre impugna un lungo bastone. L'altra, più piccola di statura, con capelli e barba ricci e naso aquilino, si rivolge al compagno e infila la mano in una borsa che tiene a tracolla. Non meno bizzarre e misteriose sono le figure dell'ultimo riquadro a destra, munite di bastoni dalla base larga e curiose calzature con tacchi molto alti e *plateau*<sup>13</sup>.

La datazione più convincente di questo capolavoro è compresa fra il 1120, quando un gravissimo incendio devasta l'abbazia, e il 1132, quando il nartece viene nuovamente consacrato<sup>14</sup>. L'autore, o la bottega, sono anonimi ma assai prossimi agli scultori dei superstiti capitelli del deambulatorio dell'abbazia di Cluny, e non lontani da Gislebertus<sup>15</sup>, che quasi contemporaneamente incide il proprio nome sull'architrave della vicina cattedrale di Saint Lazare ad Autun. La loro opera, di straordinaria qualità e raffinatezza, testimonia il gusto e la profonda cultura dei

---

ab oriente circa fontem Gangis Astomorum gentem sine ore, corpore toto hirtam vestiri frondium lanugine, halitu tantum viventem et odore, quem naribus trahant. nullum illis cibum nullumque potum, radicum tantum florumque varios odores et silvestrium malorum, quae secum portant longiore itinere, ne desit olfactus; graviore paulo odore haut difficulter exanimari»

<sup>12</sup> Rouchen-Mouilleron segnala una serie di malattie o problematiche fisiche comparabile con quelle che le sembra di riconoscere a Vézelay, in *Is*, 32; 3-4: «<sup>3</sup>Non saranno più accecati gli occhi di chi vede e gli orecchi di chi sente staranno attenti. <sup>4</sup>Gli animi volubili si applicheranno a comprendere e la lingua dei balbuzienti parlerà spedita e con chiarezza» E in *Is*, 35, 3-6: «<sup>3</sup>Irrobustite le mani fiacche, rendete salde le ginocchia vacillanti. <sup>4</sup>Dite agli smarriti di cuore: 'Coraggio, non temete! Ecco il vostro Dio, giunge la vendetta, la ricompensa divina. Egli viene a salvarvi'. <sup>5</sup>Allora si apriranno gli occhi dei ciechi e si schiuderanno gli orecchi dei sordi. <sup>6</sup>Allora lo zoppo salterà come un cervo, griderà di gioia la lingua del muto, perché scaturiranno acque nel deserto, scorreranno torrenti nella steppa», CEI, <https://www.bibbia-edu.it/CEI2008/at/Is/35/?sel=35,3> consultato il 18-7-2022.

<sup>13</sup> Questi zoccoli sono descritti come tipicamente assiri da Strabone; Mâle, però, li considera armeni sulla base del confronto con il *Salterio di Teodoro*, un importante manoscritto miniato intorno alla metà dell'XI secolo a Costantinopoli (BA Add.19352). L'ipotesi è plausibile perché il *Salterio* potrebbe essere stato una fonte significativa per Vézelay, come si evince da una miniatura che mostra Cristo fra due cinocefali (fol. 23r) e come sostiene J. B. Friedman, *The Monstrous Races*, p. 78. Sulla presenza degli armeni fra i personaggi del timpano cfr. D. Kouymjian, *Vézelay, the Arabs and the Armenians*, in G. Dédévan - C. Mutafian (edd), *La Méditerranée des Arméniens: XIe-XVe siècle*, Paris, Geuthner, 2014, pp. 375-388.

<sup>14</sup> F. Salet, *La Madeleine de Vézelay et ses dates de construction*, in «Bulletin monumental» 95, 1936, pp. 5-25; P. Low, *Envisioning Faith and Structuring Lay Experience. The Narthex Portal Sculptures of Sainte-Madeleine de Vézelay*, (PhD diss., Johns Hopkins University), 2002, 8-11, pp. 314-320.

<sup>15</sup> Non è d'accordo Arthur Kingsley Porter che considera i due timpani perfettamente coevi ma stilisticamente opposti. Cfr. A. Kingsley Porter, *La sculpture du XIIe siècle en Bourgogne*, «Gazette des beaux-arts», 62, 1920, 708, pp. 73-94.

monaci e dell'abate che, nonostante le importanti difficoltà politiche e i gravi incidenti che turbano in quegli anni la vita a Vézelay<sup>16</sup>, gestivano con ambizione e lungimiranza il popolare sito di pellegrinaggio loro affidato. Come è ben noto a Vézelay, sito affiliato non senza resistenze a Cluny, intorno alla metà dell'XI secolo erano state traslate dalla Provenza le reliquie della Maddalena, offerte quindi alla venerazione di migliaia e migliaia di fedeli<sup>17</sup>. Da Vézelay, il 31 marzo 1146, San Bernardo avrebbe predicato in favore della seconda crociata<sup>18</sup>.

Considerando nel complesso i riquadri, l'architrave e l'anomalo zodiaco, il più antico scolpito a nord delle Alpi sulla lunetta di un portale<sup>19</sup>, non sorprende che il rilievo di Vézeley sia stato spesso descritto come un vero e proprio catalogo di alterità più o meno mostruose e raccapriccianti, una vera e propria cosmogonia data in pasto alle curiosità e all'impressionabilità dei devoti medievali. Scopo di questo lavoro è appunto di esaminare non tanto il complesso del programma ma soprattutto le rappresentazioni dei numerosi esseri deformati, mostruosi e probabilmente emblematici delle genti del mondo, gli «altri» sconosciuti, immaginari e favolosi ma anche, forse, estranei alla vera fede per ignoranza o per eresia e delle più varie estrazioni e provenienze<sup>20</sup>. Molti di loro sono esseri ibridi, «meraviglie» già ampiamente descritte nel mondo classico ed ereditate dal medioevo attraverso varie fonti, fra cui il *Liber Monstruorum*, Plinio il Vecchio, Macrobio, Isidoro, Rabano Mauro, Beda il Venerabile e Honorius Augustodunensis, l'autore di quella straordinaria *Imago Mundi*<sup>21</sup> compo-

<sup>16</sup> Le necessità finanziarie dovute ai lavori di costruzione e abbellimento della chiesa abbaziale avevano portato a un aumento delle tasse che aveva provocato violente rivolte: nel 1106 viene addirittura assassinato l'abate Artaud, già monaco cluniacense. Il 21 luglio 1120 la basilica poi prende fuoco durante le celebrazioni dedicate alla patrona Maria Maddalena e centinaia di pellegrini muoiono nell'incendio. Cfr. C.-A. Zeringue, *Evaluation of the Central Narthex Portal at Sainte-Madeleine de Vézelay* (2005). *LSU Master's Theses*, 85, p. 9, [https://digitalcommons.lsu.edu/gradschool\\_theses/85](https://digitalcommons.lsu.edu/gradschool_theses/85).

<sup>17</sup> A. Gajewsky, *The Abbey Church at Vézelay and the Cult of Mary Magdalene. Invitation to a Journey of Discovery*, in Z. Opačić - A. Timmermann (edd), *Architecture, Liturgy and Identity. Studies in Medieval Art*, 1, New York -Turnhout, Brepols, 2011, pp. 221-240.

<sup>18</sup> J. Phillips, *The Murder of Charles the Good and the Second Crusade. Household, Nobility, and Traditions of Crusading in Medieval Flanders*, in «*Medieval Prosopography*», 19, 1998, pp. 55-75 = JSTOR, <http://www.jstor.org/stable/44946281> consultato il 18 luglio 2022

<sup>19</sup> C. Rudolph, *Macro/Microcosm at Vézelay*, pp. 651-652.

<sup>20</sup> Sulle fonti di queste immagini cfr. R. Wittkower, *Marvels of the East. A Study in the History of Monsters*, in «*Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*», 5, 1942, pp. 159-197; J. B. Friedman, *The Monstrous Races in Medieval Art and Thought*, Cambridge MA, 1981; C. Rudolph, *Macro/Microcosm at Vézelay*, p. 605, n. 9.

<sup>21</sup> Su Honorius Augustodunensis (Onorio di Autun) cfr. fra l'altro, N. R. Foster, *The Imago mundi of Honorius Augustodunensis* (2008). *Dissertations and Theses. Paper 4090*. <https://doi.org/10.15760/etd.5974> (include il testo completo in trascrizione latina e traduzione inglese)

sta nel 1120 probabilmente non lontano da Vézelay: un testo enciclopedico che si propone di descrivere e spiegare il tempo, lo spazio e la storia, il micro- e il macrocosmo, le creature e il loro significato, e si presenta, insomma, come una delle prime «cosmogonie» sul modello di Agostino e Dionigi l'Areopagita, non così lontana da quanto, a Rupertsberg, avrebbe fatto, di lì a qualche decennio, Hildegard von Bingen<sup>22</sup>.

Le «meraviglie» sono assai popolari nel XII secolo, il tempo delle Crociate quando i contatti fisici, militari e letterari con l'Oriente sono più frequenti che in passato, si moltiplicano spedizioni militari e pellegrinaggi e si diffonde un gusto per l'esotico promosso da menestrelli, giullari e racconti di viaggio. Gusto così ubiquo da suscitare la notissima ed equivoca protesta di San Bernardo, che non tollerava le «belle deformità» nei luoghi dove i monaci avrebbero dovuto concentrare la loro attenzione su Dio, e su Dio soltanto<sup>23</sup>.

## 1. Lo stato dell'arte

Nei primi decenni del Novecento, il timpano di Vézelay diventa oggetto di studi che aprono alcune linee interpretative dedicate all'anomala e rara iconografia e al significato complessivo dell'opera nel contesto del romanico francese. Kingsley Porter (1920 poi 1923)<sup>24</sup> lo loda particolarmente come rilievo fra i più riusciti alle origini della scultura borgognona, riconoscendo in esso con sicurezza un'immagine della Pentecoste e mettendolo in rapporto al perduto timpano di Cluny e allo stile dei capitelli superstiti. Negli stessi anni Emile Mâle (1922) interpreta il timpano come «carta del mondo», una mappa predisposta per i dodici apostoli in vista

<sup>22</sup> <http://www.hildegard-society.org/p/liber-divinorum-operum.html>.

<sup>23</sup> S. Bernardo, *Apologia ad Guillelmum*, Cap. 29 §1, [https://archive.org/stream/sermones-de-san-bernardo-de-claraval-tomo-1/Apologia%20dirigida%20a%20Abad%20Guillermo%20-%20San%20Bernardo\\_djvu.txt](https://archive.org/stream/sermones-de-san-bernardo-de-claraval-tomo-1/Apologia%20dirigida%20a%20Abad%20Guillermo%20-%20San%20Bernardo_djvu.txt). «Ceterum in claustris, coram legentibus fratribus, quid facit ilia ridicula monstruositas, mira quaedam deformis formositas ac formosa deformitas? Quid ibi immundae simiae? Quid Eeri leones? Quid monstruosi centauri? Quid semihomines? Quid maculosae tigrides? Quid milites pugnantes? Quid venatores tubicinantes? Videas sub uno capite multa corpora, et rursus in uno corpore capita multa. Cernitur hinc in quadrupede cauda serpentis, illinc in pisce caput quadrupedis, Ibi bestia praefert equum capram trahens retro dimidiam; hie cornutum animal equum gestat posterius. Tam multa denique, tamque mira diversarum formarum apparet ubique varietas, ut magis legere libeat in marmoribus, quam in codicibus, totumque diem occupare singula ista mirando, quam in lege Dei meditando. Proh Deo! Si non pudet ineptiarum, cur vel non piget expensarum?».

<sup>24</sup> A. Kingsley Porter, *La sculpture du XIIe siècle en Bourgogne*; A. Kingsley Porter, *Romanesque Sculpture of the Pilgrimage Roads*, 10 voll., Boston MA, Marshall Jones, 1923.

della loro missione<sup>25</sup>. Un programma genericamente comparabile a quello delle metope sui fianchi della cattedrale di Modena, dove vengono descritti mostri ibridi e semi-umani perché non ancora toccati dalla parola divina, razze la cui posizione marginale nel mondo è indicata dalla stessa posizione delle metope all'esterno della chiesa<sup>26</sup>; ma, mentre Modena propone un itinerario salvifico basato sulla storia, a Vézelay il programma di redenzione sembra basato sulla geografia, meglio su una cosmogonia che include spazio e tempo.

Qualche decennio più tardi (1944) Adolf Katzenellenbogen nel notissimo testo già più volte citato, pensa al timpano come a una specie di catalogo di malattie o deformità che troverebbero posto nei riquadri, dedicati ciascuno a una diversa tipologia di alterità, identificati grazie a descrizioni letterarie di popoli esotici, e sempre portatori di specifiche malattie, debolezze, tare o deformità che solo il messaggio salvifico di Cristo può curare. La dimensione universale e universalistica della Chiesa non potrebbe essere più evidente: coloro che vivono lontani dalla parola di Dio presentano un corpo deforme. Si instaura, quindi, una relazione sottile e precisa che riguarda anche la posizione dei diversi popoli in rapporto al grande corpo di Cristo e reciprocamente fra loro.

In quegli stessi anni anche Rudolf Wittkower (1942), come già detto, si occupa del timpano nel contesto di un'ampia indagine sui mostri delle Indie, sui loro canali di trasmissione all'Occidente, sulle trasformazioni formali, morali e semantiche, subite dalle diverse entità nei diversi spazi e tempi, e sui principali manufatti o siti dove essi compaiono. Fra questi Vézelay occupa senza dubbio una posizione di primo piano insieme ad alcuni altri monasteri cluniacensi, a manoscritti e a qualche oggetto coevo: nel timpano lo studioso riconosce numerose creature di origine «indiana», cinocefali e panozi, pigmei e forse anche i gemelli siamesi<sup>27</sup>, servendosi di fonti fra le quali, oltre a Plinio e altri autori classici, vi sono Marziano Cappella, Solino e Honorius Augustodunensis. Il lavoro dello

<sup>25</sup> E. Mâle, *L'art religieux du XIIe siècle en France : étude sur les origines de l'iconographie du Moyen Âge*, Paris, Librairie Armand Colin, 1922.

<sup>26</sup> Sul programma iconografico della cattedrale di Modena, cfr. C. Frugoni, *Wiligelmo. Le sculture del Duomo di Modena*, Modena, Franco Cosimo Panini Editore, 1996-2007.

<sup>27</sup> «In India live the sciapodes, the pygmies and giants, the mouthless people, the martikhora and the unicorn. North of India, in Scythia and bordering countries and islands, there are horse-hoofed men, people with long ears, Anthropophagi and Hyperboreans and also the Arimaspians who fight with the griffins. Ethiopia is inhabited by satyrs and fauns, by people with long lips and people with their head in their shoulders and breasts, by basilisks and gold-digging ants». Cfr. R. Wittkower, *Marvels of the East*, p. 174.

studioso è fondamentale per stabilire quel nesso complesso e polivalente fra fonti classiche, medioevo fantastico, deformità «moralì» come frutto del peccato, e simbologie anche multiple e ambigue.

Da quel momento la letteratura e le interpretazioni dedicate al timpano si moltiplicano, variamente proponendo una lettura dell'immagine complessiva come Pentecoste, come Missione degli Apostoli o come una «combinazione» di entrambe. Molta attenzione viene anche dedicata all'analisi di singoli dettagli, all'abbigliamento e al possibile significato di singoli gruppi e figure<sup>28</sup>.

È recentissimo invece uno studio che riprende in considerazione il significato generale dell'opera, basato su elementi plastici che fino a questo momento quasi nessuno aveva osservato e ancor meno interpretato in maniera convincente: le ondulazioni, differenti per forma e altezza, poste negli angoli superiori dell'immagine centrale, sopra alla testa dei due gruppi di apostoli ai lati del Cristo. In queste, invece di nuvole del tutto incongrue in quel contesto, Conrad Rudolph nella sua recente, brillante e molto originale analisi del rilievo<sup>29</sup>, ha identificato due dei quattro elementi, da associare alle altre due zone ondulate poste sotto ai piedi degli apostoli stessi. Si tratterebbe, quindi, dei quattro elementi, rappresentati frequentemente nei diagrammi scientifici medievali, il cui riconoscimento da parte dei fedeli e dei pellegrini sarebbe stato facilitato dalla policromia che interessava l'intero rilievo, oggi scomparsa, e da appositi *tituli*, anch'essi distrutti nel XIX secolo, quando viene fatto il calco del rilievo<sup>30</sup>. L'analisi, assai convincente, posiziona il fuoco in alto a

<sup>28</sup> Fra i tantissimi contributi, ricordo soltanto M.J. Hall Panadero, *The Labors of the Months and the Signs of the Zodiac in Twelfth-Century French Facades* (PhD diss., University of Michigan), 1984, pp. 41-43; V. Rouchon-Mouilleron, *Vézelay. Livre de pierre*, Paris, Flammarion, 1997; M.I. Angheben, *Apocalypse XXI-XXII et l'iconographie du portail central de la nef de Vézelay* in «Cahiers de civilisation médiévale», 41,1998; K. M. Sazama, *The Assertion of Monastic Spiritual and Temporal Authority in the Romanesque Sculpture of Sainte-Madeleine at Vézelay* (PhD diss., Northwestern University),1995; V. Frandon, *Du multiple à l'Un: Approche iconographique du calendrier et des saisons du portail de l'église abbatiale de Vézelay*, in «Gesta», 37 1998, pp-74-87; D. Iogna-Prat, *Ordonner et exclure. Cluny et la société chrétienne face à l'hérésie, au judaïsme et à l'islam, 1000-1150* Paris, Aubier, 1998, pp. 267-271; E. Simi Varanelli, *'Diversi, non adversi'. L'interpretazione del timpano della Pentecoste di Vézelay, un unicum nel panorama dei modelli medievali della comunicazione visiva*, in «Arte medievale» n.s. 1, 2002, pp.55-75; P. Low, *'You Who Once Were Far Off': Enlivening Scripture in the Main Portal at Vézelay*, in «The Art Bulletin» 85, 2003, pp. 469-489; A. Gajewski, *The Abbey Church at Vézelay and the Cult of Mary Magdalene. Invitation to a Journey of Discovery*; in precedenza importanti gli studi di F. Salet - J. Adhémar, *La Madeleine de Vézelay: Étude iconographique*, Melun, Librairie d'Argences 1948; e M. Schapiro, *On Geometrical Schematism in Romanesque Art*, in M. Schapiro, *Romanesque Art*, Selected Papers 1, New York, George Braziller, 1977, pp. 265-284.

<sup>29</sup> C. Rudolph, *Macro/Microcosm at Vézelay*, pp. 604-605.

<sup>30</sup> *Ibidem*, fig. 12, p. 618.

destra, l'aria in alto a sinistra e pone, di conseguenza, l'acqua e la terra in basso, imprimendo così una svolta agli studi<sup>31</sup> e conferendo un significato completamente diverso allo zodiaco che corre intorno alla lunetta, ai mesi, l'anno e le genti del mondo, che diventano anch'esse parti di una complessa cosmologia, una rappresentazione del macro/microcosmo da intendersi qui come il vero soggetto del programma figurativo:

«[...] not only do the cyclical and spherical components [...] comprise the constituent parts of a macro/microcosm, but they were meant to be understood as a macro/microcosm. That is, the basic structure of the program of the central narthex tympanum is that of a macro/microcosm, into which the scene of the Pentecost/Mission/Ascension has been embedded»<sup>32</sup>.

Si giustifica così anche la presenza del grande Cristo al centro della composizione e del Battista che sostiene l'agnello clipeato, cioè nuovamente Cristo ma nella sua posizione sacrificale e umana: entrambi costituiscono il «cuore» dinamico dell'universo, nella sua dimensione terrestre, umana, e spirituale, divina. Senza addentrarsi nella complessa e documentata spiegazione delle concezioni alla base dell'equivalenza *mundus/annus/homo*, specialmente interessante in questa sede risulta la posizione e il significato del *mundus*, cioè di quei popoli della terra inseriti nei riquadri e lungo l'architrave, la cui distribuzione geografica è ricostruibile interpretando il timpano anche come una mappa, a T-O<sup>33</sup>, e dove quindi l'Oriente, collegato all'elemento «aria», è posto in alto, dove noi collochiamo il Nord e dove nel timpano si staglia solenne la testa di Cristo. Un'intuizione «geografica» che aveva già ispirato la lettura del timpano da parte di Mâle e molto più recentemente di Chiara Frugoni<sup>34</sup>.

<sup>31</sup> Vale la pena di segnalare che lo studioso recupera all'insieme anche la figura di Maddalena, perduta ma visibile in un disegno ottocentesco inginocchiata ai piedi di Cristo. Cfr. *Ibidem*, pp. 647-648.

<sup>32</sup> *Ibidem*, pp. 624-625.

<sup>33</sup> Particolarmente efficace la ricostruzione grafica proposta da Rudolph, *ibidem*, fig. 30, p. 636, ma già ipotizzata da Mâle, da Friedman e altri.

<sup>34</sup> C. Frugoni, *La figurazione basso-medievale dell'immagine mundi*, in «*Imago mundi*»: *La conoscenza scientifica nel pensiero bassomedievale. Atti del XXII Convegno del Centro di studi sulla spiritualità medievale, Università degli Studi di Perugia, 11-14 ottobre 1981* Todi, Accademia Tuderina, 1983, pp. 223-269.

## 2. Il mondo a Vézelay

«At the same time, the central component of the world in a macro/microcosm carries the implication that its center is to be understood as the center of the cosmos. And, according to mainstream geographical/theological thought of the time, the center of the world or cosmos was Jerusalem. It is certainly no coincidence that this is precisely the same geographical location of the main subject of the tympanum, the Pentecost. And it is from Jerusalem, the center, that the Apostles go out to evangelize the rest of world, [...] an evangelization that Mary Magdalene's legendary journey from Jerusalem to Gaul was a part of as described in a detailed discussion of the dispersal of the twelve Apostles in the *Vita Beatae Mariae Magdaleneae*»<sup>35</sup>.

In base allo schema proposto da Rudolph, da Gerusalemme gli Apostoli si muovono quindi per redimere e salvare gli «altri» dispersi in Asia, Africa ed Europa. Lo studioso si mostra scettico in merito alla possibilità di identificare con precisione questi popoli dai loro gesti, aspetto e atteggiamenti, ad eccezione di quelle razze mostruose alle quali la letteratura assegna una collocazione geografica sufficientemente specifica. Tuttavia, nei riquadri troverebbero posto i popoli dell'Asia e nell'architave quelli dell'Africa (alla nostra destra), che accorrono verso Pietro e Paolo, e dell'Europa, alla nostra sinistra. Tutti *gentiles*, certamente, ma completamente differenti gli uni dagli altri, dai panozi ai pigmei, ai giganti (che si susseguono nell'architave, da destra a sinistra), preceduti da altre figure fra le quali un cavaliere armato che porta in sella, accanto a sé, un personaggio femminile mentre affronta un'altra figura dalle dimensioni gigantesche e dalle intenzioni forse ostili. Proprio davanti a San Pietro, un guerriero gli porge la sua spada tenendola rivolta verso il basso; Rudolph sospetta possa trattarsi di Cornelius<sup>36</sup> il primo gentile che, negli *Atti degli Apostoli*, viene convertito e riceve il dono pentecostale a dispetto del suo essere un romano, non un membro del popolo eletto<sup>37</sup>.

L'ipotesi presenta un grande interesse perché approfondisce il significato della Pentecoste che occupa il cuore della scena, allargandola, per così dire, anche verso le estremità dell'immagine, verso quel «mondo» polimorfo e pagano introdotto nei testi canonici appunto dalla figura di Cornelius. Colpisce, inoltre, la contrapposizione propriamente visiva e simbolica fra la spada di quest'ultimo, rivolta verso il basso e offerta all'Apostolo, e la picca appuntita, che svetta ostilmente verso l'alto posta

<sup>35</sup> C. Rudolph, *Macro/Microcosm at Vézelay*, p. 633.

<sup>36</sup> *Ibidem*, p. 642.

<sup>37</sup> *Atti degli Apostoli* 10, 1-48, CEI, <https://www.bibbiaedu.it/CEI2008/nt/At/10/?sel=10,31> consultato il 16-7-2022

proprio di fronte, dall'altra parte della testa del Battista che costituisce l'elemento divisorio fra le due processioni. Al mite corteo dei gentili convertiti, con le armi abbassate, potrebbe dunque contrapporsi il corteo dei pagani che invece ostinatamente le imbraccia e offre sacrifici inadatti e incongrui rispetto al volere di Dio<sup>38</sup>. Non a caso, non ci sono Apostoli in basso alla destra di Cristo per accogliere le offerte che vengono recate, benché fra esse spicchino un grande pesce e almeno una forma di pane rotonda, elementi cristologici, nome e corpo di Cristo il cui valore simbolico è difficile da ignorare; come è difficile ignorare una certa aria penitenziale e devota che almeno due figure presentano (la quarta e la quinta partendo da destra). Una certa ambiguità quindi permane. Vale comunque la pena di sottolineare alcune differenze nelle figure che si susseguono alla sinistra dell'architrave e che in realtà risultano divise in gruppi. Da destra a sinistra, quattro sono raccolti intorno al vitello che si apprestano a sacrificare, due dei quali armati di ascia e di roncola da guerra; altri due sembrano parlare fra loro, indicando con il dito gli apostoli sopra alle loro teste; più indietro, tre figure portano un secchio e accennano a passi di danza; ancora più indietro si riconoscono quattro personaggi in cammino, che recano offerte; infine c'è il gruppo di sette arcieri, forse lidi o sciti. Questo potrebbe confermare l'affermazione di Rudolph, e cioè che la mappa a T-O «prosegua» concettualmente nell'architrave, includendovi in un *continuum* polimorfo il Meridione, cioè l'Africa, i cui popoli avanzano ma in realtà discendono verso l'Occidente, dove infatti si compie la missione di Pietro e Paolo secondo gli *Atti degli Apostoli* e secondo apocrifi molto popolari e diffusi come gli *Atti di Pietro e Paolo*<sup>39</sup>.

All'Oriente invece, quindi geograficamente all'Asia, è riservata tutta la prima ghiera, suddivisa in otto riquadri, posta intorno agli Apostoli e a Cristo. Mi limito soltanto a segnalare brevemente come il numero «otto» presenti un preciso valore simbolico, legato non solo al Battesimo ma anche specificamente alla Pentecoste, in quanto l'ottavo giorno (dopo i sette della Creazione) rimanda alla morte e Resurrezione di Cristo, premessa per la Salvezza Universale: otto riquadri, dunque, che contengono otto «diversi» peccati e peccatori, ma tutti passibili di Salvezza.

<sup>38</sup> *Ibidem* 14, 13, CEI, <https://www.bibbiaedu.it/CEI2008/nt/At/14/?sel=10,31> consultato il 16-7-2022

<sup>39</sup> Gli *Atti di Pietro e Paolo* dello «Pseudo-Marcello» sono un apocrifo latino. Cfr. A. D'Anna, *Gli Atti di Pietro e Paolo «dello Pseudo-Marcello»: note sulle redazioni in greco e in latino*, in V. Milazzo - F. Scorza Barcellona (edd), *Bilinguismo e scritture agiografiche*, Roma, Viella, 2018, pp. 111-138.



Il capo di Cristo interrompe la ghiera stessa collocandosi in corrispondenza del Paradiso, precisamente in corrispondenza del punto cardinale «est» che però, lungo l'arcosolio più esterno dedicato allo zodiaco, non corrisponde come ci si aspetterebbe al segno dell'Ariete, cioè all'equinozio di primavera, l'inizio del mondo, in base a molti calendari<sup>40</sup>, bensì al Cancro, quindi al solstizio d'estate. Una convincente spiegazione di questa incongruenza, così come dell'improbabile vuoto che attornia la testa di Cristo, è offerta ancora una volta da Rudolph:

«In portals such as Autun or Fenioux, having Cancer at the zenith probably refers in the most general way to the exaltation of Christ, the Sun of Justice, who appears directly beneath cancer in one form or another. But at Vézelay, the macro/microcosmic dynamic suggests that the apparent ascent of the sun to its highest point should also be understood with specific reference to the Ascension of Christ into heaven, into paradise, alluded to by the throne on which the Vézelay Christ sits. Visually, it may have been that this 'empty' space — so central to the composition and so intimately connected with its main subject, Christ — was gilded and so without the vacant, stripped look it has today, such gilding perhaps having been part of the now-lost original program of 'polychromy'. It seems impossible that this space originally appeared 'empty' as it does today [...] Such an arrangement would be completely in keeping with the visual tradition of Christ ascending into a gilded paradise/heaven as found in the contemporary Shaftesbury Psalter and other medieval Ascension images»<sup>41</sup>.

L'apparente contrasto spazio-temporale sottende quindi un altro riferimento, quello a Cristo *Sol Invictus*, che ascende verso il Padre mentre i suoi raggi discendono verso gli apostoli e il mondo; una doppia corrente di movimento che accentua il pervasivo e diffuso dinamismo dell'intera composizione. Inoltre, il posizionamento dello zodiaco con il Cancro allo zenit dà luogo a una complessa iterazione fra le zone di influenza dei quattro elementi e quelle dovute ai segni, che risultano collocati direttamente sopra ai singoli riquadri. Si suppone, infatti, che non sia da escludere un qualche tipo di rapporto fra le figure negli scomparti e nelle due zone dell'architrave, uno specifico momento dell'anno e, di conseguenza, le influenze astrali «sotto» alle quali i componenti del *mundus* si pongono<sup>42</sup>. Le loro stranezze e peculiarità, in altre parole, potrebbero relazionarsi a un certo arco temporale con le sue componenti umorali ed eventuali conseguenze morali, fisiche e psicologiche. E forse non è un caso che, alle

<sup>40</sup> Per esempio nell'*Imago Mundi* di Honorius Augustodunensis.

<sup>41</sup> C. Rudolph, *Macro/Microcosm at Vézelay*, p. 656.

<sup>42</sup> L'idea dei «figli dei pianeti» è molto antica e continua fino al Quattrocento inoltrato. Per una trattazione ancora molto suggestiva di questo e altri aspetti legati alle influenze dei segni sulla vita degli uomini cfr. R. Klibansky - E. Panofsky - F. Saxl, *Saturno e la melanconia. Studi su storia della filosofia naturale, medicina, religione e arte*, Torino, Einaudi, 2002.

genti bizzarre e mostruose che popolano i continenti, si sovrappongono segni zodiacali spesso anch'essi ibridi e anomali, che restano tuttora l'elemento meno studiato della grande lunetta.

Ma c'è di più: la ripartizione e le posizioni relative dello zodiaco e degli otto riquadri del mundus Asia riflettono precisamente lo schema delineato da Honorius Augustodunensis relativo al rapporto fra lo zodiaco, diviso in dodici parti, e i cerchi del sole sotto ad esso, che dividono il mondo in otto zone. «Qui dum flexuoso draconis meatu sub signis obliqui zodiaci currit, mundum in viii. circulis distinguit»<sup>43</sup>.

Mi sembra plausibile che la descrizione dell'Asia in otto riquadri scanditi da setti divisori di pietra e di dimensioni variabili, non simmetriche, dipenda dal tentativo di raffigurare convenzionalmente appunto tali cerchi, cioè i meridiani che individuano zone ben definite del mondo e i popoli che le abitano. Tali riquadri distinguono l'archivolto dalle altre zone, rappresentate invece come processioni, o, piuttosto, sequenze di genti diverse, ma non chiaramente ripartite nello spazio. Ed è proprio all'Asia, solo all'Asia, che Honorius attribuisce gli otto cerchi di lunghezza diseguale, come diseguali sono i riquadri: il primo corre dall'India alle colonne d'Ercole via Africa; il secondo dall'India all'Africa del nord, via Persia e Arabia; il terzo dall'India a Cadice, via le porte del Caspio; il quarto dall'India alla Gallia e alle coste occidentali; il quinto dal Caspio al centro della Spagna; il sesto dal Caspio alla Lusitania passando per il Caucaso; il settimo dal Caspio occidentale alla Gallia e alla Celtiberia; infine l'ottavo corre a nord, dal fiume Tanai (forse il Don) fino al nord della Gallia, passando per le terre dei sarmati e dei germani<sup>44</sup>. Oltre a questi otto meridiani, Honorius ne individua altri quattro, due meridionali e due settentrionali «esterni» che cioè, a suo parere, corrono oltre allo zodiaco: l'architrave con le sue due processioni settentrionale e meridionale potrebbe rendere plasticamente molto bene la discontinuità fra i meridiani «interni» e quelli «esterni». Il meridiano che corre a sud attraversa l'isola di Meroe e la città di Tolomeo, quello a nord attraversa invece le montagne degli iperborei, la Britannia, la terra degli sciti e Thule. I riquadri dunque, comprendendo anche le due processioni, ciascuna divisa in due parti, sarebbero dodici; Rudolph invece divide l'Europa e l'Africa in quattro sottoinsiemi ciascuna<sup>45</sup>, individuando così sedici «gruppi» distinti, quattro

<sup>43</sup> Honorius Augustodunensis, *De Zodiacis Signis, Sole et diebus*, II, n. 14, in N. R. Foster, *The Imago mundi of Honorius Augustodunensis*, p. 201.

<sup>44</sup> *Ibidem*, II, nn. 15-22, pp. 202-204.

<sup>45</sup> C. Rudolph, *Macro/Microcosm at Vézelay*, p. 607.

in «Europa», otto in Asia e quattro in Africa, che non combaciano con i mesi «per eccesso» ma si armonizzano perfettamente con le stagioni e gli elementi: all'Europa corrisponderebbe l'acqua e l'inverno, all'Asia la primavera e l'estate con l'aria e il fuoco, all'Africa l'autunno e la terra. Questo permetterebbe di inquadrare le genti nella teoria dei «quattro umori relativi», attribuendo agli europei l'elemento freddo-umido che corrisponde all'acqua e al flegma, agli asiatici l'elemento caldo-umido e caldo-secco, che corrispondono rispettivamente all'aria e al fuoco e al sangue e alla bile gialla, e agli africani il freddo-secco della terra e della bile nera, con le rispettive problematiche psico-patologiche. È ben noto quanto questa teoria degli umori abbia condizionato e influenzato il pensiero medievale fino al XII secolo e oltre: Hildegard von Bingen, per esempio, la ricomprende nella sua cosmografia, come fa anche, negli stessi anni, Honorius Augustodunensis collegando i quattro elementi in una catena dinamica e indissolubile: «Nam terra arida et frigida frigidae aquae conectitur, aqua frigida et humida humido aeri astringitur, aer humidus et calidus calido igni associatur, ignis calidus et aridus aridae terre copulatur»<sup>46</sup>. Tuttavia, l'interpretazione «micro-macrocosmica» di Rudolph non esclude quella «geografica» che ammette la presenza dei meridiani proposta qui, anzi l'integrazione di quest'ultima rende conto più efficacemente delle asimmetrie che caratterizzano la composizione del timpano e delle macroscopiche differenze fra l'architrave e l'archivolto.

Anche lo zodiaco di Vézelay presenta delle irregolarità non semplici da spiegare: Rudolph giustamente nel suo schema<sup>47</sup> lo distribuisce su un'intera circonferenza, accostando convenzionalmente i clipei alle due estremità, la figura seduta, avvolta in un pesante mantello e colta nell'atto di tagliare il pane e, dall'altra parte, un personaggio barbuto ed elegante che tiene nella mano sinistra una coppa di vino. A mio avviso, questi due non fanno parte dello zodiaco in senso stretto, ma aprono e chiudono il corso del tempo attraverso il pane e il vino, simboli del sacrificio di Cristo, che si trovano proprio al «fondo dell'immagine» dove, come insegna Rudolph, si trova il

<sup>46</sup> Honorius Augustodunensis, *De Elementis*, I, 3. in N. R. Foster, *The Imago mundi of Honorius Augustodunensis*, p. 106. Da vedere anche il libro II, 58-59, p. 222 sul rapporto fra elementi e stagioni e caratteri umani, dall'uomo in quanto microcosmo: «58. *Quatuor quoque elementa qualitatibus quatuor temporum connectuntur. Terra namque sicca et frigida autumnno, aqua frigida et humida hiemi, aer humidus et calidus veri, ignis calidus et siccus estati colligatur.* 59. *De Homine Microcosmo.* Hisdem qualitatibus est humanum corpus temperatum, unde et microcosmus, id est minor mundus, appellatur. Sanguis namque, qui vere crescit, est humidus et calidus. Et hic viget in infantibus. Colera rubea, crescens in estate, est calida et sicca. Et haec habundat in iuvenibus. Melancholia, id est calera nigra, crescens autumnno in provecioribus. Flegmata quae hieme dominantur in senibus».

<sup>47</sup> C. Rudolph, *Macro/Microcosm at Vézelay*, fig. 25, p. 631

clipeo con l'agnello, cioè Cristo nella sua dimensione sacrificale, umana, che permette la redenzione del mondo. Da questo punto si incomincia a «salire» lungo il ciclo spazio-temporale in senso orario attraversando due eclatanti «rotture del ritmo» fra loro speculari. La serie, infatti, si apre con il danzante segno dell'Acquario (gennaio) e alterna segno ad attività del mese fino ad aprile compreso; da questo momento, l'attività del mese di maggio, un pittoresco personaggio quasi ibrido fra umano e vegetale, precede il segno dei Gemelli; da luglio (Leone) in poi l'ordine segno-attività del mese riprende regolarmente per due unità, includendo la Vergine, per anticipare poi, di nuovo, l'attività al segno della Bilancia e continuare così fino al Capricorno (dicembre). Rispetto alla testa di Cristo queste due infrazioni della sequenza sono simmetriche; pertanto, questa anomala organizzazione divide i mesi in tre gruppi di quattro mesi ciascuno; ogni quattro mesi si interrompe l'ordine dato alla sequenza di segno zodiacale-attività del mese<sup>48</sup>. Perché? Forse per includere in un ciclo unitario un periodo di tempo che ricomprende la Pasqua, indipendentemente dalla data di quest'ultima<sup>49</sup>, e che sottolinea invece, dall'altra parte, l'equinozio d'autunno? Oppure per applicare anche ai mesi quella «legge del quattro», per così dire, che determina tanti aspetti della composizione del timpano?

È probabile che esistano corrispondenze, formali, simboliche e semantiche, fra i mesi, con le loro attività e i relativi segni, e le genti del *mundus* divise fra riquadri e architrave; si proverà qui a segnalarne qualcuna che sembra più plausibile e immediata: per esempio il pesce recato in offerta nell'architrave assomiglia molto a quello portatore di squame raffigurato nel segno omonimo; nel terzo riquadro, abitato da tre figure, la prima delle quali abbiamo definito come possibile indemoniato, vi sono anche i gemelli siamesi, citati nel *Liber Monstruorum*<sup>50</sup>, la cui nascita avveniva «in Asia» o in Oriente<sup>51</sup>. La parte femminile riprende la figura classica dello «spinario»<sup>52</sup> in una delle più antiche rappresentazioni medievali conosciute<sup>53</sup>.

<sup>48</sup> Le irregolarità non si risolvono includendo i personaggi con il pane e con il vino nello zodiaco; giugno infatti si troverebbe con due attività del mese e così agosto.

<sup>49</sup> La Pasqua cristiana, com'è noto, cade la domenica successiva al primo plenilunio dopo l'equinozio di primavera.

<sup>50</sup> *Libro primo sui mostri*, 8.

<sup>51</sup> S. Agostino, *De civitate Dei*, XVI, 8.

<sup>52</sup> I gemelli siamesi sono citati nel *Liber Monstruorum* (*Libro primo sui mostri*, 8); la loro nascita avveniva «in Asia» o in Oriente (S. Agostino, *De civitate Dei*, XVI, 8) o secondo interpretazioni successive, in Cappadocia, come ricorda A. Katzenellenbogen, *The Central Tympanum at Vézelay*, p. 146. Cfr. F. Porsia (a cura di), *Liber Monstruorum*, Napoli, Liguori Editore, 2012.

<sup>53</sup> Un'osservazione già di Katzenellenbogen, *ibidem*, p. 145

Lo spinario è frequentemente associato al mese di marzo<sup>54</sup> ma anche alla Lussuria in quanto nel medioevo veniva ritenuto una rappresentazione di Priapo<sup>55</sup>.

Nel quarto riquadro sono probabilmente rappresentate le Indie nella loro favolosa immensità. Ai cinocefali, che qui compaiono, sono regolarmente attribuite come residenza alcune regioni dell'India e la strana, temibile versione del Cancro qui raffigurato nella ghiera esterna potrebbe forse fare riferimento agli scorpioni bianchi e rossi citati nella celebre *Epistola Alexandri Macedonis ad Aristotelem magistrum suum de situ et mirabilibus Indiae*, un falso che nel Medioevo aveva larghissima circolazione<sup>56</sup>. L'ubicazione geografica di questi personaggi inoltre, che si desume dalla loro posizione nel timpano-mappa, corrisponde proprio all'Oriente estremo, cioè appunto all'India con le sue misteriose isole popolate da mostri<sup>57</sup>. Forse non è un caso che un'interessante descrizione degli ibridi e dei mostri dell'India che include anche i cinocefali si trovi in un passo dell'*Imago mundi* già citata:

«Sunt ibi quaedam monstra quae quidam hominibus quidam ascribitur bestiis, ut sunt hi qui advorsas habent plantas et octonos in pedibus digitos, et alii qui habent canina capita et unguis aduncos, quibus est vestis pellis pecudum et vox latratus canum»<sup>58</sup>.

È possibile che questo testo sia stato, almeno in parte, la fonte per alcuni personaggi del timpano e della sequenza di riferimenti geografici che un tempo erano chiariti dai *tituli* e che si presume includa, oltre all'India, la Parthia, la Persia, l'Assiria e la Media, attraversate dai meridiani relativi e i cui abitanti trovano collocazione nei riquadri successivi, alla destra dell'archivolto.

<sup>54</sup> Un celebre marzo-spinario si trova nel mosaico di Otranto, di trenta - quarant'anni posteriore al timpano di Vézelay.

<sup>55</sup> Magister Gregorius, *De mirabilibus urbis Romae*, esaminato in J. B. Ross, *A Study of Twelfth-Century Interest in the Antiquities of Rome*, in J. L. Cate - E. N. Anderson (edd), *Medieval and Historical Studies in Honor of J. W. Thompson*, Chicago IL, Chicago University Press, 1938, pp. 302-321.

<sup>56</sup> S. Sebenico, *I mostri dell'Occidente medievale: fonti e diffusione*, Trieste, EUT, 2005, pp. 72, 86 sgg.

<sup>57</sup> A sostegno della sua tesi e dell'esotismo di Vézelay, Wittkower segnala la notevole somiglianza fra i cinocefali di Vézelay e quelli miniati al fol. 211v nel *Kitāb 'Ajā'ib al-makhlūqāt wa-gharā'ib al-mawjūdāt* (Meraviglie delle cose create e aspetti miracolosi delle cose esistenti), di Al-Qazwīnī, il più celebre cosmografo arabo del XIII secolo. Cfr. BSB cod. arab. 464, <https://www.digitale-sammlung.de/en/details/bsb00045957>. Mentre è da escludere che le immagini del manoscritto dipendano da Vézelay, ha senso ipotizzare una fonte comune.

<sup>58</sup> Magister Gregorius, *De mirabilibus urbis Romae*, esaminato in J. B. Ross, *A Study of Twelfth-Century Interest in the Antiquities of Rome*, in J. L. Cate - E. N. Anderson (edd), *Medieval and Historical Studies in Honor of J. W. Thompson*, Chicago IL, Chicago University Press, 1938, pp. 302-321.

Più avanti, nel penultimo riquadro a destra, molti studiosi hanno riconosciuto il dialogo fra un bizantino e un arabo o un persiano, rappresentati rispettivamente da un personaggio alto e grande e da un altro barbuto, più piccolo che, si suppone, cerca di corromperlo. Il bizantino impugna forse un primitivo lanciafiamme, il tubo e sifone per il «fuoco greco», arma molto temuta<sup>59</sup> e in quell'epoca in possesso soltanto dei bizantini; egli chiaramente respinge le profferte del suo interlocutore, che cerca appunto di dargli la borsa nascosta in una piega del mantello. Ritengo che quest'ultimo sia un arabo o forse un persiano, comunque un islamico: immagini denigratorie degli arabi, associati direttamente al demoniaco, si trovano spesso nell'Europa medievale<sup>60</sup>.

Inoltre qui i supposti arabo e bizantino sono posti sotto il segno avvelenato dello Scorpione, bellissima e bizzarra rappresentazione di un animale dall'aspetto almeno in parte simile a un dromedario, simbolo appunto degli arabi<sup>61</sup>, con coda annodata, zampe posteriori da camelide e quelle anteriori da insetto.

La ghiera si interrompe in corrispondenza del *Gan Eden* e della testa di Cristo, sopra alla quale tre clipei interi e uno a metà, quindi di nuovo un gruppo asimmetrico, accolgono quattro creature collegate agli elementi, la gru dell'aria, il cane forse per il fuoco<sup>62</sup>, l'uomo per la terra e la sirena per l'acqua. Sono figure acrobatiche, disposte in cerchio, con le zampe intorno al collo e l'acrobata che si stringe le caviglie con le mani. Una circolarità dinamica, che forse allude alla combinazione degli elementi e che rima con il movimento turbinoso del pannello sul corpo di Cristo. L'acrobata assomiglia a un istrione, a un giullare, figura deprecabile di cui, però, proprio nel XII secolo, si avvia un processo di riabilitazione morale. «Giullari e poeti non appartengono al mondo del *gestus*, della disciplina morale del gesto», scrive Jean-Claude Schmitt nella sua fondamentale

<sup>59</sup> Così, fra l'altro, in Véronique Rouchon - Moulleron, *Vézelay. Livre de pierre*, pp. 52-53.

<sup>60</sup> In Spagna, per esempio, dove da secoli si giocava contro di loro una partita militare decisiva, è specialmente interessante una miniatura del Beato Morgan (Pierpont Morgan Library, MS 644, fol. 255v), che raffigura il peccaminoso re Belshazar di Babilonia: Belshazar è punito e il suo regno rovesciato perché ha osato banchettare nelle tazze e altri oggetti preziosi che adornavano il Tempio di Gerusalemme, trattati come stoviglie da cucina; allo stesso modo gli arabi nella loro moschea (e alla moschea si riferiscono appunto i concetti di pietra bicolore) banchettano e compiono sacrilegi con le sacre reliquie e per questo verranno puniti allo stesso modo. <https://www.themorgan.org/collection/commentary-apocalypse/110807/554>.

<sup>61</sup> Come tali vengono per esempio raffigurati nel *Mantello dell'Incoronazione* di Ruggero II tessuto in Sicilia negli anni intorno al 1130 <https://www.khm.at/en/objectdb/detail/100435/?offset=8&lv=list>.

<sup>62</sup> Contrariamente a quanto afferma C. Rudolph, *Macro/Microcosm at Vézelay*, p. 608, fig. 3, ma rispettando l'ordine in cui appaiono gli elementi.

analisi della gestualità medievale, «[...] essi piuttosto fanno parte di quello dell'universalità della danza, e di un sentimento diffuso della ritualità dell'universo, in cui la danza domina tutte le arti e trascina nel suo girotondo uomini e donne [...]»<sup>63</sup>.

Tale danzante, fluente, ciclica ritualità caratterizza ovunque il timpano di Vézelay, incarnandosi anche nella figura ibrida uomo-albero e nel giocoliere dall'aspetto bizzarro che sostiene la bilancia a piatti, rappresentativa dell'omonimo segno. Sempre condannati per la loro *gesticulatio* immodesta ed eccessiva, per la loro mancanza di misura, per la loro sensualità, i giullari, i cui servigi erano probabilmente sempre più richiesti nelle corti del XII secolo, sono paragonati ai monaci bianchi in un'importante lettera di San Bernardo:

«Bonus ludus, qui hominibus quidem ridiculum, sed angelis pulcherrimum spectaculum praebet. Bonus, inquam, ludus, quo efficimur OPPROBRIUM ABUNDANTIBUS ET DESPECTIO SUPERBIS. Nam revera quid aliud saecularibus quam ludere videmur, cum, quod ipsi appetunt in hoc saeculo, nos per contrarium fugimus, et quod ipsi fugiunt, nos appetimus, more scilicet ioculatorum et saltatorum, qui, capite misso deorsum pedibusque sursum erectis, praeter humanum usum stant manibus vel incedunt, et sic in se omnium oculos defigunt? Non est hic ludus puerilis, non est de theatro, qui femineis foedisque anfractibus provocet libidinem, actus sordidos repraesentet, sed est ludus iucundus, honestus, gravis, spectabilis, qui caelestium spectatorum delectare possit aspectus. Hoc casto et religioso ludo ludebat qui dicebat: SPECTACULUM FACTI SUMUS ANGELIS ET HOMINIBUS»<sup>64</sup>.

Il timpano di Vézelay presenta una tale ricchezza e varietà di gesti, compresi quelli apparentemente immorali dei giullari, da farsi ammirare anche come un repertorio che probabilmente i monaci sapevano interpretare in base a un vero e proprio codice, una specie di alfabeto, come suggerisce Kirk Ambrose:

«With regard to Vézelay, several surviving texts yield insight into the type and significance of consuetudinal body movements performed by monks in the early twelfth century. Perhaps the most informative sources are the customaries of Udalrich and Bernard, compiled at Cluny in the late eleventh century. Describing daily life in the monastery, these works include a transcription of a manual sign language used by monks to communicate without speaking»<sup>65</sup>.

<sup>63</sup> J.-C. Schmitt, *Il gesto nel Medioevo*, Bari, Laterza, p. 237.

<sup>64</sup> S. Bernardo, *Epistola 87. Ad Ogerium, canonicum regularem*, 12, in J. Leclercq - H. Rochais (edd), *Sancti Bernardi Opera*, VII, *Epistolae 1-180*, Roma, Editiones Cistercienses, 1974, p. 231.

<sup>65</sup> K. Ambrose, *Visual Pun at Vézelay. Gesture and Meaning on a Capital Representing the Fall of Man*, in «Traditio», 55, 2000, pp. 105-123, qui p. 108.

Riquadri e architrave, infatti, traboccano o di mostri o di personaggi che gesticolano, che dialogano, che indicano, che alzano le mani mostrando il palmo, che si toccano parti del corpo, che si rivolgono l'uno all'altro in modo continuamente variato e fortemente espressivo; un'espressività intensificata dall'abbigliamento, dall'acconciatura, dalla statura. Un esempio di questa intensa, e per noi ermetica, espressività sono gli occupanti dell'ultimo riquadro a destra di chi guarda, dall'aspetto esotico e con strani oggetti fra le mani. Costoro indossano eleganti abiti orientali e curiosissime calzature con zeppe e tacchi alti, attribuite agli assiri da Strabone. Anche l'Imago mundi cita i maghi assiri e persiani, senza però soffermarsi sulle loro scarpe: «Est in ea etiam Assiria, ab Assur filio Sem, qui eam primus incoluit, nominata. Est in ea quoque Media a Medo rege dicta, qui civitatem construens Mediam nominavit, de qua et regio nomen mutuavit. In ea etiam Persida a Perseo rege dicta, qui civitatem Persepolim edificavit, de qua et regio nomen accepit. In hac primum orta est ars magica»<sup>66</sup>.

È possibile, come alcuni commentatori sostengono, che questi assiri biblici, persecutori del popolo ebraico, fossero confusi con gli armeni, che altri commentatori riconoscono in queste figure<sup>67</sup>, trattati senz'altro anch'essi come maghi e giocolieri. Il rapporto fra armeni e Occidente è di antica data: dopo l'invasione islamica alcune comunità anche monastiche si erano spostate in Occidente, mentre i mercanti esercitavano la loro attività ovunque<sup>68</sup>. Alle spalle di questi individui, vi è il Capricorno, ibrido come molti altri segni di questo mirabolante zodiaco, accompagnato da un giovane che porta sulle spalle una vecchia, simbolo del mese di gennaio.

<sup>66</sup> *De Parthia*, cfr. nota 13.

<sup>67</sup> *Ibidem*.

<sup>68</sup> Monofisiti e guardati con relativa diffidenza dalla Chiesa, gli armeni erano però tollerati in tutta Europa perché non facevano proseliti e, con le loro comunità di mercanti e commercianti, fornivano beni richiesti e preziosi. Sugli armeni nell'Europa medievale cfr. B. L. Zekyan, *Le colonie armene del medioevo in Italia e le relazioni culturali italo-armene (Materiali per la Storia degli Armeni in Italia)*, in *Atti del primo simposio internazionale di arte armena (Bergamo, 28-30 giugno 1975)*, Venezia, Accademia Armena di San Lazzaro dei Pp. Mechitaristi, 1978, pp. 803-946; F. Luzzati Laganà, *Fondazione e prime vicende del monastero armeno di S. Antonio di Spazzavento in Pisa (XIV secolo)*, in B.L. Zekiyan (ed), *Ad limina Italiae - Ar druns Italioy. In viaggio per l'Italia con mercanti e monaci armeni*, Padova, Editoriale Programma, 1996, pp. 129-148; M. Bacci, *An Armenian Pilgrim in Medieval Italy. Cult and Iconography of St. Davinus of Lucca*, in *Armenian Studies Today and Development Perspectives, proceedings of the international Congress* (Yerevan, Armenian Academy of Sciences, 15-20 September 2003), Yerevan, Yerevan State University Press, 2004, pp. 548-558; A. Orengo, *Gli Armeni in Italia, ed in particolare in Toscana, nel Medioevo ed oltre*, in «Mélanges de l'École française de Rome» - Moyen Âge [En ligne], 130, 2018, 1, pp. 85-94, disponibile all'indirizzo Web <http://journals.openedition.org/mefrm/4005>.



Si conclude così il percorso dell'archivolto, per molti versi ancora misterioso ma dove sembra ormai di poter leggere, in accordo con la letteratura più recente, simboli e figure cosmogoniche, distribuite in base a geografie che coprono l'intero mondo conosciuto e con cui gli apostoli stanno per entrare in contatto nella loro prossima missione. È fuori dubbio che, di tutte le creature rappresentate in questo straordinario catalogo, nessuna sia esente da umanità; intento morale innanzitutto dell'immagine è di confermare l'umanità, e quindi la possibile salvezza, di tutti gli esseri mostruosi e ibridi, che entrano nel disegno di Dio e nell'obiettivo missionario, per così dire, nel *target* universalistico degli Apostoli e dei nuovi Apostoli, i crociati. Ma non escludiamo neppure che il catalogo di mostri, gobbi e deformati del timpano alluda a una preoccupazione ben altrimenti concreta e presente ai monaci di Vézelay come ai loro confratelli di Cluny. Sembra infatti che, intorno all'anno 1100, fosse sempre più difficile accogliere nei monasteri novizi sani e abili al lavoro e allo sforzo intellettuale. Le grandi famiglie preferivano affidare agli abati i bambini malati e deformati e tenersi in casa i più forti, discendenza promettente per il casato. Lo stesso Pietro il Venerabile, divenuto abate di Cluny, se ne sarebbe ampiamente lamentato, richiedendo ai priori di ogni comunità satellite di esaminare bene le reclute prima di ammettere infermi o idioti, che minacciavano l'esistenza stessa dell'istituzione monastica in Francia<sup>69</sup>. Pietro il Venerabile che, oltre che grande e intransigente teologo, in contatto con le menti più acute del suo tempo, amico personale di Abelardo, committente della prima traduzione del Corano in latino e a lungo impegnato in un'opera di confutazione dell'eresia «petrobrusiana», come anche noto polemista antiebraico, era stato anche, fino al 1120, priore claustrale di Vézelay cioè la seconda carica del monastero. È possibile che, fra i mostri e le difformi creature del timpano, si nasconda anche un problematico ritratto di una condizione di «malattia» non solo metaforica e lontana ma assai prossima e ben nota nell'esperienza sempre più «naturale» e umana del XII secolo.

<sup>69</sup> «Around the year 1100 many voiced concern over the difficulty in recruiting able-bodied monks. There seems to have been a growing trend at this time for wealthy families to place disabled children in the care of monasteries, rather than donate their more healthy offspring. In the epistle prefacing the Cluny customary, Udalrich complains of the increasing number of monks that are maimed, deaf, blind, hunch-backed, and leprous. These semi-human, half-living («ita semihomines vel ita semivivi») monks, according to Udalrich, threaten the very existence of monasticism in France. It seems Peter the Venerable responded to this problem toward the middle of the twelfth century when he mandated that the abbot of Cluny should review all novices in order to avoid admitting children, idiots, and the infirm», K. Ambrose, *A Visual Pun at Vézelay*, p. 120.



# Ex Votos: Rememoration, Remediation and Relocation

Jenny Ponzo, Magdalena Maria Kubas e Marco Papisidero

*Abstract* - In the Catholic tradition, ex votos can be considered texts that channel the cultural memory of a group, not only through specific mechanisms of material object production but also through their organization and the pragmatic modalities of their fruition. Besides their devotional positioning and function, ex votos are also subjected to operations of relocation and remediation that influence their meaning. The practice of offering ex votos as signs of gratitude for the intervention of supernatural helpers in crucial moments of an individual's or community's life has a long history in the Catholic tradition and can be considered a key part of a strategy to collectively process and make sense of crisis events; at the same time, modern and contemporary culture displays a growing tendency to relocate ex votos to museums, thus shifting the meaning and value of these artifacts from the traditional field of devotion to that of history, culture and art. Based on a semiotic reflection on the content, form and pragmatics of ex votos, this paper presents a transdisciplinary inquiry into the relocation of ex votos (mainly through musealization) and remediation in art and literature, in particular by examining Dino Buzzati's collection of fictional ex votos (*I miracoli di Val Morel*, 1971).

## 1. Introduction

The practice of offering votive objects as a sign of gratitude and proof of divine intervention in human life is widespread across cultures and epochs<sup>1</sup>. In Catholic culture, this centuries-long practice has led to a series of well-codified objects, themes, motifs, and ways to archive and display ex votos. Perhaps due in part precisely to its stereotypization, this consolidated tradition has paved the way for forms of re-elaboration and

---

The research presented herein is part of the project NeMoSancti, which has received funding from the European Research Council (ERC) under the European Union's Horizon 2020 research and innovation program (grant agreement No 757314). This work derives from close cooperation among the authors; however, for purposes of attribution sections 1, 2 and 4 can be ascribed to Jenny Ponzo, section 3 to Marco Papisidero, and section 4 to Magdalena Maria Kubas.

<sup>1</sup> G. Didi-Huberman, *Ex voto: image, organe, temps*. Paris, Bayard, 2006; I. Weinryb (ed.), *Ex voto: Votive Giving Across Cultures*. New York, Bard Graduate Center, 2016.

remediation that entail removing ex votos from their traditional religious framework and conferring new meanings on them.

Based on these premises, this essay focuses on two main issues surfacing in modern and contemporary Catholic culture. On one hand, it looks into instances of re-organizing ex voto collections, pointing out the criteria underlying the juxtaposition of individual ex votos and their arrangement in - or outside the sacred space surrounding the image of the character to whom the ex voto offerer turns to request grace or express gratitude for aid received. On the other hand, it explores the dynamics of remediating ex votos. Indeed, especially during the modern and contemporary age, ex votos have often been displaced from their original position inside shrines and increasingly musealized; at the same time, they also traverse the borders of the traditional religious sphere to enter the domain of art and literature. Based on significant examples, our investigation points out how the remediation of ex votos influences their meaning, physical and ideal place in the cultural system, as well as their aesthetic evaluation.

This paper is divided into three parts. The first presents a semiotic reflection on the content, form and pragmatics of ex votos, relating the latter to other cultural strategies for processing traumatic events and crucial moments of change. The second, adopting a historical perspective, presents examples and discussions of the displaying of ex voto collections in Catholic churches, the ecclesiastic debates about the position and value of ex votos, and the growing tendency to remove these artifacts from churches and place them instead inside *ad hoc* museal spaces often connected to – albeit separated from – the sacred space of the shrine. The third part presents a case of ex voto remediation in the artistic and literary domain by examining Dino Buzzati's exhibition of fantastic painted ex votos (1970) subsequently collected in a book of short stories and images<sup>2</sup>.

## 2. Ex votos from a semiotic perspective

### 2.1 *The meaning and function of ex votos*

Ex votos are a key part of an articulated communicative strategy for the collective processing of critical events. Indeed, they must be considered not only in the framework of a vertical relationship between human beings and supernatural figures, but also as factors in the horizontal or social construction of a certain kind of 'cultural memory', i.e. an externalized

---

<sup>2</sup> D. Buzzati, *I miracoli di Val Morel*, Milano, Garzanti, 1971.

and collective memory that makes information and meanings available over time by means of particular ways of inscribing and ritualizing the past<sup>3</sup>. From this perspective, the *ex voto* can be recognized as a type of text that channels the cultural memory of a group, not only through specific mechanisms of material object production but also through the organization of these objects and the practical ways they are used, embedded in a ritual dimension<sup>4</sup>.

Indeed, the *ex votos* displayed in places of worship constitute archives of testimonial accounts processing and making sense of traumatic events and crucial moments of change, either those as widespread as a war or epidemic, or those as private as a personal illness or the birth of a child; in all cases, they are located in a dimension in which the distinction between private and public becomes blurred and memory becomes collective. The content of *ex votos* can be divided into two major categories. Many *ex votos* process the cultural memory of events that are traumatic<sup>5</sup> in nature, for example accidents, wars, and calamities. Others, on the contrary, celebrate long desired events (such as marriages, births, and graduations) and represent turning points and changes of status in the lives of individuals (we may call these «rites de passage»<sup>6</sup>). Both traumatic events and *rites de passage* are situations that mark a change between the past and future, breaking the continuity of an individual or collective history. *Ex votos* are therefore useful for conferring meaning on radically transformative events, namely instances of 'crisis' in the etymological sense of the word.

In the Catholic tradition, *ex votos* can take the shape of a wide variety of material objects. Symbols such as church candles and silver hearts are extremely widespread, as are representations of limbs, organs, and other objects semantically related to the grace in question<sup>7</sup> and made out of various materials (e.g. wax, clay, or wood, but also precious metals). Visual representations of the scene of divine intervention — often sup-

<sup>3</sup> C. Demaria, *Il trauma, l'archivio e il testimone. La semiotica, il documentario e rappresentazione del 'reale'*. Bologna, Bononia University Press, 2012, p. 11.

<sup>4</sup> V. Spera, *Ex voto tra figura e parola. Il potere del racconto esemplare*, Perugia, Gramma Edizioni, 2010.

<sup>5</sup> Following C. Demaria, *Il trauma, l'archivio e il testimone*, we understand «trauma» as a particular type of experience provoking a shock, sense of alienation and physical-psychical injuries.

<sup>6</sup> A. Van Gennep, *Les rites de passage*, Paris, Émile Nourry, 1909.

<sup>7</sup> E.g. a golden cradle for a birth, a silver pen for a graduation (Martina Corgnati, personal communication). All of these symbolic *ex votos* are often standard objects that can be purchased in shops (nowadays even online): in these cases, the marks of subjectivity and references to the specific story of the donor are limited unless they are accompanied by written texts.

plemented by written indications concerning the date, place and name of the donor — constitute a kind of *ex voto* with a more accentuated narrative character. *Ex votos* always presuppose an indexical relationship with the donor, as the person making the offering is supposed to bring the artifact to the shrine personally, thus leaving a sign of his or her physical presence (see below). This indexical component is, however, particularly intense in *ex votos* consisting of personal objects such as clothes, locks of hair, tools, banknotes, or jewelry. In present times, new types of *ex voto* integrate photography and printed materials<sup>8</sup>. Another particular form of *ex voto* is a pragmatic one consisting in adopting certain behaviors, such as wearing symbols of the saint, entering a religious movement, or even writing a book «as an *ex voto*»<sup>9</sup>. *Ex votos* can also take the shape of monuments and buildings, such as chapels and churches<sup>10</sup>.

The actant of the donor can be represented not only by a single actor (e.g. the person miraculously healed or saved from an accident), but also by a collective actor such as the inhabitants of a city or a nation menaced by war, epidemics or natural catastrophes<sup>11</sup>. Even individual events take on a collective character, however, in that they represent common situations in the life of the community: accidents in the fields, for example, are not strictly individual occurrences in a community of farmers; rather, they represent a concrete risk for everyone.

The helpers thanked in *ex votos* are frequently the Virgin, in the infinite variety of her epithets, Jesus, and the saints. A particular category of supernatural helpers designated in *ex votos* is constituted by sacred objects, working as a metonym (or, more precisely, a synecdoche) of a sacred character, such as the «Sacred heart of Jesus» evoked and thanked as *pars pro toto*. Another interesting case of metonymy is constituted by *ex votos* representing invocations to the Sacred Shroud, which believers identify with the one enveloping the body of Jesus after his death

<sup>8</sup> F. Marano, *Ex voto fotografici ad Avigliano*, in «Lares», 59, 1993, 3, pp. 441-454.

<sup>9</sup> B. Cousin, *L'Ex-voto, document d'histoire, expression d'une société/The Ex-voto, Historical Document, Expression of a Society*, in «Archives de sciences sociales des religions», 48, 1979, 1, pp. 107-124.

<sup>10</sup> For instance, the Basilica of Superga in Turin. Cf. R. Grimaldi - S. M. Cavagnero - A. M. Gallina (eds.) *Gli ex-voto: arte popolare e comportamento devozionale*, Torino, Università degli studi di Torino, 2015, pp. 11-12.

<sup>11</sup> For instance, the column in front of the shrine of the Consolata, Turin, offered by the citizenry (R. Maggio Serra, *Il voto per il colera del 1835. Cultura artistica e committenza municipale nella Torino ottocentesca*, in *Gli ex voto della Consolata: storie di grazia e devozione nel santuario torinese*, Torino, dicembre 1982 - gennaio 1983 (Catalogo della mostra), Torino, 1983, pp. 30-34.

and which is kept in Turin<sup>12</sup>. Similarly, the Virgin is often represented in painted *ex votos* with the traits of specific effigies, often linked to famous sanctuaries. What is relevant in these cases is the mediation of the sacred effigy, as this operation adds a layer to the standard actantial system of the *ex voto*. This function of adding a level of mediation between humans and deity is particularly evident in *ex votos* representing the Shroud: in these images, the shroud is held by sacred figures such as the Virgin. These mediating figures prevent the *ex voto* from sliding into the idolatry of a sacred or magical object, thus enabling the sacred object to function as an indexical or metonymic sign representing the figure of Jesus meant to reinforce in some way the mediating power of the figures holding it.

## 2.2 Pragmatics of *ex votos*

After the occurrence of the event, a first process of narrativization takes place. This phase is particularly interesting in the case of painted *ex votos* and *ex votos* with an accentuated narrative character in general: in the Catholic tradition, the donor – that is, the recipient of a grace – tells the story of this extraordinary event to an artist or artisan<sup>13</sup>. A second moment of processing occurs when this verbal narration is intersemiotically translated from verbal to visual language by the second-degree narrator constituted by the artisan: this is the moment of inscription in which the testimony becomes part of archived memory<sup>14</sup>. Indeed, although most painted *ex votos* adhere to conventional, stereotyped visual patterns, they are also personalized, for instance by faithfully reproducing the beneficiary's features and the places associated with his or her story. This kind of enunciation, rich in signs of subjectivity, is typical of the genre of testimony<sup>15</sup>.

The donor brings then the *ex voto* to the place of worship and displays it in proximity to the icon of the supernatural helper. The nature of *ex votos* is essentially public: these objects represent not only personal memories and expressions of thanksgiving; they must be displayed and communicated to the community in the form of public testimony. A further phase characterizing the pragmatics of *ex votos* is that of pilgrimage: ideally,

<sup>12</sup> Some of these *ex votos* are presented in R. Grimaldi - S. M. Cavagnero - A. M. Gallina (eds.), *Gli ex-voto*.

<sup>13</sup> B. Cousin, *L'Ex-voto, document d'histoire, expression d'une société*.

<sup>14</sup> P. Ricoeur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Seuil, 2000, p. 201.

<sup>15</sup> «The specificity of the testimony consists in the fact that the assertion of reality cannot be separated from the self-designation of the testifying subject. From this coupling derives the typical formula of the testimony: I was there» (Ibid.).

the donor should periodically visit the place of worship. This reiterative act has intense identity-based value in that it entails donors re-affirming their devotion to and special relationship with the supernatural helper in the eyes of both the deity and the community while also renewing the memory of a highly important life event<sup>16</sup>.

The meaning of *ex votos* can only be grasped in its entirety by considering their position inside places of worship<sup>17</sup>. It is well known that saints are attributed particular abilities to help with critical situations in human life (for example, Saint Anne is the protector of mothers and Saint Anthony of Padua the protector of animals). However, the geography of *ex votos* shows that the practice of invoking saints is not carried out on the basis of these individual areas of specialization attributed to saints, but rather according to the devotee's familiarity with specific places of worship<sup>18</sup>.

In the framework of a given place of worship, the collection of *ex votos* constitutes a syntagmatic chain of signs the components of which are manifestations of a common *langue* and integrated into an organic whole:

«Once placed on view in the august and public setting of the chapel, the *ex voto* records and validates a personal experience. At the same time, it makes a contribution to a composite image of multiple lives: the collective memory of an evolving community. An *ex voto* [...] does not function in isolation, but works as a metonym for a narrative of personal experience which exists simultaneously within the life of the giver and, as a story shared with the wider community, as an element in a multifaceted and enduring embodiment of the society of participants in the cult. [...] The frame of *ex votos* surrounding the statue of the saint or the miraculous crucifix is the deposit of innumerable personal stories: a palimpsest of particular narratives which have become integrated into a shared history»<sup>19</sup>.

<sup>16</sup> G. B. Bronzini, *Fenomenologia dell'ex voto*, in «Lares», 44, 1978, 2, pp. 143-176. This practice can be seen as a way in which people process trauma, a sublimation of the *compulsion to repeat* affecting traumatized subjects (C. Demaria, *Il trauma, l'archivio e il testimone*, pp. 30-38.; it also responds to the need to actively do something in order to regain agency in an experience in which the subject is otherwise passive (V. Plesch, *Come capire i graffiti di Arborio*, in «Lexia. Rivista di semiotica», 17-18, 2014, pp. 127-147).

<sup>17</sup> In many cases places of worship coincide with shrines, but we prefer the first expression because *shrine* technically indicates an official place of worship, while sacred effigies surrounded by *ex voto* are sometimes not located inside *shrines* but rather in places of worship that originate spontaneously and, in some cases, are ignored or opposed by ecclesiastic authorities. See e.g. T. Calì, *Santuari, reti sociali e sacralizzazione nella Roma del dopoguerra*, in «Mélanges de l'École française de Rome», 117, 2005, 2, pp. 635-660; J. Garnett - G. Rosser, *The Ex voto Between Domestic and Public Space: From Personal Testimony to Collective Memory*, in M. Corry - M. Faini - A. Meneghin (eds.), *Domestic Devotions in Early Modern Italy*, Leiden - Boston, Brill, 2019, pp. 45-62, here p. 47.

<sup>18</sup> G. Bronzini, *Fenomenologia dell'ex voto*, p. 165.

<sup>19</sup> J. Garnett - G. Rosser, *The Ex voto Between Domestic and Public Space*, p. 54.



Collections of ex votos located in places of worship thus form an archive, i.e. a physical and social space in which inscribed testimonies become independent from their narrators and are collected, organized, and deposited; these ex votos are part of a process of «rememoration», of actively making memory<sup>20</sup>. The place of worship works as a place of memory where individual experiences are codified within a collective history and individual texts take on meaning from the coexistence of other, similar texts. Such places of memory generally have a centripetal shape in that the archives of ex votos are arranged around the sacred effigies positioned in the center<sup>21</sup>.

Ex votos imbue critical events with meaning and insert them into a well-codified narrative schema: they are often crude representations of sorrow and pain, but together they form an encyclopedia outlining exemplary patterns of behavior and an interpretative framework for coping with traumatic events and moments of change<sup>22</sup>.

### 3. Ex voto display over the centuries: from the church to the museum

#### 3.1 *Displaying ex votos in churches and shrines*

The practice of offering ex votos to the saints, Our Lady or Christ as a sign of thanksgiving for having been graced with a miracle has characterized Christianity since the first centuries AD; it increased significantly during the Middle Ages and has continued in the modern and contemporary ages as well, with the purpose and materiality of ex votos themselves varying according to the context. As argued above, ex votos also constitute memory devices the aim of which, in being offered to the sanctuary, is not only to thank the supernatural helper but also to inscribe the miracle that has occurred into collective memory. Such inscription is one of the main motivations that has led many miraculously healed people over

<sup>20</sup> P. Ricoeur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, pp. 67-68.

<sup>21</sup> However, there are variations on this shape. V. Plesch, *Come capire i graffiti di Arborio*, for instance, studies an archive of graffiti narrating events such as wars and calamities written directly on the effigies of the saints. Another lay variant of an archive juxtaposing memories of individual accounts is represented by the collections of pictures placed in hospital wards, especially maternity wards, bearing witness to cases of healing meant to give hope to worried parents (Francesco Galofaro, personal communication).

<sup>22</sup> For further discussion of the topics addressed in this paragraph, see also J. Ponzo, *Ex voto e memoria culturale: una prospettiva semiotica*, in R. Grimaldi (ed.), *Ex voto d'Italia. Strategie di comportamento sociale, per grazia ricevuta*, Milano, Franco Angeli, 2020, pp. 134-152.

the centuries to leave not only anatomical votive offerings, silver hearts and candles in shrines, but also the medical devices or objects that were indispensable during their illnesses, such as walking sticks, crutches, hernial belts, back braces, etc.

In the past, the main function of displaying ex votos in sanctuaries was to demonstrate the supernatural helper's thaumaturgical power (*virtus*)<sup>23</sup>. One case that is helpful in recognizing this phenomenon is the cult of St. Angelus of Jerusalem (1185-1220) located in Licata, Sicily and active since the late Middle Ages<sup>24</sup>. For the period spanning from the second half of the sixteenth century and first two decades of the seventeenth, there exists a text – compiled in the form of a canonical trail investigating the miracles said to have occurred – titled *Miracula et beneficia* and written between 1625 and 1627 that represents an important source documenting a collection of miracles. *Miracula et beneficia* describes how ex votos were placed inside the symbolic and miraculous fulcrum of the church of St. Philip and James – subsequently the church of St. Angelus – where the saint's reliquary-urn was kept<sup>25</sup>. The source refers to multiple different types of ex votos: walking sticks (in Sicilian, *crocci*), hernial belts (*bracali*), illustrated or engraved tablets (*quatretti* or *tabelle*), prisoners' chains, and ships' hawsers for miracles at sea. According to the sources, at least, it was much less common for people to leave anatomical votive offerings made of silver or wax. All of these 'signs' of miraculous intervention were brought personally by the people who had been healed and placed – usually by the Carmelite friars officiating in the church – near the saint's chapel or hung on the large iron grate that prevents worshippers from entering but affords them a view of the objects within. In this case, therefore, the ex votos were arranged inside the devotional heart of the sanctuary, implicitly indicating to devotees that St. Angelus performed miracles and that many supplicants before them had prayed to him and obtained healing. Many of the people making witness statements in the trail into the saint's miracles – in itself a powerful archive of memory – reported on the votive offerings found in the sanctuary, underlining that they were well aware that the function of the objects in question was to attest to the virtuous efficacy of St. Angelus' relics.

<sup>23</sup> P. Brown, *The Cult of the Saints. Its Rise and Function in Latin Christianity*, Chicago IL, The University of Chicago Press, 1981.

<sup>24</sup> L. Saggi, *S. Angelo di Sicilia. Studio sulla vita, devozione, folklore*, Roma, Institutum Carmelitanum, 1962.

<sup>25</sup> M. Papasidero, *Miracula et beneficia. Malattia, taumaturgia e devozione a Licata e in Sicilia nella prima età moderna. Con l'edizione del processo sui miracoli di sant'Angelo (1625-1627)*, Roma, Edizioni Carmelitane, 2021.

Collections of ex votos in their original locations can be found in churches in several European countries. In French churches, for example, it is very common to find the walls completely covered by stone tablets engraved with inscriptions (even simply the name of the healed person and date on which the offering was made). The thousands of examples of this kind include many churches in Paris, such as the Basilica of Saint Clotilde – the location that also houses the saint’s mortal remains – and Basilica of Our Lady of Perpetual Help. In the latter, all the walls of the transept are covered by hundreds of stone ex votos offered not only in honor of Our Lady, but also in honor of St. Gerard Majella, beatified in 1893 when the work to build this church was in progress<sup>26</sup>. A similar aesthetic custom can be found in the crypt of the upper basilica of Our Lady of Lourdes, consecrated in 1866. The walls of this space are completely covered in votive tablets bearing the engraved names of miraculously healed people. Another example, this time from Germany, is the shrine of Our Lady in Altötting; here, the small chapel (*Gnadenkapelle*) where the medieval wooden statue of the Black Virgin is enshrined is surrounded by hundreds of tablets depicting miracles occurring over the course of the centuries. During their visit to the chapel, pilgrims walk through this space, looking at the miraculous scenes represented in the tablets and thereby learning how Our Lady has given her aid in the past.

### 3.2 *The ecclesiastic debate about the positioning and value of ex votos*

The practice of displaying ex votos has not always met with the favor of those who, especially following the Council of Trent, have questioned their value and the appropriateness of displaying them in churches. Jan van der Meulent (Johannes Molanus), for example, in his *Historia SS. Imaginum et Picturarum pro vero eorum usu contra abusu*<sup>27</sup> published in 1594, justified the presence of ex votos in churches in view of the importance of preserving a memory of graces received. Molanus’ position was drawn in turn from *Graecorum affectionum curatio* by Theodoret of Cirrus (393ca. - 458ca.) which focused on the ex votos enshrined in the sanctuaries of martyrs<sup>28</sup>. However, Cardinal Carlo Borromeo (1538-1584) had a very different perspective. In 1577, he published *Instructiones fabricae et suppellectilis*

<sup>26</sup> J. Beco, *Les Rédemptoristes français dans la tourmente des années 1880-1903*, in «Spicilegium Historicum Congregationis Ssmi Redemptoris» 58, 2010, pp. 47-84.

<sup>27</sup> J. Molanus, *Historia SS. Imaginum et Picturarum pro vero eorum usu contra abusus* [1594], Lovanio, Typis Academicis, 1771.

<sup>28</sup> *Ibid.*, pp. 139-140.

*ecclesiasticae*, a treatise in which he outlined guidelines for ensuring that sacred buildings were environments suitable for performing sacred rites in an aesthetic sense as well. Borromeo wrote that priests should be careful in choosing votive objects to be exhibited in churches (tables, gifts, wax images and so on) because such objects do not always bear depictions appropriate to the place or that conform to Church doctrine; on the contrary, he warned, they are frequently ugly, superstitious and indecorous («cum saepe falso, indecore, turpiter, superstitioseque effingantur»)<sup>29</sup>.

If we look again at the example of St. Angelus, these contrasting positions are reflected in two different authors' divergent approaches to the relic chapel. In 1641, the Carmelite Giovan Antonio Filippini in his *Life of the Saint* wrote about the relics stored in the silver urn, noting that they «have been preserved until today, in a particular chapel, befittingly decorated, and all full of votive offerings and the remains of healed sick people»<sup>30</sup>. The author implicitly confers his approval on the practice of displaying votive offerings, underlining that the chapel is *befittingly* decorated and full of such offerings<sup>31</sup>.

In much more recent times, Vincenzo Bruscia instead wrote in his 1950 essay on St. Angelus that «The chapel of the saint was full of ex votos: pockmarked faces, wounded arms, ulcerated legs, burnt breasts [...] all made of wax for graces beseeched and received. It is now forbidden to display such foulness to public view»<sup>32</sup>. In this case, the author's words betray a vision much more akin to that of Carlo Borromeo, in which ex votos are an expression of a folkloric culture that fails to take notice of the appropriate place and contexts for displaying these offerings. Bruscia refers in particular to wax ex votos, probably offered between the end of the nineteenth century and first half of the twentieth, depicting wounds and injuries. At any rate, he clearly viewed ex votos, particularly the aforementioned types, as something that should be hidden from view and perhaps not even safeguarded with particular care.

<sup>29</sup> C. Borromeo, *Instructionum Fabricae et Suppellectilis ecclesiasticae Libri II* [1577], Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2000, pp. 74-75.

<sup>30</sup> The original Italian text reads: «si conservano sin'al giorno d'hoggi, in una particular cappella, decentemente ornata, e tutta piena di voti e di spoglie d'infermi guariti». All translations from the original Italian are by the authors unless otherwise specified.

<sup>31</sup> G. A. Filippini, *La vita e molti de i miracoli di S. Angelo vergine, et martire gerosolimitano*, Roma, Stamperia d'Andrea Fei, 1641, p. 118.

<sup>32</sup> V. Bruscia, *Un amico di S. Francesco morto a Licata*, Milano - Roma, Gastaldi, 1950, p. 31. The original Italian text reads: «La cappella del santo era zeppa di voti: facce butterate, braccia ferite, gambe ulcerate, mammelle ustionate [...] tutte in cera per grazie implorate e ricevute. Ora è vietato esporre tali sconcezze alla vista del pubblico».

Recent years have witnessed a revalorization of *ex votos* in which they are often collected, rearranged according to new criteria (by form, type, date, and material) and generally exhibited in rooms set up as museums adjacent to sanctuaries. The case of St. Angelus is not an example of this trend, as today there is no longer any trace of the rich 'treasure' of votive offerings documented in the seventeenth century and probably still partly on display in the middle of the last century, given Bruscia's aforementioned observations. Elsewhere in Sicily, however, a very illustrative example of musealization is represented by the sanctuary of St. Alphius, Philadelphus and Cyrinus in Trecastagni, not far from Catania. Here, the hundreds of illustrated tablets<sup>33</sup> depicting the many miracles attributed to the three martyrs have been relocated to a special room – that are part of the sanctuary building but separate from the place of worship – where they are arranged for display according to chronological and typological criteria. The wax and silver votive offerings are separated from the tablets. The fact that the latter are arranged on panels indicates the marked intent to musealize *ex votos*. At the same time, however, the exhibition room is located in the building itself, separated from the place of worship by a corridor: this positioning makes it clear that the intent is not only to musealize, but also to offer extensive documentation of the thaumaturgical power of the saints over the centuries, in particular since the modern age. The new votive offerings, the result of recent miracles, are also placed in the room. This choice likewise reveals the room's function as an «open archive» in which the memory of a saint's miracles can be continuously updated and extended, but always on the basis of the same «accumulation» established over the previous centuries.

A similar example is the numerous churches in Turin – especially the Basilica della Consolata<sup>34</sup> and the church of St. Rita – in which hundreds of illustrated tablets and silver hearts hang on the walls, not only in the buildings' main spaces but also in secondary ones, organized according to both aesthetic criteria (with the hearts placed at the top, following the architectural lines of the building, for instance) and pragmatic ones (the tablets, which require direct observation, are also placed at the bottom and arranged so as to completely cover the walls). The sanctuary of St. Pancras in Pianezza, just outside the Piedmontese capital, is a similar case, in which the numerous *ex votos* – this collection likewise includes many votive tablets – are placed on the walls not of the church itself, but

---

<sup>33</sup> Some examples appear in R. Grimaldi (ed.), *Ex voto d'Italia*, pp. 109, 110, 162, 185, 499, 501.

<sup>34</sup> *Gli ex voto della Consolata*.

rather of the spaces and corridors leading to the crypt in a sort of display of the miraculous that accompanies devotees as they make their way into the most hidden part of the building.

The case that best represents the process of musealization, however, is the basilica of Our Lady in Superga located on the hill of the same name a few kilometers from the Turin city center<sup>35</sup>. In a venue to the side of the church accessed by a door to the right of the main altar, preparations were underway until a few months ago (November/December 2021) to set up an *ex voto* museum. During a brief interview, one of the volunteers explained to us the aims of the exhibition and the sorting criteria. The *corpus* of votive offerings, consisting of numerous silver and metal hearts and a smaller number of illustrated tablets, had been placed on the walls of the room according to two criteria: chronological (the oldest tablets were placed near each other) and typological (the tablets on one side, *ex votos* in silver or metal on the other). The purposes of this installation, according to the volunteer, lay in a desire to take the *ex votos* that devotees had offered to Our Lady in Superga over the years and render them usable as testimonies. The move to reorganize these objects thus reflected both a strong spiritual purpose and an incentive. In fact, one of the curators' aims was precisely to encourage visitors to reawaken the practice of offering *ex votos* to the sanctuary, an invitation stemming implicitly from visitors' observation of the votive offerings hanging in the museum hall.

In the current moment, therefore, musealization constitutes a strong force of revival for the valorization of *ex votos*<sup>36</sup> as well as a precious historical testament to «popular» culture<sup>37</sup>. For all intents and purposes, the act of recovering these objects from old drawers and boxes and putting them on display constitutes a desire to reconstruct the spiritual bond between devotees and the saints, Our Lady or Christ. At the same time, the loss of this patrimony – as in the case of Licata – instead marks a sort of cancellation of the miraculous in which it is removed from the sight of devotees until its only remaining traces are found in writings (in this case, texts documenting the trail investigating the miracles). In terms of musealization, therefore, *ex votos* end up being treated differently depending on their aesthetic value, or symbolic value in the case of those

<sup>35</sup> R. Grimaldi, *Gli ex-voto della parrocchiale di Superga*, in L. Fontanella - A. Vitale-Brovarone (eds.), *Superga: storia e memoria*, Torino, Celid, pp. 431-439.

<sup>36</sup> G. A. Gilli, *Manuale di ex-voto*, Saluzzo (CN), Fusta, 2016.

<sup>37</sup> It is important to underline that *ex votos* are not offered only by individuals of lower socio-economic classes, but also by people with high levels of education. The word «popular» in this case is linked more to the practice itself than to the people performing it.

lacking any aesthetic value. Illustrated tablets and silver votive offerings are thus often exhibited in museums, in the rooms set aside for this purpose in sanctuaries or in the sanctuaries themselves. Tablets bearing only the dates of miracles are more often welcomed within the walls of the sanctuary, as their sole purpose is purely symbolic rather than aesthetic; their only task is to testify to the grace received. In recent years, moreover, this musealization and valorization has also begun to take place online. In fact, there are currently numerous projects aimed at organizing, cataloguing or simply exhibiting these objects (especially in the case of illustrated tablets), such as the exhibition on the website [pergraziericevute.it](https://www.pergraziericevute.it) (<https://www.pergraziericevute.it/mostra>).

#### 4. Dino Buzzati's «magnificent facts»

##### 4.1 Fictional remediation through words and images

Recent Italian literary history offers an interesting example of the fictional remediation of the *ex voto* phenomenon in a collection entitled *I miracoli di Val Morel* published in 1971 by Dino Buzzati, an important twentieth-century writer, painter, and journalist. Buzzati's work was preceded by an exhibition of paintings held in Venice; one year later, those images, accompanied by captions and short stories, were published in a book, the last of Buzzati's works to be published during his life. *I miracoli di Val Morel* is thus a collection of short stories mostly comprising an ironic narration of the context surrounding a crisis in which St. Rita of Cascia is called on to act or simply chooses to do so. Each of the left-hand pages hold the story while those on the right present an image (a painting): the latter usually completes the narration or points to a specific moment of the miracle. As required by tradition, the images contain the inscription «P.G.R.» or, written out in full, «Per Grazia Ricevuta» («for grace received»). A number of images also contain further captions that complement the short story. Anna Paola Zugni Tauro<sup>38</sup> defines *I miracoli di Val Morel* as a series of «delicious lies» – treating as it does the imaginary miracles of St. Rita of Cascia – but in the course of her investigation she finds an actual case, quite fantastic but documented and considered to have really occurred, of the miraculous healing of oxen in a village close

<sup>38</sup> A. WP. Zugni Tauro, *L'affabulazione fantastica ne 'I miracoli di Val Morel'*, in N. Giannetto (ed.), *Il pianeta Buzzati*, Milano, Mondadori, pp. 341-373, here p. 341. This exhibition took place in 1970 at the «Il Naviglio» Gallery.

to the places where Buzzati set his short stories about St. Rita<sup>39</sup>. The ox-healing miracle has been only addressed by the above-mentioned artistic source<sup>40</sup>. In working on his last project, Buzzati referred to a codified Christian *ex voto* tradition but also – as can be understood from reading Zugni Tauro's analysis – to an artistic use of these objects in that some of them are popular, such as certain types of *ex votos* hand-made by local artisans or directly by the beneficiaries of miracles, while others have considerable artistic value. As noted above, the *text* of *I miracoli di Val Morel* consists of three complementary components: images, captions placed directly on the images, and short stories. As certain scholars have remarked, the visual component unfolds in the direction of the fantastic. In our opinion, the verbal part instead takes the opposite path, one in search of realism. According to Ilaria Crotti<sup>41</sup>, the verbal components of *I miracoli di Val Morel* are «basic captions» that enable an «osmosis of topics and forms». We believe that the short stories, captions, and images are parts of a communicative *continuum* organized by degrees, but it is important not to analytically merge the various parts. A dialogue between verbal and visual text is created to illustrate each miracle and to grant the work a unitary character: «the image neither replaces nor illustrates the text; it is born together with the text and offers an instantaneous revelation, forming an inseparable whole that is simultaneously visionary and reflective»<sup>42</sup>.

#### 4.2 The short stories

Although the verbal narratives are each very short, they display a certain degree of complexity. In fact, the purpose of Buzzati's work is not only to give (fictional) information, but also to show the narrator's stance on the facts being described, that is, an ironic viewpoint. While existing studies of *I miracoli di Val Morel* have been insightful as far as the book's representation of the fantastic in its visual part is concerned, it should also be noted that the short stories present a meta-linguis-

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 342.

<sup>40</sup> Zugni Tauro refers to an eighteenth-century oil on canvas found in Sant'Antonio di Tortal, in the bell tower of the St. Anthony church. It represents a diminutive devil escaping from a herd of oxen. Above, the Sacred Family is represented, while in the field there is a parish priest and peasants. See *Ibid.*, p. 342.

<sup>41</sup> I. Crotti, *Buzzati*, Firenze, La Nuova Italia, 1977, p. 104.

<sup>42</sup> A. P. Zugni Tauro, *L'affabulazione fantastica ne 'I miracoli di Val Morel'*, p. 343: « [I]'immagine non sostituisce né illustra il testo, nasce assieme e propone una rivelazione istantanea, formando un'inscindibile unità visionaria e riflessiva a un tempo».



tic and meta-narrative attempt at realism. That is, the narrator follows a system of rules governing ways of recounting mystery in the «daily legality» of the universe<sup>43</sup>, a system of rules that is uttered through a series of rules related to the ways of narrating miracles in hagiographic and canonical literature. It is the clash between this characteristic of rule-based narration and all the fabulous visual elements that creates the grotesque effect reigning over the entire collection.

Starting with Jacobus de Voragine's *Golden Legend*, a prototype for the genre of hagiography, this type of written account slowly evolved after the Council of Trent hand in hand with Church discourse about how to postulate sanctity. The methods for establishing sanctity that gained ground in this period involved conducting documentary and historical research to prepare for new postulations<sup>44</sup>. As a consequence, the language of recounting both sanctity and miracles developed in the direction of scientificity and away from medieval legends with their habit of including a component of the fantastic. Buzzati expertly plays with this tension by building a *mise en abyme* through both short stories and paintings, at the intersection of the linguistic and the visual. For example, let us take a closer look at the opening short story, the one that acts as the frame for the entire collection, entitled *Spiegazione (Explanation)*. The protagonist, who presents himself as Buzzati, discovers a very small chapel and by chance encounters a bizarre old man named Toni Della Santa who tells him about the miracles of St. Rita of Cascia, both patron of the strange chapel (referred to as a «sanctuary») and performer of the miracles in honor of whose help beneficiaries have offered countless *ex votos*, then collected up by Della Santa in a hut in the mountains<sup>45</sup>. Della Santa defines the miracles as «magnificent facts [...] Documented facts» of which the *ex votos* constitute the evidence<sup>46</sup>. The extraordinary character of this situation is revealed when Buzzati once again searches for the sanctuary and its guardian only to find out that both have disappeared. The narrator's curiosity is sparked when he comes across a notebook full of handwritten stories recounting these miracles performed by St. Rita. In Buzzati's book, this handwritten manuscript is described as if it were a valuable artifact. In this first story, significantly longer than the others, Buzzati divides up the types

<sup>43</sup> T. Todorov, *La letteratura fantastica*, Milano, Garzanti, 2000, p. 30.

<sup>44</sup> Early documentation of this process can be found in the proceedings of the Council of Trent, while the mature stage is codified in *De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione* (1734-1738) by Prospero Lambertini (later Pope Benedict XIV).

<sup>45</sup> In Italian, this surname is the female form of the phrase «of the saint».

<sup>46</sup> D. Buzzati, *I miracoli di Val Morel*, p. 9.

of miracles into the categories of traditional ones («falls from horses, injuries in war, fires, floods»)<sup>47</sup> and ones that are either improbable or grotesque, such as the trial initiated by «rhino-head trophies against the Marquis Ermanno Seborga Sònego»<sup>48</sup>, a story to be told despite its fantastical character. The notebook collects up accounts while the ex votos are placed not in the chapel mentioned above but rather in a hut hidden away from the eyes of the world, guarded by the old man:

«The walls, if they could be called walls, were all covered in numerous ex votos. It would be an understatement to define them as 'naïf', they were of such crude workmanship. It was clear at first glance that they were all made by the same hand. His hand»<sup>49</sup>.

As the narrator declares, what made it possible to write *I miracoli di Val Morel* were the notes he took during his meeting with Della Santa years before<sup>50</sup>. The opening story is followed by a list of 39 short stories and paintings in which Buzzati (the narrator and painter) represents the ex votos as they are etched in his memory. The verbal accounts present a series of utterances that create a meta-narrative effect of realism, sentences such as:

«These are historical events narrated in all the history and natural science textbooks» (*La Balena volante*)<sup>51</sup>; «Fact [...] makes miracle itself problematic» (*I dischi volanti*)<sup>52</sup>; «Already far advanced in age, we might even say over ninety, we were able to track down this woman [...] [Serafina dal Pont, the beneficiary of a miracle] reiterates firmly, almost angrily, the veracity of the incident» (*Il Gatto Mammone*)<sup>53</sup>; «in no treatise on demonology does the hedgehog turn out to have been an incarnation of the Devil. [...] The data provided to me by Della Santa seem truly incontrovertible»; «the event has been passed down to us through oral accounts» (*Il Diavolo Porcospino*)<sup>54</sup>; «the good Toni Della Santa was quite free and imaginative in his note-taking» (*Il Serpente dei Mari*)<sup>55</sup>; «But no matter how much research I did, I could find no trace of a Doctors' Tower in the chronicles of Valdobbiadene» (*La Torre dei Dottori*)<sup>56</sup>; «It seems that, in Longarone and Zoldo Valley, in the year 1871, there was indeed

<sup>47</sup> Ibid., p. 6.

<sup>48</sup> Ibid., p. 7.

<sup>49</sup> Ibid., «Le pareti, se potevano dirsi pareti, erano tutte ricoperte di tanti ex-voto, che definire «naïfs» era eufemismo, tanto erano di fattura primordiale. Tutti della stessa mano, lo si capiva al primo sguardo. La mano sua» (my translation).

<sup>50</sup> Ibid., p. 10.

<sup>51</sup> Ibid., p. 16.

<sup>52</sup> Ibid., p. 18.

<sup>53</sup> Ibid., p. 20.

<sup>54</sup> Ibid., p. 22.

<sup>55</sup> Ibid., p. 36.

<sup>56</sup> Ibid., p. 40.

a brief invasion of mind ants, reportedly emanating from the Balkan region» (*Le formiche mentali*)<sup>57</sup>; «Even more problematic is the presence of an ex-voto in Morel Valley concerning such a distant event» (*Il formicone*)<sup>58</sup>; «I found some details in the newspapers of the time» (*La casellante*)<sup>59</sup>; «The date, evidently erroneous because of that D, was transcribed verbatim by me from Della Santa's register» (*Il robot*)<sup>60</sup>; «the Balest must not have been from Val Belluna but, more likely, from Val di Genova or Val di Non where Giudicarie bears, a species now almost extinct, at that time boasted a thriving colony of more than ten thousand individuals» (*L'orso inseguitore*)<sup>61</sup>; «this information derives from a letter of his preserved in the archives of the Baldovin counts» (*I lupi*)<sup>62</sup>.

These sentences convey skepticism together with a search for evidence, proof, and documentation as well as the narrator's move to distance himself from the events being described. As such, they clash not only with the prevalingly fantastic character of the visual component but also, in many cases, with the written parts directly following. There is thus a meta-narrative endeavor that helps to create an immediate effect of irony and grotesqueness starting from the short story itself. The meta-narrative then works together with the visual communication, that is, the paintings representing the ex votos. This way of writing conveys the same tension that can be found in the paintings themselves. Zugni Tauro<sup>63</sup> argues that the levels of fantastic *versus* realistic do not give rise to a contradiction – nor in the narrative universe, as we know from Todorov<sup>64</sup>.

<sup>57</sup> Ibid., p. 50.

<sup>58</sup> Ibid., p. 56.

<sup>59</sup> Ibid., p. 60.

<sup>60</sup> Ibid., p. 64.

<sup>61</sup> Ibid., p. 76.

<sup>62</sup> Ibid., p. 78: «Si tratta di avvenimenti storici narrati in tutti i testi scolastici di storia e scienze naturali»; «Il fatto [...] rende problematico il miracolo stesso»; «Già molto avanti con l'età, diciamo pure oltre i novanta, siamo riusciti a rintracciarla [...] [Serafina dal Pont, the beneficiary of a miracle] ribadisce con fermezza, quasi con rabbia, la verità dell'incidente [...]»; «in nessun trattato di demonologia il porcospino risulta essere stato incarnazione del Diavolo. [...] I dati fornitimi dal Della Santa mi sembrano realmente inoppugnabili»; «l'avvenimento è giunto a noi attraverso una tradizione orale»; «il bravo Toni Della Santa era piuttosto libero e fantasioso nelle registrazioni»; «Ma per quante ricerche io abbia fatte, non sono riuscito a trovar traccia di una Torre dei Dottori nelle cronache di Valdobbiadene»; «Pare che effettivamente a Longarone e in Valle di Zoldo, nell'anno 1871, ci sia stata una breve invasione di formiche mentali, provenienti, a quanto risulta, dalla regione dei Balcani»; «Ancor più problematica è la presenza in Val Morel di un ex-voto riguardante un avvenimento così lontano»; «ho trovato sui giornali dell'epoca qualche particolare»; «La data, evidentemente erranea per via di quel D, l'ho trascritta pari pari dal registro del Della Santa»; «il Balest non doveva essere della Val Belluna ma, più probabilmente, della Val di Genova o della Val di Non, dove, a quell'epoca, l'orso delle Giudicarie, specie oggi quasi estinta, vantava una prospera colonia, di oltre diecimila capi»; «lo si apprende da una sua lettera conservata appunto nell'archivio dei conti Baldovin».

<sup>63</sup> A. P. Zugni Tauro, *L'affabulazione fantastica ne 'I miracoli di Val Morel'*, p. 350.

<sup>64</sup> T. Todorov, *La letteratura fantastica*.

Zugni Tauro's study is exhaustive as far as the paintings are concerned, but her insights can be supplemented by an examination of the stylistic choices behind the short stories included in *I miracoli di Val Morel*. As shown here, such an examination suggests that there is a clash between the realistic and fabulous aspects characterizing Buzzati's collection.

#### 4.3 Recounting *ex votos* in the twentieth century

The reasons behind Buzzati's stylistic choices can be found in a modern sensibility applied to the language of the miraculous. The author both emphasizes and criticizes established ways of narrating the phenomena surrounding *ex votos*, that is, the elements that are juxtaposed so as to clash: the fabulous, an aspect that is more typically medieval, *versus* the more documentary and less fantastic manner of representing miracles<sup>65</sup> typical of the modern era. If, as Zugni Tauro<sup>66</sup> (*passim*) argues, the element prevailing in the visual part of Buzzati's collection is the fantastic, the short stories instead imitate the modern descriptions of the miracles on the basis of which the *ex votos* are produced.

Buzzati's fictional work presenting a collection of *ex votos* is usually investigated by scholars through focusing on the aspects of the fantastic, but the meta-narrative endeavor typical of all the linguistic part reinforces the clash with the fantastic. Crotti<sup>67</sup> also notes that Buzzati presents his representations in the short stories as rational. In another study, the scholar<sup>68</sup> also recalls that, as a journalist, Buzzati was particularly sensitive to the differences between types of information and well aware of the potential of messages that are ambiguous or contain more than one meaning. While traditional hagiographic literature – the body of writing linked to miracles – retains a «double-stranded connection with the cult»<sup>69</sup>, Buzzati's collection could be seen as representing the opposite position.

Before concluding, we would like to point out that there is always a potential for further remediation. In the part of Italy in which *I miracoli di Val Morel* is set, where Buzzati (the author) was born and grew up, a

<sup>65</sup> To cite just one of many possible examples, to certify an alleged miracle the Church requires a medical study to be conducted.

<sup>66</sup> A. P. Zugni Tauro, *L'affabulazione fantastica ne 'I miracoli di Val Morel'*.

<sup>67</sup> I. Crotti, *Buzzati*, p. 105.

<sup>68</sup> I. Crotti, *Tre voci sospette. Buzzati, Piovene, Parise*, Milano, Mursia, 1994, p. 16.

<sup>69</sup> M. Badas, *La letteratura consegnata 'al popolo': le vite dei santi nel Medioevo romanzo*, in D. Caocci - M. Guglielmi (eds.), *Idee di letteratura*, Roma, Armando Editore, pp. 120-131.

«Sentiero Buzzati» (Buzzati Trail) has been set up so visitors can walk along a mountain path leading to Valmorel (the real name of the small village near Belluno). Buzzati's invention has been implemented in a broader sense considering that in this same area, in 1973, a small «chapel of St. Rita of Cascia» was built and adorned with a painting (a replication of Buzzati's image) depicting the saint<sup>70</sup>. In this case, fantastic remediation found a real-world location. Perhaps this will go on to create a new (real and fabulous) link with the whole community (of readers and/or faithful?) to whom this last remediation is addressed<sup>71</sup>.

## 5. Conclusion: Relocation and Remediation

Finding new places – real and fantastic – for ex votos is a growing phenomenon: it is increasingly common for them to be relocated to places characterized by a semi-sacred or a purely cultural character rather than a sacred one. In several cases, ex votos have been displayed in exhibitions in secular contexts, and even stolen and sold to private art collectors; on other occasions, they have been removed because they were judged to be not aesthetically pleasing and damaging to the appearance of historical buildings<sup>72</sup>. The relocation of ex votos to museums entails a shift of meaning. Ex votos gain importance as historical<sup>73</sup> and, in some cases, even as artistic forms of testimony, but their decontextualization risks obliterating their value as a significant «religious and social rite»<sup>74</sup>.

In reality, the relocation of ex votos should be considered in the framework of a broader operation of remediation: ex votos are part of the general encyclopedia of cultures related to Catholic tradition, and for this

<sup>70</sup> M. Restelli, *Viaggio nel Bellunese. Cercando Dino Buzzati tra monti, leggende e arte*, in «Io Donna, Corriere della sera» (online edition), January 21th. <https://www.iodonna.it/lifestyle/viaggi/2022/01/21/belluno-dino-buzzati-monti-leggende-arte/>

<sup>71</sup> M. Badas, *La letteratura consegnata 'al popolo'*, p. 124.

<sup>72</sup> See T. Calì, *Santuari, reti sociali e sacralizzazione nella Roma del dopoguerra* on the removal of the ex voto surrounding an image of the Madonna del Divino Amore on the Aurelian walls in Rome. A similar lay case is the removal of the numerous locks symbolizing a promise of love at Ponte Milvio, in Rome, a practice deriving from a teenager novel and film (*Tre metri sopra il cielo*, novel by Federico Moccia and film by Luca Lucini, 2004), see <https://bit.ly/2tBPKXA> (accessed February 10, 2020).

<sup>73</sup> G. Bronzini, *Fenomenologia dell'ex voto*, p. 143.

<sup>74</sup> J. Garnett - G. Rosser, *The Ex voto Between Domestic and Public Space*, p. 49.

reason they are remediated in literary texts<sup>75</sup>, figurative art<sup>76</sup>, music<sup>77</sup>, and even fashion<sup>78</sup>. Just like their relocation, the remediation of ex votos reshapes their meaning, introducing a second-degree narration and alternative systems of archiving, and in so doing it demonstrates how vital these particular texts are in our semiosphere. Despite their apparently naïve character, ex votos are therefore complex texts the meaning of which depends on a changing equilibrium between a set of tensions: high vs popular culture, devotion vs art (i.e. liturgical and thaumaturgic functionality and aesthetics), and sacred vs profane space.

---

<sup>75</sup> E.g. Rilke's poem *Ex voto*, available here: <https://www.textlog.de/22407.html> (accessed February 10, 2020).

<sup>76</sup> E.g. in Frida Kahlo (M. A. Castro-Sethness, *Frida Kahlo's Spiritual World: The Influence of Mexican Retablo and Ex-voto Paintings on Her Art*, in «Woman's Art Journal» 25, 2004-2005, 2, pp. 21-24).

<sup>77</sup> E.g. the music album *Ex voto* by singer-songwriter Aiello (2019).

<sup>78</sup> Several online shopping platforms (e.g. Amazon.it) sell earrings, bracelets, and clothes inspired by ex votos.

# Interreligious Dialogue Expressed in the Earliest Polish Art

Przemysław Urbańczyk

*Abstract - Despite the traditional belief in quick Christianisation of the Polish lands, the conversion process there was certainly long and difficult, with old traditions slowly giving way to elements of the new religion. That ideological struggle seems to be expressed in artistic symbolism which shows a visible degree of syncretism, with old and new elements challenging each other or taking on new meanings. This article exemplifies some transition situations expressed in variously decorated artefacts.*

There are two key stones in the founding vision of the Polish state origins. One is the dogma of the year 966 when the first historic ruler of the Piast dynasty, Prince Mieszko I (before 963-992), was baptized – one year after he had married the Christian Princess Dubravka of the Bohemian Přemyslid ruling dynasty. The second one is the deeply rooted conviction that the early Piast state, with its inhabitants effectively converted, quickly joined the catholic Europe.

The thousand-years-long strive to fix some accurate beginning date of the Polish statehood and, consequently, of the Polish nation, was concluded on the 22nd February 2019 when the Polish Parliament established April 14th as the «National Day of the Baptism of Poland». There was also a commemorative banknote issued on the occasion of celebrating the 1050th anniversary of that event. In this way, the individual conversion of a monarch was made equal to the conversion of all his subjects, which established a firm foundation for the origins of the nation.

Thus, the aim to establish a solid foundation for the national history has been finally achieved and formally fixed by the political decision which ended inconclusive disputes of the specialists studying the Early Middle Ages. This tampering with evidence does not only prove ignorance of the proponents of this act, but it also illustrates very well a typical game played with the history in order to ascertain its conformity with the dominant memory rhetoric. Political guardians of the correct collective mem-

ory do not restrict themselves with applying various socio-techniques but they make use of their position in the power structure to legally impose a desirable vision of the past. Ignoring specialist knowledge, they force their version in order to create a desired «memory community».

In the case discussed here, the cold-blooded analysis of the survived written sources and the available archaeological evidence allows to easily challenge the simplistic interpretation of the earliest Polish history by showing the obvious lack of solid scientific arguments. The year 966 has actually been chosen among several alternative dates (966, 967, or 968) recorded during the eleventh century in the bishop Thietmar's *Chronicle* (IV, 56) and in the *Polish Annals*. Still much less substantiated is the vision of the quick transformation of the pagans into convicted Christians, which was suggested by mediaeval clerics-chroniclers, who operated a clear scheme of «before and after» the Christianization.

In fact, there are no reliable historic records, precisely dated archaeological evidence, numismatic collections or artistic expressions which might support the well-established vision of the extensive and effective Christianization of the whole country shortly after Mieszko's conversion ca. 966. Quite the opposite, it seems that the Duke did either not succeed in converting his subjects at all, or he did not even try to do so. Thus, similarly to the petty state of the West-Slavic Abodrites in the tenth century and to the eleventh century- Sweden, the Christian Piast dynasty ruled a country which was predominantly pagan. Therefore, with the exception of two chapels discovered in the «capital» stronghold in Poznań, and on the Ostrów Lednicki island, there are no finds dated to Mieszko's rule which may be affiliated to Christianity – no churches, no small crosses, no reliquaries and no change in the Slavic pagan tradition of burning dead bodies before burial.

Therefore, we should suspect a double-faith situation, when the Christian elite (the ruler with his family and his closest collaborators) governed pagan subjects. This situation of an ideological «compromise» started to visibly change only when the second Piast ruler, Boleslav Chrobry (992-1025), took supreme power after his father's death on May 25th 992. This Christian-born prince and later king invested much energy and a lot of money to promote the new religion. Judging from the available records (first of all the Thietmar's *Chronicle*), he used both persuasion and sheer force, being quite cruel when necessary.

Obviously, despite building churches, importing missionaries, enforcing Christian obligations (e.g. fasting and monogamy) and promoting ritual of burying complete dead bodies (inhumation), the conversion



process was certainly long and difficult, with old traditions slowly giving way to elements of the new religion promoted by the ruler and the Church. Such a situation has not been specific for the Piast state. This long and difficult ideological struggle seems to be expressed in artistic symbolism which shows a visible degree of syncretism, with old and new elements challenging each other or taking on new meanings.



Fig. 1. The last coin issued by Boleslav Chrobry

Quite obvious in this respect is the symbolism applied by the designer of coins issued ca. 1020 by Boleslav Chrobry (Fig. 1). They show a surprising combination of a Christian cross with the swastikas, which are solar signs deeply rooted in the ancient past. One may guess that this emission, which was probably intended to support inheritance rights of his son Mieszko II (1025-1038), intentionally appealed to the mixed emotions of people sharing syncretic worldview and/or sent meaningful signals to both parties of the inter-religious dialogue.

One may recall here a similar interpretation of a much later (but even more meaningful) example of the combination of the two traditions, which may be found in Kruszwica. There, an elaborated swastika is demonstratively cut in the northern facade of the twelfth - century Romanesque basilica (Fig. 2). The fact that this is the only decorated stone in this wall, and that the swastika is made very well visible, allows to suspect that it was a deliberate signal for viewers the meaning of which, however, is difficult to identify. It could have even been a manifestation of the victory over the evil powers.



Fig. 2. Developed version of a swastika visible in the wall of the Kruszwica basilica

Both versions of a swastika may be found at bottoms of numerous clay vessels produced in Poland by Early Medieval potters. They belong to the wide range of various signs commonly used in potters' workshops to identify their production<sup>1</sup>. This allows to guess that these two signs functioned much wider in the Mediaeval society than just among the elite, which was at the forefront of the ideological contest. How much was it an appeal to the symbolism of the «old» faith remains unknown.

An interesting modification of swastika is represented by the so-called «Salomon's knot» (*sigillum Salomonis*) which since antiquity might have represented eternity or divine wisdom. The symbol may be found in Jewish, Roman, early Christian and Muslim art. In Poland metalworks decorated with this sign and dated to the tenth-eleventh century have been discovered in the early medieval strongholds Chodlik and Czermno (south-eastern Poland), but their functions or symbolic connotations remain unclear<sup>2</sup> (Fig. 3a and 3b).

<sup>1</sup> Cf. Fig. 2 at [https://archiwa.winland.pl/obcy/obcy/2014/002\\_glowizna.php?kod\\_matrixa=win01xxxx348](https://archiwa.winland.pl/obcy/obcy/2014/002_glowizna.php?kod_matrixa=win01xxxx348).

<sup>2</sup> J. Bagińska - M. Piotrowski - M. Wołoszyn (eds.), „Červen' – eine Burg zwischen Ost und West (Ausstellungskatalog), Tomaszów Lubelski - Leipzig - Lublin - Rzeszów, 2012, p. 475 and photo p. 496.



Fig. 3a. The so called «Salomon's knots» in bronze discovered in Chodilik, region of Karczmiska



Fig. 3b. Badge from Czermno, stored at the Janusz Peter Regional Museum in Tomaszów Lubelski

A simpler version of the ancient solar symbol is the three-armed swastika also known as *triquetra* or *triskelion*, which is also visible among the above-mentioned potters' marks. Especially interesting for our discussion is the Irish(?) *triquetra* developed into a form of a three-looped knot. It is sometimes called the «Trinity knot», because like the St Patrick's three-leafed shamrock, it could have been used as a pictorial expression of the perpetual nature of the Holy Trinity. This symbol may be easily found on jewelry, monumental High Crosses and in books – e.g. the most famous *Book of Kells* made in the ninth century<sup>3</sup>.

<sup>3</sup> B. Meehan, *The Book of Kells: An Illustrated Introduction to the Manuscript in Trinity College Dublin*, New York, Thames & Hudson, 1994.

Such a directly Christian interpretation, however, cannot be uncritically applied to the Medieval finds made in Poland – e.g. a fragment of a golden decoration found in Ostrów Lednicki (one of the primary centers of the early Piast state), a bronze capsule discovered in Janów Pomorski (a Baltic emporium in northern Poland), or a piece of a decorated horn excavated in Santok (western Poland). The meaning of these symbols should be discussed within the broader context of the transformation period when they seem to have coexisted.

Sometimes these two different meanings of the triskelion knot met in one historic context, like in the case of the Swedish runic stones which originally stood in one place in Funbo, Uppland. One of these stelae shows a stylized *triquetra* and another one a stylized cross, both carved in the middle of decorative runic inscriptions<sup>4</sup>. This «neighborhood» of two symbols carrying very different meanings may artistically indicate the ambivalence of the world views shared by many Early Medieval societies. The runic stones were made mostly in the eleventh century when Sweden witnessed intensive confrontation of Christianity promoted by the kings with the local tradition supported by local aristocracy which opposed the centralization processes. «The almost one and a half century long history of the Swedish «Christian» runic stones which were raised in their thousands may be taken as material evidence of the ideological compromise necessary to sustain social order»<sup>5</sup>.

This allows a nuanced interpretation of the famous picture carved on the Danish royal stone in Jelling raised in the late tenth century by the Christian King Harald Bluetooth in memory of his pagan parents. Christ, who is depicted there as a transfiguration of a cross is dramatically entangled in a Scandinavian-type design composed of interlacements<sup>6</sup>. For our discussion, it is interesting that Christ seems to stand among four *triquetras* placed by his feet, which might have symbolized the new order emerging from the old world. Thus, it seems that we are here in the middle of the interreligious dialogue of the turn of the first and the second millennia when specific symbols took ambiguous roles. Apparently, King Harald, who had been raised as pagan and had taken part in numerous raids to the British Isles where he met the insular art, applied

<sup>4</sup> Cf. photos at: [https://en.wikipedia.org/wiki/Funbo\\_Runestones](https://en.wikipedia.org/wiki/Funbo_Runestones).

<sup>5</sup> P. Urbańczyk, *Deconstructing the «Nordic civilisation»*, in «Gripla», 20, 2009, pp. 137-162, here p. 155.

<sup>6</sup> Cf. [https://en.wikipedia.org/wiki/Jelling\\_stones#/media/File:The\\_Jelling\\_Stone\\_-\\_VIKING\\_exhibition\\_at\\_the\\_National\\_Museum\\_of\\_Denmark\\_-\\_Photo\\_The\\_National\\_Museum\\_of\\_Denmark\\_\(9084035770\).jpg](https://en.wikipedia.org/wiki/Jelling_stones#/media/File:The_Jelling_Stone_-_VIKING_exhibition_at_the_National_Museum_of_Denmark_-_Photo_The_National_Museum_of_Denmark_(9084035770).jpg)

here a premeditated «program» of merging two traditions in order to make this picture comprehensible for both, pagans and Christians.

One of the above-mentioned *triquetras* found in Poland may be placed into a clearly pagan context. This is the triangle-shaped piece of gold found on Ostrów Lednicki (Fig. 4a), which has very good parallels in Scandinavian artefacts which include decorated Thor's hammers<sup>7</sup>. A similar connotation was guessed by the founder of a bronze «capsule» decorated with two knot *triquetras* (Fig. 4b). This artefact excavated in Janów Pomorski where the Scandinavian emporium Truso had been located in the tenth century, was interpreted as «an amulet referring to the Scandinavian mythology»<sup>8</sup>.



Fig. 4a. Fragment of a golden triangle-shaped foil from Ostrów Lednicki



Fig. 4b. Bronze artefact ornamented with a *triquetra* excavated in Truso (Janów Pomorski)

<sup>7</sup> W. Duczko, *Złoty młot boga Thora? O fragmencie skandynawskiej ozdoby z Ostrowa Lednickiego* [A golden Thor's Hammer? On a Fragment of a Scandinavian Decoration from Ostrów Lednicki], in Z. Kurnatowska - A. M. Wyrwa (eds.), *Ostrów Lednicki. Rezydencjonalno-stołeczny ośrodek pierwszych Piastów*, Warszawa, Instytutu Archeologii i Etnologii Polskiej Akademii Nauk, 2016, pp. 299-302.

<sup>8</sup> M. F. Jagodziński, *Truso. Between Weonodland and Witland*, Elbląg, Historical Museum of Elbląg, 2010, p. 198.



Yet another face of the interreligious dialogue was the direct confrontation between Christ's cross and Thor's hammer. There are some cases where they are both present. One is a silver Arabic coin found in Russia where both symbols are scratched side by side. Even more impressive is a mold found in Denmark, which served to «opportunistically» cast both, Christian crosses and Thor's hammers – probably depending on the current demand<sup>9</sup>.

In Poland we have numerous artefacts made to demonstrate individual devotion of both, pagans and Christians. These are small crosses and Thor's hammer pendants found at several medieval sites<sup>10</sup>. Among these finds, our attention should be attracted by amber crosses with one of their arms snatched. This made them looking like simple Thor's hammers, which may witness to some opportunistic religious behavior. There is even an amber pendant found in Ostrów Lednicki and shaped to look like both signs, which witnesses to an unusual attempt to merge both symbols (Fig. 5).



Similarly syncretic look some famous Icelandic finds of artefacts, whose producers openly referred to both Christian symbolism and old Scandinavian mythology. The most famous artefacts exhibited at the National Museum of Iceland are: a sitting figure of Thor holding his cross-shaped beard and the so-called «Wolf Cross» found in Foss<sup>11</sup>.

Fig. 5. A cross or a Thor's hammer? An amber pendant found on Ostrów Lednicki Island

<sup>9</sup> Cf. <https://norse-mythology.org/symbols/thors-hammer/thors-hammer-2/>.

<sup>10</sup> For Poland, see J. Jaguś, *Uwagi na temat wymowy magicznej średniowiecznych amuletów i ozdób na ziemiach polskich* [Remarks on the magic meaning of medieval amulets and decorations in Polish lands] in «*Annales Universitatis Mariae Curie Skłodowska*», 58, 2003, pp. 7-24, here pp. 10-11.

<sup>11</sup> E.g. <https://travelistica.com/en/Activities/Reykjavik/Skip-the-Line%3A-The-National-Museum-of-Iceland-Ticket.a.114097/> and [https://commons.wikimedia.org/wiki/Archaeological\\_record\\_of\\_Mj%C3%B6llnir#/media/File:Vargkors\\_kopia.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/Archaeological_record_of_Mj%C3%B6llnir#/media/File:Vargkors_kopia.jpg).

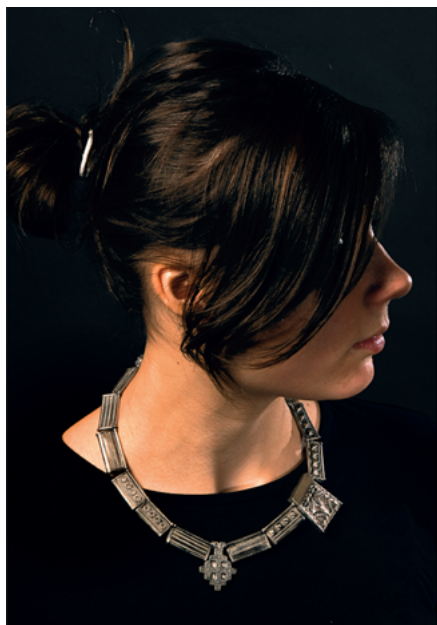


Fig. 6. Reconstruction of the complete necklace found in Dziekanowice

Another creative use of the main Christian symbol is represented by the so-called «Hiddensee» cross-like pendants, four fragments of which have been discovered in four Polish localities. Despite their Christian appearance, they are suspected to have functioned within a pagan or syncretic context<sup>12</sup>. This is convincingly proved by a necklace discovered in 2008 in an eleventh century- grave of a women buried in Dziekanowice, near the above mentioned Ostrów Lednicki Island<sup>13</sup>. This necklace consisted of a silver Hiddensee-type cross pendant and 16 apotropaic box-reliquaries containing various plants meant to protect their owner (Fig. 6).



Fig. 7. A «syncretic» necklace from Daniłowo Małe (photo D. Krasnodębski)

My favorite Polish example of a manifested syncretism is a beautiful necklace found in grave no. 36 in Daniłowo Małe, north-eastern Poland. It consists of an unusual collection of 7 crosses, 3 pagan lunular pendants, and a significant combination of both symbols – all worn together by a twelfth - century woman (Fig. 7).

<sup>12</sup> H. Kóčka-Krenz, *Zoomorficzne ozdoby srebrne z Hedeby (?) na ziemiach polskich* [Zoomorphic silver jewelry from Hedeby(?) in Polish lands], in «Folia Praehistorica Posnaniensia», 6, 1994, pp. 187-199, here p. 196.

<sup>13</sup> S. Kleingarten, *The Cross-Shaped Pendant*, in J. Wrzesiński - A. M. Wyrwa (eds.), *Srebrny naszyjnik z kaptorgami i krzyżowatą zawieszka z Dziekanowic, Lednica, Muzeum Pierwszych Piastów na Lednicy*, pp. 81-97.

Apparently, the owner of this necklace treated both symbols as amulets, which obviously gained in power when multiplied.

The above presented review shows that, despite the over-optimism demonstrated by mediaeval cleric chroniclers who were eager to prove the immediate success of their religion, apparently there was no quick and easy transition from the old beliefs to the Christianity. Various sociotechnical tools must have been employed to ease unavoidable tensions between the two worldviews. Various artefacts illustrated here offer access to just one but very expressive aspect of that struggle, i.e. manipulation with symbols in order to create a specific transitional aesthetics appealing to supporters of both religious systems. This is visible in referring to both symbolic systems or even creating openly syncretic expressions.

Archaeology offers some insight in that difficult time when promotion of the new religion collided with the resistance of masses who were attached to their traditional beliefs.

Creatively referring to specific symbolism was an effective tool applied in pacifying confrontation-related emotions, which could weaken the early Piasts' rule. The destructive power of such a situation was clearly demonstrated in the fourth decade of the eleventh century when it led to the collapse of the centralized Christian state.

We may guess that this early medieval interreligious «dispute» expressed in artistic symbolism applied to various decorations was imported to Polish lands by foreign clerics and missionaries who had the tools for this dialogue brought from other parts of Europe and re-applied in Poland the *imaginarium* well known to them from other fronts of religious confrontation. We do not know whether the locals really understood the problem of challenging symbols. Anyway, it was an extremely difficult task to visually appeal to people who embodied completely different culture of symbols and representations.

strated in the fourth decade of the eleventh century when it led to the collapse of the centralized Christian state.

We may guess that this early medieval interreligious «dispute» expressed in artistic symbolism applied to various decorations was imported to Polish lands by foreign clerics and missionaries who had the tools for this dialogue brought from other parts of Europe and re-applied in Poland the *imaginarium* well known to them from other fronts



of religious confrontation. We do not know whether the locals really understood the problem of challenging symbols. Anyway, it was an extremely difficult task to visually appeal to people who embodied completely different culture of symbols and representations.



Ugo Volli

Abstract – In the first part, the paper briefly analyzes the linguistic root of anti-Semitism and shows how Jews were regarded as the «inside other» by Christianity and Islam. For this reason, they have been marginalized, persecuted, deprived of their culture, forced into a state of abjection. In the second part, we consider a group of texts by the Church Fathers from which 17 recurring semiotic figures of this condition are extracted. These figures or motifs are studied as simple elements of a constant narrative structure (the history of salvation), in which Jews occupy the place of antsubjects or adversaries. Finally, the blood libel that accuses Jews of killing Christian children is considered and three cases are briefly analyzed.

## 1. Some premise

The literature on anti-Semitism is extremely vast. To cite just a clue, one of the best known and most popular inventories of scientific articles and books (Google Scholar, last accessed May 2022) includes under this heading about two hundred thousand publications, most of which are historical or political in nature. Semiotic papers on that matter are much rarer, although it is evident that anti-Semitism includes a rhetorical and communicative apparatus that can be usefully analyzed by semiotics. In this paper, I will therefore not discuss some stories and documents of anti-Semitism and will limit myself to a semiotic approach for analyzing them.

Before suggesting some methodological lines for this analysis, it is necessary to specify the scope of the discussion in order to avoid relying uncritically on improper assumptions. First of all, there is a strong tendency to speak today of anti-Semitism as a «form of racism», precisely that which takes Jews as object of discrimination. For instance, the Wikipedia entry dedicated to anti-Semitism begins with this sentence:

«Anti-Semitism [...] is hostility to, prejudice, or discrimination against Jews. A person who holds such positions is called an antisemite. *Antisemitism* is generally considered to be a form of racism<sup>1</sup>.»

---

<sup>1</sup> <https://en.wikipedia.org/wiki/Antisemitism>.

In the Thesaurus of Cambridge dictionary (<https://dictionary.cambridge.org/dictionary/english/anti-semitism>), anti-Semitism, although correctly and generally defined as «the strong dislike or cruel and unfair treatment of Jewish people», is included in a cluster of «racial issues»<sup>2</sup>. In a resolution approved by the General Assembly of the United Nations on March 1, 1999, under the title *Measures to combat contemporary forms of racism, racial discrimination, xenophobia and related intolerance*, one reads, among many other things, that the Assembly

«[...] 17. Urges all Governments to cooperate fully with the Special Rapporteur with a view to enabling him to fulfill his mandate, including the examination of incidents of contemporary forms of racism and racial discrimination, inter alia, against blacks, Arabs and Muslims, xenophobia, Negrophobia, anti-Semitism and related intolerance»<sup>3</sup>

However, the inclusion of anti-Semitism in racism is not found in other definitions, such as that of the Anti-Defamation League<sup>4</sup>.

The belief or behavior hostile toward Jews just because they are Jewish. It may take the form of religious teachings that proclaim the inferiority of Jews, for instance, or political efforts to isolate, oppress, or otherwise injure them. It may also include prejudiced or stereotyped views about Jews.

Above all, it is not present in the definition, widely employed internationally, which was adopted by the International Holocaust Remembrance Alliance (IHRA), as «working definition» of anti-Semitism:

«Anti-Semitism is a certain perception of Jews, which may be expressed as hatred toward Jews. Rhetorical and physical manifestations of anti-Semitism are directed toward Jewish or non-Jewish individuals and/or their property, toward Jewish community institutions and religious facilities»<sup>5</sup>.

The problem, however, is wider than the simple inclusion of anti-Semitism in racism and also concerns the first term. As noted by the Encyclopedia Britannica *sub voce*:

«The term 'anti-Semitism' was coined in 1879 by the German agitator Wilhelm Marr to designate the anti-Jewish campaigns under way in central Europe at that time. Although the term now has wide currency, it is a misnomer, since it implies a discrimination against all Semites. Arabs and other peoples are also Semites, and yet they are not the targets of anti-Semitism as it is usually understood. The term is especially inappropriate as a

<sup>2</sup> <https://dictionary.cambridge.org/topics/society/racial-issues/>.

<sup>3</sup> [https://www.un.org/ga/search/view\\_doc.asp?symbol=A/RES/53/133](https://www.un.org/ga/search/view_doc.asp?symbol=A/RES/53/133).

<sup>4</sup> <https://www.adl.org/anti-semitism>.

<sup>5</sup> This is just the beginning; the whole text, with its important 'examples', can be found at <https://2009-2017.state.gov/documents/organization/156684.pdf>

label for the anti-Jewish prejudices, statements, or actions of Arabs or other Semites. Nazi anti-Semitism, which culminated in the Holocaust, had a racist dimension in that it targeted Jews because of their supposed biological characteristics – even those who had themselves converted to other religions or whose parents were converts. This variety of anti-Jewish racism dates only to the emergence of so-called ‘scientific racism’ in the 19th century and is different in nature from earlier anti-Jewish prejudices»<sup>6</sup>.

Both of these terms, «racism» and «anti-Semitism», then, are ill-suited to understanding the hatred of Jews that we find in history and also today. The word «anti-Semitism» was actually launched by Wilhelm Marr in a book entitled *Der Sieg des Judenthums über das Germanenthum* (Victory of Judaism over Germanism)<sup>7</sup>. However, Marr did not have the intention of opposing all the «Semites», but rather the admitted purpose of creating a new *euphemism* for making the old *Judenhass* (hatred for Jews) presentable in a liberal society by at least verbally hiding the Jews behind a generic «Semitic Race». The word «semitic» is clearly derived from the «Table of Nations» of the generations of Noah (*Origines gentium*) in the tenth chapter of Book of Genesis, where seventy peoples are listed. «Shem» is named as one of the children of Noah, forefather of Abraham, who is the ancestor of both Jews and Arabs. Leaving aside the biblical genealogies (where the word or concept of «Semite» itself never occurs) the fact remains that this word was proposed in the eighteenth century by members of the Göttingen School of History for defining just a family of languages:

«The term ‘Semitic’ is borrowed from the Bible (Gen.10:21 and 11:10-26). It was first used by the Orientalist A. L. Schlözer in 1781 to designate the languages spoken by the Aramæans, Hebrews, Arabs, and other peoples of the Near East»<sup>8</sup>.

The scientific inadequacy of the biblical derivation of this name was clear immediately after its creation, so much so that Johann Gottfried Eichhorn, one of its promoters and, among other things, an important defender of the «documentary hypothesis» about the structure of the Hebrew Bible, had to defend it with an article, *Semitische Sprachen* (Semitic languages)<sup>9</sup>, in which he justified the terminology, *inter alia* against criticism that Hebrew and Canaanite were the same language

<sup>6</sup> <https://www.britannica.com/topic/anti-Semitism>.

<sup>7</sup> W. Marr, *Der Sieg des Judenthums über das Germanenthum – Vom nichtconfessionellen Standpunkt aus betrachtet*, Bern, Rudolph Costenoble, 1879.

<sup>8</sup> S. Moscati, *An Introduction to the Comparative Grammar of the Semitic Languages: Phonology and Morphology*, Wiesbaden, Harrassowitz, p. 25

<sup>9</sup> J. G. Eichorn, *Semitische Sprachen*, in J. G. Eichorn (ed.), *Allgemeine Bibliothek der biblischen Literatur*, Leipzig, Weidmanns Erben und Reich, 1787-1801, 10 vols, 6, pp. 772-776, available online at: [https://en.wikisource.org/wiki/Semitic\\_Languages\\_\(Eichhorn\)](https://en.wikisource.org/wiki/Semitic_Languages_(Eichhorn)).

despite Canaan being labeled as «Hamitic» in the Table of Nations. What matters most here is that, from a scientific point of view, there is absolutely no Semitic 'race' or some Semitic genetically related population, but only a Semitic linguistic group. In fact, it is considered today that this group includes not only Hebrew, Aramaic, Arabic, but also some languages of Ethiopia. Linguists today consider it to be only a branch of a big Camitic-Semitic linguistic family, which groups together languages spoken by (among others) Egyptians, Berbers, Somalis, inhabitants of Chad, etc.<sup>10</sup>. Even to the most hardened racist should admit that populations speaking all these languages cannot be considered a single people, let alone a «race». The responsible for the dangerous and unsustainable shift from the language to populations or «races» was probably the French religious essayist Ernest Renan, specifically in the passage between his book *Histoire Générale et Systèmes Comparés des Langues Sémitiques* (General History and Comparative system of Semitic Languages)<sup>11</sup> and the article *Nouvelles considérations sur le caractère général des peuples sémitiques, et en particulier sur leur tendance au monothéisme* (New Considerations on the General Character of the Semitic Peoples, and in Particular Their Tendency to Monotheism)<sup>12</sup>: in those four years the Semitic linguistic family became for Renan the effect of the existence of a Semitic «people» with a specific mentality, religious attitude, etc. The same happened in that period with other linguistic constructions such as the «Indo-European» or «Aryan» language, from which the existence of an Aryan «race» was deduced, with well-known consequences<sup>13</sup>.

It is certainly no coincidence that the word (and the very idea of) «racism» has established itself in that same period. The word «race» appears for the first time in Italian in the fourteenth century, probably deriving from the French «haraz» (horse breeding). From Italy it has spread to other European languages. But until the nineteenth century, probably until

<sup>10</sup> R. Hetzron, *Afroasiatic Languages*, in B. Comrie (ed.), *The World's Major Languages*, London, Routledge, 2009, pp. 545-550.

<sup>11</sup> E. Renan, *Histoire Générale et Systèmes Comparés des Langues Sémitiques*, Paris, Imprimerie impériale, 1855.

<sup>12</sup> E. Renan, *Nouvelles considérations sur le caractère général des peuples sémitiques, et en particulier sur leur tendance au monothéisme*, in «Journal asiatique ou Recueil de Mémoires, d'extraits et de notices relatifs à l'histoire, à la philosophie, aux langues et à la littérature des peuples orientaux», février-mars 1859, pp. 214-282 et avril-mai 1859, pp. 417-450.

<sup>13</sup> M. Ollender, *Les langues du Paradis: Aryens et Sémites, un couple providentiel*, Paris, Gallimard et Éditions du Seuil, 1989.

the publication of de Gobineau's book *Essai sur l'inégalité des races humaines*<sup>14</sup>, it was used only for referring to types of animals, objects and seldom to single persons (with pejorative meaning) but it did not at all indicate large families of human peoples; this use only spread in the mid-nineteenth century, mainly in conjunction with the so-called «social Darwinism», becoming a very pervasive commonplace even in progressive movements between the late nineteenth and early twentieth centuries. Words such as «racism», «racist», etc. arose only in the early decades of the twentieth century and took hold when far-right movements seized power in much of Europe between the 1920s and 1930s<sup>15</sup>.

It is important to specify these facts of linguistic and cultural history to emphasize that hatred, discrimination, persecution of Jews precede these linguistic and conceptual inventions by at least fifteen centuries. Leaving aside the anti-Jewish hatred on the part of Egyptian characters such as Manetho (fourth century)<sup>16</sup> and the snobbish contempt showed by Tacitus and other Roman authors, because they had no direct heirs and historical effectiveness, there is instead an impressive consistency between the hate-filled sermons of some among the most important Church Fathers and the bloody waves of persecution of Jews that have followed one another in European society since the eleventh century.

## 2. Roots of anti-Semitism

These are well known facts, that I recall here very quickly in order to try to analyze their functioning with an innovative methodology. Firstly, it is important to note that the long-lasting hatred for Jews always depended on their dispersion among other peoples and on the fact that, even remaining in the condition of a small minority for a long time, they managed not to give up their culture and identity, unlike other defeated and exiled peoples. This attitude and its consequences are already exemplified in two well-known biblical passages, the choice of Pharaoh to persecute the Jews at the beginning of the book of Exodus and then the genocidal suggestion of Minister Haman to the Persian Emperor in the Book of Esther:

<sup>14</sup> J. A. de Gobineau, *Essai sur l'inégalité des races humaines*, Paris, Librairie Firmin Didot Frères, 1853.

<sup>15</sup> R. Williams, *Keywords. A Vocabulary of Culture and Society*, New York, Oxford University Press, 1983, pp. 248-250.

<sup>16</sup> W. J. Waddel (ed.), *Manetho*, Cambridge MA, Harvard University Press, 1940.

«A new king arose over Egypt who did not know Joseph. And he said to his people, 'Look, the Israelite people are much too numerous for us. Let us deal shrewdly with them, so that they may not increase; otherwise in the event of war they may join our enemies in fighting against us and rise from the ground'» (Ex 1, 8-10).

«Haman said to King Ahasuerus, 'There is a certain people, scattered and dispersed among the other peoples in all the provinces of your realm, whose laws are different from those of any other people and who do not obey the king's laws; and it is not in Your Majesty's interest to tolerate them. If it please Your Majesty, let an edict be drawn for their destruction'» (Est 3, 6-9).

These speeches indicate what a nightmare (from the point of view of the large majority and the sovereign who governs it) is represented by this permanence of a minority that does not allow itself to be assimilated: it is the «other» within «us», who does not want to give up its own «difference» (its own «laws», that is, his own way of life, its «number», namely its own life), even if it is perhaps «dispersed» among *us* and in fact is similar to us. On the contrary, resemblance and mixing make the «essential» but hidden difference appear more dangerous. In the examples just mentioned the difference concerns peoples, it is perceived at an ethnic and political level, it is not about faith. Later on, when the affirmation of universal religions claiming to abolish differences between nations (as for instance St. Paul stated in Col. 3, 11) breaks the link between ethnicity and religion, the injunction to renounce the otherness (perceived as a difference of faith) becomes more pressing and often violent. Since the establishment of Christianity as an autonomous religion, the request arises more and more insistently for «conversion», which implies, for the Jewish people, the abandonment of its «particularism» (or national identity, along with its specific culture and form of life, which essentially includes what we call today the «religious dimension»). Both in Christianity and Islam, conversion requests initially consist in a religious appeal to recognize that the new religion is the true realization and completion of the old one, hence in the paradoxical imposition to change faith in order to keep having the same one – but for real. However, as these claims are not accepted, the new religion establish itself as a separate body which necessarily involves the cancellation of that from which it comes, because the latter has been superseded and therefore is no longer valid, indeed it has become an obstacle and a sin. This brings to forms of polemic discourse<sup>17</sup>, persecution and confinement often very hard and harsh.

---

<sup>17</sup> P.-A. Taguieff, *Criminaliser les Juifs. Le mythe du «meurtre rituel» et ses avatars (antijudaïsme, antisémitisme, antisionisme)*, Paris, Éditions Hermann, 2000.



In a much later time, now in full modernity, the request, from religious that it was, becomes ideological. The beginning of this new phase can be placed at least from the famous pronouncement of Count Stanislas de Clermont-Tonnerre to the National Assembly:

«We must deny everything to Jews as a nation and give everything to Jews as individuals. They must not form a political body or create an order in the state. They must be individual citizens»<sup>18</sup>.

The liberalism that derives from the French Revolution, as well as socialism and communism, and liberal progressivism, thereafter repeat in a more or less violent way the same project to transform the Jews from subjects determined by a specific culture and form of life into universal (abstract) individuals, *tabula rasa*, members only of a certain state; or a certain class; if they really want it, of a certain variant of faith, little different from all the others. In short, they must understand themselves only as defined by random and easily interchangeable individual conditions, and not for the fact of participating in a collective identity. Actually, this pretension foreshadows a form of cultural, if not physical, genocide. It may seem paradoxical, but, in reality, it is not strange because the purpose of this reduction to the individual is precisely the weakening of cultural differences and in particular the end of the long cultural resistance to the assimilation of Judaism. But it is worth nothing that in fact this request for cultural dissolution is often combined with the tacit attribution of a permanent character, of a unitary will, often of a «secret conspiracy», which is developed by the Jews against the whole world. This point is sometimes symptomatically expressed by using the singular form, «the Jew»: «the Jew» is an enemy of Christianity, «the Jew» starves the people, «the Jew» destroys the collectivity, «the Jew» dominates the economy, and so on.

Semiotics can usefully intervene on the discourse that leads to hatred against the Jews, because it has the tools to understand in depth these constructions and dissolutions of identity, which constitute its foundation. In fact, these processes always have a narrative character, even when they take on a visual image or are condensed into epithets and slogans. From a semiotic point of view, «the Jew» must be considered a precise thematic role that has been built in history. Sometimes he is accused of theological crimes («deicide», «murder of the Prophet»), sometimes of bloody crimes against others; sometimes of «usury», of exploiting people, of spreading disease, of alliance with enemies, etc. It is worth

---

<sup>18</sup> S.- M. - A. de Clermont-Tonnerre, *Speech on Religious Minorities and Questionable Professions* (23 December 1789), <https://revolution.chnm.org/d/284> (accessed May 27, 2022).

noting that this «Jew» is always represented in the male gender. Jewish women are defamed for other reasons, they are quite «seducing», act as «prostitutes», etc. Which of course does not prevent their fate from being the same. The Jew is blamed for religious, economic, «racial», social pretexts. All these accusations are expressed in different stories, in which, however, always every specific character appears as specimen of the *one* «Jew», what anti-Jewish literature called «der ewige Jude», «the eternal [or rather 'permanent'] Jew». It is in fact his permanence, his resilience in the face of all his persecutions, his bare life<sup>19</sup> that constitutes the first sin he is blamed for. His fault is «being still there», simply existing, refusing to let himself be thrown into the dustbin of history, where it should lie for a long time. The solution proposed even by progressive and enlightened intellectuals as Kant, Voltaire or Marx (not to mention the most violent and primitive enemies) is simply his disposal, as a cultural, economic and religious reality if not also in his body. This permanence is materialized in sub-roles and «figures» (in the semiotic sense that will be clarified later), which constantly identify him over the centuries. The reconstruction of some of these sub-roles and their figures is the task of this paper.

### 3. Thematic roles, figures, motifs

For understanding the following analysis is important to consider the semiotic definitions of these concepts. The expression «Thematic role» is not understood here in the sense of the linguistic semantics, mainly of verbs, as in Fillmore<sup>20</sup> or in Jackendoff<sup>21</sup>, but in the semiotic sense proposed by Greimas and his school. The most specific elaboration is in Greimas<sup>22</sup> the topic is widely discussed in many entries of the *Dictionnaire raisonné de la théorie du langage* by Greimas and Courtés<sup>23</sup>. In order to give a short explanation of this concept and of the correlative notions, I quote here some didactic notes by Wanda Rulewicz:

<sup>19</sup> G. Agamben, *Homo Sacer (1995-2015)*, Macerata, Quodlibet, 2018.

<sup>20</sup> C. J. Fillmore, *Types of Lexical Information*, in D. Steinberg - L. Jacobovitz (eds.), *Semantics. An Interdisciplinary Reader in Philosophy, Linguistics and Psychology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1971.

<sup>21</sup> R. S. Jackendoff, *Semantic Structures*, Cambridge MA, MIT Press, 1990.

<sup>22</sup> A. J. Greimas, *Les actants, les acteurs et les figures*, in C. Chabrol - J. C. Coquet (eds.) *Sémiotique narrative et textuelle*, Paris, Larousse, 1974, pp. 161-176.

<sup>23</sup> A. J. Greimas - J. Courtés, *Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, Paris, Hachette, 1994.

«Between the abstract syntactic actantial and its concrete surface realization in a narrative, Greimas introduces the intermediate notion of actor (*acteur*) and role [...] The starting point [is the] observation that one *actant* may be represented by many characters and that one character may take on several actantial roles. The simple notion of character (*personnage*) proved insufficient to analyze this phenomenon and involved the necessity of introducing the notion of actor. [...] Actants are abstract elements of the syntactic deep structure which may serve as base for a number of different texts. Actors are abstract elements too, but of a semantic character; they are semantic concepts to be deduced from an individual story [...] The last of the factors on the semantic level [...] are Figures. Figures are the organizing principle of the sense of a discourse. The narrative program is deliberately chosen from the frame of narrative grammar; the discourse program is related to the discursive dictionary of which the figures are minimal units as 'forms of content' [...]. For instance, the figure 'sun' is the point of departure for a net of relationships which allow it to be placed in various contexts and to appear in various configurations in discourses which may use only part of its virtual meanings, such as rays, light, heat, air, transparency, opacity, clouds, or even gods. The figure 'sacred' may be represented, for instance, in a folk-tale by priest, sacristan, or beadle. These configurations organize the text on the discursive plane, just as actantial roles organize the narrative plane [...]. Thematic roles are semantic elements; in turn, they are taken charge of by the syntax of narrative grammar – the actantial system – and they assume actantial roles [...]. The figures of the thematic roles become equal then to actors. On the syntactic level the actor possesses at least one actantial role (a role in the structure of forces acting in the narrative); on the semantic level the actor possesses on thematic role (the role of carrying meanings in the structure of content of the narrative). Actantial roles and thematic roles converge in the actor»<sup>24</sup>.

The treatment of actors, themes, thematic roles and figures is one of the potentially more stimulating points in semiotics, but actually it is more uncertain and less developed than most of the topics of Greimassian semiotics, which has taken from Chomsky a theoretical approach more linked to syntax than to semantics and has never really studied genre conventions nor worked at the level of the «textual surface» (or «manifestation») where figures, thematic roles, themes, and actors are visible and are indispensable for the inferential processes that lead the reader to understand the text. To face the problems that arise at this level it is necessary to integrate the Greimassian approach with the theoretical tools of Lotman's semiotics of culture («semiosphere») and of Eco's semantics («Encyclopedia») and some narratological device, as the notion of «motif», coming from Russian formalism<sup>25</sup>.

<sup>24</sup> The text is available at: <https://www.gla.ac.uk/schools/critical/aboutus/resources/stella/projects/glasgowreview/issue3-rulewicz/>.

<sup>25</sup> I. MacKenzie, *Narratology and Thematics*, in «Modern Fiction Studies» 33, 1987, 3 (available at: <http://www.jstor.org/stable/26282392>).

To apply this abstract grid to our case: as in every narration, we will find also in the anti-Jew stories a number of actantial roles: a subject who undertakes the action, an object of value that he tries to get, and then helpers and opponents, sender and receiver, etc., according to the constant grammar of narrative texts. These abstract actants are not to be confused with concrete actors (or characters), for example the great priest Caiaphas, Jesus, Pontius Pilate, or, if one thinks of a certain configuration typical of anti-Jewish narrations, the Jews of a certain community, a child who dies, monks, mothers, soldiers, etc. In the stories that speak of them, these actors can occupy different actantial roles from time to time (for instance they can be helpers one time and then opponents another time) but above all they actualize thematic roles. The most relevant of these roles here is that of the Jew (but they can also be defined as also by sub-roles such as prophet, banker, merchant, murderer, etc.; even characters who are factually non-Jews can be invested by some narration of the thematic role of Jew: there are images where Pontius Pilate wears a Jewish hat. «The Jew» is characterized by figures, for example physiognomic figures such as beard, pointed nose and often ugliness; or figures of clothing such as the yellow wheel or the pointed cap<sup>26</sup>; or contextual figures such as certain environments or certain intertextual references to other stories; or finally moral figures such as hatred for people or for Jesus. These semantic characteristics are deposited in the collective semantic memory (the «Encyclopedia», in the definition given by Umberto Eco)<sup>27</sup> and are activated by images and stories causing hatred against the Jews.

#### 4. The external Other

We have already mentioned the first semantic trait or figure of this thematic role, that of being an «internal Other», also clearly testified in the biblical quotations above. A short reflection is required on this point. When looking at different cultures and societies often one can oppose two types of images of the «Other»:

1. Ann external «Other» (strangers, living beyond the political or social borders of the society, who can easily turn into the classic «Figure of the Enemy»)

<sup>26</sup> H. Blumenkranz, *Il cappello a punta* [1966], Roma - Bari, Laterza, 2003.

<sup>27</sup> U. Eco, *Semiotica e filosofia del linguaggio*, Torino, Einaudi, p. 109.

2. An «internal Other» (people living in our midst, similar to us, but perceived as different in culture, identity, goals). I will refer to this narrative characterization which can be attributed to social actors as figure 1<sup>28</sup>.

Paradoxically, the «internal Other», who is usually well established in society and lives peacefully «among us», is often considered and treated as more dangerous than the outsider. This happens because he impersonates the feared thematic role of the unfair traitor who «could hit us from behind», whom people «are not able to fight back», because it is very difficult to recognize him: this is a very widespread figure in the literature and imagination of many societies.

The role of main internal «Other» inside Christian (but also Islamic) religious culture is attributed to the Jew. Israel (the people, the Law, the history) is «the past» both for Christianity and Islam. Both religions start from its stories (the 'Ancient' Testament), from Jewish fundamental religious intuition (monotheism, creation, ethics rules, etc.), but they claim to be the only true realization of these values, removing every legitimacy from the survival of that «past». Their founders (Jesus, the evangelists, in the theological sense certainly above all Paul, Muhammad) tried to be recognized by it as the authentic realization of Israel's vocation, but their claim was not accepted by the Jewish people. That refusal was taken as an unforgivable sin, but the religious kinship and the consequent role of involuntary witness to the truth of Christianity, theorized in the clearest way by Augustine of Hippo, made it not convenient to completely eliminate Judaism, as it happened instead to polytheism, Zoroastrianism, Mithraism, and other foreign religious forms. Judaism was therefore left in a condition of somehow tolerated religion, but was subjected to severe constraints and humiliations to discount its «guilt» of «perfidy» (i.e. lack of faith) and also in order to convince its adherents that it was convenient for them to convert. A similar strategy, though lacking «testimony» was applied by Islam to both Judaism and Christianity. However, the Jewish people refused to convert, to enter in the «new Truth» but also to disappear and be superseded. They stayed as «internal Other» among the new believers.

From a semiotic point of view, we find here a collective actantial position of opponent, which often the hatred for Jews attributes to them as an

---

<sup>28</sup> Throughout this paper, I use the term «figure» in the semiotic sense mentioned before, without any necessity for it to appear in the format of an image, although this process of iconization is often present.

essential and permanent feature of the thematic role of the Jew, although it is not easily attributable to every individual Jew. This thematic role is therefore always characterized by secrecy (in semiotic terms, according to Greimas' square of «veridiction», that means «do not show what you are». Perhaps the single Jew may appear to be a good person, the single community may appear as a constructive social group. But who knows what they really think, what they want and do in the secrecy of their intimacy? They are always dangerous even if they seem harmless, because each of them embodies this thematic role of «The Jew» who is always an opponent, a hidden enemy, the «Other among us». Essence counts more than existence, although it can be difficult to perceive.

Among other things, this perception of «secret» is one of the reasons why the persecutions of the Jews, from the Christian to the Islamic Middle Ages, up to Nazism, did very often impose to the Jews discriminatory signs of recognition (yellow wheel or star, pointed cap, etc.), mandatory closed neighborhoods of residence (ghettos), prohibitions to have friendly relations with «regular» people, to live together with them, etc., lest to get confused with them. And this also explains why an explicit and recurrent identification of individual people as Jews appears so often in anti-Semitic texts (the Jew Tom, the Jew Dick, the Jew Harry) and why in modern societies there is sometimes more resentment for assimilated or converted Jews (not recognizable because they are not carrying the signs or maintaining physical separation from the rest of the population) than for those who dress, behave and live in a traditional way and therefore are easily distinguishable.

But digging deeper, we can assume that this happens also because people are afraid of what they could be: strangers to themselves, doubtful of their own principles. It has often been noted that beneath hostility one must read a need for security and distinction. Beyond the individual, this bond and its perceived «dangers» concern Christianity as such, because it makes its own and considers divinely inspired – therefore true – a story that is clearly written from the point of view of the Jewish people and tells its theological but also historic-political events. But this is the nation that Christianity believes to have superseded and that it must eliminate, at least culturally. This ambivalence is especially noticeable in the case of converted Jews: if they do not secretly maintain affection for the rites of their past membership, as it has often been bloodily reproached to the *maranos*, they strive to brand their new identity by displaying hatred for their old brothers. In fact, the need to stand out and distinguish themselves from their past often caused in converted Jews such a deep

hostility for their former brothers, as to put them among the most active part of the repressive apparatus, starting from medieval disputes<sup>29</sup>.

The same phenomenon occurred massively in the period of anti-Semitism between the late nineteenth and early twentieth centuries, with authors such as Karl Marx, Karl Kraus and above all Otto Weininger<sup>30</sup>. As Jean Luc Nancy summed up such hatred for this interior Other: «The Jew is neither another group nor a member of a group. He is part of the group as a pathogen can be part of a body that it infects or at least threatens to infect»<sup>31</sup>. This can also be analyzed as an important case of what Sigmund Freud calls the «uncanny» (*unheimlich*), which, by irresistibly repeating itself, introduces a mixture of charm and horror<sup>32</sup>. The thematic role of the Jew, from this point of view is similar to other characters such as the Fatal Woman<sup>33</sup> or the Vampire<sup>34</sup> who attract and destroy by contagion. Moreover, the character of «the Jew» shares with the Vampire and also with some Fatal Women an ambiguous relationship with death: he is seen as a survivor, a «living dead» (Ranke)<sup>35</sup>, or, as it has often been written, a «fossil» (Toynbee)<sup>36</sup>, an identity or a people which no longer has the right to exist because it has been overcome or superseded (by Christianity, Islam, Marxism, liberal ideology of human rights) but who insists on not disappearing, which is its fault. Not only Christian and Muslim theologians used to think like that, but also great intellectuals of modernity, from Voltaire to Kant to Hegel, Schleiermacher, Toynbee.

There is something horrible and repugnant in this perception of a mummy who, against reason and religion, insists on living. Hence comes the

<sup>29</sup> The most remarkable example of these «disputes» is that between Pablo Christiani and Nachmanides, Barcelona July 20-24, 1263. The report of Nachmanides can be read here: [http://israel613.com/books/RAMBAN\\_DISPUTE\\_E.pdf](http://israel613.com/books/RAMBAN_DISPUTE_E.pdf). For a broader analysis, see V. Robiati Bendaud - U. Volli, *Discutere in nome del cielo*, Milano, Guerini, 2021.

<sup>30</sup> R. Calimani, *La grande Vienna ebraica*, Torino, Bollati - Boringhieri, 2020.

<sup>31</sup> J. L. Nancy, *Exclu le Juif en nous*, Paris, Éditions Galilée, 2018, p. 25 (my translation).

<sup>32</sup> S. Freud, *Das Unheimliche* (1919), in S. Freud, *Gesammelte Werke*, 18 vols, Frankfurt a. M., Fischer Taschenbuch-Verlag, 1999, XII. English translation available at: <https://web.mit.edu/allanmc/www/freud1.pdf>.

<sup>33</sup> G. Scaraffia, *La donna fatale*, Palermo, Sellerio, 1987.

<sup>34</sup> K. Gelder, *Reading the Vampire*, London - New York, Routledge, 1994.

<sup>35</sup> H. A. Butowsky, *Leopold von Ranke and the Jewish Question*, Tarentum PA, Word Association Publishers, 2022.

<sup>36</sup> N. Rotenstreich, *The Revival of the Fossil Remnant. Or Toynbee and Jewish Nationalism*, in «Jewish Social Studies», 24, 1962, 3, pp. 131-143.

permanent push to make the Jews «abject»<sup>37</sup>, to seclude them as outcast, excluded, repressed actors, to deny their existence and autonomy. We must seize, in all the different methods and episodes of hatred for Jews recorded by history, a powerful push towards abjection, which is accomplished both with physical means (the impoverishment and forced crowding of the ghettos, the horrible survival of the extermination camps, the *pogroms*), as well as on the cultural level, for example with the burning of books, which was done well before Nazism. In particular the Talmud was burnt on the public square for the first time in Paris in 1242 and then this form of cultural abjection was generalized with decrees such as those of popes Benedict XIII in 1415 and Pope Julius II in 1533. The abjection is also a perceived and narrated state including for instance insulting physical characterizations, such as the hooked nose; «foetor judaicus»<sup>38</sup>, the disgusting smell transmitted by the body of Jews; traditional contemptuous idioms; humiliating representations, as the *Judensau* (German for «Jews' sow»: images of Jews in obscene contact with a large sow, which in Judaism is an unclean animal, spread during the thirteenth century and still present today on the facades of many ancient churches); «criminalization»<sup>39</sup>, etc. The abjection is evidently a consequence of the reaction to otherness, a result of persecution. However, through its duration and continuity, it has become another figure of the Jew (I will call it «figure 2»).

The uncanny is often assigned the metaphorical role of the father, who existed before us and from whom we inherited or, better said, whom we dispossessed: of his name (Lacan), his house (Dostoevskij), his law and identity (Paul), his life (Oedipus). He should be dead, but obscenely, stubbornly he persists in living. The explicit, and yet disguised expression of this paternal or ancient figure, which continuously reappears from the mists of time despite its killing, can be found for instance in Freud's Moses<sup>40</sup>. In a presumedly unaware way, it is even alluded to (as well as to the sad fate of the first-born in the Bible) by new benevolent expression of the Catholic Church speaking of Jews as the «older brothers» of Christianity.

<sup>37</sup> J. Kristeva, *Pouvoirs de l'horreur. Essai sur l'abjection*, Paris, Éditions du Seuil, 1980.

<sup>38</sup> J. Geller, *The Other Jewish Question. Identifying the Jew and Making Sense of Modernity*, New York, Fordham University Press, 2011.

<sup>39</sup> P.-A. Taguieff, *Criminaliser les Juifs*.

<sup>40</sup> S. Freud, *Der Mann Moses und die monotheistische Religion*, Amsterdam, De Lange, 1939.



## 5. Figures of the Jews

In addition to our figures 1 and 2 (the «Other» and the «abjection»), a number of other figures were invented and then continually proposed again over the centuries in the big discourse against «the Jew»<sup>41</sup>. There are two most active moments in this «building of abjection», at least as far as the Christian West is concerned. One is in the first centuries (mainly between the second and fifth) of our era, in which the Christian identity was fully constituted by opposition with the Jewish one, much more than with the Pagan one. A second span of time is in the eleventh and twelfth centuries, in which the persecution of the Jews became very bloody (and it will never cease to be so until the twentieth century) and new stories are invented to justify and encourage such persecution. Moreover, this is the moment when the figures of hatred for Jews become also iconic, producing a considerable quantity of images corresponding to them.

To identify these figures, it is useful to consider some texts taken from these two periods, without any claim of statistical accuracy or historical completeness. We are not concerned here with the fact that the opinions we will examine were not shared by everyone, or that there have also been other attitudes from the same authors or others. Our aim is to extract from these texts the testimony of some figures of hatred against Jews, that continued to be widespread in texts and images up to the contemporary world.

Let us begin with two little and very well - known Gospel sentences against the Jews which served as a fundamental basis for the later constructions of hateful figures<sup>42</sup>.

Matthew 27,25: «All the people answered, His **blood** [fig 3, blood, murder; fig 4 decide] upon ourselves, and our children».

John 8,44: *You* belong to your **father**, the **devil** [fig 5 demonization], and you want to carry out your **father's** desires. He was a **murderer** [fig 3, blood, murder] from the beginning, not holding to the **truth**, for there is no **truth** in him [fig. 6 lie].

These figures appear enlarged in some famous passages of the letters of St. Paul. For instance, in 1 Thessalonians 14-16:

<sup>41</sup> P.-A. Taguieff, *Criminaliser les Juifs*.

<sup>42</sup> I write here in bold font the textual expression of the figures.

«You [Christian people] suffered from your own people the same things those churches **suffered from the Jews** [fig. 7 misanthropy, enmity for others, especially Christians] who **killed the Lord Jesus** [fig. 4 decide] and the prophets and also drove us out. They **displease** God [fig. 8 divine hostility] and are **hostile to everyone** [fig. 7 misanthropy, enmity for others, especially Christians] in their effort to keep us from speaking to the Gentiles so that they may be saved. In this way **they** always heap up their **sins** [fig. 8 divine hostility] to the limit. The **wrath of God** [fig. 8 divine hostility] has come upon them at last.»

The same figures are found also in the *Acts of the Apostles*:

«Paul was occupied with preaching, testifying to the Jews that the Christ was Jesus. And when they **opposed and reviled him** [fig. 7 misanthropy, enmity for others, especially Christians], he shook out his garments and said to them, ‘Your **blood** [fig. 3, blood, murder] be upon your heads! I am innocent. From now on I will go to the Gentiles’» (Acts 18, 5-6)

Between the second and third centuries we find a consolidation of the controversial figures, for example with Hippolytus of Rome (170-235): *Demonstratio Adversus Judaeos*, 7<sup>43</sup>:

«Why was the temple made **desolate** [fig. 2 abjection]? Was it on account of the **ancient fabrication of the calf** [fig. 11 self-betrayal]? Or was it on account of the **idolatry of the people** [fig. 8 divine hostility]? Was it for the **blood** of the prophets [fig. 3, blood, murder]? Was it for the **adultery and fornication** of Israel [fig. 14 lust]? By no means, for all these transgressions they always found pardon open to them. But it was because they **killed the Son** of their Benefactor, for he is co-eternal with the Father [fig. 4 decide]».

Similar accusations are spread in Justin Martyr (100-165), *Dialogue with Thrypho*, for instance 16; *PG* 6, 509-512:

«For the circumcision according to the flesh was given to you from Abraham as a sign so that you might be distinguished from other nations and from us, and so that you alone might suffer what you **now rightly suffer** [fig. 2 abjection]; so that your land might become desolate, and your cities burned, and strangers eat the fruits of your land before you, and not one of you set foot in Jerusalem [fig. 10 wandering, exile] [...] Therefore these **things have rightly and justly come upon you** [fig. 2 abjection], for you **put the just one to death** [fig. 4 decide], and before him his prophets and now you deal **treacherously** [fig. 7 misanthropy], [enmity for others, especially Christians] with those who hope in him, and with him who sent him, Almighty God, the Creator of all things [fig. 8 divine hostility]».

The moment in which this diffusion of negative figures on the Jews develops very much is the passage between the fourth and fifth centuries, in which Christianity first becomes an admitted cult (Edict of Milan, 313 A.D.) and then a state religion (Edict of Thessalonica, 380 A.D.). This is also the time for the full development of the theology of the Church Fathers.

<sup>43</sup> Transl. in J. H. MacMahon *Hippolytus*, in A. Roberts - J. Donaldson (eds.), *Ante-Nicene Fathers*, Vol. 5, Buffalo NY, Christian Literature Publishing Co., 1888.

Let's read some of their passages on the Jews, chosen among the many. The first is Commodian (third-fourth centuries):

«What! Art thou half a Jew? Then wilt thou be half **profane**? Whence thou shalt not, when dead, escape **the judgment of Christ**. [fig. 8 divine hostility] Thou thyself **blindly** [fig.9 blindness] **wanderest** [fig. 10 wandering, exile], and foolishly goest in among the **blind**. And thus, the **blind** leadeth the **blind** into the ditch [fig. 9 blindness] («On the Fanatics who Judaize», *Instructiones*).»

St. Gregory, bishop of Nyssa (c. 335 - c. 395); *Testimonies Against the Jews*, often quoted as «homilies about Resurrection», 6, is a 4th or 5th - century text, traditionally attributed to St. Gregory, but today mainly considered pseudo-epigraphical, although it is dated in the same period:

«Jews are **slayers of the Lord** [fig. 3, blood, murder; fig. 4 decide], **murderers of the prophets** [fig. 3, blood, murder, fig. 7 misanthropy, enmity for others, especially Christians] **enemies and haters of God** [fig. 8 divine hostility], **adversaries of grace** [fig. 8 divine hostility], **enemies of their fathers' faith** [fig. 11 self-betrayal], **advocates of the devil** [fig. 5 demonization], **a brood of vipers** [fig. 12 dehumanization], **slanderers, scoffers, men of darkened minds**, [fig. 7 misanthropy, enmity for others, especially Christians], the leaven of **Pharisees** [fig. 8 divine hostility], a **congregation of demons** [fig. 5 demonization], **sinner, wicked men, haters of goodness** [fig. 7 misanthropy, enmity for others, especially Christians]!».

John Chrysostom (349-407) was the most outspoken and glib (this is the meaning of his nickname «golden mouth») Father in the anti-Jews polemic. Here I quote some passage in his *Adversus Judaeos*<sup>44</sup>:

«The Jewish people were driven by their **drunkenness and plumpness** [fig. 13 wealth, avarice] to the ultimate evil; they **kicked about, they failed to accept the yoke of Christ**, nor did they **pull the plow of his teaching** [fig. 8 divine hostility, fig. 11 self-betrayal]. Another prophet hinted at this when he said: 'Israel is as obstinate as a **stubborn heifer**. [fig. 12 dehumanization]» [...] Although such **beasts** [fig. 12 dehumanization] are unfit for work, they are **fit for killing** [fig.13 genocide]. And this is what happened to the Jews: while they were **making themselves unfit for work** [fig. 11 self-betrayal], they grew **fit for slaughter** [fig. 13 genocide]. This is why Christ said: 'But as for these **my enemies** [fig. 8 divine hostility], who did not want me to be king over them, bring them here and **slay them** [fig. 13 genocide]'» (*Adversus Judaeos, Homily 1*).

«Are they not **inveterate murderers** [fig. 3, blood, murder], **destroyers** [fig. 7 misanthropy, enmity for others, especially Christians], **men possessed by the devil** [fig. 5 demonization?], Jews are **impure** [fig. 14 disgust] and **impious** [fig. 8 divine hostility], and their synagogue is a **house of prostitution** [fig 15 lust], a **lair of beasts** [fig. 12 dehumanization], a place of **shame and ridicule** [fig. 14 disgust], the domicile of the **devil** [fig. 5 demonization], as is the soul of the Jew[...] As a matter of fact, Jews worship the **devil** [fig 5 demonization]; their

<sup>44</sup> John Chrysostom, *Discourses Against Judaizing Christians*, Washington DC, Catholic University of America Press, 1979

rites are **criminal** [fig. 7 misanthropy, enmity for others, especially Christians] and **unchaste** [fig 15 lust]; their religion a **disease** [fig. 14 disgust, fig 12 dehumanization]; their synagogue an assembly of **crooks**, a den of **thieves** [fig. 7 misanthropy, enmity for others, especially Christians], a cavern of **devils** [fig. 5 demonization], an abyss of perdition!» (*Homily 4,1*).

St. Jerome (347-420) is best known for translating the Bible from Hebrew, thereby going to Judea and attending Jews. But this knowledge did not in any way moderate his anti-Jewish controversy.

«A **fornicatress** is a woman who has had intercourse with several men. An **adulteress**, one who, deserting her true spouse, joins herself to another. The Synagogue is both of these, and if she continues in **fornication and adultery** [fig 15 lust], **God will strip off her clothes** [fig 2 abjection], and **remove** the ornaments which He gave her» (Commentary on Hosea I, II, 2)<sup>45</sup>.

St. Augustine (354-430) is the most important Christian philosopher of the first millennium and one of the most authoritative fathers of the Church. As for the «Jewish problem», he is known for his «witness doctrine» the idea that Jews should be allowed to live among Christians only as witness to the truth and antiquity of the Christian faith. Augustine wanted Jewish scripture and practices to be preserved because «by the evidence of their own scriptures they bear witness for us that we have not fabricated the prophecies of Christ» But, of course, they had to be punished for their refusal to convert. Usually, this position is summarized with a meaningful sentence, often repeated as his, however it actually does not appear in his writings: Jews «must be allowed to survive, but never to thrive». This is the position mostly assumed by the Church for centuries, although often the commitment not to kill was not respected. To support his thesis, Augustine utilized Psalms 59, 12 warning «slay them not, lest my people forget your law».

«Why of the Jews, ‘Slay not them, lest sometime the people forget Your law’? Those very **enemies of mine** [fig. 7 misanthropy, enmity for others, especially Christians], that have **slain me** [fig. 3, blood, murder], do not Thou slay [fig. 13 genocide]. Let the nation of the Jews remain: certes conquered it has been by the Romans, certes **effaced is the city of them**, Jews are **not admitted into their city** [fig. 10 wandering, exile], and yet Jews there are [...] These are therefore Jews, they have not been slain, they are necessary to believing nations. [...] ‘Scatter them abroad in Your virtue’. Now this thing has been done: throughout all nations there **have been scattered abroad** [fig. 10 wandering, exile] the Jews, witnesses of **their own iniquity** [fig. 11 self-betrayal] and our truth. Scatter them abroad in Your virtue: take **away from them virtue**, take **away from them their strength** [fig. 2 abjection]. And **bring them down**, my protector, O Lord» (*Exposition on Psalm 59*)<sup>46</sup>.

<sup>45</sup> T. P. Scheck (ed.), *Commentaries on the Twelve Prophets, 2: Ancient Christian Text*, Downers Grove IL, InterVarsity Press, 2017.

<sup>46</sup> Translated in P. Schaff (ed.), *Nicene and Post-Nicene Fathers*, First Series, Vol. 8., Buffalo NY, Christian Literature Publishing Co., 1888.

The Jews still prove useful to the Church **in a particular condition of servitude** [fig. 2 abjection], either in bearing witness or in otherwise constituting proofs (*Contra Faustum*, 12,24

Therefore, these people [the Jews] have also become **vagabonds** [fig. 2 abjection, fig. 10 wandering, exile] since they **crucified God and our Lord** [fig. 4 deicide]. For they are not in their former abodes, but are **spread over the whole earth** [fig. 10 wandering, exile]. For they have neither prophets, nor law, nor priesthood, nor sacrifice, but in truth **they are made beggars** [fig. 2 abjection] (*Enarratio in Psalmum XL*, 14; PL, XXXVI, 463).

If you [Jews] are his people, then admit **you led Him to death** [fig. 4 deicide]. You are so **blind** [fig. 9 blindness] that you claim to be spoken of when you are not, and **you do not recognize yourselves where you are** [fig. 11 self-betrayal] [...] Come, then, Jews unto Him. For **the light is not in you** [fig. 9 blindness] Jews, but in Christ. (*Tractatus adversus Iudaeos*; PL, XLII, 51-64).

How **hateful to me** [fig. 7 misanthropy, enmity for others, especially Christians], are the **enemies of your Scripture** [fig. 8 divine hostility]! How I wish that you would **slay them** with **your two-edged sword** [fig. 13 genocide], so that there should be none to **oppose your word!** [fig. 8 divine hostility]» (*Confessions*, 12,14)

We could go on and on with similar quotations, because the intensity and quantity of propaganda against the Jews by the church fathers is truly remarkable<sup>47</sup>. However, from the point of view of this research it is not necessary to do so, because I have shown that these topics are shared by numerous significant authors and that they are recurrent. They will then be taken up over the centuries until today and we will see some traces of them later; but in this regard, as well as in other more praiseworthy aspects of Christian doctrine, the times of Church Fathers are definitely the most creative.

I have identified in these texts, in a rather empirical way, fourteen figures<sup>48</sup>, which could also be characterized, using the narratological terminology of Boris Tomashevsky<sup>49</sup> as recurring *Motifs*. Every one of them reminds the reader a narration. For instance, fig. 4 (deicide) recalls the story that Jews (and not Romans) killed Jesus; fig. 2 (abjection), fig. 10 (wandering, exile) and fig. 13 (genocide) teach that because of their sins the Jews have been or will be justly punished in the most heinous way; fig. 7 (misanthropy, enmity for others, especially Christians) and above all fig. 3 (blood, murder) spread stories in which Jews cause harm to death to all other peoples, especially Christians, but also to their own

<sup>47</sup> P.-A. Taguieff, *Criminaliser les Juifs*.

<sup>48</sup> In a semiotic sense, it is useful to emphasize that, when I talk about figures in this paper, I always refer to the semiotic definition summarized above.

<sup>49</sup> B. Tomashevsky, *Russian Formalist Criticism*, Lincoln NE, University of Nebraska Press, 1965 [orig ed. 1925]

prophets. Like all narrations, also these implicit stories always convey value judgments or – following the semiotic terminology – «axiologies». Jews can fill different thematic or actantial roles in them, but they are generally proposed there as «opponents» or even «anti-subjects».

All these narrations look like episodes belonging to a greater narrative, what can be identified with what is often called «salvation history» in Christian theological authors. Let us delve into this «salvation history» using at least some semiotic analysis in standard Greimasian terms. Of course, we should consider Jesus as the Subject (the «hero» of the story) who, on the mandate of the supreme sender (God), looks for the salvation (object of value) of humanity (receiver) from the abyss in which it itself rushed because of its «original sin». Of course, the real *anti-subject* in this story is the Devil, but the Jews are presented as his main helpers (therefore as opponents of the subject Jesus), even more guilty than Pagans, because they were chosen as helpers of the sender, but they have betrayed this contract, thus changing their original actantial role and their axiology. This betrayal led them to numerous vices, including lust, avarice, hatred for others, infidelity, blindness, namely inability to understand that tradition that had been entrusted to them by the Prophets, who are the real helpers of the sender. But it is also said sometimes that this betrayal was due to their innate vices.

For easily understandable political reasons, the historical role of the Roman occupation army and in particular that of Pontius Pilate as legal responsible of Jesus' capital execution (and therefore his narrative opponent) was very soon underestimated and he was presented as a weak opponent to the Jews in their deicide. How the Roman governor of a province of the Empire could be subjected to the foreigners he ruled with absolute power is never explained. This general pattern of discourse regarding omnipotent and dangerous Jews rather than those who oppress them is continuously repeated<sup>50</sup> and varied in many episodes in which they, even when they become a discriminated and persecuted small minority in exile, appear as perennial «persecutors» of Christians, spread epidemics, poison the wells and often kill directly their children, thus reproducing the «Jewish exclusive guilt» reading of the history of the Passion.

Despite this intense propaganda campaign, continuously repeated also after the Fathers of the Church, in the Christian world up to the eleventh

---

<sup>50</sup> P.-A. Taguieff, *Criminaliser les Juifs*.

century there were certainly legal discrimination and persecutions of the Jews, but generally no mass murder (which instead took place in the Islamic countries since the time of Muhammad). It is worth adding that up to the same historical moment, although the figure of Jews was strongly (and very negatively) present in Christian verbal and written communication, it did not have any specific visual trait, neither in physiognomy, nor in clothing, nor by means of special signs added. Maybe the first image (1015) where Jews are identified through their «Jews' hat» is Saint John the Baptist preaching to Judean Elders<sup>51</sup>. Soon marks on the clothes and negative physiognomic traits, such as the long, curved nose or ugliness in general, will be added.

The subsequent iconology of the Jews will invariably bring back these features, which were previously absent. These traits, be they attributed as natural or imposed by laws, are identification devices, which obviously are made necessary by a perceived difficulty in distinguishing the «Jewish Other» from the «Christian We». With the growth of the economy and the rebirth of the cities, and together with the collective conflict with the «external Other» (Islam, Mongols, Vikings), the presence of the «internal Other» becomes more relevant and the fear it arouses suggests increasingly harsh discrimination. This need for distinction becomes clear from a few decades before the massacres of the Jews in the First Crusade (1096, especially but not only in the Rhine cities such as Worms, Speyer, Mainz). The timing can hardly be considered an accident. In the same centuries, moreover, the iconological motif of the comparison between the triumphant Church and the humiliated Synagogue, prisoner and above all blind, spreads in the statuary of many cathedrals (such as Strasbourg, Freiburg, Notre Dame): it is the iconization of the semiotic figure of blindness (our fig. 9). Europe begins its rebirth by proclaiming itself Christian and victorious over the Other, be it external or internal.

## **6. Blood libel: Norwich 1144, San Cristoforo della Guardia 1487, Trento 1475**

It is not possible to analyze here in detail the subsequent developments of these figures, due to their number and complexity. I will therefore limit myself to mentioning some new figure, invented in the twelfth century which takes up and puts together some previous figures: fig. 3 (blood, murder), fig. 7 (misanthropy, enmity for others, especially Christians),

<sup>51</sup> Second Gospel Book of Bernward, Hildesheim, ca. 1015, Dommuseum Hildesheim, ms. 18, fol. 75).

and in the background always too fig. 4 (deicide). It is our fig. 15: the blood libel. In it Jews are shown as:

1. **Enemies and persecutors** of Christ
2. Responsible of his death, his **murders**
3. Reproducing his death, by **killing** with the same modalities **innocent people** (as Jesus was), i.e. **children**
4. Using their **blood** for same magical or religious use (especially mixing it in the unleavened bread of Passover, but also using it, for instance, to heal the **wounds of circumcision** or the **male menstruation** from which they are said suffering)
5. Reproducing the **same bloody crime** on the consecrated host, whom they steal or buy to profane it and literally **wound** it, making it **bleed**
6. Be **punished** harshly for these crimes

It is worth noting here already that points from 3 to 5 assume that Jews time believe in the truth of the Christian narrative, because they are presented as trying to reproduce the Passion on the body of Christian children, but at the same time that they of course **do not believe**, because they want to desecrate it. They are seen as stating what they deny: a pragmatic paradox that appears unsustainable if attributed to real people – but on a mythical level this is not an obstacle. This paradoxical (or rather paranoid) interpretation, is of course very different from the real position of the Jews, who simply do not believe in the Christian narrative and therefore do not think its symbols have any value, as the Jews tried for these «crimes» continued to repeat in vain. It derives from the equally paradoxical or paranoid prejudice of considering them the internal enemy of Christianity: being here, they must believe the Christian narrative, simply because everyone here knows it is the Truth, but they do not understand it [fig. 9 blindness] or rather viciously persist in not wanting to accept it out of obstinacy and hatred for Jesus [fig. 8 divine hostility], and therefore they profane it.

This slander was advanced hundreds of times from the twelfth century until Nazism and beyond. Each of these cases led to persecutions, torture, trials and in the vast majority of cases the physical destruction of entire communities, with the atrocious execution of all its members<sup>52</sup>. The first well documented case happened in Norwich (England) in the year 1144.

<sup>52</sup> M. Introvigne, *Cattolici, antisemitismo e sangue*, Milano, Sugarco, 2004; R. Taradel, *L'accusa del sangue*, Roma, Editori Riuniti, 2002.



The first trace of this story is found in an *Anglo - Saxon Chronicle* written in ancient English by the monks of Peterborough Abbey before 1155. This is the modern version of the relevant passage, which contains all the figures I just mentioned:

«In his [King Stephen's] time, the Jews of Norwich bought a **Christian child before Easter and tortured him** [fig. 7 misanthropy, enmity for others, especially Christians; fig. 3 blood, murder], with all the tortures that **our Lord was tortured with** [fig. 4 deicide] and on Good Friday **hanged him on a cross on account of our Lord** [fig. 4 deicide], and then buried him [fig 15 the blood libel]» (*Anglo - Saxon Chronicle* 1155 Petersborough)<sup>53</sup>.

What is new, in this short passage, is the link with Easter and the idea of reproducing/simulating the Passion (fig. 16 Deconsecration of Easter). This link with the Christian Easter will soon extend to the violent opposition with the Jewish Passover (which is historically the matrix of the Christian feast) and will become the narrative motif according to which the Jews need Christian blood to knead the unleavened bread with which they celebrate, according to a very ancient tradition, their liberation from slavery in Egypt.

All the details of the blood libel were the special contribution of a monk, Thomas of Manmouth, who invented this figure and he propagated it tirelessly throughout his life. When a child named William was found dead in the fields around Norwich, Thomas prevented his regular burial, claimed his death as «martyrdom» carried out by the Jews and declared hence him a saint. He spent the rest of his life in an incessant work of consolidation of the cult of William of Norwich, *inter alia* writing a book (Thomas of Manmouth 1177) to tell his story.

There we find that:

«Theobald [a converted Jew, whom he said met in Cambridge, about which we know nothing else] told him that the **Jews of Spain assembled every year** [fig. 17 world Jewish conspiracy] in Narbonne, in order to arrange 'the annual sacrifice prescribed' because 'in the ancient writings of our Fathers is written that the Jews, without the **shedding of human blood** [fig. 3 blood, murder] could neither obtain their freedom, nor could they ever return to their fatherland'. Hence it was laid down in ancient times that every year they must **sacrifice a Christian** [fig. 15 the blood libel] in some part of the world' [fig. 7 misanthropy, enmity for others, especially Christians] in order 'to **show contempt for Christ** [fig. 8 divine hostility], to revenge them because **Christ's death had made them slaves in exile** [fig. 10 wandering, exile] [...] Each year, the Jews of Narbonne cast lots to determine the country in which the sacrifice would take place»<sup>54</sup>.

<sup>53</sup> <http://mcllibrary.org/Anglo/part7.html>

<sup>54</sup> A. Dundes (ed.), *The Blood Libel Legend*, Madison WI, Winsconsin University Press.

The most important and poisonous contribution of Thomas was the idea of a «world Jewish conspiracy», namely that all the Jewish of the world are the executors of a secret plot, managed by distant and invisible leaders [fig. 17 world Jewish conspiracy]. The most prominent expression of this conspiracy theory has been *The Protocols of the Elders of Zion* (1903), the falsity of which has been demonstrated immediately after their publication and the manufacture by the Russian secret service reconstructed in detail, but which still have a large audience all over the world, as polls keep showing. However, Thomas was able to get a more immediate result of his work:

«During the excavation of a site in the center of Norwich in 2004, researchers discovered the bodies of 17 people thrown head-first into a Norwich well. Later study by a team from the University of Dundee identified them as Jewish. Eleven of the 17 skeletons were those of children aged between two and 15. The remaining six were adult men and women. There is evidence the children were thrown down the well after the adults. The positions in which they were found indicated many of them had been dropped into the well from their ankles. Seven skeletons were successfully tested and five of them had a DNA sequence suggesting they were likely to be members of a single Jewish family. No cause of death other than being dropped into well was apparent in any of the skeletons. The bodies are most likely those of Jewish victims of a Christian Pogrom. Likely dates for the massacre are 1144 and the 1230's both following outbreaks of the Christian blood libel against Jews»<sup>55</sup>.

The connection with Easter and the metaphoric identification between a child and Jesus (on the ground of their same innocence) is systematically used in almost all cases of blood libel after Norwich. In the following example (San Cristoforo della Guardia 1487), very significant because it was propagated just before the expulsion of the Jews from Spain and was one of the arguments for their persecution, there is also a further metaphorical step: an extension of the blood libel to the consecrated host (based on the theology of the Eucharist that transforms it into the body itself of Jesus). This figure appears very often, also in famous paintings such as the *Il miracolo dell'ostia sconosciuta* (The miracle of the desecrated host), painted in 1467-1468 by Paolo Uccello in Urbino.

What follows is the mythical narration of this episode, as it were matter of fact, one can read today in an Italian Catholic hagiographic site<sup>56</sup>. It may seem incredible, but similar versions can be found in a number of contemporary fundamentalist Catholic publications, for instance in *I guidei*

<sup>55</sup> <http://www.bbc.co.uk/news/uk-13855238>

<sup>56</sup> <http://www.santiebeati.it/dettaglio/90681> [my translation].

*e l'accusa del sangue* by Edoardo Longo<sup>57</sup>. But it is not just delusions of a few reactionary fanatics. Basically, the same version can still be read today, in 2020, on the official website of the Archdiocese of Madrid <https://oracionyliturgia.archimadrid.org/2015/09/25/el-santo-nino-de-la-guardia-martir-%E2%80%A0-1489-3-3-2-2/> :

«Cristoforo della Guardia martyr is one of the many children told **killed** by the Jews [fig. 3 blood, murder]. [...] At the age of four he was **kidnapped** [fig. 7 misanthropy, enmity for others, especially Christians] by some Jews who, according to their **superstitious** ideas, believed they could be **freed from all evil** by sprinkling the sources of Christians with a powder obtained from the heart of a baptized child [fig. 3 blood, murder] and a **consecrated Host**. [fig. 15: the blood libel, fig. 18 Host] Before being killed, Christopher was subjected to torments similar to those endured by **Jesus** [fig. 4 deicide], and finally the nefarious sacrilege was performed during the **Holy Week** of 1491 [fig. 16 Easter]».

In fact, on November 16, 1491, an *auto-da-fé* was held outside of Ávila that ended in the public execution of several Jews and *conversos*. The suspects had confessed under torture to having murdered a child. Among the executed were Benito García, the converso who initially confessed to the murder. However, no body was ever found and there is no evidence that a child disappeared or was killed; because of contradictory confessions, the court had trouble coherently depicting how events possibly took place. The child's very existence is also disputed. The *Holy Child* has been called Spain's «most infamous case of blood libel» (Irene Silverblatt)<sup>58</sup>.

The third case, among so many, I consider here, is that of Simon of Trent (1475). This is a 'traditional' reconstruction of the «crime»<sup>59</sup>.

«Little Simon [...] was slayed on the 21st March, 1475 A.D., [...] during Holy Week. The Jews of this town wanted to celebrate **their Passover** [fig. 16 Easter] in their own way; so, they secretly abducted the small boy and carried him to the house of the Jew Samuel. During the **Holy Week**, [...] the day before **Good Friday**, on the day before the outlawed '**Perfidious Passover**' [fig. 16 Easter] [...] the Jew Tobias approached the child, who was not quite 30 months old, and [...], picked him up [fig. 7 misanthropy, enmity for others,

<sup>57</sup> E. Longo (ed.), *I giudei e l'accusa del sangue*, Pordenone, Lanterna, 2013.

<sup>58</sup> For historical details and bibliography, I refer to J. E. Longhurst, *The Age of Torquemada*, Lawrence KS, Coronado Press, 1962, Ch. XI (<https://libro.uca.edu/torquemada/torquemada11.html> and to <https://www.jewishvirtuallibrary.org/la-guardia-holy-child-of>)

<sup>59</sup> <http://www.stsimonoftrent.com/>; for a similar very recent view, see: <https://www.agerecontra.it/2018/03/la-vera-storia-del-beato-simonino-da-trento-innocente-e-martire-e-del-suo-culto/> <https://www.agerecontra.it/2018/03/la-vera-storia-del-beato-simonino-da-trento-innocente-e-martire-e-del-suo-culto/> (my translation; for analysis cf. S. Lippon, *Dark Mirror*, New York, Holt, 2014; R. Taradel, *L'accusa del sangue*).

especially Christians] and carried him at once to the house of the Jew Samuel. When night fell, [the Jews] undressed the little boy and unmercifully **butchered him** [fig. 3 blood, murder]. While Moses **strangled him with a handkerchief** as he lay across Samuel's knee, **pieces of flesh from his neck were cut with a knife and the blood collected in a bowl** [fig. 3 blood, murder]. At the same time, they **punctured the naked** offering with needles and murmured Hebrew curses [fig. 7 misanthropy, enmity for others, especially Christians]. They then **cut pieces of flesh** from the boy's arm and legs and **collected the blood** in pots. Finally, the torturers **imitated the crucifixion** by holding the **twitching body upside down and the arms outstretched** and during this horrible act they spoke the following: 'Take this, **crucified Jesus**. Just as our forefathers did once [fig. 4 decide], so **may all Christians by land and sea perish**, [fig. 17 world Jewish conspiracy].

In this story it is interesting the initial refusal by the Papacy and the Empire (under whose civil and religious authority the city of Trento fell) to recognize the «crime», because the trial was clearly unfair, even for the criteria of that time<sup>60</sup>.

About thirty people were imprisoned, all belonging to the three families of Jews then residing in Trento, those of the usurers Samuele and Angelo and the doctor Tobia; by order of the Prince-Bishop Giovanni Hinderbach they were subjected to trial, which made extensive use of torture, so they eventually ended up confessing guilty. Despite the interventions of Pope Sixtus IV and Archduke Sigismund of Tyrol, not at all favorable to the action of the Prince-Bishop of Trentino, the process continued with extreme harshness, until the death sentence and relative execution of 15 of the alleged offenders and confiscation of their goods. The *Proceedings* of the trial in Rome, Trento and Vienna are preserved and are very relevant because they testify the efforts made to ascribe the ritual murder to the Jews with the opinion that similar rites also took place in other cities and with a certain frequency.

But soon the Church changed its attitude: in the decree of June 20, 1478 *Facit nos pietas*, Sixtus IV, declared the proceedings against the Jews in Trent to be «rite et recte factum»<sup>61</sup> and supported the cult of Simon until the sixties of the last century:

«In the last decades of the nineteenth century, the Trento trial acts ended within a highly political debate [...] Giuseppe Oreglia, wrote in «La Civiltà Cattolica» (1881-1882) that 'even presently observant Jews are obliged in their false conscience to use Christian blood in the rites and ways hitherto revealed by the Jews of Trento'. In 1902 the parish priest of San Pietro, Giuseppe Divina, published a *Storia del beato Simone da Trento*, reaffirming the full historical credibility of the trial reconstruction [...], the solemn procession that carried

<sup>60</sup> <http://santiebeati.it/dettaglio/91019> (my translation).

<sup>61</sup> <http://www.jewishencyclopedia.com/articles/13752-simon-simedl-simoncino-of-trent>.

the body of the child and the alleged instruments of martyrdom through the city was held until 1955. In 1961 Gemma Volli, engaged in the study of the historical events of the Jewish communities in Italy and intent on ensuring that the Simonino case was no longer the basis for anti-Jewish prejudices, came to Trento to meet Iginio Rogger, professor of Church history in the diocesan seminary. [...] Those were the years in which the Catholic Church began a broad reflection on its relations with the modern world and, within this, a reinterpretation of the relations between Christianity and Judaism. In 1963 Rogger was therefore able to present the case to the new bishop Alessandro Maria Gottardi. An expertise was commissioned to the German Dominican Willehad Eckert, who worked on it during 1964 [...]. He refuted the procedure adopted in the trial ('torture managed to tear the desired confessions') and the seriousness of the prejudices that had conditioned it; he remembered the doubts of contemporaries; he finally expressed a judgment 'in the light of history': 'confessions begin to become problematic and false only when the pre-established accusation scheme becomes the same. Despite this pattern, which was to be supported by confessions extracted through torture, there remains a series of internal contradictions that show how the Trento trial led to a judicial assassination'. Eckert's study was submitted to the Congregation of Rites, which on May 4, 1965 clarified how the approvals of the cult of 1584 and 1588 could not be considered equivalent to a canonization [...] The cult was therefore officially abrogated on November 28, 1965».

This reconstruction<sup>62</sup> is very significant, because it comes from the catalog of an exhibition officially set up in 2020 by the Diocese of Trento –the one that for five centuries had curated and perpetuated the cult of the «martyr» in its diocesan museum and entitled *L'invenzione del colpevole. Il 'caso' di Simonino da Trento, dalla propaganda alla storia* (The invention of the guilty. The 'case' of Simonino da Trento, from propaganda to history): an important moment of recognition of historical reality, which goes beyond the controversies provoked on the subject by a very controversial and «criticized» book by a Jewish historian<sup>63</sup>.

## 7. Some conclusions

1. Obviously there is also a history of these figures and of the corresponding images, which are very frequent from the eleventh century onwards and still continue to be diffused today especially in the Islamic world, well after the end of Nazi anti-Semitic propaganda factory. There are times when the production of these images becomes thicker and moments when it thins out. There are first uses, inventions of new figures and new accusations. All these changes obviously respond to specific historical circumstances.

<sup>62</sup> <https://www.museodiocesanotridentino.it/pagine/simonino-da-trento> [my translation].

<sup>63</sup> A. Toaff, *Pasque di sangue*, Bologna, Il Mulino, 2007.

But here I am interested in its extraordinary historical continuity and in its structural constants. Therefore, I did not order them in precise historical series nor have I tried to hypothesize specific causal mechanisms for the various manifestations of anti-Jewish hatred. This study based on a semiotic methodology sought to identify the basic narrative elements (figures, motifs) and to show their textual combination. Here is the list of identified figures. It must be recognized that it is still a provisional, partial, and rather disordered list. To organize it better and complete it, more work is needed.

1. The internal Other; 2. abjection 3; blood, murder; 4 decide; 5 demonization; 6 lie; 7 misanthropy, enmity for others, especially Christians; 8 divine hostility; 9 blindness; 10 wandering, exile; 11 self-betrayal; 12 dehumanization; 13 genocide; 14 lust and disgust; 15 blood libel 16 Easter; 17 world Jewish conspiracy; 18 host

2. The religious «internal other» of Christianity (and also of Islam, and finally, in some respects, of the secular tradition that goes from the Enlightenment to Marxism to the present liberalism) is «the Jew». Unlike for the other «others» there have been only rare – but dramatically relevant – attempts to his complete physical destruction. According to a Christian tradition whose main exponent is Augustine of Hippo, the Jews indeed must survive to be doubly used by Christianity as witnesses:

a) They must show with their sacred texts that the «Ancient» Testament, used by Christian theology as a «prophecy» of the New, is true, not a Christian invention

b) Undergoing persecution, exile and humiliation they must be examples of the punishment that comes to those who deny the true religion.

3. This ideological operation takes away their history and identity, reducing them to abjection.

a) Their history is divided into two incompatible and non-communicating parts. One part is true and glorious but not theirs: it is the «Ancient» Testament, literally their «heritage» that the ruling ideological power claims they do not understand. And the other and subsequent part, from the time of Jesus onward, in which for them there is only error, misery and corruption. Both of them are not a real history, but only a premise or a (failed) promise and a decadence / punishment that will end only with the final self-negation, in eschatological times.

b) Their autonomous religious and cultural identity is abolished, because the authors of the blood libel believe that they basically believe in the Christian proclamation, so much so that they are accused of using the model of the Crucifixion for their criminal practices, they profane the Host, etc.; but, at the same time, they do not believe in it, out of pure obstinacy blindness and wickedness. The Jew is an intern other not only because he lives in Christian territories, but because his identity is seized in the Christian narrative. Their persecutors did not know and did not mind that in the same time there was in Europe a great autonomous Jewish culture (Rashi, Maimonides, the Zohar, Abulafia, the Maharal, chassidism, and so on) that dealt very little with Christianity, developing completely different content, from Kabbalah to Jewish Aristotelianism, from ritual codification to the method of commentary.

c) The price for Jewish surviving in Christianity is «social abjection»<sup>64</sup>, where political but also ideological power is constituted through forms of «inclusive exclusion»: «a founding exclusion which constitutes a part of the population as moral outcasts» «represented from the outside with disgust as the dregs of the people, populace and gutter»<sup>65</sup> to the degree that they are «disinherited [from] the possibility of being human»<sup>66</sup>, reduced to «the scum of the earth»<sup>67</sup>.

4. This triple operation on Jews as intern Other (appropriation of history, denial of identity, abjection as the price of survival) is found everywhere in Christian society: in theological treatises, in great poetry (Dante, Shakespeare), in stories, in practices of the Inquisition, in the architecture of the city (the ghettos). But one of the most important places are images, because these last speak to everyone with great immediacy (they are «Biblia pauperum»). While the theoretical and narrative polemics know no rest but only variations between the second and the twenty-first century, the propaganda of the images, mass slaughters (the Crusades) and blood libel processes (Norwich) were born together about a thousand years ago. Why all that happened more or less in the same years an interesting problem. But this timing is certainly meaningful.

<sup>64</sup> J. Kristeva, *Pouvoirs de l'horreur*; I. Tyler, *Revolted Subjects*, London, ZED, 2013.

<sup>65</sup> I. Tyler, *Revolted Subjects*.

<sup>66</sup> G. Bataille, *Abjection and Miserable Forms* [1934], in S. Lotringer (ed.), *More & Less*, Pasadena CA, MIT Press, 1993

<sup>67</sup> H. Arendt, *The Origin of Totalitarianism* [1951], New York, Houghton Mifflin Harcourt, 1973.

5. The images summarize traits and figures of abjection: the present and past «crimes» that were attributed to the Jews; awful physiognomies and bestial gestures; danger and horror. Because of its immediate emotional impact and the illusion of reality that it generates so easily, images are the best propaganda vehicle for abjection. Some new details are invented or old ones forsaken; styles and techniques change; supports change from miniatures on parchment and from Gothic windows to mass print and Internet. But the fundamental content and its pertinent features remain the same for a millennium: an extraordinary case of (negative) persistence of the image of the other.

6. What the Jews are reproached for is their survival: the obstinacy to remain present when they are «overcome» and «superseded» (by Christianity, by Islam, by the Enlightenment, by Socialism). This survival condemns them to abjection, that is, to always appear physically and morally inferior. The abjection is not only sincerely perceived by the surrounding society, but it is also represented in the images and caused by imprisonment, torture, executions, imposed miseries, mandatory signs. There is only one way to forgive abjection: mercy for the victims. But if the Jews refuse to accept the role of victims and claim to lead a normal life, individual or collective, they embody the return of the repressed and can only be hated. One of the reasons for the current widespread hatred against the state of Israel is that it represents the Jew among the states and, along with that, it allows real Jews, for the first time in two millennia, to live a completely normal life, being masters in their own house.



**3. Fatima Mernissi in Bosnia:  
azioni di genere, religiose e politiche  
nel contesto della Bosnia-Erzegovina?**

a cura di Debora Spini



Debora Spini

This section revolves around the essay *The Unearthing of Islamic feminism in Bosnia Herzegovina*; the author, Zilka Spahić Šiljak, retraces how powerfully the work of Fatima Mernissi impacted her *Bildung* as a Muslim believer, a feminist and a scholar, in such a special context such as Bosnia Herzegovina at the turn of the century. With a combination of personal warmth and intellectual rigor, Spahić Šiljak shows how empowering *The Forgotten Queens of Islam* was for Muslim women in Bosnia Herzegovina, who would otherwise feel alienated by Western feminism. This section places her essay in dialogue with two Italian voices, representing distinctive disciplinary fields: Margherita Picchi is an expert in Islamic theology, with a special focus on feminism, whilst Giovanni Scotto's interests focus on theories of conflicts as well as on peace-building and mediation in international and domestic conflicts. Each of them interacts with Spahić Šiljak's paper according to a distinctive perspective; yet, as it will be further discussed below, all three converge on some broad themes. Scotto provides us with a wide-ranging fresco of Muslim women's agency in the framework of a unique historical experience, which he reconstructs through different phases, from Yugoslav nation building to the explosion of «ethnic» conflict. Scotto highlights how religion provided a compelling motivation for political and civil society engagement, shedding light on the tragic predicament of women victims of war violence. Scotto also provides a detailed analysis of the various manifestation of Islamic feminist activism in present day Bosnia Herzegovina. Margherita Picchi's essay dissects the complex imbrications of religion, gender, and race within the South African context, as manifested by the «gender Jihad» movement. Picchi also illustrates the importance of Mernissi's work in constructing an intersectional framework reconnecting anti-Apartheid, feminist and Islamic activism.

Although seemingly distant, these essays share some deep-set concerns. Besides the intrinsic importance of the topics discussed, they are also relevant in light of wider debates currently taking place not only in the international Academia, but also in many public spheres around the world. The

pages that follow aim at highlighting a few common lines of reflection, so as to stress the importance of this interdisciplinary intellectual dialogue. In particular, the authors' essays will be reconsidered in view of the nexus between religion and culture and between feminism and secularism, in the conviction that a thorough work of clarification on those conceptual couples may contribute to the quest of genuinely pluralistic public spheres, where women's individuality and autonomy may fully bloom.

### 1. Religion, culture, and pluralism

The nexus connecting culture and religion is quite central for each of these papers, even when not explicitly mentioned; equally important is the need to deconstruct and problematize both terms. This theme is extremely relevant in view of an even broader one: the possible configuration of political communities in a global context which have, by now, become irretrievably pluralistic. To speak in very simple terms, the authors provide important element to reconsider in a different light the debates about «multiculturalism». The essays presented in this section help clarify and disentangle some impasses concerning culture, religion and individual selfhood which can be found at the heart of many current political conflicts, as they shed light on a series of assumptions that often distort the focus of the debate. Multiculturalism is often indicted of privileging group rights over individual rights, thus curtailing effective personal freedom and autonomy. In turn, this view uncritically presupposes the identification of culture and religion. As observed by Benhabib, the widespread assumption that each human group «has» some kind of «culture» and that the boundaries between these groups and the contours of their cultures are specifiable and relatively «easy to depict» rests on four faulty epistemic premises:

«1) that cultures are clearly delineable wholes; 2) that cultures are congruent with population groups and that a noncontroversial description of the culture of a human group is possible; and 3) that even if cultures and groups do not stand in one-to-one correspondence, even if there is more than one culture within a human group and more than one group that may possess the same cultural traits, this poses no important problems for politics or policy»<sup>1</sup>.

Another important observation, made by Ann Philips, integrates Benhabib's list. In many cases, the Western glance considers the capacity for in-

---

<sup>1</sup> S. Benhabib, *The Claims of Culture. Equality and Diversity in the Global Era*, Princeton NJ, Princeton University Press 2002, pp. 4-5.

dividual autonomy is depicted as its exclusive property, whilst all other identities are trapped within the cage of «cultural traditions»<sup>2</sup>.

In the Western-centered, colonial glance «religion» and «culture» often overlap to the point of conflating. The identification of culture with religion does not only reify the first, but ignores how even the latter is loaded with many assumptions. An innovative trend within the field of religious studies goes as far as advocating a «Copernican turn» so as to deconstruct religion as a floating or even empty signifier, as in Laclau's terminology<sup>3</sup>. However, many glitches become apparent to an even less radically critical glance. Evidently, the notion of «religion» is molded by a Western-centered point of view, based upon the Jewish Christian tradition or, at best, on the Abrahamic model<sup>4</sup>, hardly capable of making sense of a wide range of beliefs and practices which do not share the same root. Most importantly, religious practices and beliefs are also part of historical flows, and are thus shaped by a number of contamination and hybridization processes.

The epistemic fallacies that foreclose the complexity of culture, religion and of their nexus constitute on the one hand the first step towards cultural racism<sup>5</sup>, and on the other provide the basis for a shallow form of multiculturalism and identity politics, where different collectivities simply co-habit the same public space without any kind of dialogical interaction. In the first case, «culture» and/ or «religion» replace biology as the criterion to ascribe to groups or individuals a cluster of eternal and immutable marking features which are, needless to say, usually derogatory. In the second, the distorted assumption generates political choices that essentially reinforce discrimination and privilege among communities, whilst failing to address injustices within communities – every reference to gender is evidently intentional. The reified, naturalized view of collective identity has evident repercussions also on the conceptualization of individual agency. A view of culture that does not admit of any transfor-

<sup>2</sup> A. Phillips, *Multiculturalism without Culture*, Princeton NJ, Princeton University Press, 2007, p. 32.

<sup>3</sup> For a good summary of the main debates see M. Bergunder, *What is Religion? The Unexplained Subject Matter of Religious Studies*, in «Method & Theory in the Study of Religion», 26, 2014, 3 pp. 246-286.

<sup>4</sup> R. King, *Religion, Theory, Critique: Classic and Contemporary Approaches and Methodologies* New York, Columbia University Press, 2017.

<sup>5</sup> The expression originated in the framework of French debate on immigration; see É. Balibar, *Is there a Neo-Racism*, in É. Balibar - E. Wallerstein (eds.), *Race Class Nation. Ambiguous Identities*, London, Verso, 1991, pp, 17-28.

mation or internal pluralism deprives individual of the capacity to enact creative and innovative transactions and negotiations within their own culture, especially if the capacity for individual autonomy is conceived as an exclusively Western heritage.

Islam is a showcase of all these confluences, as it is most typically represented as a sort of monolith, regardless of any form of national, linguistic, historical difference. The faulty epistemology, to use Benhabib's language, of the reification of culture and religion is a major component of the narrative of the clash of civilizations, which presented Islam as the enemy of Western civilization, as well as the many manifestations of Islamophobia<sup>6</sup>. The essays gathered in this section compose a very different scenario, as they all point out how religious, cultural, and gender dimensions intertwine in creating personal and collective identities. Scotto and Spahić Šiljak remind us of the uniqueness of Bosnian Islam; this memento sounds all the more dramatically relevant in light of the current debates the presence of Islam within the European borders. The heritage of Bosnian Islam – so cruelly squandered – denies the purported incompatibility between Muslim faith and European identity, and demonstrates that «religion» does not immediately identify in a «culture». Equally important is Picchi's account of the specificity of South African Islam, defined by the crossroad of so many lines of color, ethnicity, and power.

The authors are also reconstructing itineraries of self-awareness and empowerment undertaken by women within their own community of faith, a most interesting example of how transformative critical practices can develop within communities and groups through the re-interpretation of norms and values. This interesting experience resonates with the important philosophical debate on the nature and scope of immanent critique<sup>7</sup>, whilst echoing Charles Taylor's view of construction of individual identity as an essentially dialogical process, where the self develops through a series of negotiations and interactions with others<sup>8</sup>. In this normative horizon, the matter at stake is not the protection of «cultures», as much as the creation of a pluralist society providing the necessary conditions for a full flourishing of individuality.

<sup>6</sup> For basic definition of Islamophobia, see T. Modood, *Islamophobia and Normative Sociology*, in «Journal of the British Academy», 8, 2020, pp. 29-49.

<sup>7</sup> For an exhaustive summary of the debate see M. Solinas, *On the Forms of Immanent Critique*, in M. Dantini - D. Spini (eds.), *La parola, le pratiche, la cittadinanza - The Word, the Practices, the Citizenship*, Roma, Arshake, 2015, pp. 98-106.

<sup>8</sup> C. Taylor, *The Politics of Recognition*, in A. Gutman (ed.), *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, Princeton NJ, Princeton University Press, 1994, pp. 25-73.

## 2. Feminism, religion, secularism

The three essays here collected relate with important debates taking place within the field of feminist theory as well as in that of social and political theory at large, as they engage with the relationship between feminism and religion<sup>9</sup>, a nexus that has not been sufficiently explored, as well as on secularism and feminism. Probably, the very wording «feminism and religion» is not extremely helpful, as it is evidently over-simplifying. Just as the term «religion» applies to many diverse families of theological and ethical beliefs, ritual and social practices, «feminism» is an even more floating signifier, as it does not refer to any well-defined ideology, but rather indicates a wide range of distinct, and sometimes conflicting, theoretical and political practices. Continuing *faute de mieux* to use this terminology, it is almost superfluous to recall that the relationship between feminism – at the very least, Western feminism – and religion has been far from easy, and *pour cause*. It can hardly be disputed that most religious communities, institutions, and actors have contributed to the affirmation and strengthening of patriarchy, and that Abrahamic religions are surely no exception.

A well-established feminist tradition, therefore, welcomed secularization and considered secularism<sup>10</sup> as the best ally for women liberation<sup>11</sup>; a conviction that seems to be confirmed, rather than disproved, by the contemporary scenario, whose morphology prompted the diagnosis of a «Great Regression»<sup>12</sup>, whose primary target are indeed women. Horrific events unfolding everywhere in the world show how women's rights are the first victims of religious fundamentalisms of various kinds. The Western world as well is somehow affected by this regressive trend. From many member states of the European Union and the United States, religion has been more and more frequently invoked as a ground to curtail women's right and freedom. As in the case of the dyad culture/religion, a few propaedeutic observations about the nexus between women freedom and secularization/secularism may not be superfluous. Evidently,

<sup>9</sup> Giorgi provides an excellent summary of current debates: A. Giorgi, *Gender, Religion, and Political Agency. Mapping the Field*, «Revista Crítica de Ciências Sociais», 2016, 110, pp. 51-72.

<sup>10</sup> Summarizing the debate on secularization and secularism goes well beyond the scope of the present contribution; for references, see at least J. Casanova, *The Secular and Secularisms*, in «Social Research: An International Quarterly», 76, 2009, 4, pp. 1049-1066.

<sup>11</sup> R. Braidotti, *In Spite of the Times. The Post Secular Turn in Feminism*, in «Theory, Culture & Society» 25, 2008,6, pp. 1-24.

<sup>12</sup> H. Geiselberger, *The Great Regression*, Oxford, Oxford University Press, 2017.

this nexus is profoundly affected by the current debates which challenge both categories of secularization and secularism from many sides, so as to justify the growing appeal of the vocabulary of a «post-secular» paradigm. The history and experiences analyzed by Spahić Šiljak, Picchi, and Scotto also constitute a strong reminder of the need to include the gender dimension within all kind of reflections about the scope and shape of a post secular public space.

The trust in the liberating power of secularism needs to be reconsidered in the wider framework of the contradictions determining the place of women within modernity. This preparatory work permits to throw light on some well-known impasses first of all within the field of feminist debates<sup>13</sup>. Given the premises that religion is simply antithetic to modernity, and that the latter is invariably and absolutely true to its promises, the nexus between religion and women's freedom could only result in a zero-sum game «as if the arrival of secularism had solved the problem of sexual difference in history»<sup>14</sup>. The thesis of such a direct correspondence between secularization and women's liberation, and of the strong alliance between secularism and feminism, has been radically questioned within the general framework of the critique to the dominating paradigms of secularization and secularism<sup>15</sup>. In the case of the matter at hand two more critical perspectives need to be summoned.

Feminist scholarship has reconstructed how inclusion of women into the promises of modernity – primarily that of the affirmation of individuality and individual autonomy – was far from being just «a matter of time». Throughout Western modernity, women were represented as incapable of rational self-mastery and mostly identified with the magmatic dimension of passions<sup>16</sup>. The progressive distinction between a private and a public realm typical of Western liberal states also resulted in the confinement of women within the sphere of domesticity and their exclusion from the public space<sup>17</sup>. More generally, it is evident how women's condi-

<sup>13</sup> L. Cady - T. Fessenden (eds.), *Religion, the Secular and the Politics of Sexual Difference*, New York, Columbia University Press, 2013.

<sup>14</sup> J. W. Scott, *The Fantasy of Feminist History*, Durham NC, Duke University Press, 2012, p. 92.

<sup>15</sup> K. Aune - M. Lövenheim - A. Giorgi - T. Toldy, *Is Secularism Bad for Women? – La Laïcité nuit-elle aux femmes?*, in «Social Compass», 64, 2017, 4, pp. 449-480.

<sup>16</sup> This aspect has been masterfully explored by Elena Pulcini; see at least her *Il potere di unire. Femminile, desiderio, cura*. Torino, Bollati Boringhieri, 2003.

<sup>17</sup> Scott especially highlights the division public / private: «The discursive assignment of women and religion to the private sphere was not – in the first articulations of the secular ideal – about the regu-



tion of newcomers – in Arendtian terms, *parvenus* – of modernity reflects upon the itinerary of secularization. In this perspective, women are ‘still’ religious as they are not yet touched by the progress of modernity.

The dyads gender/secularization, religion/feminism can also be reconsidered from another point of observation, that of the post and de-colonial critique<sup>18</sup>, as the optimistic view of the effects of secularism on gender relationships corresponds to a view of secularization as a necessary component of an unstoppable march of modernity from a center – the West – to the periphery. The post or decolonial perspective has brought to light the deep bond connecting this version of secularization with colonial temporality, and has demonstrated how the couple secularism/secularization has been used as an important element in the many forced processes of modernization that punctuate the history of colonialism. The two critical perspectives end up merging, as the image of non-Western societies as «not yet» rational and «still» religious corresponds to colonial construction of the «Third World Woman», awaiting to be saved and liberated by the colonizers<sup>19</sup>.

These observations apply to a major degree to Muslim women, for the reasons briefly sketched above. As Mohanty has brilliantly demonstrated, the colonial heritage persists among Western feminists, making them obstinately blind to all kind of differences and unresponsive to strategies and practices which do not replicate the Western model<sup>20</sup>. The three essays here presented call for a more inclusive approach, acknowledging different itineraries to personal autonomy and agency, instead of discarding religious identity as a sort of childhood disease.

The colonial original flaw makes feminism an easy target of mechanism of appropriation by political forces who have little or no genuine con-

---

lation by religion of female sexuality. Rather, feminine religiosity was seen as a force that threatened to disrupt or undermine the rational pursuits that constitute politics; like feminine sexuality, it was excessive, trans-gressive, and dangerous» (J. W. Scott, *The Fantasy of Feminist History*, pp. 97-98). According to Scott, the privatization of religion has as a side effect to make the Church concentrate in sexuality.

<sup>18</sup> On this particular debate see at least N. Maldonado-Torres, *Secularism and Religion in the Modern/Colonial World-System: From Secular Postcoloniality to Postsecular Transmodernity* in C. A. Jáuregui - M. L. Moraña - E. Dussel, (eds.), *Coloniality at Large: Latin America and the PostColonial Debate*, Durham NC, Duke University Press, 2008.

<sup>19</sup> G. Spivak, *Three Women's Texts and a Critique of Imperialism*, in «Critical Inquiry», 12, 1985, 1, pp. 243-261.

<sup>20</sup> C. Mohanty, *Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses*, in «Boundary 2», 12, 1984, 3, pp. 333-358.

cern for women's freedom. Many examples show how the manipulation of feminist themes issues and claims in the framework of Islamophobic discourse constitutes a well-established technique of right-wing neo authoritarian political forces around the world, from Modi's India to Le Pen's Rassemblement National. Muslim women have been and continue to be used as pawns in all kind of political games, from debates on immigration to the always resurrecting myth of clash of civilization; no example could be more tragic than the recent events in Afghanistan. On the contrary, these essays confirm that women engaging in a feminist perspective within the Quranic tradition are a most inspiring example of original approaches to autonomy, at the same time contextual and exquisitely personal. Their theological and political reflection, their innovative interpretations of practices and norms, and most of all their intrinsic dialogic identities constitute a most necessary breeding ground of genuinely pluralistic public spheres. They also remind us how feminism, in all its multifarious avatars, needs to engage with women's religious agency, so as to avoid the danger of becoming the handmaid of political forces that have little or no concern for women's self-determination and autonomy.

### 3. An open agenda

As announced in the introductory paragraph, these essays focus on Islamic feminism in specific contexts, yet provide important elements for much broader conversations, to begin by the crucial theme of individual autonomy and moral and political agency.

More specifically, the contributions by Spahić Šiljiak, Picchi and Scotto indicate a series of necessary steps to realize genuinely pluralistic public spheres, a crucial requirement for the future of democratic public spaces. By recalling the specific history of Bosnia Herzegovina, or the specificity of Islam in South Africa, they help dismantle the reifying association of religion and culture, thus clearing the way for many future conversations. The emphasis on a dialogical and intersubjective conception of self, a sort of implicit *fil rouge* of these essays, also bears important consequences in the political and in the social field. Exploring how Muslim women in Bosnia and South Africa have creatively renegotiated individual and collective identities, working from within cultural, historical and spiritual traditions, the authors present us with a most promising example of transformative practices within and among communities, pointing to further possible applications of immanent critical paradigms. For the same reason, they provide most helpful tools defuse the manipulative identifi-

cations of feminism with «Western» values, which has such a paralyzing effect on women's struggle in many contexts.

| 161

To summarize, these essays challenge the uncritical association between secularism and women's empowerment, thus constituting a strong reminder of the need to include the gender dimension within all kind of reflections about the scope and shape of a post secular public space; an important task which is so far too often neglected.



# The Unearthing of Islamic Feminism in Bosnia and Herzegovina through Fatima Mernissi's Work

Zilka Spahić Šiljak

*Abstract* – Islamic feminism was barely known before 1990s in the Balkans region and Muslim women started discovering religiously based feminism after the war (1991-1995) when the first books by Fatima Mernissi were translated to Serbian and Bosnian language. Although Muslim women were engaged in public life and politics in Socialist Yugoslavia, the mainstream teachings of Islam repeated the famous *hadith*: «those who entrust their affairs to a woman will never know prosperity». In the secular sphere, Muslim women could participate in politics, but in religious circles they kept receiving the message that politics is not for women and that their primary role is in the family. The paper discusses how Mernissi's work helped Muslim women unearth Islamic feminism in Bosnia and Herzegovina and disclosed new horizons for the deconstruction of the history of Islam that was shaped and constructed by male scholarship with patriarchal lenses on gender roles.

## 1. Introduction

Reading *The Forgotten Queens of Islam* was a revealing experience to me and to many of my female and male colleagues and friends, as well as to many teachers, artists and politicians. In speaking of this book, I will provide personal reflections on how Mernissi's work helped many of us in a post-socialist democratic context of Bosnia and Herzegovina find arguments to pursue gender equality within the framework of Islamic tradition. Muslim women and politics became a riveting subject when Benazir Bhutto (1953-2007) became the first woman appointed the prime Minister of Pakistan in 1988, the first woman to hold this position. It was a big shock for many Muslims because they did not expect a woman to lead the state. She was viewed by many not as a role model for other women but as a rebellious bourgeois woman<sup>1</sup>.

Many Muslims know and repeat the famous *hadith* (a saying attributed to the Prophet Muhammad): «Those who entrust their affairs to a woman

<sup>1</sup> F. Mernissi, *The Forgotten Queens of Islam*, Cambridge, Polity Press, 1993, p. 1.

will never know prosperity»<sup>2</sup>. Therefore, any attempt to bring women into positions of power has been considered heretical and not in line with the mainstream teachings of Islam. Women were expected to raise families and teach but not to interfere in state affairs. Although the story of Queen of Sheba in the Qur'an (27, 22-44) reveals that there was a woman ruler, in medieval exegetes such as Ibn Kathīr (11c.) did not paradigmize this example in their interpretations of the sacred book. On contrary, Ibn Kathīr quoted the above-mentioned hadith from Bukhari, which is weak in the hadith classification that denies women to be political leaders. Barbara Freyer Stowasser explains that the reason might be because «Qur'anic story deals with events prior to her acceptance of Islam»<sup>3</sup> Muslims in Bosnia Herzegovina also did not use the Qur'anic story to support women's political leadership. Imams scarcely mentioned her and when they did their interpretations goes to say that a «real» Muslim woman submit to a man as Queen of Sheba did to the prophet Suleyman when she accepted faith in one God.

Women's history was hidden and forgotten because modern historians omitted data about women queens collected by the first Muslim historians who included the data and information that they might found disturbing. Thanks to their intellectual honesty, Fatima Mernissi was able to write *The Forgotten Queens of Islam* (1993), and her other books<sup>4</sup>. This book was revolutionary for me and many other women and men not just because of its rigorous historical research but also because of the powerful statement it made regarding the visibility and power of women in the Muslim world, including especially women as heads of state.

Although there has been some attention in the literature to Muslim women as rulers<sup>5</sup>, thanks to Mernissi's book many of us learned for the first time that sixteen Muslim women had been, in fact, political leaders, and that they had seized power, with or without support of their fathers, sons, and husbands, between the eleventh and seventeenth century across the Islamic world from Spain to the Maldives. We learned that women had led battles, made major political decisions, and enjoyed the same marks as sovereign rulers that men held: their names were proclaimed in the mosque during Friday prayers and their portrait engraved on the coinage of the realm.

<sup>2</sup> Al-Bukhari, *Al-Sahih* (Collection of Authentic Hadiths), Beirut, Dar al-Ma'rifa, 1978, vol.4, p. 6.

<sup>3</sup> B. Freyer-Stowasser, *Women in the Qur'an, Traditions, and Interpretations*, Oxford - New York Oxford University Press, 1994.

<sup>4</sup> F. Mernissi, *Women in Muslim History: Traditional Perspectives and Strategies* in S. J. Kleinberg, (ed.) *Retrieving Women's History: Changing Perceptions of the Role of Women in Politics and Society*, Oxford, Berg Publishers, 1988, pp. 338-355.

<sup>5</sup> A. Asrafuddin, *The First Muslims: History and Memory*, Oxford, Oneworld Publications, 2007.

## 2. The context of Bosnia and Herzegovina

Two divergent secularist formations marked the social and political context of the Balkans and Bosnia Herzegovina in the second half of the twentieth century: the socialist government that was in power between 1945 and 1990 and the democratic ethno-national governments that brought back religion into the public domain from 1990 onward, after the former Socialist Republic of Yugoslavia split up. While the socialist Marxist ideology that marginalized religion in public life promoted the notion of a modern and emancipated working class woman who was simultaneously active in politics (the socialist period saw the highest participation of women in the parliament, with 24% of the seats occupied by women), the succeeding ethno-nationalist democratic governments brought religion back to the public sphere advocating a re-traditionalization of gender roles. Even though the post-socialist democratic political system was theoretically secularist, because historically national identity in the Balkans has been inextricably linked to religious identity, the rise of ethno-nationalism accompanied by the war from 1992 to 1995<sup>6</sup> and the post-war period inevitably brought religion – Christianity and Islam – to the fore in public and political discourse. The shifting political landscape greatly affected the issue of women's rights. Post-socialist democratization has therefore not led to further emancipation of women but to resurgence of patriarchal norms cloaked in ethno-religious garments<sup>7</sup>. Women went from being «comrades» in the former Yugoslavia, upholding the ideal of standing in the workforce shoulder-to-shoulder with men to being mothers, sisters, and daughters ideally quietly guarding family values within their own four walls<sup>8</sup>.

<sup>6</sup> In 1991, Bosnia Herzegovina declared independence from Yugoslavia together with Croatia and Slovenia, which triggered a civil war that lasted four years. Bosnia's population was a multiethnic mix of Muslim Bosniaks (44%), Orthodox Serbs (31%), and Catholic Croats (17%). The Bosnian Serbs, well-armed and backed by neighboring Serbia, laid siege to the city of Sarajevo in early April 1992. They targeted mainly the Muslim population but killed many other Bosnian Serbs as well as Croats with rockets, mortars, and sniper attacks that went on for 44 months. As shells fell on the Bosnian capital, nationalist Croat and Serb forces carried out horrific «ethnic cleansing» attacks across the countryside. Finally, in 1995, UN air strikes and United Nations sanctions helped bring all parties to a peace agreement. Estimates of the war's fatalities vary widely, ranging from 90,000 to 300,000. To date, more than 70 men involved have been convicted of war crimes by the UN. See more on: <https://www.theatlantic.com/photo/2012/04/20-years-since-the-bosnian-war/100278/>.

<sup>7</sup> Z. Spahić Šiljak, *Women, Religion and Politics in Bosnia and Herzegovina* in L.E. Cady - T. Fessenden (eds.), *Religion, The Secular and the Politics of Sexual Difference*, New York, Columbia University Press, 2013, pp. 121-138.

<sup>8</sup> S. Leinert-Novosel, *Žene politička manjina: perspective sudjelovanja žena u javnom životu, (Women Political Minority: Perspectives of Women's Participation in Public Life)*, Zagreb, NIRORadničke novine, 1990, pp. 22-30.

Although the constitutional legal framework of the secular Bosnia Herzegovina state guarantees gender equality and there are state mechanisms called state gender «state equality centers» to oversee implementation of laws, gender equality is not adequately translated into public and political life. One of the reasons is that religious and cultural norms suppressed under socialism re-emerged with recovered prestige, protection, and deference under democratic rule<sup>9</sup>. Stepping over the threshold between influence in the private sphere and influence in the public sphere by women was seen not merely as a gender issue but as something that could damage the integrity of the revival of tradition.

In the first democratic election in the former Socialist Republic of Yugoslavia in 1990 when only two percent to maximum four percent of the women was elected for the parliaments in all the republics, which will soon become independent states, including Bosnia Herzegovina, in sharp contrast to the high 24 percent during the socialist period<sup>10</sup>. In 1996, after the war, there was only one woman in the parliament of the Federation of Bosnia Herzegovina entity<sup>11</sup>. The next year, under pressure from the international community, mainly the Organization for Security and Cooperation in Europe (OSCE) a quota of a minimum of thirty percent of women on the political party's lists of candidate list was imposed<sup>12</sup>.

The post-war period from the end of 1995 was a time when women from civil society organizations found themselves working hard to regain the very political rights that they had previously taken for granted. The women's movement was secular, with women who were both religious and non-religious in it, fighting for the same cause: to bring women back to politics and public life. Feminist initiatives were driven and supported by international aid (Elissa Helms 2003)<sup>13</sup>, although secular feminism began flourishing earlier, in late 1970s, in former Yugoslavia, but mostly among women

<sup>9</sup> Ibid. p. 122.

<sup>10</sup> J. Bakšić-Muftić, *Ženska prava (Women's Rights)*, Sarajevo, Magistrat, 2006.

<sup>11</sup> Bosnia Herzegovina has been divided into two entities since the Dayton Peace Agreement in 1995 that stopped the war and imposed the new Constitution and administrative divisions: Federation of Bosnia and Herzegovina entity, which is divided into ten cantons with Bosniak Muslim, and Croat Catholic majority; Republic of Srpska entity, with Serb Orthodox Christian majority; and District Brcko with Serb and Bosniak majority. Each of these levels of governance has its own constitution and parliament with exclusive jurisdiction over education, culture, social and health affairs.

<sup>12</sup> OSCE Report: *Bosnia and Herzegovina, Municipal Elections 13-14 September 1997*, <https://www.osce.org/odhr/elections/bih/14025?download=true> (accessed on June 29, 2017).

<sup>13</sup> E. Helms, *Women as Agent of Ethnic Reconciliation? Women's NGOs and International Intervention in Post-war Bosnia and Herzegovina*, in «Women's Studies International Forum», 26, 1, 2003, pp. 15-33.



intellectuals at universities. Islamic feminism found fertile ground within the broader framework of secular women's organizations after 1990s rather than in religious communities and churches where conversations about women's political rights and involvement were not encouraged<sup>14</sup>.

Finally, in 2003, after years of lobbying and advocacy, women managed to achieve passage of the Gender Equality Law of Bosnia Herzegovina, which guarantees 40 percent of women on political party election lists, protection from sexual harassment, family violence and all forms of discrimination. The Law was just one of the steps in achieving gender equality, so women's organizations continued their efforts to empower women and to encourage women to enter the political arena and seek political leadership. The Gender Equality law was a big win for women's rights activists but while the law affirmed equality, it could not eradicate the systemic marginalization that plagued women and discouraged them from seeking political opportunities. Quotas and rules could be done away with as technicalities, because major political parties put women on the election lists just formally and most of these women are not highly profiled public figures and also not among the first four of five candidates on the lists. This means that women would have fewer chances to get elected. Therefore, even today women comprise from 17 to 20 per cent in state parliament, entity, cantonal and district parliaments.

It was widely understood that women had a 'proper' place reserved for them by tradition and norms. For a woman, to win a political place was to lose her original place and to attempt to straddle both seemed to many women to be either inconceivable or risky: Benazir Bhutto's case was a good example of the reason why.

### 3. Encountering Mernissi's work

While growing up in Bosnia in 1970s as well as during the time I spent as undergraduate at the Faculty of Islamic studies of the University of Sarajevo in the late 1980s, all I learned about Muslim women was that they were revered mothers, daughters, and wives whose highest purpose was to sacrifice everything for their families and communities. «Women

---

<sup>14</sup> Religious women in the first NGO Medica Zenica that was established in 1993 with the support of Medica mondiale from Germany started to use Islam for empowerment of women, trauma healing and latter many other organizations such as: Women to Women from Sarajevo, International Multireligious and Intercultural Center IMIC Zajedno from Sarajevo, Transcultural Psycho-social Educational Foundation-TPO from Sarajevo, Small Steps from Sarajevo and many other organizations and individuals.

are to be respected» decreed the religious leaders and the textbooks but this respect was awarded strictly on the basis of their roles within the family. Even women who were important figures in Islamic history such as Khadija and 'Aisha (wives of the Prophet) were discussed in the biographies, or more precisely hagiographies, of the Prophet Muhammad and his companions. There were no available books about prominent Muslim women. There was no information regarding how they lived historically, or how they interpreted social, political, and cultural aspects of Muslim communities. Nobody in Bosnia Herzegovina and the Balkans dared to claim that there had been historically Muslim women leaders in politics. Imams tried to skip the discussions about Aisha's role in the battle at the Camel in Basra (in 656) and emphasized that she regretted to be dragged into it and that caliph Ali forgave her and, that she remained revered mother of believers (*umm al-mu'minin*).

The mere question of female political leadership carried a tinge of blasphemy. It was feared that these kinds of questions would undermine traditional Islam and its legacy that barely survived during the socialist period.

If Islam and Muslims were as strong and grand as I had always been told, it did not seem reasonable that they could be threatened simply by questions about women's roles in public life and politics. Every time I brought up the subject during my studies, I felt genuine discomfort coming from my professors. They appeared not to know how to respond except by repeating the worn-out mantras about the importance of women as mothers, sisters, and daughters.

Unfortunately, the program of Islamic studies at the University of Sarajevo did not provide any information about Muslim women's history: their contributions to education, knowledge production, and leadership in politics. As a young woman who just graduated at the beginning of the 1990s, I felt that something was missing, that there was no gender justice, and that women were marginalized, but I did not know how to articulate this. When I asked my professors about women in the history of Islam, they answered briefly with a few passing references to progressive Muslim reformer thinkers such as Muhammad Abduh (1849-1905) and Rashid Rida (1865-1935) in Egypt, Syed Ahmad Khan (1817-1898) in India or Muhammad Iqbal (1877-1938) in Pakistan. Such reform thinkers dedicated time to dealing with the question of women, yet there were no women in their ranks.

The subjects of feminism and gender were missing in the public discourse of Bosnia Herzegovina except among small groups of female intellectuals at universities until they became buzzwords during the war, brought in by international human rights organizations that came in to provide aid to the civilian population, including women who were victims of rape. With some fellow women theologians I started to work for the NGO Medica Zenica, which was established by Medica mondiale from Germany for the purpose of counseling women victims of wartime rape in 1993. Muslim women had not previously been acquainted either with feminism or counseling but we learned a great deal on the job. We soon realized that most of the women we spoke to needed guidelines for coping and recovery within the framework of their religion, which was important to many of them. What women needed was not provided by our donors's educational materials nor by religious community mainstream teachings. Therefore, we had to come up with new strategies to help them believe that they were not alone. We contextualized the interpretation of the Qur'an on God's mercy (90, 17), forgiveness (2, 263-286), righteousness (2, 177; 3, 134), peace (25, 63; 28, 55), and hope (39,53) to lessen shame and guilt that wartime rape survivors felt. They needed to hear that God still loved them and they were not guilty for rape they experienced but the perpetrators were. What we did was feminist theology from scratch<sup>15</sup>, but at that time we did not know what feminism or Islamic feminism or gender was<sup>16</sup>. Only after the war, when we continued our education in human rights and gender studies, we learned what feminism and in particular Islamic feminism was as theoretical concept, idea, and movement. Doing and then naming our work was a reality for many women who engaged in feminist activism during this time, and this was doubly true for Islamic feminism, whose existence at the time was not only unknown but seemed inconceivable.

After the war, from 1996, I was part of the growing women's movement to fight for women's political rights. I started thinking more profoundly about how to reconcile my religious and civic identity. My experiences had shown me the need to take an intersectional approach not just to myself but to my work with people as well. What was the path to being a good believer and at the same time a responsible citizen? How was one to avoid the trap of «Medinah democracy», a term Mernissi coined to

<sup>15</sup> Z. Spahić Šiljak, *Do it and Name It. Feminist Theology and Peacebuilding in Bosnia and Herzegovina*, in «*Journal of Feminist Studies in Religion*», 29, 2013, 2, pp. 176-184, here pp. 178-180.

<sup>16</sup> Z. Spahić Šiljak, *Confluence of Islamic Feminism and Peacebuilding: Lessons from Bosnia*, in «*Samyukta: A Journal for Gender and Culture*», 17, 2017, 1, pp. 165-181, here p. 179

refer to the tension between secular and religious worlds that permeated her own life and work and the lives of many Muslim women who have to dance to two beats<sup>17</sup>.

In 2003, a friend visited me from the Netherlands bearing a gift: It was the English edition of *Forgotten Queens of Islam* (1993) by Fatima Mernissi. I was thrilled, at first being unable to believe what I had found on the pages in front of me, and later being unable to put it down. I read for a whole day and night. Then I read it again, piece by piece, trying to digest all the information and data. I was finally able to convince myself to my full satisfaction that this book was not fiction but a piece of genuine historical research that was grounded in facts, revealing the existence of women rulers of Muslim history in different periods and different political and cultural circumstances. Here was the information and answers I had been seeking. Here was a Muslim woman scholar who had painstakingly dug up what modern male thinkers and historians had buried. Here was a way to find my place in the community with full regard to all aspects of my identity and ambition. I thought how so many women in Bosnia Herzegovina had been struggling with the same questions I had. And wanted to shout my newfound discovery from the rooftops. I settled for translating the book into Bosnian. I could not stop talking about my discovery for a couple weeks after, and most people I shared my idea with liked it and wanted to know when they would be able to read the book in Bosnian. This made me even more determined to do a good job translating the book to make it available to Bosnian audiences.

At that time, in early 2000s, many Muslim women were eager to learn about women's history in Islam and my late friend Farah Tahirbegović who was working in the publishing company Buybook in Sarajevo, along with the professor of Slavic Literature at the University of Sarajevo Nirman Moranjak-Bamburać, suggested I publish my translation of *The Forgotten Queens of Islam*, which I titled it in Bosnian: *Zaboravljene vladarice u svijetu islama*, with the new Buybook feminist literature initiative called «buyFEMINAbook». We all were lucky to get funding from the Gender Center of Federation of Bosnia Herzegovina for the printing, thanks to the director Samra Hadžiabdić Filipović, who was also keen to support Muslim feminists. The book was published in 2005.

---

<sup>17</sup> F. Mernissi, *The Forgotten Queens of Islam*, pp. 179-189.

#### 4. Public reflections on the book

The first launch of the book took place in 2005 in the Café Carabit<sup>18</sup>, an extension of the Buybook store, which was popular with those who wanted to hear engaging debates and read books with subjects that were less well-known to the post-socialist public. Three of my colleagues and professors wrote a blurb for the translated book: Enes Karić, professor of Islamic Studies in Sarajevo, who teaches *tafsīr* (commentary of the Qur'an); Jasna Bakšić-Muftić, a professor at the Law school with expertise in human rights and feminism, and Jasminka Babić-Avdispahić, a professor at the Faculty of Philosophy with expertise in ethics and feminism. Both Jasna Bakšić-Muftić and Jasminka Babić-Avdispahić as well as Nirman Moranjak Bamburać spoke at the book's launch. Marko Oršolić, a Franciscan friar and a pioneer of interreligious dialogue in the Balkans also participated to the book's launch, because he was the first to support the Women's Studies Program back in 1998 and had encouraged research on gender and religion.

At the launch I spoke with colleagues, scholars, artists, and activists whose work would come to be inspired by Mernissi's book. Now, twelve years later, they shared with me their comments and reflections on how hungry the Bosnian public had been for Muslim feminist knowledge and is still in need to learn more.

Mernissi's name had become a synonym for Muslim women's political leadership around the world, and in Bosnia was no exception. Women politicians were few. There was no encouragement for younger women to get involved in politics, and a lot of public vitriol for those who dared to do so. Besima Borić, a prominent politician, activist, and peacebuilder told me that she wanted to let the whole world know how immensely significant the book was for her, and how fortunately timed the translation was coming as it did when many dilemmas faced Bosnian women regarding political involvement. Borić organized a book's launch in her local community Vogošća, one of the municipalities of the city of Sarajevo with women from political parties and local NGOs. She explained:

«I admire the courage Fatima Mernissi showed that helped me dispel my own prejudices and reaffirm my commitment to bravely walking the political arena while mindful that my achievements would not be properly assessed just because I am a woman and that true equality will constantly be met with resistance»<sup>19</sup>.

<sup>18</sup> A. Šimić, *Drugačiji način vrednovanja: Predstavljeno prvo djelo iz nove biblioteke buyFEMINA-book, Zaboravljene vladarice u svijetu Islama Fatime Mernissi, (Different way of valorization: first book from the edition buyFEMINAbook, The Forgotten Queens of Islam by Fatima Mernissi was presented)*, in «Oslobođenje», May 16, 2005.

<sup>19</sup> Interview with Besima Borić, conducted in Sarajevo on May 29, 2017.

Most of the people who provided the reflections on the book *The Forgotten Queens of Islam* reported initial shock, disbelief, and even some internal turmoil over the contents of the book; so groundbreaking was it within the context of their preconceived notions of history, women, and Islam. During socialist time, religion was marginalized from public domain and being religious was not welcome and especially being a Muslim woman who exhibits her faith publicly was not well-received. Religion in general, and Islam in particular, was perceived as an element of backwardness that keeps women at home, covered, uneducated and submissive to their husbands. If a woman wanted to be engaged in public life and politics, she was not expected to show her religiosity; therefore, many Muslim women who were politically active in the socialist time did not reveal their religiosity. After the war, when more women started wearing *hijab* and became active in public life, and some of them, including myself, with clear Muslim feminist identity, it was a surprise and it was received with disbelief.

Feminism and Islam was widely regarded as an oxymoron, therefore the translation of Mernissi's book was so important for Bosnian Herzegovinan context to provide historical evidences about Muslim women leaders.

Aldijana Sadiković, one of my students and activist, said that the book had been an «accidental discovery» for her and that she was stunned to discover that there was scholarship out there way beyond the teachings of male religious authorities, adding that she noticed that

«regardless of the modern trends of intersectional feminism, many (including liberal feminists and Muslim women alike) believe Islam and feminism to be antonyms. She went on: «It will certainly come as a shock to many even today that Islam and feminism do not actually conflict»<sup>20</sup>.

The professor of Religious Studies Nermina Baljević said that the book brought her:

«intense delight, but one that was accompanied with some anxiety because she had been forced to thoroughly re-examine the previous knowledge she had gained and conclusions she had reached», – adding –«although people have a hard time letting go of old notions, the new ideas and facts I was reading about definitively emerged victorious for me in this particular struggle»<sup>21</sup>.

Recent years have seen a surge of conversations about representation, particularly that of marginalized groups, in media, arts, academia, and

<sup>20</sup> Interview with Aldijana Sadiković, conducted online on May 10, 2017.

<sup>21</sup> Interview with Nermina Baljević, conducted in Sarajevo on May, 10, 2017.

many other areas. It is widely understood that not only children but also adults find encouragement in their personal development and a sense of belonging when they see role models with which they can identify. One area where this is lacking is religion. In the Muslim community in Bosnia Herzegovina things looked discouraging to women who were enthusiastic about religion and spirituality, and who wanted to belong to the community. To foster inclusion, it is necessary to have more than general guidelines about equality – said Amra Pandžo, a faith-based peace activist who has struggled with her religious community.

«I was determined to practice Islam in every facet of my daily life but kept stumbling on absurd limitations and instructions I was being given as a woman. On the one hand, I was reading the Qur'an, listening to trusted teachers, feeling within me the concepts of a unified world, full of universal equality and freedom and individual rights for every human being in it. On the other hand, verbal remarks, commentaries, and numerous 'handbooks' that I came across contained an Islam that was a crippling one that encouraged me to give full authority to my brother, man, or husband so he could rule over the world, the state, the family, even over me»<sup>22</sup>.

Indeed, the prevailing sentiment that echoes through reflections on the book is that *The Forgotten Queens of Islam* aimed to help women understand the intersection of their female and Muslim identities. Nermina Baljević emphasized that when she said: «As happy as I was that [this knowledge from Mernissi's book] liberated me, I was far happier that my faith, my Islam, was also finally made accessible in an engaging way. For this I am very grateful [...] » A key and revolutionary insight for her and the women around her was that the question of women political leaders could indeed be raised without a hint of blasphemy:

«There is absolutely no conflict or opposition between women's roles in Islam and their feminist activism. Mernissi was firm on this: if women's rights are problematic for some male Muslims, that is neither due to the Qur'an nor the prophet nor Islamic tradition in general. What women's rights conflict with are the interests of the male elite»<sup>23</sup>.

Mernissi's fresh perspective on women and political leadership provided the bridge many women needed to be able to approach religion and tradition critically. Damir Imamović, a young musician who sings traditional ethnic songs, said that a close woman friend had been intimidated by Islam because it felt like a «boy's club» had drawn closer to her religion, Islam, after reading Mernissi's book<sup>24</sup>.

<sup>22</sup> Interview with Amra Pandžo conducted in Sarajevo on May 12, 2017.

<sup>23</sup> Interview with Nermina Baljević conducted in Sarajevo on May 10 2017.

<sup>24</sup> Interview with Damir Imamović, conducted online on May 18, 2017.

What made Mernissi's book special was not just that it was a resource to help women to redefine their identities but that it was also a solid work of scholarship regarding feminism, Islam, and history. An intersectional perspective on feminism Islam and politic was sorely needed in the Balkans region in terms of scholarship and knowledge production that would fuel genuinely impactful activism. When the translation came out, Ajla Demiragić, who presently teaches feminist theories at the Faculty of Philosophy of the University of Sarajevo and who was student of professor Nirman Moranjak-Bamburać: «The *Forgotten Queens of Islam* greatly inspired the work of many of my fellow women scholars and activists in Bosnia Herzegovina in the period of post-war transition»<sup>25</sup>. In countries like Bosnia Herzegovina, Western discourses of feminism often fail to resonate with women and the society as a whole because their perspectives and contexts are so different. «When we [women in Bosnia Herzegovina] read about the definitions and practice of Western feminism we cannot identify with some aspects of it» explains Aldijana Sadiković, praising Mernissi for expressing her unique perspective in her academic and activist work «in contrast to merely attempting to blindly copy-paste solutions from Western scholarship, activism, and historical practices»<sup>26</sup>. Nermina Baljević emphasized how Mernissi situated her arguments within the context of a deep study of classic Islamic scholarship on the Qur'an and the *hadith* (the sayings and deeds of the Prophet Muhammad) as well as in her study of history. Baljević disclosed that she had also been struck by Mernissi's «bravest, strongest invitation [...] for a more responsible, critical, and scholarly approach to the history of Islam and Muslims that invites us all to reject all our previous assumptions»<sup>27</sup>. Baljević pointed out that Mernissi saw «the history of Islam with its many associated misuses as the most dogmatic and efficient weapon for subjugation and marginalization»<sup>28</sup>.

That emphasis on Mernissi's courageous and at the same time socially conscious scholarship has been inspiring to many in both their academic and activist pursuits. Ajla Demiragić said that she wished to call attention onto «a hugely significant aspect of Mernissi's impact: her passionate work in strengthening the civil society network in Morocco, especially as a cofounder of *Caravane Civique*»<sup>29</sup>. In post-war society of Bosnia Her-

<sup>25</sup> Interview with Ajla Demiragić, conducted in Sarajevo on June 06, 2017.

<sup>26</sup> Interview with Aldijana Sadiković, conducted online on May 10, 2017.

<sup>27</sup> Interview with Nermina Baljević, conducted in Sarajevo on May 10, 2017.

<sup>28</sup> Ibid.

<sup>29</sup> J. Hassoune, *Comment la caravane civique a commencé*, [http://www.mernissi.net/civil\\_society/portraits/jamilahassoune.html](http://www.mernissi.net/civil_society/portraits/jamilahassoune.html) (accessed 28.07.2018)



zegovina, fostering dialogue and overcoming divisions was crucial and referring to another Mernissi's work *Sheherzade Goes West*<sup>30</sup>, Ajla Demiragić found unfailing conviction that:

Fully inclusive dialogue is the only way that we can solve existing problems and build a better society. Mernissi wrote about new *Scheherzades* who not only speak when they please but also form their own spaces for dialogue with other women, as well as with other men, all within society that had been divided for such a long time. This kind of division inevitably, Mernissi always repeated, goes hand in hand with violence and injustice<sup>31</sup>.

Ajla Demiragić observed that Mernissi's excellence as a narrator was «particularly enriched by her ability to carefully listen to silenced voices of both the past and the present»<sup>32</sup>. Finally, Aldijana Sadiković believed that Mernissi was successful in shattering the image of the Muslim woman as The Other because of «her ability to convey the full complexity of the human condition»<sup>33</sup>.

The reference to Scheherazade brings to mind the fascination that Mernissi revealed in her semi-autobiography with the storytelling of her aunt Habiba<sup>34</sup>, as well as with the narrating prowess of the character of Scheherzade herself, who had used this talent to trick the king into not executing her. This book and other works of Fatima Mernissi is known to the Bosnian Herzegovinan audience in English.

It is evident that the lessons which Mernissi took from her aunt regarding the impact of words and empathy for the oppressed shaped her own journey, but it is interesting to see that the readers in Bosnia Herzegovina recognized this in her as well, viewing her not just as a great scholar and activist, but also as a mentor, role-model, defender of the weak and marginalized, a storyteller, and even something of an artist.

«Actually, more than anything else, *The Forgotten Queens of Islam* showed me that history is in fact a story-telling strategy that can preserve or completely erase whole groups of people from our awareness» – said

---

<sup>30</sup> F. Mernissi, *Sheherazade Goes West: Different Cultures, Different Harems*, New York, Washington Square Press, 2002.

<sup>31</sup> Interview with Ajla Demiragić conducted in Sarajevo on May 06, 2017.

<sup>32</sup> Ibid.,

<sup>33</sup> Interview with Aldijana Sadiković conducted online on May 10, 2017.

<sup>34</sup> F. Mernissi, *Dream of Trespass: Tales of Harem Girlhood*, New York, Persus Books, 1994.

<sup>35</sup> Interview with Damir Imamović, conducted online on May 18, 2017.

the musician Damir Imamović – «Mernissi’s lessons have been very relevant in my own daily work performing, teaching and writing about the traditional music of Bosnia and the Balkans, which is itself both an art form and a vehicle for preservation of Bosnian oral history»<sup>35</sup>.

## 5. Final thoughts

*The Forgotten Queens of Islam* was a turning point for my colleagues and me. It will continue to be significant for the coming generations who will not have a chance to meet her. We can only imagine what would happen if Muslim women were taught from an early age that women who shared their faith led entire countries. They might raise their daughters to be leaders who are comfortable with their religious and civic identities.

Nermina Baljević insisted,

«It is crucial for everyone, especially for women, to learn to shout and protest as soon as they learn to walk and speak. Mernissi never stopped doing this herself. Although she passed the shouts and protests from the pages of her books seem louder than ever»<sup>36</sup>.

Mernissi’s love of knowledge and scientific rigor made her a highly respected scholar, unprecedented and unmatched in her field. Her passion for addressing injustice wherever she saw it thrust her to the frontlines of the battlefield against injustice and made her a personal hero to many. Her courage in breaking down conventions and boundaries made her a ‘queen’ in her own right. Permeating her work was her humane and creative side that not only helped make her writing enormously engaging and accessible to a wide audience but also gave a warmer, more intimate dimension as an inspirational trailblazer.

Ajla Demiragić described Mernissi as an adventurer who «rushed bravely to meet The Other and The Unknown». I can only hope that women in Bosnia will have the courage and vision, like Mernissi, to step into the unknown and discover new horizons of knowledge and empowerment for new generations to come.

As much as Mernissi’s work contributed to Islamic feminist thought in Bosnia and Herzegovina and the Balkans region, young women should continue paving the path for new female leaders who should not be afraid to freely exhibit their religious and feminist identities.

---

<sup>36</sup> Interview with Nermina Baljević conducted on May 10, 2017.

# Islamic Feminism in Bosnia: Fatima Mernissi's Call for Another Peace

Giovanni Scotto

*Abstract* – The paper shows the potential for cultural innovation of Islamic feminism as proposed by Fatima Mernissi in the specific post-war context of contemporary Bosnia. The specific historical experience of Bosnian Islam in the twentieth century has to be taken into account. The transformative potential of Islamic feminism reaches from a renewed sense of agency for Bosniak Muslim women to the questioning of exclusionary ethnonationalist discourses and the possibility to empower victims of rape and violence in their healing process. At a deeper level, Islamic feminism may contribute to solve the fundamental paradox of the Bosniak nation attempting to defend the multiethnic essence of Bosnia.

## 1. Introduction

In this article, I would like to offer a framework to contextualize Islamic feminism in Bosnia<sup>1</sup>, adopting two complementary perspectives: the view «from above» of major historical and political processes as seen by the social sciences, and the perspective «from below», of persons living their religion in everyday life, provided by ethnography<sup>2</sup>.

I believe that Islamic feminism as proposed, among others, by Fatima Mernissi<sup>3</sup> may be able to address a number of problems and dilemmas of contemporary Bosnia, giving a renewed impulse for women's agency within the public sphere, in both secular and religious contexts; offering a long-term positive response to the scars left by violence and war among

---

<sup>1</sup> The official name of the country is Bosnia and Herzegovina. In this article, however, I will use the common name «Bosnia» for both the Republic within the Socialist Federative Republic of Yugoslavia and the independent successor state.

<sup>2</sup> E. Helms - X. Bougarel - G. Duijzings (eds.), *The New Bosniak Mosaic: Identities, Memories and Moral Claims in a Post-War Society*, London - New York, Routledge, 2016, p. 23.

<sup>3</sup> Among the most relevant Mernissi's books, see at least F. Mernissi, *The Forgotten Queens of Islam*, Cambridge, Polity Press, 1993.

Bosniak<sup>4</sup> women and for all citizens of Bosnia; and encouraging a positive evolution of religious identity, moving away from ethnonationalist exclusivity and promoting dialogue and mutual understanding in the country.

It might not be inappropriate to start with a personal remark. I belong to a generation of European peace scholars and activists profoundly touched by the experience of the wars of Yugoslav succession and the rise of separatist ethnonational identities that fueled and accompanied them. In former Yugoslavia, I met courageous individuals and groups trying a different path out of politically manipulated «ethnic» division, violence, and outright genocide.

In this situation, political support and sympathy went to the individuals and communities targeted for their identity, to the most vulnerable, and to those who were actively engaged in a politics of peaceful coexistence among all communities in this newly independent country ravaged by war. Often, those voices and life stories belonged to the Bosniak community. And more often than not, it was women's life stories, women's voices, and women's agency to search and struggle for a peaceful future after the descent into violence. Approaching Zilka Spahić Šiljak's reflection on feminist Islam in present-day Bosnia and Herzegovina therefore encourages me to review this recent past in a new light.

In the following pages I will thus offer some contextual reflection on Spahić Šiljak's text, first by sketching out the social and political dimension of Islam in Bosnia-Herzegovina in recent history. I will then illustrate some of the consequences of the war in 1992-1995, lasting to these days, and offer examples of peace work in the country, where women have played an essential role. I will conclude with some indications for furthering peace that we can learn from the Islamic feminism perspective elaborated by Fatima Mernissi and its reception by scholars, activists and women believers in Bosnia, well represented by Zilka Spahić Šiljak. Her message points at new possibilities for a peaceful future in Bosnia, the region and Europe as a whole, which is worth attention and support.

---

<sup>4</sup> In this paper, I will adopt the use of names as in Bougarel, using Muslim (with a capital «M») to indicate the community of Islamic heritage in Bosnia (secular or devote) until the early 1990s, when the word «Bosnjak» has come into official use to indicate this distinct ethnonational group (see X.Bougarel, *Islam and Nationhood in Bosnia-Herzegovina*).

## 2. Religion, society, and the State

Religion is a complex human phenomenon, which can be understood from different angles. First of all, it belongs to the realm of direct experience by individuals, their own life world and their specific way of making sense of human existence. Religion can be the subject of theological reflection, discussing faith, ethics, and related social norms. Finally, religion can be seen as a sociological phenomenon characterized by a specific sphere of cultural production – texts, symbols, rituals, and institutions – shaping bonds across individuals, families, communities, and society as a whole. Insofar as it produces a sense of collective identity, religion can become an important element in shaping the self-image of an ethnic group or nation and its polity, i.e. the general institutional and value framework in which political life unfolds.

In all three dimensions, religious discourse has an important gender component, providing for ethical principles, forms of socialization, and role models for women and men, both in private and in public, and particularly in the key events of human existence – birth, marriage, and death.

Collective identities, including religious communities, are the result of historical processes rather than an essential trait of a group. In a time-span of several centuries, it is possible to observe how religious communities arise, flourish, change and sometimes wither away, due to political factors enabling or constraining their life, cultural changes, such as conversion, assimilation, secularization, and so forth. These processes of change shape and are shaped by the gender dimension: the changing role and voice of women in society affects the religious dimension, and their agency in the specific domain of religion influences religion and its role in society.

As we shall see, in the case of the Muslim - Bosniak people in Bosnia-Herzegovina considering religion as a historical construct does not constitute just an abstract sociological concept, but represents an essential premise to understand the changes in collective identity and social practices characterizing Bosnian Islam in the past. It is from this heritage that the «imagined community»<sup>5</sup> of Bosniaks arises and consolidates.

---

<sup>5</sup> B. Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London - New York, Verso Books, 2006.

### 3. Muslim community, women, and society in Bosnia-Herzegovina, 1945-1995

Over the four hundred years during which Bosnia was part of the Ottoman Empire, a «Bosnian Islam», with a distinct identity and cultural traits gradually emerged. Its roots lie in the relatively quick conversion of broad sectors of Bosnian society to Islam during the Ottoman period.

Characteristically, historical debates on the nature of the conversion to Islam and the «original» characters of Bosnian Muslims have often been influenced by nationalistic discourses. Muslim-Bosniak traditional interpretation of their historical roots supported the thesis that the converts came from the heretical Bosnian Church, a Christian denomination with Manichean elements. All these theories about the historical development of ethnoreligious communities in Bosnia are not supported by much evidence. What is clear is that Bosnia has a tradition of religious independence dating back to the Middle Ages, little presence of organized Christian Churches and fluid confessional definitions, with strong syncretic elements. All these factors may help explain the conversion to Islam of broad sectors of society that took place in the first century of the Ottoman domination.

Turning to the recent past, it is important to highlight some key aspects of the Muslim population group within the Socialist Federal Republic of Yugoslavia. The state arose within the boundaries of pre-war Yugoslavia, the «Kingdom of Serbs, Croats and Slovenes» after successfully liberating itself from Nazi-fascist occupation. Tito, the leader of the Communist partisan movement, was the charismatic personality who shaped the country after the end of the war. Key elements of the State were its socialist ideology and distinct political profile of neutrality in the international system. The state was organized as a federation, and the Republics had ample autonomy.

For many Bosnians, ethnoreligious identification played a minor role in everyday life in socialist Yugoslavia. The secularization of Bosnian Muslims had already started in the late nineteenth century, when Bosnia became *de facto* a part of the Austro-Hungarian Empire<sup>6</sup>. Over four and a half decades after the Second World War, marriages between members of different groups became normal in major cities, a «Yugoslav» sense

---

<sup>6</sup> I. Banac, *Bosnian Muslims: From Religious Community to Socialist Nationhood and Postcommunist Statehood, 1918-1992*. in M. Pinson (ed.), *The Muslims of Bosnia-Herzegovina: Their historic development from the Middle Ages to the Dissolution of Yugoslavia*, Cambridge MA, Harvard University Press, 1994, pp. 129-153, here p. 134.

of national identification emerged, young people often did not know to which religious group their family belonged<sup>7</sup>.

The public space in Yugoslavia was areligious or rather discouraged religion altogether. State institutions and public education conveyed a message of Yugoslav superordinate identity encompassing all ethnic groups. In the early 1950s, a number of state decisions affected the Muslim Bosnians, limiting the public display of Islamic rituals and practices.

By the mid-1960s, the trend had reversed. While still marginalizing the public display of religious symbols, the position and political influence of Bosnian Muslims were strengthened by their recognition in 1968 as a *narod*, a constitutive nation of the country, alongside Slovenes, Croats, and Serbs. In the 1971 census, 1,482,430 Bosnians, close to 40% of the population, declared themselves as «ethnic Muslims». The consolidation of the «Muslim nation» in socialist Yugoslavia was accompanied by a renewal of religious life at institutional level: the new Institute for Islamic Studies opened in 1977, and the first *madrassa* (Islamic school) for women in 1978<sup>8</sup>.

A further development in favor of Yugoslav Muslims was the creation, in the late 1950s, of the Non-Aligned Movement (NAM): a group of States, mainly from the global South, advocating the end of neo-colonialism and autonomy from both the USA and the USSR. Yugoslavia was the only European country participating in the group, and Yugoslav head of state Tito was among its leaders. Many members of the NAM were Muslim countries, and when Belgrade hosted the founding conference of the Movement in 1961, Yugoslav Muslim leaders and organizations were actively involved in hosting Muslim participants, organizing religious events, and the like. For Bosnian Muslims the birth of NAM also offered new possibilities to travel, study, and work abroad.

This new opening to a number of friendly countries also gave a new meaning to the *hajj*, the ritual pilgrimage to Mecca that devout Muslims undertake at least once in their lifetime. There are accounts of Bosnian women undertaking the journey to Mecca on their own, implying a manifestation of both religious belief and agency<sup>9</sup>.

<sup>7</sup> T. Bringa, *Being Muslim the Bosnian Way: Identity and Community in a Central Bosnian Village*, Princeton NJ, Princeton University Press, 1995, pp. 3-4.

<sup>8</sup> Z. Spaić Šiljak, *The Confluence of Islamic Feminism and Peacebuilding: Lessons from Bosnia*, in «Samyukta: A Journal of Gender & Culture», 17, 2017, 1, pp. 165-181, here p. 166.

<sup>9</sup> D. Henig - M. Razsa, *New Borders, Old Solidarities: (Post-) Cold War Genealogies of Mobility along the «Balkan Route»*, in P. Stubbs (ed.), *Socialist Yugoslavia and the Non-Aligned Movement*, Montréal QC, McGill-Queens' University Press, 2022.

#### 4. Women and Islam in Bosnia in the Socialist era

Like in so many other places, cultural contexts and historical periods, the voice and stories of women of the Bosnian Muslim community have been largely ignored in a society which was organized along patriarchal lines. Until the 1990s, recognized public figures among Bosnian Muslims, both religious and secular, were practically without exception males<sup>10</sup>.

It is important to highlight the differences between official Islam in the urban centers and everyday religious practice and embodied ethnoreligious identities in the countryside. Muslim population in the cities was much more influenced by secularization and the spread of socialist culture. In small villages, the role of women in the Muslim community and their identification with faith and Muslim traditions were very different.

We have a precious account of pre-war everyday life of Muslim communities in rural Bosnia: In 1995, Norwegian anthropologist Tone Bringa published an in-depth account of a Muslim community in a mixed Croat-Bosniak village. Her work transpired a keen interest and sympathy towards this community. In the village, Catholic Croats and Muslim Bosniaks live side by side, interact on a daily basis, have their own codes of mutually recognizing each other and paying respect to each other's cultural heritage, while at the same time cultivating the sense of a distinction between «us» and «you». Contacts with Catholic Croats were frequent and usually courteous, the differences in lifestyle, custom and value orientation were routinely commented as the way «we» do things opposed to the way «you» do things, sometimes jokingly so.

Practicing Islam in rural Bosnia marked a difference between those who were closest, either Catholic Croat or Orthodox Serb neighbors. In the villages women often played a key role in keeping alive religious traditions and a sense of bonding originating from common moral values and sharing the same faith. Invisible as they were, Muslim Bosnian women in the countryside, often illiterate, would be the keepers of the collec-

---

<sup>10</sup> T. Bringa, *Being Muslim the Bosnian Way*; M. Pinson (ed.) *The Muslims of Bosnia-Herzegovina: Their Historic Development from the Middle Ages to the Dissolution of Yugoslavia*, Cambridge MA, Harvard University Press, 1994; A. Popovic, *Muslim Intellectuals in Bosnia-Herzegovina in the Twentieth Century: Continuities and Changes*, in S. A. Dudoignon - K. Yasushi - K. Hisao (eds.), *Intellectuals in the Modern Islamic World*, London - New York, Routledge, 2006, pp. 221-225; X. Bougarel, *Islam and Nationhood in Bosnia-Herzegovina: Surviving Empires*, New York, Bloomsbury, 2018; E. Ibrahim-pasic, *Women Living Islam in Post-War and Post-Socialist Bosnia and Herzegovina*, Albuquerque NM, University of New Mexico Press, 2012.



tive identity that embodied «being Muslim the Bosnian way». This went from traditional ways of dressing, to rites and religious ceremonies, and even in keeping alive traditional rules regarding marriage, sexual life, and education.

There was also a certain degree of differentiation from central Islamic religious authorities and mainstream Islamic precepts: not all of their local religious practices were accepted in the official version Islam, as there were holidays and ceremonies Bosnian Muslims shared with the other religious communities<sup>11</sup>.

### **5. The impact of independence, division and war on Bosnian society and Bosnian women**

Independence, a destructive war as well as an uncertain and complex postwar period have resulted in a profound transformation of the Bosnian Muslim community. The rise of nationalism within Yugoslavia, coupled with dire economic crisis and the end of the Cold War brought the country to a dramatic and largely unexpected collapse. The rise of Serbian nationalism in the mid-1980s, the perception that the federal state apparatus was largely benefiting Serbia, and the fear that this situation would forever block the possibility of European integration, alongside the decline in legitimacy of the Communist party, were some of the elements leading to the terminal crisis of the Federal Socialist Republic of Yugoslavia. As we have seen, just like the other constitutive nations of the country, Muslim-Bosniaks had experienced in the previous decades a «national awakening». The key difference with Serbs, Croats, and Slovenes, however, was that Bosnia was not just «their» Republic, since it itself had an ethnically mixed population.

In the previous centuries there had been repeated attempts of both Serbs and Croats to expand their influence in Bosnia. The process of carving up the multiethnic republic by its neighbors was therefore not new. However, with the demise of Socialist Yugoslavia it proceeded with shocking brutality: by early 1992, after a referendum boycotted by Serbs had sealed the secession of the Republic on the footsteps of Slovenia and Croatia, a widespread war started. The main responsibility in this outcome lies with the Serb elites and the «Yugoslav people's army», which in turn was dominated by a nationalistically oriented Serb military leadership.

---

<sup>11</sup> T. Bringa, *Being Muslim the Bosnian Way*.

Paramilitary units were responsible for systematically targeting civilians, bringing about the notorious ethnic cleansing and, in the final stages of the war, an outright genocide.

War completely reshaped Bosnian society. Military hostilities and widespread human rights abuses led to a vast movement of internally displaced persons and refugees to other countries in former Yugoslavia and Europe. More than 100.000 person were killed directly by military actions. Of them, approximately 30% were women and children. Ethnic cleansing was a systematic strategic goal of Bosnian Serb and Croat forces, and to a lesser extent Bosniak military. Over half of the 4.4 million population in the country was forced to flee their homes as internally displaced persons or refugees in neighboring countries and Western Europe<sup>12</sup>.

The dualism which had shaped the Muslim-Bosniak community between a secularist urban milieu and traditionalist rural communities took a completely new form, since the two groups now shared the same urban space.

Violence and uncertainty brought about by the war facilitated the rallying around a national identity. Out of this situation a new sense of national belonging with a strong ethno-religious component ensued. In the case of the Muslims/Bosnjaks, the ruling party SDA adopted more and more Islamic images and symbols<sup>13</sup>.

The consequences of armed conflict on Bosnian women were dire. War is always a gendered activity: it is the paradigmatic manifestation of toxic masculinity. Ideological and cultural discourses supporting war can be considered a form of cultural violence<sup>14</sup>. In ethnonational discourse, women became «mothers of the Nation», victims and symbols of the land to be defended. On the other hand, male citizens were expected to conform to heroic images – the warrior, the savior and guardian. Women who did not intend to conform to ethno-nationalist propaganda and stereotypes were labelled as traitors and witches<sup>15</sup>.

<sup>12</sup> M.-J. Calic, *Ethnic Cleansing and War Crimes, 1991-1995*, in C. W. Ingrao - T. A. Emmert (eds.), *Confronting the Yugoslav Controversies: A Scholars' Initiative*, West Lafayette, IN, Purdue University Press, 2013, pp. 114-153.

<sup>13</sup> X. Bougaret, *Death and the Nationalist: Martyrdom, War Memory and Veteran Identity among Bosnian Muslims*, in E. Helms - X. Bougarel - G. Duijzings (eds.), *The New Bosnian Mosaic*, pp. 167-192.

<sup>14</sup> J. Galtung, *Cultural Violence*, in «Journal of Peace Research», 27, 1990, 3 pp. 291-305, here p. 291.

<sup>15</sup> G. Scotto, *Friedensbildung in Mostar. Die Rolle der internationalen NRO*, Münster, LIT Verlag, 2004; M.-A. Deiana, *To Settle for a Gendered Peace? Spaces for Feminist Grassroots Mobilization in Northern Ireland and Bosnia-Herzegovina*, in «Citizenship Studies», 20, 2016, 1, pp. 99-114, here p. 104.

Violence specifically targeted women: systematic rape has been a well-documented war crime, and was mainly committed against Bosniak women in territories conquered by Serb and Croat forces, as an integral part of their «ethnic cleansing» strategies, although all warring factions have been responsible for this crime. Estimates of rape victims have varied between 10.000 and 60.000, and settled on 20.000<sup>16</sup>. For nationalist extremists, targeting women was a central aspect of their strategy of destruction. After all, before the war,

«Bosnian women had been the ones who reproduced cultural difference but also took care of those little courtesies that kept Muslim, Croat and Serb families in touch with each other. It was precisely those threads of connection spun by women that the ethnic aggression was directed towards tearing asunder. Aggression that was, de facto, by men»<sup>17</sup>.

The war of 1992-1995 produced not only loss of lives and physical devastation, but also the destruction of local communities, particularly Bosniak communities in formerly mixed rural areas, such as the village that Tore Bringa had described<sup>18</sup>. It was also a traumatic event that profoundly reshaped the gender relationships in now independent Bosnia.

## 6. Women's agency and Islam in post-war Bosnia

After the war, two opposite processes transformed the social role of women. Nationalist ideologies now shaping public discourse promoted a return to patriarchal stereotypes, marginalizing women from the public space – a «re-traditionalization of gender roles»<sup>19</sup> championed by the nationalists of all three ethnoreligious groups.

On the other hand, the new situation enabled a new type of engagement among Bosnian women and their presence in the public sphere. This new activism took the form of non-formal education with youth, solidarity with victims of violence and rape, psychosocial support to the most fragile. Alongside types of «service delivery» activities, new forms of commitment towards

<sup>16</sup> I. Skjelsbæk, *The Political Psychology of War Rape: Studies from Bosnia and Herzegovina*, London - New York, Routledge, 2012.

<sup>17</sup> C. Cockburn, *The Space between Us: Negotiating Gender and National Identities in Conflict*, London, 1998, Zed Books, p. 206.

<sup>18</sup> T. Bringa, *Being Muslim the Bosnian Way*.

<sup>19</sup> Z. Spaić Šiljak, *The Confluence of Islamic Feminism and Peacebuilding*.

feminism, public agency and promoting women's rights have spread<sup>20</sup>. In the newly established third sector, fostered by international NGOs and foreign donors, women also found opportunities for meaningful jobs.

Women's agency in post-war Bosnia was facilitated by the previous experience of feminist activism in former Yugoslavia. Feminism rejects an essentialist understanding of gender roles and thus questions an important aspect of ethnonationalist discourses. In the words of the late feminist scholar Cynthia Cockburn, «If you pick a non-primordial gender card you are less likely to reach for a primordial national card»<sup>21</sup>. Feminism had also been an essential part of the small but significant antiwar movement in neighboring Croatia and Serbia – with organizations such as Women in Black in Belgrade and the Antiwar Campaign in Croatia.

The need to promote women's agency was already recognized during and immediately after the war. According to international agencies and scholars, the country needed a strong civil society sector in order to bring about real and lasting democratization and lasting peace. The OSCE had identified women as relevant interlocutors to foster the strengthening of local civil society actors as early as 1996<sup>22</sup>, that is several years before the role of women in peace processes was recognized and promoted by the UN Security Council Resolution 1325.

By the end of the 1990s, a network of women's organizations had been established, often with the encouragement of the Organization for Security and Cooperation in Europe (OSCE), and the support and partnership of international non-governmental organizations. In the divided city of Mostar, women's groups were the first to meet together across ethnonational divides: the local organization *Žene Mostara* (Women of Mostar) was among the first local organizations to be founded after the war<sup>23</sup>.

This new situation certainly presented a number of contradictions: the stated goal of women's empowerment was often jeopardized by a patronizing attitude on the side of the international agencies and the

<sup>20</sup> G. Scotto, *Friedensbildung in Mostar*; M.-A. Deiana, *Gender, Citizenship and the Promises of Peace: The Case of Bosnia-Herzegovina*. Ph.D. thesis. School of Politics, International Relations and Philosophy, Queen's University, Belfast, 2011.

<sup>21</sup> C. Cockburn, *The Space between Us*, p. 44.

<sup>22</sup> G. Scotto, *Friedensbildung in Mostar*; D. Chandler, *Bosnia: Faking Democracy after Dayton*, London, Pluto Press, 2000<sup>2</sup>, pp. 141-142.

<sup>23</sup> G. Scotto, *Friedensbildung in Mostar*.

marginalization of Bosnian women's voices. Moreover, women entering the political arena tended to display an essentialist attitude towards men-women differences, claiming a higher moral ground than corrupt (male) politicians because of their status both as women and war victims – an attitude which in the end strengthened the very essentialist and patriarchal positions they sought to overcome<sup>24</sup>.

Civil Society promotion by international organizations and transnational NGOs in the years of reconstruction has been therefore harshly criticized, sometimes on abstract grounds<sup>25</sup>. It has to be stressed, however, that the presence of international actors in the post-war years offered novel opportunities for Bosnian women in the public sphere. All the limits of international civil society support notwithstanding, these strategies opened up a space for a new generation of activists, and provided work opportunities for qualified women professionals who had been marginalized in a collapsed labor market.

The «international community» involved in solidarity work and reconstruction did not identify religion as a source of agency and inspiration for collective action for women as civil society actors. The general discourse of international organizations and on the role of women in post-war Bosnia was strictly secular (with the exception of a few interreligious dialogue projects)<sup>26</sup>.

Religion was nevertheless an important dimension to understand motivation and cultural agenda of a number of international NGOs and aid organizations. A plethora of international faith-based NGOs participated in the global effort to show effective solidarity to the Bosnian population during and after the war. NGOs inspired by Islam have been active in humanitarian aid, but have often had an agenda of spreading their own approach to religion:

«Muslim humanitarian organizations from Kuwait, Egypt, Iran, and Saudi Arabia required religious women to follow the dictates of their understanding of Islam such as wearing

<sup>24</sup> E. Helms, *Innocence and Victimhood: Gender, Nation, and Women's Activism in Postwar Bosnia-Herzegovina*, Madison WI, University of Wisconsin Press, 2013.

<sup>25</sup> See e.g., D. Chandler, Bosnia; V. Pupavac, *Empowering Women? An Assessment of International Gender Policies in Bosnia*, in «International Peacekeeping», 12, 2005, 3, pp. 391-405; V. Pupavac, *Weaving Postwar Reconstruction in Bosnia? The Attractions and Limitations of NGO Gender Development Approaches*, in «Journal of Intervention and Statebuilding», 4, 2010, 4, pp. 475-493; R. Belloni, *The Rise and Fall of Peacebuilding in the Balkans*, Berlin - Heidelberg, Springer, 2019.

<sup>26</sup> Z. Brajovic, *The Potential of Inter-Religious Dialogue*, in M. Fischer (ed.), *Peacebuilding and Civil Society in Bosnia-Herzegovina*, Münster, LIT Verlag, 2007, pp. 149-179.

long black robes or burqas and teaching the Salafi version Islam or risk losing their paid jobs. However, Bosnian women rejected that sort of «blackmail» because they saw that these organizations appeared with their own agendas and missionary tasks»<sup>27</sup>.

In May 2001, during field research in Mostar for my Ph.D. thesis<sup>28</sup>, I made an interview with F. H., a Bosniak woman who at that time was a professional manager and trainer in the NGO sector. She told me the following story, which has since remained unpublished:

«When I returned to Mostar in 1994, I was looking for ways to support my cousin. So, I went to the Saudi Humanitarian Committee in the town, because they distributed food. At the door there was a sign 'Dear sisters, please cover your head'. I was standing at the door, it was winter and I could have used my scarf to cover my hair. Then I decided not to do it: if I had entered the office with my head covered, it would not have been my decision.

When I entered, I wanted to shake hands with the Arab gentleman who worked there, but he refused. I told him the reason I was there, to collect food items on behalf of a very devout relative. This person spoke Bosnian [...] He said I could not receive any help, because I am not a Moslem. I told him that I know the Quran as well as he did, and in the Quran, it is said that there is not outside sign to belong to Islam, it is rather a matter of the heart: you choose the Quran and I asked them: 'how could he know that I have decided against the Quran?'

He said: 'You don't wear a headscarf, you guys here drink alcohol and eat pork, therefore you are not Moslems. [...]'. I responded that I don't wear a headscarf because in my culture this is so [...] We are Slavic and it is normal that we have also some Catholic habits. Belonging to a religion is something personal, it is not a matter for society to decide. You see: even people from the Middle East think we are primitive, that we cannot read the Quran and they have to explain it to us»<sup>29</sup>.

This story testifies to a double marginalization: in Europe and the West, Bosnia was regarded as a place where «ancient ethnic hatred» had erupted in systematic violence; in the Middle East, Bosnian Islam was seen as «primitive» as well. Between these two male-dominated worlds, women had been targets of systematic violence, and they had carried the weight of the societal crisis.

International presence, however, has taken many different forms: the transnational NGO Medica Zenica, embracing feminist and secular values and later proving conducive in the development of Bosnian Islamic femi-

<sup>27</sup> Z. Spaić Šiljak, *The Confluence of Islamic Feminism and Peacebuilding*, p. 168.

<sup>28</sup> Now published as: G. Scotto, *Friedensbildung in Mostar*.

<sup>29</sup> F. H., unpublished interview, 2001.

nism, is certainly one of the most interesting examples. It is useful to describe its work as seen «from below», from the women directly involved and the recipients of its support.

## **7. The birth of Islamic feminism in Bosnia: Psycho-social support and agency**

An essential component of the experience of feminist approaches to Islam is its origin: in fact, Muslim traditional identity and references to the Quran were important as a way to reframe the traumatic experiences of Muslim women who had been subject to sexual violence during the war. The first steps of Islamic feminism did therefore originate as solidarity towards women victimized in the war both for their religious identity and for their being women.

From the very beginning of the war, as they were facing unspeakable violence and trauma, both local and foreign women started to organize in order to support female victims. Medica Zenica is one of the most important examples of this type of work, and its history has been well documented<sup>30</sup>. Medica Zenica had been founded by the Italian-German gynecologist Monika Hauser in early 1993 in the central Bosnian town of Zenica, in the middle of the war, with the support of German private donors, and the active collaboration of a group of local women professionals. The Center combined medical care and psychosocial support aimed especially at rape victims and traumatized persons, overwhelmingly Bosniak women who had found shelter in Zenica from the ethnic cleansing campaign by Serb paramilitaries in Eastern Bosnia – and later on by Croat forces in the central region of the country.

Thus, Medica Zenica started as a typical humanitarian support project, with both international and local staff, and with a distinct secular and feminist value orientation: their staff was made out of women; together with psychosocial support, reproductive rights and abortion were among their activities. They were on good terms both with local public institutions and with Islamic authorities. Besides health care, the NGO also provided food and shelter to the most vulnerable, and quickly became a sanctuary of sorts<sup>31</sup>. Cockburn describes how local women felt a certain

<sup>30</sup> C. Cockburn, *The Space between Us*; C. Cockburn, *Against the Odds: Sustaining Feminist Momentum in Post-War Bosnia-Herzegovina*, in «Women's Studies International Forum», 36, 2013, 2, pp. 26-35.

<sup>31</sup> C. Cockburn, *The Space Between Us*, p. 189.

degree of skepticism and distance from feminist values championed by Monika Hauser and her Western European colleagues.

Medica Zenica later became the breeding ground for the novel elaboration of Islamic feminism. Spahić Šiljak recalls how she and other fellow women theologians «[...] soon realized that most of the women we spoke to needed guidelines for coping and recovery within the framework of their religion, which was important to many of them»<sup>32</sup>. The theological quest for a form of Islam that would provide solace and support to bereaved war victims proved to be fruitful, immediately helping many victims, and in the longer term opening up for the new discourse of Islamic feminism in Bosnia.

Over the years, the focus of the work has shifted towards treatment and support of victims of domestic violence. After 2007, international support was reduced and the staff number cut, and ties to local public authorities have been formed, both as service delivery agency and for purposes of policy development. Medica Zenica has also participated in successful campaigns for the recognition of women war rape victims as eligible for public support and for a new law against domestic violence.

In its unique way to bring together feminist political activism, psychosocial support, and a re-invention of religious identity Medica Zenica shows the possibilities that a civil society actor has to deeply influence practices and discourses in society.

## **8. Women, religion and society in present-day Bosnia**

Let us now return to a perspective «from above», looking at the Bosnian state in its present shape. The Dayton agreements signed in 1995 still define the country. Over the 25 years past the Dayton accords, which marked the end of armed hostilities and secured independence and «negative peace»<sup>33</sup> in the country, return, reconstruction, and social change have happened within the deeply dysfunctional constitutional framework provided by those accords.

---

<sup>32</sup> Z. Spahić Šiljak, *The Unearthing of Islamic Feminism in Bosnia and Herzegovina through Fatima Mernissi's Work*, in this issue, pp. 163-176.

<sup>33</sup> J. Galtung, *Peace by Peaceful Means: Peace and Conflict, Development and Civilization*, Thousand Oaks CA, Sage Publications, 1996.



Although a quarter of a century has passed, it is not possible to assess Bosnian statehood as a successful project. No other state in the post-Yugoslav space rests on such shaky foundations. In April 2021, the possibility of a breakup of the country along «ethnic» lines has resurfaced in the media. The Peace Implementation Council, the international organ supervising the implementation of the peace agreement, felt compelled to issue a strong declaration against the projects of a «peaceful dissolution» of the country, whereas the Russian Federation opposed the declaration<sup>34</sup>.

Leaving aside geopolitical aspects, one reason for this situation is to be found in the ‘inherent’ paradox of Bosnian nationhood: on the one side the home of Slavic Muslims, on the other side a country whose historical identity is based on ethnoreligious pluralism. The rise of the national Bosniak community produced therefore two opposite effects: Insofar as it marked a difference in collective identity with Croatia and Serbia, it appears as the driving force for the independence of the country – vis-à-vis neighboring Croatia and Serbia. At the same time, however, a strengthening of the Bosniak ethnoreligious identity potentially increases a sense of separation with the other communities in Bosnia, endangering its traditional ethnic pluralism.

A progressive integration within the European Union is widely seen as a way to resolve this conundrum. Here comes another paradox: the most important stumbling block on the road to European integration is the constitution enshrined in the Dayton Peace Agreement. Beside designing highly inefficient structures of the new state, the current constitutional arrangements discriminate citizens on the basis of their ethnic origin. The process of European integration has thus been painstakingly slow: Bosnia-Herzegovina was identified as a potential candidate for EU membership on 2003 and has applied for membership in February 2016. To this day, Bosnia still has to comply to the general principles of rule of law and respect for human rights as a prerequisite for membership. Moreover, EU membership also depends on the political will of its members. It is not advisable to place all hope for the improvement of one’s situation in the goodwill of others.

---

<sup>34</sup> PIC [Peace Implementation Council], *Statement by the Peace Implementation Council Steering Board*, 4th June 2021, available at: <http://www.ohr.int/statement-by-the-peace-implementation-council-steering-board-2/>.

## 9. Concluding remarks: Islamic Feminism and a peaceful future for Bosnia and Europe

Against this historical and political background, and the related experiences of ordinary Bosnians, we can now fully understand the value of Fatima Mernissi's work and its reception among Muslim Bosnian women.

Islamic feminism has truly revolutionary potential here: it departs from old Bosnian Islam, where women had the role of silent keepers of the tradition, as well as from the concept of religion as part of an exclusive ethnonational identity, and it distances itself from the attempts of outside agencies to teach «proper Islam» in this Balkan country. In doing so, it invites an earnest dialogue with the other faith communities in Bosnia, and encourages Catholic and Orthodox women to reconsider their own ethno-religious identity under a feminist perspective.

Another crucial element that makes Mernissi's work so relevant in the Bosnian context is the deep listening and eloquent storytelling that the Moroccan scholar demonstrates in her work. In situations of long-standing conflict tearing apart whole societies, it is very important to give space to the stories of the weak and marginalized and to find new narratives of the past, alongside new visions of desired futures. This is an essential part of the art of peace, the «moral imagination» in the expression of the scholar-peacebuilder John Paul Lederach<sup>35</sup>.

Islamic feminism may have several profound positive implications for establishing an alternative discourse of peace, mutual respect, and dialogue within the Bosniak community, in Bosnia and across the region, possibly also offering a reference point for European Islam as a whole.

First, it fosters a sense of agency for women who feel to belong to the Islamic tradition. As we have seen, in Bosnian Islam women have played an important role as keepers of the traditional religious customs and explored distinct possibilities of Islamic renewal withing Socialist modernization. It might be women belonging to an older generation, who have lived directly how it is to be a Muslim woman «the Bosnian way» and find a new perspective. Or it may be young women from urban contexts, who have rediscovered Islam as part of a newly found religious identity. Islamic feminism can help question aspects of patriarchal society and act to transform them.

---

<sup>35</sup> J. P. Lederach, *The Moral Imagination: The Art and Soul of Building Peace*, Oxford, Oxford University Press, 2005.

Second, Islamic feminism has shown the potential to nurture and care for victims of violence who had become targets because of their ethno-religious identity in war time and because of their gender in peace time. Long lasting scars and the loss of the old world can be addressed by this type of cultural and religious renewal from within one's own tradition. This caring aspect can be applied to violence within the family in peace time, as the experience at Medica Zenica shows.

Third, it calls into question the toxic masculinity which has been at the heart of separatist ethnoreligious discourse, while at the same time unmasking the instrumentalization of religious symbols for political purposes. In the 1990s, feminist discourse has been an important element in the post-Yugoslav peace movement. Adopting a feminist perspective on religion helps deconstruct a key cultural mechanism which has served to legitimize patriarchy in its worst forms. This is important because current social reality and prevailing public discourse in Bosnia largely draws on patriarchal cultural elements.

Finally, it does not force a change in the main cultural and identity-related coordinates of one's own or the other ethnoreligious groups, but instead it opens up the possibility of a change from within Muslim identity, and encourages a transversal dialogue, taking into account both religion and gender equality across ethnoreligious groups. Examples of this type of inter-religious dialogue are still relatively marginal, but they deserve attention.

As history and contemporary politics show, state diplomacy or the use of military force can redraw borders, suggest or impose grand political solutions, but they cannot track a path of emancipation for people involved in conflict and engaged in post-war transition towards stable peace.

There certainly are numerous obstacles to the development of feminist theologies in general, and of feminist Islam in particular: Spahić Šiljak<sup>36</sup> speaks of a double social stigma religious Muslim women encounter: wearing the *hijab* marginalizes them in secular society, and since they embrace a feminist perspective they are not accepted in religious and secular circles alike.

The only way forward in Bosnia and in other societies with deep seated conflicts and divisions is to listen to, encourage and foster new subjectivities, a new generation of conscious agents able to escape the quagmire

---

<sup>36</sup> Z. Spahić Šiljak, *The Confluence of Islamic Feminism and Peacebuilding*.

of false dichotomies – secular, modernist and democratic vs. religious, traditionalist and sectarian – and reinvent group identities and ways of living together.

While this development will be a fundamental positive contribution to the future of Bosnia-Herzegovina, it may well encourage and add vigor to similar phenomena among Muslim communities in other European countries, contributing to a new, rich and articulated European Islam, open to differences and dialogue, and to a more inclusive European society.

# Confronting Sexual Apartheid in Mosques. The Rise of the Gender Jihad in South Africa

Margherita Picchi

*Abstract* – This article aims to retrace the history of the emergence of the ‘gender jihad’ in South Africa in the decades of the 1980s and 1990s, within the broader context of the anti-apartheid struggle. Special attention will be devoted to the figure of Shamima Shaikh (1960-1998) and her crucial role, as National Coordinator of the Muslim Youth Movement of South Africa (MYM)’s Gender Desk, in campaigning for women’s equal access to mosque spaces. The impact of the historic sermon delivered by Amina Wadud at Cape Town’s Claremont Main Road Mosque on August 12th 1994 will also be discussed. By casting light on the intellectual references, socio-political concerns and strategies of actions of the South African gender jihad, this article aims to provide the reader with an example of the complex interaction between the local and the global, the ‘margins’ and the ‘center’, in the construction of modern Islamic discourses.

## 1. Mourning the brave

When the news that Fatima Mernissi had passed away in Rabat, on November 30th 2015, reached South Africa, two small groups of Muslim activists met to commemorate her life and relentless struggle for women’s equality in Islam, respectively in Cape Town and Durban. The Cape Town’s commemoration was hosted by Al-Fitrah Foundation, formerly known as The Inner Circle, «a faith-based organization that uses spiritual tools to provide acceptance and healing to the queer Muslim community»<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> The archives in South Africa have been inaccessible to the author because of restrictions to international travel due to the COVID pandemic. This article is mainly based on secondary literature and semi-structured interviews with activists and scholars. I would like to thank them all for their precious information and suggestions. I also owe gratitude to the staff of the University of Cape Town’s Centre of Contemporary Islam, and especially professor Sa’diyya Shaikh, for having helped me to shape my research with their resourceful guidance and feedback. I am also grateful to Fatima Seedat, Na’em Jeenah, Fatima Noordien, Tahir Sitoto, and Margot Badran for reading the first draft of this article and providing me with their constructive criticism. Specific acknowledgments to other individual contributions to my research can be found throughout this article, and I apologize to those who are left nameless here for mere reasons of space. I have worked on this chapter during a research fellowship at the «Giorgio La Pira» Research Center on the History and Doctrines of Islam (FSCIRE) in Palermo (2020–2021), to whom I am deeply grateful for the financial support. Al-Fitrah Foundation, *About us*, website <https://www.al-fitrah.org.za/page1.html>. The organization was established in 2004 by imam Muhsin

The about eight women (and one man) who gathered in Durban organized the commemoration at the community hall of the Women's Cultural Group, a historic women's organization established by Zuleikha Mayat in 1954<sup>2</sup>. Despite some differences, both gatherings were fundamentally religious in nature, as they concluded with the performance of the *salat al-janazah*, the congregational funeral prayer performed for the sake of the deceased's soul. Both ritual prayers were led by women: Fatima Noordien performed the role of the imam in the Cape Town's commemoration, and Aneesa Vawda did in the one held in Durban<sup>3</sup>.

Both Noordien and Vawda are two long-standing gender jihadis in South Africa. Fatima Noordien developed an early political consciousness in her childhood, mainly through her parents, who were both deeply involved in the Islamic movement and the anti-apartheid struggle. She was twelve years old at the time of 1976 Soweto Uprisings, when massive demonstration broke out in the township of Soweto (Johannesburg) and then spread countrywide, giving new impetus to the struggle against apartheid. Noordien recalls how she joined the demonstration by following her brothers, and stood at the side of a road throwing stones at the police cars that were passing by – full of enthusiasm but without fully realizing what she was doing. Her subsequent involvement in politics came «as a natural flow»: she joined the Muslim Student Association (MSA) while she was in high school, reaching leadership positions once she enrolled at the University of Cape Town<sup>4</sup>.

The journey of Aneesa Vawda as a feminist and Islamic activist began later, as it most commonly occurred, when she enrolled in the University of Durban, in the early 80s. At that time, mass protests against the apartheid regime were reaching their height. She later recalled:

---

Hendricks, who came out as gay in 1998 and was hence forced to resign from his position as a madrasa teacher at the Claremont Main Road Mosque in Cape Town. For further information on Al-Fitrah Foundation, see F. Piraino - L. Zambelli, *Queer Muslims in South Africa. Engaging Islamic Tradition*, in «Journal for Islamic Studies» 37, 2018, pp. 120-144. On the Claremont Main Road Mosque, see note 42, below in this article.

<sup>2</sup> The Women's Cultural Group was established mainly as a fund-raising organization for education and other charitable activities. For a thorough examination of its history, see G. Vaheed - T. Waetjen, *Gender, Modernity and Indian Delights. The Women's Cultural Groups in Durban (1954-2010)*, Pretoria, HRSC Press, 2010.

<sup>3</sup> Video interviews with Fatima Noordien (May 3rd 2021) and Aneesa Vawda Moosa (April 15th 2021).

<sup>4</sup> Video interview with Fatima Noordien (May 3rd 2021).

«The intersection of my Muslim activist ‘Islamist’ (before it became a negative term) identity with the anti-apartheid activist ideology whilst immersed in a largely Indian and Muslim South African community was a glorious awakening [...] that shaped my worldview as a student»<sup>5</sup>.

Noordien and Vawda’s journeys of conscientization<sup>6</sup> were part of a much larger glorious awakening: in South Africa, as well as in many other Muslim majority and minority contexts, the last quarter of the twentieth century witnessed the rise of a variety of knowledge-building and activism projects for women’s rights that based their call for gender equality on a rigorous interpretation of Islamic primary sources, especially the Qur’an. This kind of discourse came to be known as «Islamic feminism»<sup>7</sup>; it should be noted, however, that this term is highly controversial, and it has sometimes been refused by the very scholars and activists who ostensibly seem to best fit the definition, mainly because of the association of feminism with European intellectual hegemony<sup>7</sup>. Islamic feminism is a global phenomenon; this consideration, however, must not make us forget how the priorities of research, the methodologies of analysis and the strategies of action adopted by the various scholars and activists around the world can vary significantly from place to place. In South Africa, two major issues earned the attention of the Islamic feminist struggle, namely the recognition of gender equality and women’s rights within Muslim marriage law, and the struggle against women marginalization in mosque spaces and Islamic rituals; this article engages primarily with the latter.

<sup>5</sup> A. Vawda, *In Search of Equality. Strategies of a Durban Gender Jihadi*. Extended draft version, provided by the author, of the chapter included in V. Rivera - N. Jeenah (eds.), *If This Be Madness. An Anthology to Honour the Life and Courage of Shamima Shaikh*. Independently published, 2019, pp. 125-156. I would like express my gratitude to Aneesa for her invaluable support and the warm encouragement she has provided me from the very beginning of my journey of (re)search in South Africa.

<sup>6</sup> The term «conscientization» was coined by Paulo Freire to refer to the process through which oppressed individual and communities develop a critical consciousness of their social reality through reflection and action. See P. Freire, *Pedagogy of the Oppressed*, New York - London, Continuum, 2005 (original edition, *Pedagogia do oprimido*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1970).

<sup>7</sup> The heated debate over the definition of «Islamic feminism» is perhaps best captured in a well-known discussion between Margot Badran and Asma Barlas, published in A. Kynsilehto (ed.), *Islamic Feminism. Current Perspectives*, (Tampere Peace Research Institute Occasional Paper, 96), Tampere, Peace Research Institute, 2008. For a critical discussion of «Islamic feminism» from the perspective of two South African Muslim scholars, see F. Seedat, *Islam, Feminism and Islamic Feminism. Between Inadequacy and Inevitability*, in «Journal of Feminist Studies in Religion», 29, 2013, 2, pp. 25-45; S. Shaikh, *Feminism, Epistemology and Experience. Critically (En)gendering the Study of Islam*, in «Journal for Islamic Studies», 33, 2013, pp. 14-47.

To this day, most South African mosques, especially in the Northern provinces and the Kwa-Zulu Natal, do not have a dedicated women's space at all. This is mostly true for mosques of Indian tradition; in contrast, mosques in the Cape Town area usually have separated «women's sections»<sup>8</sup>. Typically, these facilities consist of basements, mezzanines, or small peripheral rooms that, according to Sudanese/South African architect Amira Osman, «reinforce my position as a 'second class' Muslims, deprived from equal experience of the main spaces of mosques»<sup>9</sup>. In the words of black African journalist Nelisiwe Shahida Msomi, the so-called «lady facilities» are «the outcast section of the masjid' that 'makes me feel like the naughty child who is punished by being made to stand in the corner of the class»<sup>10</sup>. In township mosques<sup>11</sup>, where members of congregations are mostly black African converts of the first and second generation, as well as migrants from neighboring countries who came to South Africa in the post-apartheid period, it is more common to find women and men praying in the main space with only a curtain dividing them – and sometimes without it. Even where the main space is equally divided, women's voices are marginalized, and the area remains highly gendered. The kitchen is reserved for women, and since children are supposed to stay with their mothers, there is no room for cultivating co-parenting<sup>12</sup>.

<sup>8</sup> During the apartheid era, Muslims were racialized as «Colored» and distinctions were made between the Capetonian «Malays» from the «Indians» who were predominant in the Eastern and Northern provinces. Although all racial categories of identity are generally refused among engaged Muslims, most of the population still move between racial and religious identities. For a broader discussion of the issue, see M. Haron, *Conflict of Identities. The Case of South Africa's Cape Malays*; unpublished paper presented at *Malay World Conference* in Kuala Lumpur, 2001. For a thorough comparative examination of the mosque tradition in Cape Town and the Northern Provinces (an area formerly known as the Transvaal), see A. Tayob, *Islam in South Africa. Mosques, Imams and Sermons*, Gainesville, University of Florida Press, 1999.

<sup>9</sup> A. Osman, *Reflection on the Newly Launched Women in Architecture Award*, in «Journal of the South African Institute of Architects», 87, Sept-Oct 2017, pp. 25-29 here p. 26

<sup>10</sup> N. S. Msomi, *The Death of the Muslim Woman's Spirit in the Holy Places*, in V Rivera - N. Jeenah, *If This Be Madness*, pp. 61-68, here p. 62.

<sup>11</sup> In the context of South Africa, the term «township» emerged in the segregation era to refer to areas reserved by legislation to the indigenous African population, and hence became a core concept of spatial apartheid. The term remained in use in the post-apartheid era, since the majority of black Africans still inhabit these areas. For an exploration of the existing literature on South African townships, see U. Jürgens - R. Donaldson - S. Rule - J. Bähr, *Townships in South African Cities. Literature Review and Research Perspective*, in «Habitat International» 39, 2013, pp. 256-260.

<sup>12</sup> Video interview with Nelisiwe Msomi (April 21st 2021). For a larger discussion of Black Muslim women's experiences in township mosques, see S. Sesanti, *Manifestations of African Islam. A Case Study of African Muslims in Kwa-Nobuhle Township in the Eastern Cape*, in «Journal for Islamic Studies», 29, 2009, pp. 33-58.



Women ritual leadership, like delivering Friday sermons (*khutab*) and, especially, fulfilling the role of *imam* in the ritual prayer (*salat*), remains a taboo even in most progressive circles: Vawda recalls that when she led the *salat al-janazah* in honor of Mernissi, «my male friend did not pray behind me»<sup>13</sup>.

Women's participation in *janazah* rituals remains «an extraordinary occurrence» among Muslims in South Africa, where the overwhelming majority of *'ulama* (religious scholars) consider *makruh* (reprehensible) for women to be present during the *salat al-janazah* or the funeral procession<sup>14</sup>. Traditionally, women participate to the ritual by carrying out the *ghusl* (washing the body of the deceased), and wrapping the body with the *kafan* (white cotton shroud), but as soon as the body leaves the house, men take control of the ritual. Hence, women-led *janazah* are an even more extraordinary event; the first of this kind to be publicly known in South Africa was performed twenty years before the one dedicated to Fatima Mernissi. On January 8th, 1998, community activist Farhana Ismail led a *salat al-janazah* for Shamima Shaikh, one of the groundbreaking figures for Islamic feminism in South Africa, who died on the same day at only 37 years.

## 2. Shamima Shaikh and her comrades

«A pioneer in promoting inclusive mosques»<sup>15</sup>, Shaikh was born on September 14th, 1960, in the rural town of Pietersburg (renamed Polokwane in 2003) from a traditional Indian family. She became politically active shortly after her enrollment in the university of Durban-Westville, through the Black Consciousness Movement (BCM) and, more specifically, the Azanian People's Organization (AZAPO), which she joined in 1984. The BCM,

<sup>13</sup> WhatsApp chat with Aneesa Vawda, April 1st 2021. Women ritual leadership is a heavily debated issues among Muslims worldwide; for a summary of various positions that emerged in the discussion that followed the Friday prayer performed on March 18th 2005 in the Cathedral of St. John the Divine in New York City, when Amina Wadud fulfilled the role of imam in front of a gender-mixed congregation, see A. Elewa - L. Silvers. 'I am One of the People'. *A Survey and Legal Analysis on Woman - Led Prayer in Islam*, in «Journal of Law and Religion», 26, 2010-2011, 1, pp. 141-171.

<sup>14</sup> R. Omar, *Women and Janazah*. Khutba delivered at Claremont Main Road Mosque on May 18th 2015. In the same sermon, Omar explores the Islamic sources (Qur'an and Sunna) and the opinion of later jurists (*fuqaha'*) to conclude that there is «unequivocal and strong evidence that it is clearly permissible for women to perform *salat al-janazah*». However, he remains silent on the issue of women leading the ritual prayer.

<sup>15</sup> V. Rivera, *Introduction*, in V. Rivera - N. Jeenah, *If This Be Madness*, pp. 1-8, here p. 2.

which emerged in the late 1960s, asserted itself in the 1970s as the leading liberation movement, especially among university students. Its project was as much cultural as it was political because it emphasized the need for black psychological liberation that could free the Africans from the fear and sense of inferiority that made them content with a world designed by and for Whites<sup>16</sup>. The BCM also redefined the category of 'Black', calling for the inclusion of all those «who are by law or tradition politically, economically and socially discriminated against as a group in the South African society and identifying themselves as a unit in the struggle towards the realization of their aspirations»<sup>17</sup>. This redefinition was aimed at overcoming the 'divide and rule' politics of the apartheid state, which distinguished the «Colored» and the «Indians» from the «Africans» and gave the former groups a few extra privileges over the latter to sabotage any unitarian action between them<sup>18</sup>. For Shaikh, joining the BCM's struggle became «a rite of passage from the local, Indian existence that apartheid expected, to the new black South African identity that she chose»<sup>19</sup>.

Although a significant number of women joined the movement, some achieving prominent positions<sup>20</sup>, the BCM did not actively construct a gender ideology, nor did it have a specific focus on gender issues; some former activists have denounced the deep misogyny and profound masculinism that permeated the movement despite its male militants' professed progressivism<sup>21</sup>. Nevertheless, the BCM provided women activists with a space

<sup>16</sup> G. M. Gerhart, *Black Power in South Africa. The Evolution of an Ideology*, Berkeley CA, University of California Press, 1976; B. Ndaba et al., *The Black Consciousness Reader*, New York, OR Books, 2019.

<sup>17</sup> S. Biko, *I Write What I Like*, Oxford, Heinemann, 1987 (first edition 1978), p. 48.

<sup>18</sup> For an overview of racial categorization under the apartheid regime, see D. Posel, *Race as Common Sense. Racial Classification in Twentieth Century South Africa*, in «African Studies Review», 44, 2001, 2, pp. 87-113.

<sup>19</sup> A. Tayob - N. Jeenah - S. Shaikh, *Partners in Struggle*, in N. Jeenah - S. Shaikh (edd.), *Journey of Discovery. A South African Hajj*, Cape Town, Full Moon Press, 2000, pp. 13-24, here p. 16.

<sup>20</sup> To mention but three examples, Winnie Motlalepula Kgware (1917-1998) was elected president of the Black People's Convention (BPC), an umbrella body for BC groups, as early in 1972; Nombulelo Mkefa became AZAPO's first woman president in 1979; Deborah Nikiwe Matshoba (1950-) was appointed as literacy director of the South African Student Association (SASO) in 1973 and is credited for having proposed the name «AZAPO» at the organization's founding congress. See M. Bofelo, *The Absences and Presences of Women in «His-story»: Biko and Shaikh in Conversation*, in V. Rivera - N. Jeenah, *If This Be Madness*, pp. 177-210, here p. 186.

<sup>21</sup> For two early examples of such criticism, see A. Moodley, *Black Woman You Are on Your Own*. «Agenda: Empowering Women for Gender Equity», 16, 1993, pp. 44-48; M. Ramphela, *The Dynamics of Gender within Black Consciousness Organisations. A Personal View*, in M. Ramphela - M. Mpumwana, - L. Wilson (eds.), *Bounds of Possibility. The Legacy of Steve Biko and Black Consciousness*, pp. 214-227. Cape Town, D. Philips, 1991. For a broader discussion of male-centrism and sexism in the BCM, see M. Bofelo,

for conscientization and a platform for activism, with the consequence that their projects «inadvertently changed those [black political] cultures by altering perceptions of the abilities and roles of women»<sup>22</sup>.

On September 4th, 1985, Shaikh was arrested, together with other activists, for distributing pamphlets that called for a consumer boycott of white-owned businesses. Na'eem Jeenah, the national president of the Muslim Student Association (MSA) and a rising star in its parent organization, the Muslim Youth Movement (MYM), was also among those arrested<sup>23</sup>. This experience marked the beginning of a love relation between Shaikh and Jeenah, who married in 1987. Their union epitomizes the close interconnection between the worlds of the Islamist groups, the BCM and the Marxist left during the years of the anti-apartheid struggle<sup>24</sup>.

In terms of awareness of gender inequalities, the MYM was not distant from the BCM. Although its program included «some elements of what could be part of a women's agenda»<sup>25</sup>, the organization was male-dominated and expressed patronizing tendencies, arguing for a 'parallel development' of the sexes that implied separate spheres of social interaction for men and women. Things began to change after the 1987 MYM General Assembly when the new president Rashied Omar announced a «revolution of leadership» that would be prepared for the eradication of apartheid<sup>26</sup>. With the assistance of the new National Director Ebrahim Moosa, Omar led what Abdulkader Tayob defines as the

---

*The Absences and Presences of Women in «His-story»*; P. D. Gqola, *Contradictory Locations. Black Women and the Discourse of Black Consciousness Movement (BCM) in South Africa*; in «Meridians», 2, 2001, 1, pp. 130-152; L. Hadfield, *Challenging the Status Quo. Young Women and Men in Black Consciousness Community Work, 1970s South Africa*, in «The Journal of South African History», 54, 2013, 2, pp. 247-267.

<sup>22</sup> L. Hadfield, *Challenging the Status Quo*, p. 248.

<sup>23</sup> Founded in Durban in 1970, the MYM is an Islamist group inspired by the Egyptian *Ikhwan al-Muslimun* (Muslim Brotherhood) and the Pakistani *Jama'at al-Islami*. For a detailed examination of the MYM history in the apartheid era, see A. Tayob, *Islamic Resurgence in South Africa. The Muslim Youth Movement*, Cape Town, University of Cape Town Press, 1995.

<sup>24</sup> A book-length history of these interconnections has yet to be written; Na'eem Jeenah provides a short but effective description of the various backgrounds and positionalities in his article *The National Liberation Struggle and Islamic Feminism in South Africa*, in «Women's Studies International Forum», 29, 2006, pp. 27-41. For a broader picture of Muslims involved in the anti-apartheid struggle, see G. Vahed, *Muslim Portraits. The Anti-Apartheid Struggle*. Durban, Madiba Publisher 2012. For a discussion of the interconnection between the BCM and other progressive movements, see I. McQueen, *Black Consciousness and Progressive Movements under Apartheid*, Pietermaritzburg, University of Kwa-Zulu Natal Press, 2018.

<sup>25</sup> N. Jeenah, *The Emergence of Islamic Feminisms in South Africa*, unpublished Master Thesis, University of the Witwatersrand, 2001 p. 13.

<sup>26</sup> A. Tayob, *Islamic Resurgence in South Africa*, p. 167.

«contextualist» turn in the MYM ideology: the educational programs were re-written to include critical and hermeneutical approaches to the Islamic sources, and Fazlur Rahman replaced Sayyid Qutb as the most read scholar in the organization's study groups<sup>27</sup>. The attainment of gender equality became one of the group's pillars. Women started entering its executive cadres: Fatima Noordien paved the way, becoming the first woman to be elected in the MYM National Committee in 1990<sup>28</sup>. In the same year, the MYM adopted a «Women's Rights Campaign» as one of its three main campaigns, alongside a «Living Wage Campaign» and a «Campaign against Alcohol and Drug Abuse»<sup>29</sup>.

The Islamic literature available on women was still «limited and often unsatisfactory»<sup>30</sup>; and remained as such at least until the early 90s when the pioneering work of international scholars such as Amina Wadud, Leila Ahmad and Fatima Mernissi appeared on the shelves of South African bookshops. Throughout the 1990s, two books in particular – Mernissi's *Women and Islam. An Historical and Theological Enquiry* (1991)<sup>31</sup> and Wadud's *Qur'an and woman* (1992)<sup>32</sup>– were widely read among South African Islamist activists. The then MYM National Director Ebrahim Moosa organized reading groups in Cape Town for selected activists to discuss Quranic verses on women; the

<sup>27</sup> Ibid., pp. 167-183.

<sup>28</sup> N. Jeenah, *The Emergence of Islamic Feminisms*; video-interview with Fatima Noordien, May 3rd 2021.

<sup>29</sup> Ibid., p. 90 ss.

<sup>30</sup> A. Vawda, *In Search of Equality*, p. 1.

<sup>31</sup> Originally published in French in 1987 with the title *Le Harem politique: le Prophète et les femmes*, Mernissi's book was published in an American edition, translated with the title *The Veil and the Male Elite. A Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam*, Basic Books, New York, 1991 and the British edition translated with the title *Women and Islam. An Historical and Theological Enquiry*, Oxford, Blackwell Publishers, 1991. Both translations were published in 1991; the UK edition was distributed in South Africa, although scholarship in English mostly refer to the American. This book marks the 'Islamic' turn of Fatima Mernissi, who had previously relied on a secularist approach in her campaigning for women's rights. Throughout the book, Mernissi critically engages with the *hadith* literature to explore the role of women in early Islamic society, at the time of the Prophet Muhammad. For a thorough analysis of Fatima Mernissi's work, see R. Rhouni, *Secular and Islamic Feminist Critique in the Work of Fatima Mernissi*. Leiden - Boston, Brill, 2010.

<sup>32</sup> Originally written as Wadud's PhD dissertation, *Qur'an and Woman* was published in Kuala Lumpur in 1992: A. Wadud, *Qur'an and Woman*, Kuala Lumpur, Penerbit Fajar Bakti, 1992. Throughout the book, Wadud argues against the negative attitudes of Muslims toward women, which she claims have influenced the interpretation of the Qur'an regarding gender relations, and explores topics such as human creation, the Hereafter, the representation of women in this world and their rights and duties in the public and private sphere. The book was soon acknowledged as a groundbreaking work; in the following years, it was translated into several languages and re-published with a new preface and added glossary by Oxford University Press in 1999. I discuss more thoroughly Wadud's work and her method for Qur'anic hermeneutics in M. Picchi, *Amina Wadud*, in G. Tamer (ed.), *Handbook of Qur'anic Hermeneutics*, Berlin, De Gruyter, forthcoming 2023.

method he recommended, aimed at critically re-engaging with the Islamic tradition, heavily relied on Wadud and Mernissi's «hermeneutical skepticism»<sup>33</sup>. In 1993, when the MYM established a Gender Desk and Shamima Shaikh was chosen as its first National Coordinator, excerpts of Wadud and Mernissi's books were included in the educational reader packet distributed nationwide, alongside writings by local women activists<sup>34</sup>.

The decision to establish the Gender Desk came after Shaikh was thrust into the public eye in the aftermath of a women's protest that she led at the 23rd Street Mosque in Johannesburg. The mosque, controlled by former members of the MYM, arranged to accommodate women in the mezzanine floor for the *tarawih* prayer of Ramadan 1993; after facing intimidation on the first night, women continued to attend the mosque throughout the month until the 27th night (March 21st)<sup>35</sup>. Expecting a considerable crowd for the celebration of the *Laylat al-Qadr*, the mezzanine was again reserved for men and a tent was set up for women outside the building. A group of 25 women, led by Shaikh, refused to be denied access to the mosque and occupied the main room: «despite the anger of the elders, the women stood their ground and prayed»<sup>36</sup>. In the immediate aftermath, the demonstration appeared to be a failure, as the mosque closed its doors to women once for all following the media backlash. Nevertheless, the action was the main impetus for the MYM's General Assembly to publicly recognize «that gender oppression is pervasive in our communities» and to establish the Gender Desk with Shaikh as its national coordinator<sup>37</sup>.

<sup>33</sup> Video-interview with Ebrahim Moosa, April 8th 2021.

<sup>34</sup> N. Jeenah, *The Emergence of Islamic Feminisms*, p. 21. The earliest version of the Gender Desk educational packs that Jeenah mentions in his thesis, issued in 1994, was impossible to locate for the sake of the present study; I am grateful to Mohammad Groenewald (MYM) for having provided me with a later version of the reader, issued in the early 2000s: F. Waggie, *Introduction*, in Muslim Youth Movement of South Africa, Gender Desk, *Reader on Woman, Gender and Islam*, Muslim Youth Movement-Western Cape Media Desk, undated, ca 2002, p. 1. The texts included in this version are: R. Hassan, *Members, One of Another Gender Equality and Justice in Islam*; A. al-Hibri *Islam and Women's Rights in the Age of the Global Village*; A. al-Hibri, *An introduction to Muslim Women's Rights*; A. Wudud [sic] - Muhsin, *How Perceptions of Woman Influence Interpretation of the Qur'an. Introduction Chapter of Qur'an and Woman*; M. Rafiqul-Haqq - P. Newton, *The Place of Women in Pure Islam*; Muslim Women's League of North America, *Gender Equality in Islam and Women's Dress*; S. Shaikh, *Women and Islam – The Gender Struggle, the Ideological Struggle*.

<sup>35</sup> S. Shaikh, *23 Street Women Jamaah Statement*, pamphlet distributed at the 23rd Street Mosque on Ramadan 28th 1993. Available on the Shamima Shaikh memorial website, <http://shams.za.org> (last accessed April 20th 2021)

<sup>36</sup> F. Haffejee, *Women Claim the Mosques*, in «Africa South & East», 1994. Available on the Shamima Shaikh memorial website, <http://shams.za.org> (last accessed April 20th 2021).

<sup>37</sup> F. Waggie, *Introduction*.

The Gender Equality Campaign launched by MYM in 1994 focused on two main issues: women's rights in Muslim family law, a pressing question after the new democratic constitution recognized the legal validity of customary marriages<sup>38</sup>, and «equal access» to mosques for women. The latter was a significant semantic shift from the previous MYM campaign promoting «space in mosques» for women, one that reflected an ideological turn: it «implied that women and men should share the same main space in the mosque rather than [...] women being relegated to a secondary space»<sup>39</sup>.

### 3. The 1994 democratic turn and the 'Amina Wadud moment'

Women's equal access to the mosque's main space became a reality in South Africa in 1993, when Tahir Sitoto, imam of the Muslim community in Kwa-Nobuhle, a township in the Eastern Cape, pulled down the curtain that secluded women from the center of the mosque<sup>40</sup>. Sitoto had been leading the MYM since 1990, when he was elected to the presidency formerly held by Rashied Omar, and was the first African to hold that office

<sup>38</sup> The new South African constitution recognized customary law, defined in the 1998 Recognition of Customary Marriages Act 120 as «the customs and usages traditionally observed among the indigenous African peoples of South Africa and which forms the culture of those people». Such definition excludes non-indigenous religious marriages, as it is the case of traditional Muslim marriages; as a consequence, Muslim women whose marriage is not registered at a magistrate's office are left with no legal protection, and their children with them. The negotiations between the State, bodies of *'ulama* (religious scholars) and women's rights groups have continued to this day, for no final agreement has yet been reached. On December 19th, 2020, after twenty-six years of discussions, the South African Supreme Court of Appeal has ruled that «the non-recognition of Muslim marriages is a travesty and a violation of the constitutional rights of women and children in particular, including their right to dignity, to be free from unfair discrimination, their right to equality and access to court. Appropriate recognition and regulation of Muslim marriages will afford protection and bring an end to the systematic and pervasive unfair discrimination, stigmatization and marginalization experienced by parties to Muslim marriages including the most vulnerable, women and children» Quoted in P. Nombembe, *Non- Recognition of Muslim Marriages a Violation of Women's and Children's Rights: Supreme Court of Appeal*. In «Times Live», December 19th 2020. Available at <https://www.timeslive.co.za/news/south-africa/2020-12-20-non-recognition-of-muslim-marriages-a-violation-of-women-and-childrens-rights-supreme-court-of-appeal/> (last accessed April 21st 2021). For a thorough discussion of the debate around Muslim marriage in post-apartheid South Africa, see A. Tayob (ed.), *Muslim Marriages in South Africa*. Centre of Contemporary Islam, Cape Town, University of Cape Town, 2001.

<sup>39</sup> N. Jeenah, *The National Liberation Struggle*, p. 34.

<sup>40</sup> S. Sesanti, *Manifestations of African Islam*, p. 45. The mosque was established a short time before and the curtain was raised because of pressures by members of the historical Muslim communities, who insisted that gender segregation was a necessary feature of mosques. Tahir Sitoto recalls that his action was not planned; he «instinctively» pulled down the curtain, arguing that «we cannot emulate cultural traditions that masquerade themselves as Islamic normative practices». Video interview with Tahir Sitoto, May 7th 2021.

in the history of the organization. However, the event occurred at the 'margins' of the South African Muslim community and did not receive a significant media coverage<sup>41</sup>.

Broader mediatic impact – and backlash – would come in another instance. About a year later, Sitoto's example was followed by the mainstream Claremont Main Road Mosque (CMRM) in Cape Town, where Rashied Omar had been serving as imam since 1986<sup>42</sup>. On August 12th, 1994 – four months after the first democratic elections held in South Africa brought the African National Congress (ANC) to power and Nelson Mandela became the first black president of the country, Amina Wadud delivered a historic Friday sermon at CMRM on the subject of «Islam as engaged surrender»<sup>43</sup>.

«When I arrived at the mosque – Wadud recalls – the air was thick with excitement. People crowded around the mosque entrance. Women came down from their previously assigned section upstairs and were accommodated in a section next to the men on the main mosque level [...] I made my way through this large number of people and eventually reached the place where I would deliver the *khutba* in front of the congregation»<sup>44</sup>.

Men and women were separated by a simple piece of rope, and this arrangement would remain.

---

<sup>41</sup> For a broader discussion of the «Otherization» of the black Muslim experience in the mainstream narrative of South African Islam, see T. Sitoto, *Scripting Black African Muslim Presence in South African Islam. A Quest for Self-Understanding beyond the Moment of Conversion*, in «Islamic Africa», 9, 2018, pp. 163-178.

<sup>42</sup> Founded in 1854, CMRM has since the early 1980s established itself as a key platform in South Africa for the elaboration of a progressivist and liberationist Muslim discourse. Under the leadership of Imam Hassan Solomon (1980-1986) and then Imam Abdul Rashied Omar (1986), the pulpit (*minbar*) became the medium of a systematic political communication performed through Friday and Eid *khutab*, by the imams and guest preachers alike. According to Fatima Noordien, who was part of the mosque's administrative board when the decision to host Amina Wadud was taken, the opening of the main space to women was not the result of a concession granted from the imam, but rather the culmination of a struggle that the women of the congregation had been carrying out since the early 80s (video interview with Fatima Noordien, May 3rd 2021). For an overview of the mosque's history, see F. Gameldien. *The History of the Claremont Main Road Mosque, Its People and Their Contribution to Islam in South Africa*. Cape Town, Claremont Main Road Mosque, 2005.

<sup>43</sup> In her account of the event, Wadud wrote that she was not well informed about the nature of her talk and realized only forty-five minutes before the prayer that she was to deliver a sermon in front of the entire Friday congregation. See A. Wadud, *Inside the Gender Jihad. Women Reform in Islam*, Oxford, Oneworld, 2006, pp. 163-186.

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 168. It should be noted that Wadud's speech was formally defined as a «pre-*khutba* lecture», not an actual sermon. The official label notwithstanding, this article follows Wadud's own definition of the lecture as a *khutba*. Other narratives of the event can be found in Sa'diyya Shaikh and Fatima Seedat's chapters included in K. Ali - J. Hammers - L. Silvers (eds.), *A Jihad for Justice. Honoring the Work and Life of Amina Wadud*, Akron OH, 48Hrs Books, 2012; see also F. Esack, *On Being a Muslim. Finding a Religious Path in the World Today*, Oxford, Oneworld, 1999, pp. 118-122.

The event was welcomed by progressive Muslims worldwide, but also provoked what Rashied Omar described as «a massive overreaction on the part of a community not used to having their horizons changed»<sup>45</sup>. In commenting on the uproar following the sermon, Omar employed the term «gender jihad», which was circulating among Islamic activists to highlight how the struggle for gender justice was part of the larger *jihad* against the apartheid's racial capitalism<sup>46</sup>. Wadud has since adopted the term, making it the title of her second book *Inside the Gender Jihad*, and significantly contributed to its popularization; as a consequence, «gender jihad» is now used worldwide as a non-Eurocentric alternative to the highly contested «Islamic feminism»<sup>47</sup>.

Despite the severe backlash experienced by both Wadud and CMRM, 'the amina wadud moment' reinvigorated the spirit of South African gender jihadis. However, 1994 also represented the beginning of the end for Shamima, who was diagnosed with breast cancer toward the end of the year; her private struggle against the disease, however, did not stop her relentless campaigning for Muslim women's rights. In 1995 Shaikh became the first chairperson of the newly founded Muslim Community Broadcasting Trust, formed by MYM members with the aim of establishing a radio station and a TV community station. The former became a reality on 29th, August 1997, when *The Voice* began broadcasting, reaching

<sup>45</sup> Quoted in F. Gamielien, *The History of the Claremont Main Road Mosque*, p. 89. For a broader discussion on the debate on women's ritual leadership emerged in South Africa after Wadud's 1994 «pre-khutba», see U.C. Lehmann, *Women's Rights to Mosque Space: Access and Participation in Cape Town's mosques*, in M. Bano - H. Kalmbach (eds.), *Women, Leadership and Mosques: Changes in Contemporary Islamic Authority*, Leiden, Brill, 2012, pp. 481-506; N. Hoel, *Sexualizing the Sacred, Sacralizing Sexuality. An Analysis of Public Responses to Muslim Women's Religious Leadership in the Context of a Cape Town Mosque*, in «Journal for the Study of Religion», 26, 2013, 2, pp. 25-41.

<sup>46</sup> It is unclear who is to be credited for having coined the term «gender jihad». According to Na'eem Jeenah, Rashied Omar coined the term as early as 1985, as part of a larger articulation of the Arabic term «jihad» as the struggle against oppression and injustice. The concept of «gender jihad» however did not gain ground among Islamic activists until it was later popularized by Shamima Shaikh (video interview with Na'eem Jeenah, April 29th 2021). Rashied Omar himself is uncertain about the exact date in which he first used the term (email exchange with Rashied Omar, May 1st 2021). According to the liberation theologian Farid Esack, the term «comes out from conversations and interactions between me and Shamima» (answer to a question asked by this author to prof. Esack at the end of a video interview conducted by Amina Wadud on January 31st 2021, available on her youtube channel <https://www.youtube.com/watch?v=hSWQrlghDIM&t=3414s> - last accessed May 1st 2021). Rashied Omar's understanding of *jihad* can be retrieved from his article *Islam and violence revisited*, in «Journal of Ecumenical Studies» 52, 2017, 1, pp. 67-78; for Farid Esack's, see his *Qur'an, Liberation and Pluralism. An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Against Oppression*, Oxford, Oneworld, 1997.

<sup>47</sup> See for instance H. Abudigeri, *The Renewed Woman of American Islam. Shifting Lenses Toward 'Gender Jihad'?*, in «The Muslim World», 91, 2001, pp. 1-18; M. Iannucci, *Gender Jihad. Storia, testi ed interpretazioni dei femminismi musulmani*, Cesena, Il Ponte Vecchio 2013; K. Herrmann, *Gender-Jihad. Der Kampf islamischer Feministinnen für Frauenrechte und eine Neuauslegung des Korans*, München, GRIN, 2009.



the Greater Johannesburg area and beyond. Since its early beginnings, The «Voice»'s programming devoted a great deal of attention to gender issues, with the controversial program «Saut al-Nisa'» (Women's Voice) running for a two-hours spot, five times a week<sup>48</sup>. In 1996 Shaikh also became the editor of *al-Qalam*, a Durban-based monthly newspaper that had framed itself since the 80s as the representative of the Muslim politically engaged 'alternative' press<sup>49</sup>.

Shamima lost her battle with cancer on the 9th day of Ramadan 1998 but furthered the gender jihad beyond her death by making a political statement of her own funeral<sup>50</sup>. As per her request, the *salat al-janazah* at home was led by her friend Farhana Ismail, and the imamship<sup>51</sup> of another one at the Masjid ul-Islam in Brixton (Johannesburg) was performed by her husband Na'eem Jeenah. On that occasion, women prayed in the main section of the mosque for the first time<sup>52</sup>.

<sup>48</sup> According to N. Jeenah, women at «The Voice» were not ghettoized into women's shows or shows about women. One of the most popular programs was the weekly «In the Shade of the Qur'an», hosted by Farhana Ismail, which discussed the Qur'anic perspective on different political, social, and economic issues - including the gender jihad. See N. Jeenah, *The Emergence of Islamic Feminisms*, pp. 42-51. For an overview of the Muslim radio stations that emerged in the post-apartheid era, see M. Haron, *The South African Muslims Making (Air) Waves during the Period of Transformation*, in «Journal for the Study of Religion», 15, 2002, 2, pp. 111-144.

<sup>49</sup> M. Haron - I. Buccus, *Al-Qalam. An Alternative Muslim Voice in the South African Press*, in «South African Historical Journal», 61, 2009, 1, pp. 121-137.

<sup>50</sup> The politicization of funerals has a long history in the black South African community; throughout the apartheid era, funerals of «martyrs» of the regime (as imam Abdullah Haron, Steve Biko or Robert Sobukwe), were transformed by activists into massive political demonstrations, until the government banned them altogether in July 1985 (M. Parks, *South African Bans Public Protest at Funerals*, in «Los Angeles Times», 1/8/1985. Available at <https://www.latimes.com/archives/la-xpm-1985-08-01-mn-4324-story.html>, last accessed May 1st 2021). According to the Muslim historian Achmad Davids, this history has deeper roots, as the first Black urban uprising in South Africa was actually a Muslim protest funeral, organized after the British colonial government closed (on January 15th, 1886) the historical Muslim graveyard of Tana Baru during a smallpox epidemic out of public health concerns. Two days later, after a child died from the disease, more than 3000 people joined the funeral procession that buried him in Tana Baru in defiance of the law. When the police tried to identify the demonstrators, stones were thrown and the uprising began. See the fourth chapter in A. Davids, *The Mosques of the Bo-Kaap. A Social History of Islam at the Cape*, Cape Town, South African Institute of Arabic and Islamic Research, 1980.

<sup>51</sup> I owe to Mohammed Hashas, through his paper (not yet published) *Views from the Edge. Female Imamship in Contemporary Islamic Thought*, the suggestion to distinguish between the «imamship», which is for the functions of imams in and around the mosque, and the «imamate», which is a classical title that refers mostly to religious and political «sovereignty» or to the «caliphate». Not by chance, both functions have been historically precluded to women. The word «imamship» has first been used by Mansur Ali in M. Ali, *Muslim Chaplaincy as a Model for Imamship. From Liminality to Immanent Spirituality*, in M. Hashas - J. J. de Ruiter - N. V. Vinding (eds.) *Imams in Western Europe. Authority, Training, and Institutional Challenges*, Amsterdam, Amsterdam University Press, 2018, pp. 295-314.

<sup>52</sup> N. Jeenah, *The National Liberation Struggle*.

The death of Shamima Shaikh was a significant loss for Islamic feminism in South Africa; however, her legacy continues to this day, carried forward by her peers and new generations of activists who came to age after the end of apartheid. To mention but a few of the ongoing projects and initiatives, the Muslim Personal Law (MPL) network, founded in Durban in 2016, operates as a resource base for Muslim women activists, counselors, lawyers, and academics «whose work bring together research, law, psychology and activism with real lived experiences of Islamic law in South Africa», to coordinate the struggle for egalitarian sexual ethics within the Muslim family<sup>53</sup>. Established after a visit from the prominent Malaysian feminist activist and intellectual Zainah Anwar, founder of the historic NGO Sisters in Islam (SIS)<sup>54</sup>, the MPL network strives for greater effectiveness through collaboration with global Islamic feminist networks such as the Musawah («equality» in Arabic) initiative ([www.musawah.org](http://www.musawah.org))<sup>55</sup>.

Founded in Durban in 2003 by a group of women and men «tired of being excluded for Eid congregational prayers twice a year»<sup>56</sup>, the *Family Eidgah* (celebration for the Eids) has since become the core work of the initiative Take Islam to the People (TIP). In the Family Eidgah men, women, and children can participate together to the celebrations, and sermons are regularly delivered by women preachers. Although the organizers faced resistance and harassment in the earlier years of activity, the TIP Family Eidgah has now become a regular feature of Durban's religious landscape and celebrated its 37th Family Eidgah in August 2020<sup>57</sup>. Women regularly address the Friday congregation as preachers in Cape Town's Claremont Main Road Mosque and Brixton's Masjid

<sup>53</sup> F. Ismail, *The MPL Network. Centering Women's Experiences of Islamic Law*, in «The Daily Vox», April 17th 2018. See the MPL network's Facebook page for information on current initiatives: <https://www.facebook.com/mplnetworkSA> (last accessed April 21st 2021).

<sup>54</sup> For a short history of SIS, see Z. Anwar, *What Islam, Whose Islam. Sisters in Islam and the Struggle for Women's Rights*, in R. Hefner (ed.) *The Politics of Multiculturalism. Pluralism and Citizenship in Malaysia, Singapore and Indonesia*, Honolulu, University of Hawaii Press, 2001, pp. 227-252.

<sup>55</sup> Launched in 2009 by Sisters in Islam, Musawah has since then developed several capacity-building projects, carried out international meetings, and published various reports and papers, as well as a widely praised anthology: Z. Mir Hosseini - M. al-Sharmani - J. Rumminger (eds.), *Rethinking Authority in Muslim Legal Tradition*, Oxford, Oneworld, 2015.

<sup>56</sup> A. Vawda, *In Search for Equality*, p. 13. For a description of the 2016 celebration, see F. Asmal, *South African Women Push for More Inclusive Eid Prayers*. Al-Jazeera online 6/7/2016. Available at <https://www.aljazeera.com/features/2016/7/6/south-african-women-push-for-more-inclusive-eid-prayers> (last accessed April 21st 2021).

<sup>57</sup> The recording of the 2020 eid al-fitr and eid al-adha' celebrations, performed online due to COVID restrictions, are available on the TIP's Facebook page. <https://www.facebook.com/TipFamilyEidgah/> (last accessed April 21st 2021).

ul-Islam. Although their sermons are still labeled «pre-khutba lectures» instead of actual khutbas, the practice is normalizing the presence of women's authoritative voices in mosques.

In recent years, especially after the emergence of the global #MeToo Movement (2016), gender activism in mosques moved beyond the paradigm of inclusion and directly confronted the nature of authority itself, denouncing the misogyny, toxic masculinity, and sexual abuse perpetrated by too many male Muslim leaders<sup>58</sup>. The marginalization, hatred, and discrimination directed against LGBTQI+ Muslims in mosque spaces and communities has also received an increasing deal of attention<sup>59</sup>.

Finally, the University of Cape Town, especially the Centre for Contemporary Islam (CCI) where Prof. Sa'diyya Shaikh has recently become the co-director together with Dr. Fatima Seedat, who is also affiliated as a senior lecturer at the African Gender Institute (AGI), promises to become a global center for gender and sexuality studies in Muslim contexts.

## Conclusions

As feminist theorist Donna Hathaway reminds us, knowledge is always «situated»<sup>60</sup>. In other words, knowledge is forever subject to the context of its production, embodied and embedded within the shifting politics of gender, class, and racial identities. The intense focus on gendered «spatial apartheid» in sacred spaces that characterizes the South African *gender jihad* was informed by a broader reflection in the national liberation movement on the central role that spatial segregation had in

<sup>58</sup> For two recent examples, see S. Shaikh, *Spiritual abuse- the Violation of Amanah. Rethinking Muslim Gender Ethics*, in «Muslim News» June 2019. N. Davids, *Confronting Misogyny in Muslim Leadership*. Intervention at Radio 786, August 17th 2020. Available at <https://soundcloud.com/radio-786-100-4fm/confronting-misogyny-in-muslim-leadership-with-professor-nuraan-davids-radio-786> (last accessed May 3rd 2021).

<sup>59</sup> R. Omar, *Toward Intersectional Justice. Confronting Homophobia in Our Communities*; 'eid al-fitr khutba delivered in CMRM on July 6th 2016. In the khutba Omar recalls how one of the mosque's madrasa teachers [Muhsin Hendricks] «graciously opted to leave» after coming out as gay more than a decade earlier, «to spare CMRM from being targeted by irate parents and community members. We recognize that an injustice was done unto him when he left under those circumstances. A key lesson that we learnt from that experience, brings me to where I think we have to start in our endeavor to combat homophobia in our communities».

<sup>60</sup> D. Haraway, *Situated Knowledges. The Science Question and the Privilege of Partial Perspective*. In D. Haraway (ed.), *Simians, Cyborgs and Women. The Reinvention of Nature*, London, Free Association Books, 1986, pp. 183-201.

maintaining racial inequalities<sup>61</sup>. Although racial and gender discrimination are not identical, the use of space for establishing and maintaining power relations follows similar lines. Reflection about racial segregation imposed by the regime inevitably led to a conscientization about the gender segregation applied in Muslim sacred spaces. On the other hand, the recognition of the validity of customary marriages in the 1996 Constitution gave rise to a heated debate among Muslims, and negotiation between the State, the bodies of *‘ulama* (religious scholars) and Women’s Rights NGOs that continue to this day.

In the context of Bosnia, the focus of Zilka Spahić Šiljak article that precedes this one, neither issue received a great deal of attention by Islamic feminists, who have instead focused their effort on gender equality in institutional politics, a sphere where women’s participation dramatically dropped with the fall of the socialist rule (1990). Family law in Bosnia is entirely secular and gender-egalitarian, the legacy of half a century of socialism; customary marriages are not a common practice, and there is no significant effort from religious scholars or salafi groups to reintroduce polygamy, unilateral divorce, or other «shari’a-based» provisions that are at odds with (post)modern understandings of gender equality<sup>62</sup>. After the public practice of Islam almost disappeared during the early decades of socialist rules, mosques, madrasas and Islamic groups started flourishing again with the Islamic revival of the 1970s and 1980s and even more after the war of 1992-1995. These neo-traditional institutions generally accommodate women in their space and ranks. Women participate in religious authority and leadership, with *bulas* regularly leading devotional prayers and *muallimas* teaching in the Islamic schools (*madrasa*). Although women’s participation in ritual leadership is not egalitarian – the *bulas* cannot lead the *salat*, to begin with – women feel comfortable enough in their sacred spaces not to perceive equal access to the mosque as an urgent issue<sup>63</sup>.

<sup>61</sup> N. Hoel, *Feminism and Religion and the Politics of Location. Situating Islamic Feminism in South Africa*, in «Journal of Gender and Religion in Africa», 19, 2013, 2, pp. 73-89.

<sup>62</sup> Interview with Zilka Spahić Šiljak, April 9th 2021. I am grateful to professor Spahić Šiljak for her precious insights on the history of Islam in Bosnia, a context I knew very little about before reading her article.

<sup>63</sup> For a broader discussion of women’s participation in religious authority in Bosnia, see A. Mesarič, *Disrupting Boundaries Between Traditional and Transnational Islam. Pious Women Engagement with Islamic Authority in Bosnia-Herzegovina*, in «Slavic Review», 79, 2020, 1, pp. 7-27; C. Raudvere, *Textual and Ritual Command. Muslim Women as Keepers and Transmitters of Interpretive Domains in Contemporary Bosnia and Herzegovina*, in M. Bano - H. Kalmbach (eds.), *Women, Leadership and Mosques*, pp. 259-278.

As stated in the introduction, the global nature of Islamic feminism must not make us forget how the lived experience of Muslim women, and hence their priorities, strategies and methods, can vary significantly according to context. The comparison between the expressions of the gender jihad in Bosnia and South Africa, countries that both occupy 'marginal' positions in the mainstream 'Middle East centered' perception of Islam, provides an excellent example for the reader to have a glimpse of the complex interaction between the local and the global, the 'margins' and the 'center', in the construction of modern Islamic discourses.



## **4. La religione come catalizzatore di frontiere simboliche**





# Libertà religiosa tra diritto, discriminazione e spazio morale: etnografia di un carcere femminile portoghese

Francesca Cerbini

*Abstract* – Today, the prison is a highly diversified place of religious belief. This phenomenon reflects globalization and the impact that migration has on the socio-cultural and spiritual composition of the contemporary European city. Based on this premise, this work highlights the articulation between secularism and religious pluralism within the prison space; a space characterized by a morally judgmental and restrictive approach to subjectivity and individual initiative. This ethnography will therefore shed light on the mechanisms through which the religiosity of the women incarcerated in the Portuguese prison under study is mostly perceived by the prison staff as «incorrect». These women are mainly considered subjects incapable of civic and moral rehabilitation. Consequently, religion becomes an anomaly that reinforces prejudices, mistrust, and clichés about prisoners, threatening in practice their religious rights.

## 1. Introduzione: «as verdadeiras»

Dal diario di campo del 31 gennaio 2020, penitenziario femminile di Santa Cruz do Bispo:

«Alla fine del culto che si è svolto nel pomeriggio, ho assistito ad una conversazione molto interessante tra Felipe [guardia carceraria], Amelia [missionaria evangelica pentecostale]<sup>1</sup> ed il capo delle guardie penitenziarie, probabilmente chiamato da Felipe per parlare di un problema di sovraffollamento nel culto [...] . Il culto, infatti, questo pomeriggio aveva un numero record di partecipanti, 34, e l'aula cominciava a diventare stretta. In realtà le recluse erano tutte comodamente sedute e avevano mantenuto lo stesso comportamento di sempre. Cioè a prescindere dal fatto che oggi fossero numerose, il culto si

<sup>1</sup> Oltre a quello cattolico, i culti presenti nel carcere femminile di Santa Cruz do Bispo durante il periodo della ricerca sono: *Igreja Universal do Reino de Deus* (IURD)/*Universal nas Prisões* (UNP), che corrisponde in italiano alla Comunità Cristiana dello Spirito Santo; *Assemblea di Dio di Porto*; *Missão Evangélica as Sete Trombetas de Jesus Cristo*; Testimoni di Geova. Per proteggere l'anonimato dei miei interlocutori, nel testo non farò una menzione specifica del nome del culto. Ove opportuno, mi limiterò a distinguere tra culto cattolico, evangelico pentecostale e testimoni di Geova. Per gli stessi motivi, anche i nomi di tutti i partecipanti alla ricerca sono inventati e, laddove necessario, ho caratterizzato ogni interlocutore in un modo non chiaramente riconoscibile.

è svolto con lo stesso ritmo: all'inizio i saluti [...] poi la spiegazione di un passo della Bibbia (qui si sono scambiate occhiate, qualche messaggio scritto e qualche commento), poi la preghiera (tutte in silenzio, emozionata, serie, profondamente rispettose del momento) e infine una specie di sessione di cura delle affezioni fisiche (molto sentito) ed il saluto finale (baci e abbracci, anche con me). Ma secondo le guardie oggi erano «troppe», quindi potevano accentuarsi comportamenti inadeguati, primi tra tutti darsi la mano e abbracciarsi, ciò che Felipe definisce con la parola *namorar* (direi «flirtare», in italiano), concetto che comprende un'ampia gamma di intenzionalità ed atteggiamenti che, sottolineano le due guardie, non sono adeguati al culto. Quindi, per risolvere la questione, invitano caldamente Amelia a «cacciare» chi mette in pratica i suddetti comportamenti. Per fare spazio e, dice il capo, soprattutto per garantire la qualità del culto che le recluse *verdadeiras*, cioè quelle che sono veramente (!) credenti, si aspettano e desiderano. La missionaria però controbatte che a lei non è arrivata nessuna lamentela e che la situazione le sembra perfettamente normale e gestibile senza cambiare nulla.

Il capo, tuttavia, propone due soluzioni per fare fronte alla situazione odierna, affinché non si verifichi nuovamente:

- 1) Dividere le recluse in due gruppi, ognuno con una missionaria a capo (ma ciò comporterebbe che ogni gruppo assista alla funzione ogni 15 giorni invece che una volta a settimana, poiché i due gruppi si alternerebbero).
- 2) Cambiare giorno della settimana e sceglierne uno meno favorevole per la partecipazione delle recluse, ovvero coincidente con gli orari di altre attività prioritarie (visite, lavoro): ciò diminuirebbe «naturalmente» il flusso perché probabilmente andrebbero al culto soltanto le *verdadeiras* (dovendo scegliere tra fede, visite e lavoro?).

Amelia non vedeva assolutamente di buon occhio queste soluzioni facendo presente che la congregazione è venuta incontro a tutte le richieste dell'istituzione, che peraltro ha stabilito il giorno della celebrazione. Ha dunque pregato (con voce supplicante) le guardie penitenziarie di lasciare tutto immutato. Il discorso si conclude con un avvertimento del capo che, parlando delle *verdadeiras*, dice che noi da fuori non possiamo capire il livello di falsità delle recluse e quanto approfittino del culto per altri fini».

L'episodio incarna bene le tematiche principali di questo lavoro che, basato sulla ricerca etnografica<sup>2</sup> realizzata in diversi penitenziari dell'area limitrofa a Porto, è volto a mettere in luce lo sforzo secolarizzante del carcere portoghese oggetto di studio, comune agli istituti di pena del resto d'Europa<sup>3</sup>, ma anche le resistenze, le trasformazioni e finanche i risultati contraddittori che un tale impegno produce nello spazio penitenziario.

<sup>2</sup> Il progetto «Religions and Daily life within the Prison: An Anthropological Approach» è finanziato dalla *Fundação para a Ciência e Tecnologia (FCT) - Individual Call to Scientific Employment Stimulus - 1st Edition CEECIND/02658/2017/CP1398/CT0002; Centro em Rede de Investigação em Antropologia (CRIA)*.

<sup>3</sup> I. Becci, *European Research on Religious Diversity as a Factor in the Rehabilitation of Prisoners: An Introduction*, in I. Becci - O. Roy (edd), *Religious Diversity in European Prisons. Challenges and Implications for Rehabilitation*, Cham, Springer International Publishing, 2015, pp. 1-11, qui p. 1.

In linea generale, la fede offre risorse e soluzioni al livello individuale e collettivo per vivere il carcere, essendo inoltre una delle poche esperienze capaci di conferire senso al tempo trascorso in cella. In questa prospettiva, la religione può diventare uno dei principali strumenti a disposizione per sopportare l'incarcerazione nel modo più congeniale all'istituzione e all'individuo proteso alla ristrutturazione del sé e al reinserimento sociale.

Senza negare questi aspetti, che rinsaldano il legame storico che unisce religione e penitenziario, la ricerca etnografica<sup>4</sup> pone continuamente in risalto il modo in cui le particolari forme di *agency* del soggetto recluso possano esprimere uno sfasamento tra gli obiettivi personali e gli scopi istituzionali ufficiali<sup>5</sup>. Proprio l'approccio empirico e l'inclusione della prospettiva delle persone detenute evidenziano come, in questo particolare contesto, sia possibile rapportarsi alla religione in un modo non necessariamente consonante con il modello normativo immaginato dai teorici della pena riabilitativa; specialmente nella realtà di oggi, nella quale il carcere costituisce un luogo altamente diversificato di credo<sup>6</sup>, riflesso della globalizzazione e dell'impatto che la migrazione ha sulla composizione socioculturale e spirituale della città europea contemporanea<sup>7</sup>.

Dai diversi modi di esprimere il proprio sentire religioso e il proprio mondo morale può emergere dunque lo scarto tra un modello ideale, pre-stabilito, e la pratica quotidiana della religione vissuta in carcere. A ciò si aggiunge il fatto che le affiliazioni religiose e le pratiche rituali e discorsive connesse possono differire notevolmente da quelle del personale

<sup>4</sup> Cfr. M. Cunha, *The Ethnography of Prisons and Penal Confinement*, in «Annual Review of Anthropology», 43, 2014, pp. 217-233. Inoltre, per lo specifico contesto penitenziario portoghese segnalo in particolare M. Cunha, *Entre o bairro e a prisão. Tráficos e trajectos*, Lisboa, Etnográfica Press, 2002; C. Frois, *Female Imprisonment. An Ethnography of Everyday Life in Confinement*, Palgrave, 2017; V. Duarte - S. Gomes (edd), *Espaços de reclusão. Questões teóricas, metodológicas e de investigação*, Maia, ISMAI, 2018.

<sup>5</sup> Cfr. M. Bandyopadhyay, *Everyday Life in A Prison. Confinement, Surveillance, Resistance*, New Dheli, Orient Blackswan, 2010; T. Ugelvik, *Power and Resistance in Prison. Doing Time, Doing Freedom*, London - New York, Palgrave, 2014.

<sup>6</sup> J. A. Beckford - S. Gilliat, *Religion in Prison. Equal Rites in a Multi-Faith Society*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.

<sup>7</sup> L. Kong, *Global Shifts, Theoretical Shifts. Changing Geographies of Religion*, in «Progress in Human Geography», 34, 2010, 6, pp. 755-776. Per il contesto portoghese si vedano: A. Teixeira, *Religião na sociedade portuguesa*, Lisboa, Fundação Francisco Manuel dos Santos, 2019; A. Teixeira (ed), *Identidades religiosas em Portugal: representações, valores e práticas. Relatório apresentado na Assembleia Plenária da Conferência Episcopal Portuguesa, Fátima 16 a 19 de abril de 2012*, Lisboa, Universidade Católica Portuguesa, 2012; H. Vilaça, *Territorialidades religiosas em Portugal*, in «Revista Mediações», 21, 2016, 2, pp. 197-217; H. Vilaça, *Novas paisagens religiosas em Portugal: do centro às margens*, in «Didaskalia», 43, 2013, 1/2, pp. 81-114.

penitenziario<sup>8</sup>, il quale, pur identificandosi con gli obiettivi dell'istituzione nell'ottica laica e secolare della «neutralità» e delle pari opportunità, può agire avendo come riferimento convinzioni personali di natura confessionale o aconfessionale.

Partendo da tali premesse, in questo articolo vorrei mettere in luce i meccanismi mediante i quali la religione, nelle particolari modalità esperite dalle donne recluse da me conosciute durante la ricerca etnografica, venga per lo più percepita dallo staff penitenziario come una religiosità «non corretta»<sup>9</sup>, professata da soggetti incapaci di riabilitarsi in senso civico e morale. Tali meccanismi chiamano in causa complessi processi di oggettivazione dell'esperienza religiosa, ancorati alla particolare sensibilità «binaria» del carcere che, in modo strutturale e connaturato all'ideologia e alla giurisprudenza che lo rendono un luogo possibile, tende a interpretare ogni fenomeno nell'ambito esclusivo del «vero» e del «falso».

Tuttavia, per quanto riguarda la sfera religiosa, è ormai consolidata l'idea che dinamiche di fede «itineranti»<sup>10</sup>, mobili e fuori dagli schemi, avulse da categorizzazioni dicotomiche ed escludenti, possano dispiegarsi in contesti molto meno problematici e irrisolti del carcere. Queste prospettive ampliano gli orizzonti di senso di ogni credo ma in carcere devono confrontarsi con i limiti della genealogia morale dell'istituzione penitenziaria, sia nel momento in cui la propria fede dimostri una certa fluidità sia che la religione appaia per quello che è: un «fatto sociale totale».

Nelle pagine che seguono vedremo pertanto come, nel carcere femminile di Santa Cruz do Bispo, fluidità e socialità si compaginano con la nuova regola di accesso alle funzioni religiose, istituita nella prospettiva di favorire la libertà religiosa. Si metterà a fuoco il passaggio attraverso il quale la religione, da fatto sociale, identitario, emozionale, si trasforma in una anomalia che rafforza i pregiudizi, le diffidenze e i *clichés* sulle persone recluse, minacciando nella pratica informale e quotidiana la loro libertà di culto.

<sup>8</sup> I. Becci, *European Research on Religious Diversity*, p. 7

<sup>9</sup> B. Palumbo, *Piegare i santi. Inchini rituali e pratiche mafiose*, Bologna, Marietti, 2020, p. 66.

<sup>10</sup> Cfr. per esempio: Y. N. Gez - Y. Droz - E. Soares - J. Rey, *From Converts to Itinerants. Religious Butinage as Dynamic Identity*, in «Current Anthropology», 58, 2017, 2, pp. 141-159.

## 2. L'etnografia nel carcere femminile

In uno scenario governato da una netta distinzione tra le prerogative dello stato e quelle dei gruppi religiosi, e da un atteggiamento decisionale marcatamente *top-down*, la ricerca etnografica, supportata da un impianto metodologico multivocale, avrebbe dovuto far luce *in primis* sulla «finzione» dell'equilibrio delle forze in campo. Finzione conferita in parte dalla prospettiva secolare nello spazio pubblico<sup>11</sup>, i cui elementi critici sono ancora più accentuati in un contesto ai margini del consesso sociale, dove le garanzie costituzionali e legali<sup>12</sup> dello stato laico e democratico incontrano una serie di restrizioni facenti capo alla «sicurezza» e alla ragion d'essere dell'istituzione penitenziaria.

Penetrando lo strato istituzionale e avvalendomi del punto di vista contestualizzato di detenute e detenuti, delle autorità e dello staff penitenziari e dei ministri di culto, la prima fase del lavoro di campo presso il carcere femminile e maschile di Santa Cruz do Bispo e nelle carceri maschili di Braga e Custoias è cominciata nel settembre 2019, concludendosi prematuramente nel marzo 2020 con il sopraggiungere della pandemia di Covid-19.

Durante questo periodo ho avuto modo di partecipare a varie celebrazioni religiose in tutte le strutture menzionate ma ho frequentato più assiduamente il penitenziario femminile di Santa Cruz do Bispo (SCBF), presso il quale mi recavo circa quattro volte a settimana. Al suo interno, ho avuto accesso alla biblioteca e agli ambienti assegnati per lo svolgimento dei riti: l'ex sala visite, talvolta denominata da alcuni operatori «spazio ecumenico», e le aule della scuola.

Le interviste con le reclusi incontrate in questi spazi si svolgevano successivamente, in ambienti in cui era possibile parlare liberamente, lontane da sguardi indiscreti e isolate da una porta chiusa: nelle aule scolastiche vuote accanto alla biblioteca o, più spesso, in una stanzetta generalmente riservata al colloquio con gli avvocati.

<sup>11</sup> Cfr. J. Casanova, *Public Religions in the Modern World*, Chicago IL, University of Chicago Press, 1994.

<sup>12</sup> Legge sulla Libertà Religiosa (Legge n° 16/2001-art. 13); Decreto-legge 252/2009 sulla regolamentazione dell'assistenza religiosa e spirituale negli istituti penitenziari del paese stabilito in base alla Legge n° 16/2001 art. 13 e al Concordato siglato tra la Santa Sede e la Repubblica Portoghese (18 maggio 2004); norme sull'ordinamento penitenziario e sulla esecuzione delle misure privative e limitative della libertà (Legge n° 115/2009).

Le conversazioni<sup>13</sup> prendevano sovente spunto da quanto accadeva durante le celebrazioni (o riunioni, come talvolta erano denominati i culti pentecostali) per poi intrecciarsi con tematiche di carattere più personale, dalle quali emergevano facilmente le ansie, le paure, le difficoltà della vita vissuta fuori e dentro il carcere. Alcune mi fornivano il contatto (nome e numero di identificazione) di altre «colleghe» ritenute esperte o informate su un determinato argomento, innescando la cosiddetta tecnica «a palla di neve», utile, tra l'altro, per avvicinarmi a persone che non frequentavano i luoghi prestabiliti (dall'istituzione) per la ricerca.

Le interviste con gli agenti di custodia avevano un carattere più estemporaneo, nella misura in cui avvenivano nei numerosi tempi «morti» in cui ero in attesa di qualcuno (recluse, staff penitenziario per un'intervista) o qualcosa (l'inizio della celebrazione).

Sin da subito in questa casa circondariale, unico esempio nazionale di gestione mista tra lo Stato e la Santa Casa da Misericórdia do Porto, una istituzione cattolica di carità e di assistenza, tutti gli attori sociali toccati a vario titolo dal tema che qui interessa sembravano travolti da quell'impeto secolarizzante che Talal Asad<sup>14</sup>, ispirato da Michel Foucault, considera uno dei principali tratti della svolta disciplinare delle istituzioni democratiche moderne. Come se la natura della partnership tra Stato e istituzione cattolica rendesse ancor più necessario incentivare le misure a garanzia del diritto alla libertà di culto, enfatizzando la piena partecipazione dell'istituzione penitenziaria al processo di secolarizzazione della società<sup>15</sup>, di cui il carcere moderno può considerarsi baluardo.

Tuttavia, da una parte le regole ufficiali sull'assistenza religiosa in carcere non producevano un *modus operandi* univoco<sup>16</sup> e dall'altro lo squilibrio delle forze in campo imponeva, dal punto di vista etico e metodologico, di concentrare lo sguardo sulle numerose «zone incerte dello spazio sociale» dell'istituzione penitenziaria. Nelle parole di Didier Fassin<sup>17</sup>:

<sup>13</sup> Qualsiasi conversazione era preceduta sempre da una breve presentazione tanto mia, come ricercatrice universitaria, quanto dell'oggetto e degli obiettivi dell'indagine.

<sup>14</sup> T. Asad, *Genealogies of Religion. Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, London, John Hopkins University Press, 1993.

<sup>15</sup> I. Becci, *European Research on Religious Diversity*, p. 1.

<sup>16</sup> I. Becci, *Religion's Multiple Locations in Prison: Germany, Italy, Swiss*, in «Archives De Sciences Sociales des Religions», 56, 2011, 153, pp. 65-84, qui p. 68.

<sup>17</sup> D. Fassin, *L'ombre du monde. Une anthropologie de la condition carcérale*, Paris, Seuil, 2015, pp. 370-371.

«Più che la questione del diritto in carcere, ciò che mi interessa qui è capire la questione dei diritti dei detenuti. Il passaggio dal singolare al plurale è cruciale [...] I diritti si situano in una zona incerta dello spazio sociale dove la legge non è altro che un elemento tra gli altri e raramente il fattore decisivo; l'amministrazione è libera di aggirare la legislazione sulla base di considerazioni di carattere economico, morale, securitario»<sup>18</sup>.

Per vigilare dunque sul passaggio tra la legge e l'effettiva possibilità di esercitare il diritto alla libertà religiosa, ho focalizzato l'attenzione sulla domanda e l'offerta di assistenza religiosa; l'organizzazione degli orari e dei giorni delle celebrazioni; il meccanismo di convocazione delle recluse per assistere alle funzioni; la trasformazione degli spazi per accogliere le sessioni rituali; le dinamiche di interazione con la sorveglianza, con le compagne e con gli officianti dei culti. L'osservazione e il dialogo sono stati gli strumenti a disposizione, particolarmente preziosi nella generale mancanza di dati e statistiche sul fenomeno religioso nel carcere portoghese.

### 3. Un fenomeno invisibile

Come dimostrano gli studi portati avanti in diverse carceri europee nell'arco degli ultimi vent'anni<sup>19</sup>, diversi fattori concorrono a scardinare gli equilibri di una già discutibile neutralità riguardo alle condizioni per professare la propria fede, tra cui: il crescente pluralismo religioso che investe la società occidentale contemporanea, e dunque il carcere; una sottovalutazione del tema religioso e delle dinamiche interpersonali e istituzionali connesse; una sovraesposizione mediatica della questione religiosa in carcere quando si prefigura un collegamento con il terrorismo islamico<sup>20</sup>.

Tranne che in quest'ultimo caso, in generale l'imparzialità o neutralità che l'istituzione deve dimostrare rispetto alle differenze individuali

<sup>18</sup> Traduzione mia.

<sup>19</sup> Cfr. J. A. Beckford - S. Gilliat, *Religion in Prison*; I. Becci - O. Roy, *Religious Diversity in European Prisons*; V. Fabretti, *Le differenze religiose in carcere*, Roma, Universitalia, 2014; C. Béraud - C. Galembert - C. Rostaing, *De la religion en prison*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2016; M. K. Rhazzali - V. Schiavinato, *Islam of the Cell. Sacralization Processes and Everyday Life in Prison*, in «Etnografia e Ricerca Qualitativa», 2, 2016, pp. 305-321. Per una panoramica bibliografica sul tema si veda J. A. Beckford, *Religious Diversity and Rehabilitation in Prisons. Management, Models and Mutations*, in I. Becci - O. Roy (edd), *Religious Diversity in European Prisons*, pp. 15-30.

<sup>20</sup> F. Khosrokhavar, *L'Islam dans les prisons*, Paris, Balland, 2004; M. K. Rhazzali, *L'Islam in carcere*, Milano, Franco Angeli, 2010.

convertono la religione in un argomento privato, *de facto* invisibile<sup>21</sup>. Del resto, come sottolineano diversi autori<sup>22</sup>, la tematica religiosa all'interno dell'istituzione penitenziaria è generalmente tralasciata non soltanto in ambito accademico<sup>23</sup> ma anche nella sfera istituzionale, dove il rispetto delle norme sulla privacy, concepite sul doppio binario della laicità e dell'idea di proteggere le informazioni intime delle persone private della libertà producono l'effetto collaterale di separare la religione dall'essere considerata parte integrante della vita e un elemento di distinzione da tutelare<sup>24</sup>.

Il rifiuto di differenziare la popolazione penitenziaria è certamente lodevole quando si tratta di istituire leggi e norme applicabili a tutti. Diventa invece problematico quando genera disuguaglianza nell'accesso ai diritti<sup>25</sup>, mettendo in pericolo la necessità di fare fronte alla diversità delle situazioni individuali<sup>26</sup> e delle fedi. Spesso, dunque, la problematica del diritto al culto scompare dall'orizzonte insieme al dovere dell'istituzione di predisporre le condizioni adeguate alla sua attuazione<sup>27</sup>, come dimostra la seguente intervista a una guardia penitenziaria:

«Una gamma più ampia di religioni sta cominciando a visitare le carceri [...] Ora abbiamo anche una signora che è buddista [...] ma non ha nessun sostegno che io sappia. Nessun leader religioso, non ha nulla. Fa la richiesta di cibo [vegetariano], segue la sua religione nei limiti del possibile [*dentro do que há*], non viene nessuno da fuori<sup>28</sup> [...] professa la sua religione da sola. Avevamo già delle musulmane che facevano il ramadan, e anche loro non avevano un appoggio esterno.

<sup>21</sup> V. Fabretti, *Le differenze religiose in carcere*, p. 44.

<sup>22</sup> Cfr. L. Le Caisne, *Frison. Une ethnologue en centrale*, Paris, Odile Jacob, 2000; J. A. Beckford - S. Gilliat, *Religion in Prison*; I. Becci, *Religion's Multiple Locations in Prison*; C. Béraud - C. de Galemberg - C. Rostaing, *De la religion en prison*; V. Fabretti, *Le differenze religiose in carcere*.

<sup>23</sup> Nel contesto portoghese, la presenza e gestione della religione in carcere è un argomento trattato in modo tangenziale ad altri temi in C. Resende, *A plasticidade dos usos do crioulo em contexto prisional*, in «Configurações» [Online], 20, 2017; della stessa autrice: *Do grupo esquecido a quem não se quer fazer esquecer*, in V. Duarte - S. Gomes (edd), *Espaços de Reclusão: questões teóricas, metodológicas e de investigação*, Maia, ISMAI, 2017, pp. 201-226.

<sup>24</sup> V. Fabretti, *Le differenze religiose in carcere*; C. Béraud - C. de Galemberg - C. Rostaing, *De la religion en prison*.

<sup>25</sup> D. Fassin, *L'ombre du monde*.

<sup>26</sup> M. Cunha, *Entre o bairro e a prisão*, p. 22.

<sup>27</sup> V. Fabretti, *Le differenze religiose in carcere*, p. 71.

<sup>28</sup> Questa situazione mi è stata confermata dalla reclusa in questione, durante l'intervista che ho richiesto dopo essere venuta a conoscenza del suo caso. La detenuta, in attesa di giudizio, mi ha parlato della sua situazione in un inglese e un portoghese molto stentati, aiutata da un'altra reclusa che parlava solo inglese.



D. Come mai non avevano supporto dall'esterno?

R. Non viene nessuno. Di solito sono tutte straniere e nessuno sa che sono qui [...] perciò [...]

D. Ma sanno che possono fare una richiesta di assistenza religiosa?

R. Non ne ho idea. Ma la richiesta non viene mai da loro, parte dalle religioni che vengono qui, non dalle detenute» (Guardia penitenziaria, cattolica non praticante, 21 novembre 2019, SCBF)<sup>29</sup>

In uno scenario religioso sempre più complesso, traspare la difficoltà di soddisfare il bisogno spirituale di coloro che si collocano al di fuori *do que há*, ossia di ciò che viene messo a disposizione dalla struttura. La *misrecognition* descritta da Valeria Fabretti<sup>30</sup> sul piano istituzionale a corollario dell'invisibilità di alcune istanze di pratica religiosa in carcere può talvolta provocare, quando si è non solo invisibili ma anche privi di legami sociali e linguistici con l'ambiente, ciò che Philippe Combessie<sup>31</sup> ha definito «cascading processes of relegation».

Si iscrive all'interno di tali processi, come anche della *misrecognition*, il fatto che l'accesso formale alla pratica religiosa sia strettamente subordinato in prima battuta alla consapevolezza di avere un diritto, cui segue la disponibilità di risorse per esercitarlo o rivendicarlo: fattori non banali, soprattutto per chi appartiene a un gruppo minoritario o non parla portoghese.

In diverse occasioni, le recluse di Santa Cruz do Bispo mi hanno raccontato del proprio bisogno spirituale e della «scelta» del culto in base a quanto il carcere poteva offrire, volendo sottolineare con ciò due aspetti: da un lato molte, come vedremo nei prossimi paragrafi, operavano una distinzione netta soltanto tra il cattolicesimo e la restante offerta religiosa disponibile in questo carcere, pur specificando spesso che «il dio è lo stesso». Perciò la necessità primaria era soddisfare un bisogno spirituale a prescindere dal «nome» della congregazione, che spesso non veniva neanche memorizzato, dovendo per lo più scegliere se essere o continuare ad essere cattoliche o evangeliche. Dall'altro, le recluse sottolineavano che nella maggior parte dei casi era preferibile adattarsi rimanendo «nei

<sup>29</sup> Tutte le interviste riportate in questo testo sono state realizzate in portoghese.

<sup>30</sup> V. Fabretti, *Dealing with Religious Differences in Italian Prisons. Relationships between Institutions and Communities from Misrecognition to Mutual Transformation*, in «International Journal of Politics Culture and Society», 28, 2015, 1, pp. 21-35.

<sup>31</sup> P. Combessie, *Marking the Carceral Boundary. Penal Stigma in the Long Shadow of the Prison*, in «Ethnography», 3, 2002, 4, pp. 535-555, qui p. 551.

limiti del possibile», come menzionato dalla guardia penitenziaria intervistata, piuttosto che inoltrare una richiesta formale: discorso valido per la religione ma che spaziava anche ad altri ambiti come l'alimentazione o la salute. Di fatto molte, sia straniere sia portoghesi, intendevano la rivendicazione dei propri diritti, raramente riconosciuti come tali e sovente intesi alla stregua di «concessioni», come una specie di sfida agli equilibri interni dell'istituzione, passibile perciò di (sottili) ritorsioni a scapito del proprio «quieto vivere».

In uno scenario in cui la presa in carico delle istanze di fede era problematico sia per il credente che percepiva in qualche modo il rischio di esporsi a critiche e divieti, dovendosi peraltro addentrare nei meandri della burocrazia, sia per l'istituzione, le cui risorse ed energie avrebbero dovuto tenere conto in modo talvolta individualizzato della sicurezza, la dinamica accennata nella precedente intervista, per la quale una congregazione visita il carcere e tenta di penetrare al suo interno, poteva rappresentare una specie di scorciatoia mediante la quale si determinava, *ipso facto*, un'offerta religiosa diversificata, per qualcuna soddisfacente e facilmente accessibile, eppure difficilmente accomunabile al concetto di pluralismo religioso<sup>32</sup>.

In base a questa modalità di penetrazione, inoltre, il carcere si configurava come un promettente mercato da conquistare con grande determinazione, come spiega bene uno dei leader religiosi alle fedeli durante la celebrazione:

«Se non possiamo entrare [in carcere] da sinistra cercheremo di entrare da destra, se non possiamo entrare da destra cercheremo di entrare da davanti, se non possiamo entrare da davanti cercheremo di entrare da un buchetto. È molto importante entrare» (Officiante pentecostale, SCBF, gennaio 2020)

Spesso ad imporsi era la caparbia dei leader religiosi e non la risposta a una richiesta di assistenza. Oppure era l'approccio umanitario, compassionevole delle guardie penitenziarie attente alle esigenze delle reclusi a fare la differenza, e non la presa in carico strutturale della «differenza» a creare le condizioni per l'esercizio di un diritto.

<sup>32</sup> V. Fabretti - M. C. Giorda - P. Vereni, *Increasing Plurality and Neglected Pluralism: Religious Diversity in the Suburbs of Rome*, in J. J. Bock - J. Fahy - S. Everett (edd), *Emergent Religious Pluralisms*, London, Palgrave Macmillan, 2019, pp. 167-194.

#### 4. La nuova regola

L'entrata in scena di nuovi credo rompe quel legame esclusivo, storico e fondante che intercorre fra il carcere moderno e la Chiesa (cattolica, nel caso portoghese). Essi si attestano in uno spazio stretto che, governato a partire dalla scarsità delle risorse, porta a un confronto serrato e inevitabile se non a un atteggiamento propriamente concorrenziale, alla comparazione, all'affinamento dei propri strumenti comunicativi, al continuo riadattamento del linguaggio e dei gesti che trasportano<sup>33</sup> in una dimensione altra, rimediata, profana, l'atemporalità del rito e il conforto del messaggio di perdono e salvezza, oltre ad aiuti economici, beni e servizi di prima necessità.

Sul versante istituzionale, il modo in cui si ripensano gli spazi, le pratiche, i bisogni di reclusi e reclusi fa luce non soltanto sugli aspetti materiali e simbolici di questa apertura alla diversità religiosa ma anche sulla maniera di interpretare l'idea di equità in relazione all'accesso in carcere delle diverse fedi e, conseguentemente, sul modo di concepire il diritto alla pratica religiosa<sup>34</sup>.

Nello scenario precedentemente descritto questo diritto appare piuttosto indebolito, eppure nel carcere femminile di Santa Cruz do Bispo l'impeto secolarizzante di cui si è accennato ha sempre accompagnato la maggior parte delle decisioni in materia di fede, manifestandosi con forza proprio nelle regole interne di accesso ai culti.

Secondo la nuova regola, entrata in vigore pochi mesi prima dell'inizio della mia ricerca, le reclusi avrebbero potuto partecipare a qualsiasi celebrazione semplicemente facendone richiesta entro le ore 9 del giorno programmato per il culto. In precedenza, la partecipazione prevedeva una richiesta formale alla direttrice e l'iscrizione a una lista che garantiva automaticamente l'accesso alla funzione. Questa modalità però contraddiceva il principio della privacy, cristallizzava un'appartenenza e non rifletteva la fluidità e l'indefinitezza delle identità e delle pratiche religiose sperimentate nel mondo esterno al carcere<sup>35</sup>. La nuova procedura in vigore, invece, non prevedeva alcun beneplacito bensì faceva capo a una

<sup>33</sup> Sul concetto di messaggio religioso «trasportabile» si veda: T. Csordas, *Introduction. Modalities of Transnational Transcendence*, in T. Csordas (ed), *Transnational Transcendence. Essays on Religion and Globalization*, Berkeley - Los Angeles CA - London, University of California Press, 2009, pp. 1-30, qui p. 5.

<sup>34</sup> J. A. Beckford, *Religious Diversity and Rehabilitation in Prisons*, p. 18.

<sup>35</sup> *Ibidem*, p. 22.

estemporanea raccolta di nominativi e numeri di identificazione delle fedeli da parte delle guardie carcerarie incaricate, senza restrizioni.

In linea di principio, dunque, il semplice fatto di poter partecipare alle celebrazioni eludendo l'autorizzazione della direttrice mostrava una notevole apertura di prospettive dell'istituzione, *in primis* ponendo l'accento proprio sul concetto di «libertà» di culto, che si manifestava in tutta la sua operatività nella nuova modalità di partecipazione. Inoltre, rendeva conto in qualche modo del fatto che, oltre ogni possibile *cliché*, il carcere come specchio della società fosse in grado di registrarne i cambiamenti e innovare.

L'effetto immediato e più eclatante dell'innovazione è stato, a detta del personale di sicurezza ma anche delle reclusi, un notevole incentivo alla mobilità religiosa unita ad una tendenza a voler «sperimentare». Proprio questo aspetto però, e di riflesso la nuova norma, ha sollevato numerose critiche tra le guardie penitenziarie:

«Hanno tutti la libertà di andare oggi alla chiesa cattolica, domani al culto e poi dai Testimoni di Geova, la stessa persona! [...] perché qui dentro professano la religione non per devozione ma per incontrarsi tra loro [...] la direttrice ha stabilito che possono andare a tutte le religioni [...] secondo me ha più senso [...] che sia o solo la chiesa cattolica o solo un culto [...] La giustificazione [del cambio di regola] è che non possiamo impedire alle persone di professare la religione che vogliono, ecco tutto. La direttrice ha detto – non possiamo proibire – [...] [la regola] è cambiata perché i ministri dei culti pensavano che la gente non fosse libera di andare [...] ma i ministri hanno capito che la gente non va lì per devozione [...] va per incontrarsi» (Sonia, guardia penitenziaria, cattolica non praticante, SCBF, 21 novembre 2019)

Si constatava spesso nelle parole degli agenti di custodia e delle reclusi una specie di slittamento logico-semanticamente per il quale la libertà religiosa non era più intesa come il diritto di professare la propria fede ma piuttosto consisteva nella partecipazione indiscriminata ai culti disponibili (*dentro do que há*) in carcere, in una modalità diacronica e sincronica. I leader religiosi venivano messi in guardia sul prodursi di tali movimentazioni ma nessuno in ragione di ciò ha mai interdetto la presenza di una propria adepti. Anzi, il parroco del carcere cercava di contestualizzare questo atteggiamento; lo riteneva normale per persone soggette a molteplici restrizioni della propria socialità, affettività e con una scarsa familiarità con la religione e le sue rigidità:

«Ho persone che vengono al culto cattolico, vanno al culto protestante, vanno a tutto [...] è perché la gente non sa bene cosa vuole, cosa crede, è alla ricerca. Lo trovo interessante [...] non mi dà fastidio, ma al sistema non piace; infatti, il sistema lo proibisce dopo un

certo tempo [...] Ma è una valutazione morale – se vai lì non puoi andare là –. [...] – Stai andando al culto? Allora non si può andare dal prete! – [...] il problema è che le guardie sono lì per eseguire ordini e invece giudicano in base alla propria esperienza. Naturalmente, se sono cattolico non vado dappertutto come se tutto fosse uguale, non è lo stesso, lo sai, ma in questo ambiente penso che sia normale che lo facciano, e so anche che è uno spazio di libertà, cioè, se vado alla funzione, se vado dal prete, sono fuori dalla cella [...] ma capisco che sono in carcere [...] capisco che possono usare la messa per altre cose» (Parroco di SCBF, 18 ottobre 2019)

Un contesto che tende a interpretare il bisogno come lo strumento di un disegno strategico deviato non fa che alimentare lo stereotipo della reclusa inaffidabile, bugiarda e manipolatrice. Perciò l'acquisita libertà si rivelò per molte una specie di arma a doppio taglio, soprattutto tra quelle recluse che partecipavano a diversi culti, facendo talvolta la spola tra culto cattolico e pentecostale.

Come mi è stato spiegato da molte, partendo dal fatto che il Dio è unico, il modo di pregare o commentare i passi della Bibbia può variare, stimolando una modalità di partecipazione «sincronica» ai diversi culti offerti dal carcere, che permette di beneficiare delle peculiarità di ognuno. Rosa, per esempio, una delle recluse zingane evangeliche pentecostali con cui parlavo di frequente, partecipava al culto del sabato perché le officianti «pregavano per lei e per la sua libertà» ma le piaceva il culto della domenica perché si cantava e per lei il canto era una preghiera molto più intensa<sup>36</sup>. Inoltre, assisteva ad entrambi insieme alla madre e aveva l'opportunità di incontrare lì la cugina e la nipote assegnate a un altro padiglione, ristabilendo così l'unità del nucleo familiare residente nel carcere<sup>37</sup>.

Eccettuando il problema dell'adorazione dei santi, un elemento di forte discriminazione che contraddistingueva il culto cattolico, per quanto riguarda gli altri aspetti, per molte recluse tendenzialmente non cattoliche, i diversi culti in carcere erano simili e potevano essere frequentati a seconda dei «gusti». Ciò innescava i meccanismi dell'offerta competitiva propria dell'ideologia neoliberista del vangelo della prosperità, cui si richiama-no diversi culti, i quali non di rado offrivano anche beni materiali particolarmente utili e preziosi nel contesto carcerario.

D'altronde, come abbiamo accennato in precedenza, il carcere stesso, anche per comodità, assecondava questa impostazione merceologica della fede, basata proprio sul concetto di valutazione e di scelta di ciò che si ritiene più congeniale, nei limiti del possibile, ma anche in risposta a con-

<sup>36</sup> Cfr. R. Llera Blanes, *Os Aleluias. Ciganos evangélicos e música*, Lisboa, ICS, 2008.

<sup>37</sup> Cfr. M. Cunha, *Entre o bairro e a prisão*.

dizioni esistenziali storicamente (e politicamente) determinate per cui le recluse sono per lo più persone «bisognose». Esse, pur non coincidendo nel caso specifico portoghese con le «diseredate della colonia» descritte da Rita Laura Segato<sup>38</sup>, sono certamente, adottando una formula simile, le «diseredate dello stato sociale», come mostrano l'etnografia pionieristica di Manuela Cunha<sup>39</sup> e quella più recente di Catarina Frois<sup>40</sup>.

Eppure, queste forme di bisogno e di fede, accettate ed incentivate dall'istituzione, causavano contestualmente una certa indignazione generale, soprattutto in coloro che, pur non definendosi cattolici o non essendo praticanti, concepivano l'esperienza religiosa a partire dal modello cattolico<sup>41</sup>. Tuttavia, non era la morale cattolica ad essere compromessa: come abbiamo visto, proprio il parroco ha inserito in una dimensione bio-psico-sociale più ampia la sperimentazione religiosa delle recluse, distanziandosi con forza dalla prospettiva che vede nella «mobilità» tra culti l'indizio di un modo ritenuto «non corretto» di essere e di partecipare alle celebrazioni; restituendo così al fenomeno la sua complessità, oltre ad una critica piuttosto esplicita alle figure «chiave» del carcere in cui svolgeva la sua attività pastorale.

Ad essere compromessa dunque era soprattutto l'autorità morale dell'istituzione.

## 5. Partecipazione, pregiudizio e stigma

Le guardie penitenziarie erano coloro che meglio conoscevano gli operatori rituali, il nome dei culti, i luoghi, gli orari e giorni in cui si tenevano le celebrazioni; le recluse che generalmente vi partecipavano, le loro storie di vita e il loro «comportamento». Per il personale di sorveglianza intervistato (ma anche tra il personale che a vario titolo lavorava in carcere) la

<sup>38</sup> R. L. Segato, *El color de la cárcel en América Latina. Apuntes sobre la colonialidad de la justicia en un continente en desconstrucción*, in «Nueva Sociedad», 208, 2007, pp. 142-161.

<sup>39</sup> M. Cunha, *Entre o bairro e a prisão*.

<sup>40</sup> C. Frois, *Female Imprisonment*.

<sup>41</sup> È importante sottolineare che questa sorta di indignazione generalizzata che si produceva tra lo staff penitenziario si riscontrava anche tra le recluse cattoliche o evangeliche ma ex cattoliche, le quali hanno incorporato una modalità di appartenenza religiosa più «rigida». Sebbene in generale e per il tema specifico qui trattato sia estremamente importante analizzare il processo di costruzione di categorie discorsive penalizzanti tra le recluse e il modo in cui tali categorie possano influire sul personale di sorveglianza e sulla gestione della vita in carcere, questo argomento, per motivi di spazio, in questa sede sarà percepito di riflesso rispetto alla tematica principale, organizzata attorno alla gestione pratica della partecipazione ai culti e alle figure decisionali chiave di tale processo.

mobilità tra culti era considerata la prova regina della mancanza di «sincerità» nei confronti di un determinato credo, di una partecipazione dettata da altri obiettivi, a corredo di un certo disincanto circa la possibilità di «cambiare» delle detenute, come spiega bene una guardia penitenziaria:

«La grande ragione non è andare per ascoltare la parola di Dio [...] per noi che siamo qui dentro finiamo per vedere queste [religioni] come una farsa. Viene dall'interesse di socializzare, di uscire dalla cella, di uscire dall'ala, di essere in contatto con le altre [...] certo, io anche vado spesso a messa [...] ci vado nel senso che mi piace andare a messa ma è anche un modo per uscire di casa, mi piace andare al gruppo del coro e vedo molte persone del posto dove vivo [...]

D. Osservandole durante le celebrazioni, la maggior parte di loro sembra essere veramente credente, la maggior parte di loro si commuove, sembrano essere molto molto toccate [...]

R. Uuh, piangono, urlano – aaaaahhhh – [...] eh [...]

D. Non ci credi?

R. È perché le vediamo nell'ala, capisci? Quando le vediamo da una parte e quando le vediamo dall'altra, le conosciamo. E se noti, la maggior parte di loro sono zigane nei culti, e le zigane sono molto «aaaaahhhh (imita un lamento)» e ci fanno capire che è tutta una farsa; possono piangere ma poi tornano giù [nella sezione] e la parola di Dio non ha più senso [...] Quello che fanno non è criminalmente rilevante, soltanto parlano, escono, gestiscono la loro vita sociale». (Ana, guardia penitenziaria, cattolica praticante, 18 dicembre 2019)

Al di là della non rilevanza penale di ciò che accadeva durante i culti e nel tragitto che dai padiglioni portava all'aula scolastica o allo spazio ecumenico, ma anche al di là dello sbandierato concetto di privacy che formalmente dominava le questioni religiose in carcere, il comportamento delle recluse praticanti non era solo oggetto di osservazione ma anche di commento e di biasimo, dal momento che appariva non aderente al senso comune del cattolico non praticante (ovvero lo status della maggior parte delle guardie penitenziarie intervistate). Soprattutto, un certo comportamento era oggetto di comparazione con una versione immaginata della vita «reale» di queste donne, così come si svolgeva nel carcere e presumibilmente fuori dal carcere. Una vita priva dei presupposti necessari ad accogliere sinceramente i buoni propositi predicati dai pastori.

Le recluse zigane erano la riprova di tale refrattarietà. Erano spesso oggetto di un duro giudizio morale misto allo scherno suscitato dalla sovrabbondanza espressiva dei propri sentimenti ed emozioni proclamati al di fuori del «senso comune» delle non zigane, e costantemente ritenuti falsi proprio in virtù di quel confronto con la vita reale.

A differenza delle guardie penitenziarie, alcune recluse come Matilda, una ragazza sudamericana in carcere dal 2017, di famiglia cattolica ma evangelica pentecostale, intravedevano in questa modalità espressiva «esagerata» una manifestazione di grande devozione che, proprio nell’ottica prima evidenziata da Rosa, sacralizzava lo spazio profano dell’aula scolastica del carcere<sup>42</sup>, riempiendo di emozione e spiritualità i momenti salienti della celebrazione:

«Ti vengono i brividi e molte volte piango ascoltandole cantare [...] Sento la presenza di Dio e comincio a piangere, a ringraziare Dio ‘Oh Dio, grazie per la tua presenza, per quello che sto sentendo’».

Questa intensità si alterna a frangenti di carattere più conviviale:

«La domenica [durante il culto] è anche un momento di incontro [...] Naturalmente ascoltiamo la parola di Dio ma ogni tanto ci scappa una parola: ‘Stai bene? E la tua famiglia? E i tuoi figli?’ [...] e quando il culto è finito c’è la possibilità di chiedere come stiamo scendendo le scale e nel corridoio [...] e poi ci diamo un abbraccio».

Matilda descrive, adattandole all’ambiente carcerario, le medesime modalità individuate nella precedente intervista dalla guardia penitenziaria che vede nella funzione religiosa uno strumento della fede e di rafforzamento della socialità dei partecipanti. Pur non essendo zigana ma «straniera», si sentiva molto ben voluta e integrata nel gruppo: «Dicono che ho il loro stile per il mio modo di parlare». Tuttavia, avvertiva che, quando ciascuna faceva ritorno al proprio padiglione, il modo di salutarsi tra recluse era oggetto di un’attenta valutazione da parte delle guardie penitenziarie. Ricorda di essere stata molto infastidita da un loro commento:

«‘Tutti questi abbracci! Magari le piaci? [...] magari sta cominciando a piacere anche a te?’ – e io ho risposto ‘Oh no, signora guardia, non me lo dica neanche!’ – e lei ‘Ahah sì, certo, molte prima dicono così e poi cominciano a mangiare la frutta (allusione sessuale)’». (Matilda, evangelica pentecostale, SCBF, gennaio 2020)

Un’altra guardia produce un esempio che illustra bene, secondo lei, i motivi che portano alla partecipazione indiscriminata ai culti:

«Immagina di essere italiana e in un altro padiglione ci sono altre ragazze italiane e tu vuoi stare con loro [...] se sai che vanno al culto e vuoi socializzare con loro perché siete dello stesso paese [...] allora cerchi di stare con loro [...] in molti casi le persone che sono lesbiche vedono qualcuna e si innamorano [...] Per molte situazioni [il culto] è una

<sup>42</sup> Sui meccanismi informali di sacralizzazione degli spazi profani del carcere, si veda in particolare M. K. Rhazzali - V. Schiavinato, *Islam of the Cell*.



fuga [...] A volte lo diciamo in modo indiretto [ai leader religiosi] affinché capiscano la situazione, solo che loro vogliono che siano tante, non importa perché ci vanno [...] Quelle religioni vanno sempre in giro a procacciarsi gente [...] Ma le persone che vogliono cambiare sono poche e succede in quelle della nostra razza [...] bianca». (Ana, Guardia penitenziaria, cattolica praticante, 18 dicembre 2019)

Molte provenivano soprattutto dai paesi PALOP<sup>43</sup> e dal Brasile in cui il cattolicesimo è in vertiginoso declino. Pur non potendo fornire dati in merito, sono riuscita a individuare un buon numero di partecipanti ai culti pentecostali di origine brasiliana e angolana. Pertanto, l'esempio riportato dalla guardia penitenziaria, improntato sulla mia nazionalità, fotografava, con le dovute differenze, una realtà certamente riscontrabile. Contestualmente, metteva in evidenza il concetto di «straniero» che, in carcere, può assumere anche il connotato di persona sola, senza familiari ed isolata, così come è emerso per il caso precedentemente riportato della reclusa buddista e, in parte, anche per il caso di Matilda. Traspare però soprattutto l'uso strumentale, dunque moralmente deprecabile, che fanno le straniere (non solo, certo) della religione come mezzo di incontro tra connazionali. Traspare anche l'idea di un proselitismo, da parte di certe congregazioni, anch'esso strumentale e rispondente principalmente a finalità di visibilità e lucro.

Le altre categorie introdotte nell'intervista sono, ancora una volta, quella delle recluse zigane, ritenute di una «razza» particolarmente problematica, e delle omosessuali.

Omosessualità, affettività, incontro, convivialità infrangono regole scritte e taciute e non si inquadrano in una corretta esperienza religiosa e carceraria.

Non essendo modi di essere e stare ben visti, talvolta preludono alla creazione di idee e pregiudizi che pervadono l'ambiente carcerario<sup>44</sup>, il quale si configura nuovamente come un vero e proprio banco degli imputati. Come accadeva per esempio a Julia, reclusa da quattro anni, la quale sin da subito, seguendo la sua traiettoria di cattolica praticante, ha frequentato la messa. Tuttavia, alcune recluse cattoliche<sup>45</sup> le facevano notare l'incompatibilità del suo delitto con la pratica religiosa, per cui, sentendosi discriminata ma avendo un forte bisogno spirituale,

<sup>43</sup> Acronimo per Paesi Africani di Lingua Ufficiale Portoghese (*Países Africanos de Língua Oficial Portuguesa*).

<sup>44</sup> Cfr. S. Gomes, *Access to Law and Justice Perceived by Foreign and Roma Prisoners*, in «Race and Justice», 9, 2019, 3, pp. 359-379; C. Resende, *Do grupo esquecido a quem não se quer fazer esquecer*, p. 211-212.

<sup>45</sup> Cfr. *supra*, nota 40.

abbandonò la messa e cominciò a partecipare al culto pentecostale consigliato dalle sue compagne di cella:

«Ho cominciato ad avere molto più interesse per la parola di Dio e a non ascoltare quello che dicono gli altri, ma quello che Dio dice attraverso la Parola [...] Nel mezzo è apparsa l'Assemblea di Dio [...] ho continuato il culto la domenica e il sabato [...] è praticamente la stessa cosa. Così ho iniziato nei 7 *trombetas*<sup>46</sup>, ma il culto dell'Assemblea di Dio mi è piaciuto di più, due anni fa. Ora frequento solo quello.

D. Perché non frequenti anche il culto domenicale se sono la stessa cosa e puoi frequentare entrambi?

R. Perché ogni guardia a volte ha il suo sistema: 'Se avevi quella religione, devi andare a quella religione'. A volte ci possono essere guardie più gentili che ti rendono più facile andare in entrambi, sai, dipende. Dipende dalle guardie [...] ci sono certe guardie che non lo facilitano, dipende. È successo anche a me e ad alcune mie colleghe. Le guardie dicono che sul foglio<sup>47</sup> c'è scritto 'la loro religione' e non c'è scritto 'le loro religioni'. (Julie, cattolica/evangelica pentecostale, SCBF, 26 novembre 2019)

Molte recluse inoltre sostenevano che un principio di discriminazione evidente si affermava nei confronti dei culti pentecostali, soprattutto quando il lasciapassare era nelle mani di una guardia cattolica o anche solo quando, a prescindere dalla fede, la guardia aveva un'opinione negativa di un culto specifico, probabilmente veicolata dall'esterno e riproposta al momento del rilascio del nominativo e del numero da parte della reclusa. Graciela, per esempio, reclusa da oltre un anno, si era appena avvicinata al «culto del venerdì» ma sapeva che una delle guardie addette alla raccolta di richieste di partecipazione, ogni volta che lasciava numero e nominativo, le commentava: «Non parlarmi nemmeno di quella gente!». Pur lasciandola andare, metteva in discussione la sua scelta, secondo Graciela «a causa di quel sistema che abbiamo sentito in televisione»<sup>48</sup>.

Riguardo invece all'orario limite per comunicare il proprio nome ed essere inserite nella lista temporanea, altre recluse lamentavano una eccessiva rigidità per accedere alla funzione religiosa, vissuta come un tentativo di ostacolare la partecipazione al culto: «Signora guardia, sul mio orologio manca un minuto [alle 9] e lei ha risposto: 'Sul mio fanno le 9.01'».

<sup>46</sup> Missão Evangélica as Sete Trombetas de Jesus Cristo.

<sup>47</sup> Si riferisce al modulo da compilare appena si entra in carcere, in cui viene posta la domanda sull'affiliazione religiosa. La risposta è facoltativa e in questa fase critica viene generalmente lasciata in bianco.

<sup>48</sup> Si riferisce alla notizia risalente al 2017 data dalla televisione portoghese che accusa Edir Macedo, fondatore della IURD, di essere coinvolto in una rete internazionale di adozioni illegali.

Alcune recluse ritenevano fosse possibile imparare con il tempo le pro-pensioni in materia di fede e disciplina del personale di sorveglianza e agire di conseguenza, facendo molta attenzione alla guardia in servizio e all'orario. Talvolta però, a detta anche di tutti i leader religiosi, era neces-sario vigilare sul momento della chiamata, come spiega Eva, reclusa da diversi anni e cattolica praticante:

«Le guardie che non sono cattoliche [...] spesso non chiamano. È successo che non mi hanno chiamato per andare a messa – che strano che nessuno mi chiami per andare a messa, forse il prete non è venuto? Dipende dal gruppo [di guardie]».

E poi aggiunge un commento riguardante la sua amica Julie, già incon-trata in una precedente intervista, a cui aggancia il racconto di un'altra situazione spiacevole vissuta in prima persona:

«Ci sono persone che vanno al culto e sono molto criticate dalle guardie [...] Le guardie spesso interferiscono su chi e di cosa parliamo. Per esempio, io sono amica di Julie, Julie è qui per un crimine grave ma è una brava persona [...] però ci sono guardie che la infa-stidiscono [...] a volte poi ci sono quelle battute: 'come sei cattolica! Vai a messa o vai a vedere il prete?' [...] Vogliono dire che andiamo a messa perché il prete è un bell'uomo. Fanno queste insinuazioni». (Eva, cattolica, SCBF, 3 febbraio 2020)

Non solo, dunque, l'osservazione della vita quotidiana in carcere ma anche la biografia di ognuna conduceva alla definizione di una categoria fissa<sup>49</sup>, quella di «credente impenitente» nel caso specifico di Julie, come percepiamo nella sua intervista e di riflesso in quella di Eva.

In definitiva, fermo restando che non sia zigana, può redimersi (forse) solo colei che abbia commesso un delitto «accettabile» e mostri un com-portamento pubblico e privato coerente e integerrimo (e non omoses-suale), come quello di Alina:

«Una volta ho dimenticato [di lasciare il numero] e dopo pranzo sono andata su e ho detto: 'Guardi signorina, mi dispiace, oggi avevo lo studio dei testimoni di Geova ma l'ho dimenticato stamattina. È oggi alle 4, posso darle il numero?'. L'hanno accettato perché sono sempre precisa». (Alina, testimone di Geova, SCBF, 31 gennaio 2020)

Questa discriminazione positiva si doveva principalmente al fatto che Alina era l'unica partecipante alle sessioni di studio biblico di una congregazione evangelica, senza peraltro aver mai sperimentato altro, in termini di fede. Perciò il suo impegno certamente non contemplava quegli obiettivi sin qui messi in evidenza, ritenuti strumentali. Alina era una credente *verdadeira*.

<sup>49</sup> C. Frois, *Female Imprisonment*, p. 153.

## 6. La libertà religiosa tra diritto, discriminazione e spazio morale

Didier Fassin<sup>50</sup> sottolinea come l'ordine carcerario possa essere mantenuto solo nella misura in cui un certo grado di flessibilità rimanga possibile e a condizione che il personale sia preparato a discutere, negoziare e fare concessioni. Spesso infatti accade che gli agenti penitenziari non si limitino ad applicare una regola, ma la interpretino adattandola alle circostanze e alle proprie convinzioni, come sottolineava il parroco intervistato. Tuttavia, la differenza tra questa flessibilità gestionale e la vera e propria discriminazione non è sempre facilmente percepibile e documentabile perché essa si costruisce su allusioni, mormorii, occhiate, silenzi che «rientrano nella norma».

L'episodio cui ho assistito e che apre questo saggio è una testimonianza della percepita «innocuità» di certi punti di vista: discorsi pronunciati senza alcun timore di mettere in discussione il rispetto e l'uguaglianza nel trattamento delle detenute. Con molta «naturalità», la gestione pratica di un diritto si iscrive nell'ambito di una opinione, di un *habitus* strutturato e strutturante, che dunque è prodotto individuale e sistemico.

In un simile scenario, sforzandosi di rimanere ancorati al solo tema oggetto di studio, ciò che emerge dunque è la difficoltà dell'istituzione penitenziaria di «innovare» allineandosi con le libertà inderogabili sancite dalla costituzione e dalla legislazione vigente.

Sintomo di tale difficoltà, se non vera e propria patologia del sistema, sono il pregiudizio e lo stigma che, come abbiamo visto, accompagnano non di rado le recluse zigane, omosessuali, straniere o che stanno scontando una pena per delitti di una certa gravità, a cui si aggiunge una forma di discriminazione a discapito di coloro che semplicemente assistono ai diversi culti disponibili, o che partecipano a culti che non sono visti di buon occhio da chi ha poteri decisionali, sebbene siano celebrazioni autorizzate dalla direzione, la quale permette un accesso libero al culto nell'ottica della convenienza, *dentro do que há*.

Le recluse che a partire dai vecchi dai nuovi pregiudizi non sono ritenute «veramente» credenti, non dai referenti spirituali, ma dalle guardie penitenziarie, come abbiamo visto, sono tendenzialmente «scoraggiate» da queste ultime nell'accesso alle funzioni religiose: adducendo un ritardo nella richiesta di essere messe in lista o «dimenticando» di convocare la reclusa nel momento in cui dovrebbe raggiungere la sala della celebrazione, ma anche facendo delle allusioni riguardanti la genuinità della fede.

<sup>50</sup> D. Fassin, *L'ombre du monde*.

Restituendo indirettamente alle reclusi e contestualmente alle altre guardie, alle altre partecipanti e talvolta agli stessi leader religiosi l'opinione negativa della guardia penitenziaria, particolarmente influente in un ambiente autoritario, gerarchico, paranoico e insalubre.

Nei dialoghi riportati, peraltro, non traspare una preoccupazione per la «sicurezza», che è il lasciapassare in nome del quale è possibile l'esplicita deroga alle regole. Ciò che prevale è il costante tentativo di restaurazione morale, anche a costo di una incursione nella privacy delle reclusi in dissonanza con le regole e le leggi in materia di diritto alla libertà religiosa; dissonanza nella pratica generalmente tollerata a partire da una evidente posizione di subordinazione delle reclusi.

Pertanto, l'analisi etnografica del contesto mostra come il terreno principale su cui si gioca la partita del pluralismo religioso in carcere non sia il diritto ma la gestione dello spazio morale del carcere, la cui genealogia rimanda a un particolare modo di concepire il penitenziario come un «sepolcro provvisorio» da cui risorgere<sup>51</sup>. La moralità di cui si discute è in diretta connessione con una certa religiosità, fondativa dell'istituzione penitenziaria moderna, che si serve della religione per far sì che il carcere sia innanzitutto uno spazio morale. Da ciò deriva un modo di intendere la religione ed il suo posto in carcere, che in parte coincide storicamente con la prospettiva secolare e laica dello stato democratico moderno e ne è anzi uno dei prodotti più riusciti dal momento in cui la religione si fa strumento laico dell'istituzione e dei suoi obiettivi riabilitativi e normativi; dall'altra deve fare i conti con quella pluralità e fluidità che collocano la religione all'interno della modernità<sup>52</sup>.

In questa prospettiva, anche il diritto deve essere continuamente guadagnato, perché se da un lato la prigione crea ambienti sociali artificiali e infantilizzanti, governati da favori, concessioni, ricompense, punizioni e obbedienza, dall'altro il sistema è alimentato e acquisisce la propria peculiare conformazione a partire dal giudizio morale che pende costantemente sulle persone detenute, di cui si lamenta la mancanza di sincerità e l'azione governata dall'interesse e dalla manipolazione<sup>53</sup>. Si tratteggia così una socialità distorta e forme perverse di rispecchiamento in una

<sup>51</sup> M. Foucault, *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard, 1975, p. 242.

<sup>52</sup> S. Dix, *As esferas seculares e religiosas na sociedade portuguesa*, in «Análise Social», 45, 2010, 194, pp. 5-27, qui p. 8.

<sup>53</sup> A. Dores, *Reinserção social é fora das prisões*, in V. Duarte - S. Gomes (edd), *Espaços de Reclusão: questões teóricas, metodológicas e de investigação*, Maia, ISMAI, 2017, pp. 39-58, qui p. 48.

religiosità opportunistica, di circostanza e fuorviante, ancorata oltre che al giudizio morale, alla mancanza di riconoscimento del profondo disagio esistenziale e materiale che provoca la carcerazione.

In questo contesto così sfavorevole, ricreare una propria specifica grammatica del sacro<sup>54</sup> e costruire uno spazio immaginario, posto all'intersezione tra il secolare e il religioso<sup>55</sup>, in cui intrecciare le mani guardando a terra o alzando lo sguardo al cielo, pregare, piangere sommessamente richiedeva ogni volta un notevole e spesso riuscito sforzo di fede e concentrazione. Ne era un esempio l'ottima gestione del tempo sacro della preghiera e della parola di Dio ed il tempo in varia misura concesso dagli operatori rituali in cui era possibile *desabafar* o sfogarsi, come dicevano molte, parlando dei propri problemi, scambiandosi messaggi, sguardi, effusioni. L'intensità di questi momenti sembrava non certo sminuita ma amplificata dalla condizione carceraria, vissuta in uno spazio intimo e allo stesso tempo collettivo, dando vita a una socialità che, fuori dal carcere, può essere considerata del tutto compatibile con la fede.

## 7. Conclusioni

Secolarismo e laicità trasformano la fede in un corpo esterno al carcere. Tuttavia, seguendo l'analisi di Talal Asad<sup>56</sup> e Saba Mahmood<sup>57</sup>, secolarismo e laicità non producono necessariamente uno spazio neutrale. A riconferma delle loro tesi, nello specifico contesto in esame, abbiamo visto come non sia epistemologicamente così semplice distinguere tra i confini di una *Weltanschauung* che ruota attorno alla colpa, all'espiazione, alla «penitenza» e la *Weltanschauung* penitenziaria. Pur ammettendo una separazione dettata dall'assetto aconfessionale dello stato portoghese, e dunque l'incorporazione dell'elemento religioso nel penitenziario contemporaneo, tale operazione è agevole solo dal momento in cui esso si configura, come in origine, quale pilastro di quell'ortopedia morale<sup>58</sup> fun-

<sup>54</sup> M. Rosati, *Postsecular Sanctuaries. Towards a Neo-Durkheimian Grammar of Sacred Places*, in «Etnografia e ricerca qualitativa» 3, 2012, pp. 365-392.

<sup>55</sup> K. Knott, *The Location of Religion*, London, Equinox, 2005.

<sup>56</sup> T. Asad, *Genealogies of Religion*.

<sup>57</sup> S. Mahmood, *Religious Difference in a Secular Age: A Minority Report*, Princeton NJ, Princeton University Press, 2016.

<sup>58</sup> M. Foucault, *Surveiller et punir*.

zionale all'istituzione in termini di riabilitazione<sup>59</sup>; o al limite quale fattore impercettibile e ap problematico della vita quotidiana in carcere<sup>60</sup>.

Ciò implica che la religione debba tararsi sui codici di funzionamento interni, dimostrando l'adesione a un modello di riforma morale dell'individuo che si accompagna all'assoggettamento sia dell'individuo sia della religione stessa, producendo un effetto normativo e normalizzante che, per sua natura, mal si compagina con l'eterogeneità, la differenza e la pluralità. Se dunque l'incorporazione è consentita proprio in virtù dello stato laico e del diritto alla libertà religiosa, difficilmente può compiersi senza questa sorta di omologazione, da un lato, ma anche senza contraddizioni, malintesi, negoziazioni e senza causare perturbazioni al *modus operandi* dell'istituzione.

In conclusione, quando si parla di diversità religiosa all'interno dell'istituzione penitenziaria di uno stato democratico, si tende a considerarla una realtà «auto-evidente», poiché solidamente ancorata al diritto nazionale e internazionale<sup>61</sup>. Se ciò è vero sul piano legislativo, l'analisi di uno degli aspetti della gestione istituzionale della libertà religiosa nel carcere oggetto di studio ha fornito una visione in profondità dei modi di funzionamento di questo spazio, le sue contraddizioni ed aporie<sup>62</sup> mettendo in luce la complessità della tematica in questione in un luogo *sui generis* della democrazia occidentale. Sostanzialmente abbiamo visto come una nuova regola progressista abbia in realtà esacerbato lo stigma ed il pregiudizio nei confronti di certe categorie anziché favorire, nei termini della laicità professata dall'istituzione, la libertà religiosa.

La ricerca etnografica ha messo in luce come, pur registrando quell'impe-  
to secolarizzante di cui si è accennato, non si può dire che il penitenziario  
si sia discostato del tutto dai propri presupposti, ideologici ed etimologici,  
che associano le origini dell'istituzione moderna alla penitenza, all'espia-  
zione, al pentimento o, in una parola, alla conversione in senso religioso  
e civico. Questo *Leitmotiv*, variabilmente interpretato e incoraggiato a

<sup>59</sup> I. Becci - O. Roy, *Religious Diversity in European Prisons*.

<sup>60</sup> M. Griera - A. Clot-Garrell, *Banal Is Not Trivial. Visibility, Recognition and Inequalities Between Religious Groups in Prison*, in «Journal of Contemporary Religion», 30, 2015, 1, pp. 23-37.

<sup>61</sup> M. Ajouaou - T. Bernts, *The Effects of Religious Diversity on Spiritual Care: Reflections from the Dutch Correction Facilities*, in I. Becci - O. Roy (edd), *Religious Diversity in European Prisons*, pp. 31-46, qui p. 31.

<sup>62</sup> C. Béraud - C. de Galemberg - C. Rostaing, *De la religion en prison*, p. 14.

seconda dei regimi penitenziari locali<sup>63</sup>, pare indissociabile dal carcere e dalla maggior parte delle attività che si svolgono al suo interno. Andando anzi oltre, questo spirito delle origini, paradossalmente sembra proprio esaltato, per contrasto, dall'innovazione progressista.

Il problema è che il carcere, proprio per la sua natura autoritaria, è una delle istituzioni che con più difficoltà si inserisce nelle prospettive dello stato democratico e garante dei diritti e della libertà di pensiero. Pertanto, il diritto alla libertà religiosa ne risente in modo non intenzionale, bensì strutturale, connaturato dunque alla forma stessa del carcere moderno: i meccanismi naturalizzanti della diseguaglianza e della discriminazione messi in luce nel passaggio tra norma e consuetudine mostrano infatti un sistema incapace di ripensarsi e preparare le condizioni necessarie ad accogliere in modo adeguato le persone private della libertà e le loro differenze.

La preoccupazione, i dubbi, gli ostacoli, talvolta lo sdegno in relazione alla nuova norma di accesso ai culti che caratterizzano le parole di molti degli attori sociali protagonisti della ricerca pongono degli interrogativi sulla possibilità della libertà religiosa in carcere, dal momento in cui la diversità ed il pluralismo religioso sembrano minarne lo *status quo*, o addirittura cambiarne il DNA.

In questa prospettiva, tutte le religioni sono una variante e potenzialmente una minaccia alle modalità di interazione caratteristiche del carcere. Tratteggiano comportamenti fuori dall'ordinario creando dei cortocircuiti che nulla hanno a che vedere con estremismi o fanatismi di sorta ma semplicemente con la messa in pratica di riti, invocazioni, prossimità fisiche ed emozionali che non sono previsti nella routine della reclusione.

Così, quel che fuori può essere interpretato come un *butinage*<sup>64</sup> che produce un particolare modo di vivere la fede, creando contestualmente un proprio percorso e una comunità di credenti, di persone affini (per nazionalità, «cultura», legami familiari, legami affettivi), dentro si configura come pratica anormale di soggetti «devianti». Fermarsi qui, dismettere i panni dell'antropologa e accontentarsi di una tale esegesi contribuirebbe a riportare in auge una stereotipica società tradizionale carceraria di «cattive», anziché mettere in risalto, come in un gioco di specchi, le incongruenze e gli anacronismi di un sistema.

<sup>63</sup> J. A. Beckford, *Religious Diversity and Rehabilitation in Prisons*.

<sup>64</sup> Y. N. Gez Y. Droz - E. Soares - J. Rey, *From Converts to Itinerants*.



**Rajeev Bhargava** è Direttore dell'Institute for Indian Thought presso il Centre for the Study of Developing Societies (CSDS), New Delhi ([rbhargav4@gmail.com](mailto:rbhargav4@gmail.com))

**Francesca Cerbini** è ricercatrice senior presso il Centre for Research in Anthropology (CRIA) dell'Universidade do Minho in Portogallo ([francesca.cerbini@ics.uminho.pt](mailto:francesca.cerbini@ics.uminho.pt))

**Martina Corgnati** è professoressa ordinaria di Storia dell'Arte Medievale presso la Scuola dei Beni Culturali dell'Accademia di Brera - Milano e preside del Dipartimento di Comunicazione e Didattica dell'Arte ([martinacognati@fadbrera.edu.it](mailto:martinacognati@fadbrera.edu.it))

**Paolo Costa** è dottore di ricerca in Filosofia e ricercatore senior presso il Centro per le Scienze Religiose della Fondazione Bruno Kessler di Trento ([pacosta@fbk.eu](mailto:pacosta@fbk.eu))

**Magdalena Maria Kubas** è assegnista di ricerca in Letteratura italiana presso l'Università di Torino ([magdalenamaria.kubas@unito.it](mailto:magdalenamaria.kubas@unito.it))

**Massimo Leone** è professore ordinario di Filosofia della Comunicazione e Semiotica culturale presso l'Università di Torino e Direttore del Centro per le Scienze Religiose della Fondazione Bruno Kessler di Trento ([mleone@fbk.eu](mailto:mleone@fbk.eu))

**Marco Papisidero** è assegnista post dottorato in Storia del Cristianesimo presso l'Università di Torino ([marco.papisidero@unito.it](mailto:marco.papisidero@unito.it))

**Margherita Picchi** è Alexander von Humboldt Research Fellow presso il Freiburg Institute for Advanced Studies dell'Università di Freiburg e ricercatrice onoraria presso il Centre for Contemporary Islam (CCI) della Cape Town University ([margherita.picchi@frias.uni-freiburg.de](mailto:margherita.picchi@frias.uni-freiburg.de))

**Jenny Ponzo** è professoressa associata di Semiotica presso l'Università di Torino ([jenny.ponzo@unito.it](mailto:jenny.ponzo@unito.it))

**Giovanni Scotto** è professore associato di Sociologia dei processi culturali e comunicativi presso l'Università di Firenze ([giovanni.scotto@unifi.it](mailto:giovanni.scotto@unifi.it))

**Zilka Spahić Šiljak** è professoressa associata di Gender Studies e Direttrice accademica del Gender Resource Center presso l'Università di Sarajevo ([zilka.spahic-siljak@unsa.ba](mailto:zilka.spahic-siljak@unsa.ba))

**Debora Spini** è professoressa associata di Filosofia politica e sociale presso la School of Liberal Studies della New York University in Florence ([ds80@nyu.edu](mailto:ds80@nyu.edu))

**Charles Taylor** è professore emerito di Filosofia presso la McGill University di Montreal ([cmt111111@aol.com](mailto:cmt111111@aol.com))

**Przemysław Urbańczyk** è professore ordinario presso l'Istituto di Archeologia della Cardinal Stefan Wyszyński University di Varsavia ([p.urbanczyk@uksw.edu.pl](mailto:p.urbanczyk@uksw.edu.pl))

**Ugo Volli** è professore onorario di Semiotica presso l'Università di Torino ([ugo.volli@unito.it](mailto:ugo.volli@unito.it))