

# Genere e religioni in Italia

Voci a confronto

a cura di Isabella Crespi  
ed Elisabetta Ruspini

Prefazione di Luigi Berzano

Scritti di: C.C. Canta, R. Cipriani, I. Crespi,  
A. Crisma, M. Farina, G.P. Di Nicola, P. Donadi,  
S. Houshmand Zadeh, A. Matteo, C. Milani,  
E. Ruspini, L. Tomassone



FRANCOANGELI

g

GENERI

CULTURE

c

SESSUALITÀ

s

## Informazioni per il lettore

Questo file PDF è una versione gratuita di sole 20 pagine ed è leggibile con



La versione completa dell'e-book (a pagamento) è leggibile con Adobe Digital Editions. Per tutte le informazioni sulle condizioni dei nostri e-book (con quali dispositivi leggerli e quali funzioni sono consentite) consulta [cliccando qui](#) le nostre F.A.Q.





## **Collana Generi, Culture, Sessualità**

### **DIRETTORI:**

Elisabetta Ruspini (*Università di Milano-Bicocca*)

Marco Inghilleri (*Institute of Constructivist Psychology*)

### **COMITATO SCIENTIFICO:**

Emanuela Abbatecola (*Università di Genova*); Laura Arosio (*Università di Milano-Bicocca*); Lorenzo Benadusi (*Università di Bergamo*); Federico Boni (*Università di Milano*); Barbara Bracco (*Università di Milano-Bicocca*); Patrizia Calefato (*Università di Bari*); Elisabetta Camussi (*Università di Milano-Bicocca*); Saveria Capecchi (*Università di Bologna*); Stefano Ciccone (*Università di Roma*); Sabrina Cipolletta (*Università di Padova*); Fabio Corbisiero (*Università di Napoli*); Alessandra Decataldo (*Università di Milano-Bicocca*); Elena dell'Agnese (*Università di Milano-Bicocca*); Paola Donadi (*Università di Urbino*); Maria Luisa Fagiani (*Università della Calabria*); Raffaella Ferrero Camoletto (*Università di Torino*); Rossella Ghigi (*Università di Bologna*); Massimo Giliberto (*Direttore, Institute of Constructivist Psychology*); Jeff Hearn (*Linköping University, Sweden; Hanken School of Economics, Helsinki, Finland; University of Huddersfield, UK.*); Franco La Cecla (*Università Vita e Salute San Raffaele di Milano e Politecnico di Barcellona*); Simona Luciani (*Institute of Constructivist Psychology*); Sadi (Assaad) Marhaba (*Università di Padova*); Flavia Monceri (*Università del Molise*); Giovanni Narbone (*Institute of Constructivist Psychology - ICP*); Maria Cristina Ortu (*Centro Studi in Psicologia Cognitiva - CESIPc*); Bob Pease (*Deakin University in Geelong, Australia*); Sabrina Perra (*Università di Cagliari*); Keith Pringle (*Uppsala University; London Metropolitan University; Honorary Professor at both Aalborg University and Warwick University*); Cirus Rinaldi (*Università di Palermo*); Ines Testoni (*Università di Padova*); Luca Trappolin (*Università di Padova*)

### **COMITATO REDAZIONALE:**

Marco Alberio (*Università di Milano-Bicocca*); Elisa A.G. Arfini (*Università di Ferrara*); Giuseppe Burgio (*Università di Palermo*); Manola Del Greco (*Università di Milano-Bicocca*); Brunella Fiore (*Università di Milano-Bicocca*); Giulia Garofalo (*University of East London*); Alice Gritti (*Università di Milano-Bicocca*); Sveva Magaraggia (*Università di Milano-Bicocca*); Alberto Mascena (*Università di Bergamo*); Stefania Operto (*Servizi per la ricerca sociale e applicata, Genova*); Anita Pirovano (*Università di Milano-Bicocca*); Manuela Rossi (*Università di Milano-Bicocca*); Marco Rossi (*Centro di Medicina Sessuale*)

## Presentazione

Nel mondo delle scienze sociali, la sessualità è una dimensione ancora scarsamente indagata, ad esclusione dei problemi e stati patologici ad essa connessi. Questo per varie ragioni. Da un lato si tratta di una tematica ritenuta “delicata”, “intima”, “imbarazzante”, anche “di nicchia”, lontana dai “veri” problemi che contrassegnano il vivere quotidiano. Dall'altro lato, nello studio della sessualità si presentano importanti problematiche di ordine metodologico.

Paure, incertezze e tentennamenti caratterizzano anche la ricerca sociale italiana che, alcune eccezioni a parte, non ha tematizzato il contributo offerto dalle sessualità individuali al contesto culturale e, al contempo, non ha saputo monitorare e prevedere gli importanti sviluppi che hanno subito (e stanno subendo) le *culture della sessualità*.

Le scienze sociali sono dunque chiamate a riflettere con serenità ed intensità sulla cangiante relazione tra cultura, corpi, identità, amore, erotismo, desiderio, pratiche sessuali. Questa Collana – che si propone di coniugare, valorizzandoli, molteplici sguardi esperti (antropologico, demografico, economico, geografico, pedagogico, psicologico, semiotico, sociologico, storico) – vuole contribuire alla “rottura del silenzio” su questa tematica offrendo riflessioni aggiornate in grado di mostrare come la sessualità (maschile, femminile o che si colloca nel continuum che connette i due universi), prima di essere un fatto meramente biologico, sia soprattutto “qualcosa per qualcuno”, un canale di comunicazione.

Tra le tematiche che saranno indagate dalle pubblicazioni incluse nella Collana “Generi, culture, sessualità” menzioniamo: storia della sessualità; i processi di costruzione sociale del genere e della sessualità; la relazione tra corpi, generi e sessualità; sessualità e controllo sociale; istituzioni e sessualità; educazione e processi di socializzazione al genere e alla sessualità; culture della sessualità e mutamento sociale.

Ogni proposta editoriale sarà sottoposta al vaglio di almeno due *referee anonimi*.



Progetto grafico di copertina di Elena Pellegrini

Immagine di copertina: Lorena Leto Barone, *Contaminazioni*, 2014

Copyright © 2014 by FrancoAngeli s.r.l., Milano, Italy.

*L'opera, comprese tutte le sue parti, è tutelata dalla legge sul diritto d'autore.  
L'Utente nel momento in cui effettua il download dell'opera accetta tutte le condizioni  
della licenza d'uso previste e comunicate sul sito [www.francoangeli.it](http://www.francoangeli.it).*

# Genere e religioni in Italia

Voci a confronto

a cura di Isabella Crespi  
ed Elisabetta Ruspini

Prefazione di Luigi Berzano

Scritti di: C.C. Canta, R. Cipriani, I. Crespi,  
A. Crisma, M. Farina, G.P. Di Nicola, P. Donadi,  
S. Houshmand Zadeh, A. Matteo, C. Milani,  
E. Ruspini, L. Tomassone

**FRANCOANGELI**  
gcs

# Indice

<b>Prefazione. Ritorno del <i>gender</i></b> <i>di Luigi Berzano</i>	pag.	9
<b>Donne, uomini e mondi della fede.</b> <b>Una introduzione ai contenuti del volume</b> <i>di Isabella Crespi e Elisabetta Ruspini</i>	»	19
<b>I. Il Genere negli Studi di Sociologia della Religione</b>		
<b>1. Donne e cattolicesimo. Un excursus storico-sociologico,</b> <i>di Roberto Cipriani</i>	»	29
1.1. Introduzione	»	29
1.2. Dal primo al secondo millennio	»	29
1.3. Il mondo contemporaneo: dal Novecento ad oggi	»	34
1.4. Donne, religione e società italiana	»	40
1.5. Conclusione: la simbiosi tra spirituale e materiale	»	44
Bibliografia di riferimento	»	45
<b>2. La chiave analogica nelle questioni di genere.</b> <b>Soggettualità femminile e cristianesimo</b> <i>di Giulia Paola Di Nicola</i>	»	47
2.1. Introduzione	»	47
2.2. Monoteismo sotto attacco	»	47
2.3. Fermenti nel mondo cattolico	»	54
2.4. L'uniduale originario	»	58
2.5. Conclusioni	»	61
Bibliografia di riferimento	»	63

<b>3. Maternità e Verginità. Le due vocazioni femminili nella <i>Mulieris Dignitatem</i></b>	pag.	67
di <i>Paola Donadi</i>		
3.1. Introduzione	»	67
3.2. Giovanni Paolo II e la “diversità” femminile	»	69
3.3. Maternità e Verginità: le due vocazioni femminili	»	71
3.4. La necessità di un ricongiungimento con se stesse	»	78
3.5. Alcune conclusioni	»	81
Bibliografia di riferimento	»	82
<b>4. Religiosità e differenze di genere in Italia: credenze, pratiche e cambiamenti generazionali</b>		
di <i>Isabella Crespi</i>	»	83
4.1. Religione e genere nell’Italia contemporanea: una prospettiva ( <i>in</i> )attesa	»	83
4.2. L’esperienza religiosa di fronte alla secolarizzazione e al relativismo: profili di genere tra le generazioni	»	86
4.3. Pratiche e riti religiosi nella vita quotidiana: uomini e donne a confronto	»	93
4.4. Il rapporto con l’istituzione religiosa nell’esperienza di uomini e donne	»	98
4.5. Cambiamenti nei ruoli di genere ed esperienza religiosa: quale influenza?	»	103
4.6. Conclusioni	»	108
4.7. Nota metodologica	»	109
Bibliografia di riferimento	»	112
<b>5. Donne, giovani ed esperienze di fede</b>		
di <i>Armando Matteo</i>	»	115
5.1. Uno scenario in rapido mutamento	»	115
5.2. I <i>Millennials</i> e la fede	»	117
5.3. Le quarantenni: il difficile rapporto delle donne con la Chiesa	»	125
5.4. Per una conclusione aperta	»	129
Bibliografia di riferimento	»	131

## II. Il Genere nelle Esperienze Filosofiche e Teologiche

<b>6. Teologia, differenze di genere e mondo cattolico</b>		
di <i>Marcella Farina</i>	»	135
6.1. Introduzione	»	135

6.2. Il teologare come pensare flessibile	pag.	136
6.3. Il “genio” femminile nel teologare	»	137
6.4. La categoria “genere” nel teologare	»	142
6.5. Conclusioni: percorsi del “non ancora”	»	146
Bibliografia di riferimento	»	149
<b>7. Interventi femministi nella teologia protestante</b>		
di <i>Letizia Tomassone</i>	»	153
7.1. Introduzione	»	153
7.2. Una storia piena di libertà	»	154
7.3. Differenza di genere e ordine del mondo	»	155
7.4. Il ministero femminile nella teologia protestante	»	156
7.5. Ermeneutica femminista	»	160
7.6. Una teologia ecumenica e laica	»	162
7.7. Il pastorato femminile	»	164
7.8. Essenzialismo e costruzione dei soggetti	»	167
7.9. Conclusioni	»	168
Bibliografia di riferimento	»	169
<b>8. Il femminile nell’Islam</b>		
di <i>Sharzad Houshmand Zadeh</i>	»	171
8.1. Introduzione	»	171
8.2. Il femminile nel Corano e nella vita del suo profeta	»	172
8.3. Cinque donne raccontate nel Corano	»	175
8.4. Il profeta e le donne	»	180
8.5. Il femminile nella mistica islamica	»	183
8.6. Esempi contemporanei	»	187
Bibliografia di riferimento	»	191
<b>9. Ebraismo e differenze di genere</b>		
di <i>Claudia Milani</i>	»	193
9.1. <i>Torah</i> scritta	»	193
9.2. Tradizione orale	»	198
9.3. Ebraismo post-talmudico e contemporaneo	»	200
Bibliografia di riferimento	»	204
<b>10. Taoismo, confucianesimo e questione di genere nelle ricerche e nei dibattiti contemporanei</b>		
di <i>Amina Crisma</i>	»	207
10.1. <i>Gender Trouble</i> e religioni della Cina: un orizzonte problematico	»	207
10.2. Il confronto con le tradizioni religiose della Cina in una prospettiva storico-critica	»	209

10.3. Il rilievo del Femminile nelle tradizioni taoiste	pag.	211
10.4. In principio, Lei era: la concezione del Femminile nel <i>Laozi</i>	»	215
10.5. Confucianesimo e questione di genere: dalle rappresentazioni convenzionali alle rivisitazioni contemporanee	»	217
10.6. “Senso dell’umanità” confuciano e <i>Feminist Ethics of Care</i> : un accostamento possibile?	»	219
10.7. Il dibattito: obiezioni, contestazioni, sviluppi	»	221
10.8. Lo statuto delle donne nelle fonti confuciane dell’età classica	»	222
10.9. La tradizione confuciana come “campo di tensioni” e il “ <i>Maternal Thinking</i> ”	»	224
10.10. Conclusioni	»	226
Bibliografia di riferimento	»	227
<b>11. Postfazione. Il Genere nelle culture religiose</b>		
di <i>Carmelina Chiara Canta</i>	»	231
Bibliografia di riferimento	»	235
<b>Notizie su autrici e autori</b>	»	237

## *Prefazione. Ritorno del gender*

di *Luigi Berzano*

È dagli anni 1970 che la nozione di “genere” (*gender*) ha assunto nelle scienze sociali, soprattutto nelle opere di ispirazione femminista, il senso di “sesso sociale”, per indicare la differenziazione sociale dei sessi e svincolare le categorie di uomo e di donna da una visione naturalista. Tale nozione indica nuove identità sessuali sovversive che mettono in discussione i sistemi dei generi, maschili e femminili, e anche la distinzione di sesso. La fase più recente del movimento *gender* si è sviluppata dagli anni 1990 negli Stati Uniti con la *Queer theory*, espressione coniata da Teresa de Lauretis e introdotta la prima volta a Parigi nel 1990 in una conferenza sulle sessualità lesbiche e gay e poi ripresa da Eve Kosofsky Sedgwick, Judith Butler, Adrienne Rich che si ispiravano a Michel Foucault (Peeters 2013). Il dato centrale di tale prospettiva – chiamata *Queer theory* – sta nella convinzione che la pretesa universalità della dualità dei sessi sia basata su una dominazione culturale eterosessuale che assegna agli individui un’identità sessuale e una sessualità determinata. Nella realtà, invece, ad essere performativo sarebbe il *gender*. E le differenze uomo-donna non sarebbero che costruzioni sociali e oppressioni normative da superare per giungere alla parità tra uomo e donna.

Nell’opera più nota di Judith Butler *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity* il *gender* non è il risultato causale del sesso. «Se si teorizza lo statuto di costruzione del genere in quanto radicalmente indipendente dal sesso, il genere stesso diventa un artificio fluttuante, con la conseguenza che termini come uomo o mascolinità possono significare con la stessa facilità un corpo di sesso sia femminile sia maschile, e termini come donna o femminilità un corpo di sesso sia maschile sia femminile» (Butler 1990, p. 12). Il *gender* così inteso non è solo più una teoria, ma sempre più una cultura sociale globale che universalizza la nozione di *gender* trasformandola ormai in norma politica mondiale. Si prefigura quindi “un’età del genere”, già evocata nel 1987 dalla storica americana Joan Scott nel saggio “Il ‘genere’: un’utile categoria di analisi storica” (*Gender: A Useful Category of Historical Analysis*).

A proposito del nostro sottotitolo, *Ritorno del gender*, è significativa la tesi di Ivan Illich secondo la quale è solo con il modo di produzione capitalistico che si sarebbe passati dal regime del *genere* al regime del *sex* (Illich 1982). La tesi dello storico e sociologo Illich è provocatoria poiché riconduce l'attuale *epoca gender* a un suo inizio antico, ma non è priva di utilità per l'attuale discussione. È lo sviluppo economico che ha comportato la distruzione del genere che Illich denomina *vernacolare*. Il *vernaculum* latino è tutto ciò che non è merce: le cose fatte in casa, coltivate e tessute in casa e non destinate al mercato. È la distruzione del "genere vernacolare" che ha reso possibile lo sfruttamento sessista e la discriminazione economica contro le donne. «Di fronte al fatto evidente della costante incapacità dell'economia politica di creare un'eguaglianza economica tra i sessi, possiamo ora prendere in considerazione una possibilità per tanto tempo trascurata: il paradigma dell'*homo oeconomicus* non corrisponde a ciò che sono in realtà gli uomini e le donne. Essi forse non sono riducibili a meri esseri umani, a neutri economici di sesso maschile o femminile. L'esistenza economica e il genere potrebbero quindi essere letteralmente incomparabili» (Illich 1982, p. 92). Sono le società capitalistiche ad aver messo fine al genere vernacolare e ad aver creato, con il lavoro unisex, il *monstrum oeconomicum* del produttore e del consumatore. Gli storici ignorano spesso il passaggio al sesso con il capitalismo, nascondendo così il fatto che da questa mutazione emerse un *novum* storico: il produttore dipendente dal consumo e necessariamente sessista. Illich intende dimostrare la storicità della coppia come è stata reinventata dalla modernità e da un capitalismo che ha distrutto i rapporti di genere e vi ha sostituito quello di produzione-riproduzione.

## 1. Dalla *loyalty* all'*exit* delle donne

È sufficiente questo cenno iniziale per capire quanto è cambiato lo spazio tra uomini e donne e per indicare i sommovimenti che la cultura diffusa del *gender* sta producendo anche sui sistemi religiosi e sulle Chiese. Per questo, tra i campi di ricerca delle scienze sociali, quello dei rapporti tra donne, uomini e religione si presenta sempre più quale uno tra i più vivaci e significativi: analisi delle trasformazioni in atto nelle pratiche e negli stili di vita individuali e collettivi delle donne, ricerche sulle forme di mobilitazione sia nelle modalità della *voice* che in quelle dell'*exit*, oltre a quelle della *loyalty* (Hirschman 2002), documentazione sulle nuove esperienze religiose ad opera delle donne come indica la *designer religion*, interpretazione delle categorie analitiche "di genere" tese ad arricchire la storia sociale chiarendo, oltre che la costruzione pratica dei ruoli dei sessi, anche il potenziale simbolico inerente alle categorie del maschile e del femminile.

La moltiplicazione di esperienze, di pratiche e di riflessioni che è scaturita da tali teorie fa sì che l'attuale contesto dei rapporti tra donne e religioni sia simile a quello che Joan Scott ha descritto nel 1986 a proposito della storiografia di genere. Secondo la storica statunitense, dopo la grande quantità di ricerche, rivendicazioni ed esperienze, spesso individuali e *in statu nascenti*, era giunto il momento di «superare l'essenzialismo applicato alle esperienze delle donne, di decostruire le rappresentazioni del passato... e di lanciare un appello per il ripensamento dell'analisi storica a partire da una nuova prospettiva – quella di genere» (Scott 2013, p.176). Così avviene pure nel contesto attuale descritto in *Manifesto per un nuovo femminismo* (Turri 2013). Nuove opportunità, interdipendenze, gradi di libertà e sfide alla rigida polarizzazione sessuale si sono ulteriormente accresciute con la generazione dei *Millennial*, ragazze e ragazzi non ancora in maggior età quando iniziò il XXI secolo (Ruspini 2013)<sup>1</sup>.

Anche nel campo delle religioni di cui tratta questo volume una nuova minoranza attiva ha moltiplicato riflessioni, pratiche sociali, iniziative, ricerche e, più di recente, siti di donne in Internet. Le donne di questa nuova minoranza attiva rivendicano nelle loro Chiese cittadinanza uguale a quella degli uomini e pongono in forma radicale la questione dei fondamenti e della natura della Chiesa e delle condizioni per trasformarli. Anche le Chiese cristiane, infatti, si sono poco a poco strutturate alla maniera della sinagoga ebraica espellendo le donne. Tutto ciò avvenne contro visioni teologiche e culturali opposte, quale quella di Clemente Alessandrino che in *Stromateis* – il terzo libro della sua trilogia teologica (III secolo) – discute della donna nella Chiesa, affermando che «Gli uomini e le donne partecipano a parti uguali nella perfezione e riceveranno la stessa istruzione e la stessa disciplina. Infatti il nome di “umanità” è comune a uomini e donne; per noi “in Cristo non c'è né maschio né femmina”» (Clemente di Alessandria 2006, p. 415). In quel contesto prevalse la visione opposta, espressa da Tertulliano in *De virginibus velandis*: «Non è permesso a una donna parlare nella Chiesa; né insegnare né battezzare né offrire l'Eucarestia né prendere parte ad alcuna funzione virile o ad alcun ufficio sacerdotale» (Tertulliano 1984).

Oggi però la cittadella del maschilismo ecclesiastico delle Chiese è sempre più sfidata da movimenti dentro e fuori le religioni. Tra le 349 Chiese che fanno capo al Consiglio ecumenico di Ginevra sono 197 quelle che ammettono l'ordinazione della donna, compresa la storica Chiesa Anglicana. E si può prevedere che anche la Chiesa Cattolica dovrà rinunciare a questo privilegio maschilista, ammettendo pure le donne agli ordini sacer-

<sup>1</sup> Soprattutto nelle analisi dei rapporti tra genere e religione è necessario evitare ogni generalizzazione, quasi che le donne non variassero per classe sociale, istruzione, nazionalità e religione; e non si differenziassero tra loro per interessi e stili di vita siano esse eterosessuali, omosessuali, lesbiche, bisessuali, *transgender*.

dotati. È proprio all'interno del mondo cattolico che è nato il più grande e radicale movimento di suore per la difesa dei loro diritti. È la Conferenza delle Superiori Religiose degli Stati Uniti d'America (*Leadership Conference of Women Religious*) che criticò pubblicamente papa Wojtyła in visita in USA per la sua visione antiquata della donna. La mobilitazione è iniziata attorno alla questione della visibilità della donna dentro la Chiesa, con la convinzione che la presenza femminile nella Chiesa è uguale e complementare a quella degli uomini. Successivamente sono state le questioni relative alla struttura della Chiesa, ai suoi modelli discriminanti della donna nei ministeri sacerdotali e alla sua antropologia che considera l'uomo come detentore dell'immagine di Dio e, di conseguenza, la donna come partecipante solo in quanto subordinata all'uomo quale suo capo. Di qui le richieste di partecipazione, di responsabilità dei ministeri, di presenza nella produzione teologica e nell'elaborazione della morale. Più di recente le questioni del corpo, della sessualità, della procreazione.

In generale, oggi la vita quotidiana delle donne passa da una visione fondata su categorie prescrittive a una visione che considera il vissuto come il dato centrale per integrare tutte le dimensioni del religioso. «Io credo che le donne debbano sviluppare una teoria del simbolo e della *theology* congruente con la loro esperienza allo stesso tempo che esse “ricordano e inventano” nuovi sistemi simbolici» (Christ 1982, p. 77)<sup>2</sup>.

Nella ricostruzione dei tanti vissuti di queste esperienze e nella ricchezza delle esperienze pratiche pullulate ovunque sta la tipicità della donna di essere produttrice di legami simbolici anche in campo religioso. Si ripete qui quanto scriveva nel secondo secolo l'antico grammatico Aulo Gellio in *Notti attiche*: «*Religentem esse oportet, religiosus nefas*». Nei secoli, le religioni hanno imposto alle donne di essere “religiose” con l'obbedienza, l'oblatività, la passività che il participio passato (*religiosus*) richiama, piuttosto che “religenti” nella capacità di creare nuovi legami simbolici e sociali. Quando in passato le donne furono più “religenti” che “religiose” non furono riconosciute e, all'opposto, vennero condannate. La via mistica è stata per secoli la forma più alta – seppur osteggiata – della generatività simbolica e teologica femminile nella quale le donne hanno richiesto di essere religenti, cioè produttrici attive di legami simbolici e religiosi. Si consideri, quale caso esemplare di donna “religente” più che “religiosa” Ildegarda di Bingen (1098-1179) dichiarata dottore della Chiesa da papa Benedetto XVII nel 2012. Nella sua vita, santa Ildegarda fu drammaturga, poe-

<sup>2</sup> È significativo nel testo di Christ l'introduzione del neologismo *theology*. Il neologismo, attualmente in discussione presso gli studiosi, fu introdotto da Isaac Bonewits nel 1974. Successivamente Patricia Iolana ha ricostruito l'uso del termine attribuendolo sia a Bonewits che a Valerie Saiving. In italiano, il neologismo *teologia* compare solo in alcuni siti e testi riferiti al *Movimento della Dea*.

tessa, musicista, filosofa, linguista, guaritrice, naturalista, consigliera politica e profetessa.

## 2. La *Designer religion* delle donne

Una parte di tale innovazione femminile, produttrice di nuovi legami simbolici e spirituali, è indicata oggi quale *designer religion* (Berzano & Nuevo, 2014). Tra le molteplici interpretazioni delle recenti trasformazioni dei sistemi religiosi, la forma della *designer religion* ne rappresenta una delle più efficaci. Il concetto è stato inizialmente introdotto dalla sociologa neo-zelandese Kathryn Rountree in *Re-membering the witch and the goddess: feminist ritual-makers in New Zealand* (D. Phil. Sociology/Social Anthropology - University of Waikato, 1993) e poi ripreso in volumi successivi (Rountree 2004). La *designer religion* studiata dalla Rountree si ispira all'antico paganesimo raccogliendo, adattando e ricomponendo creativamente elementi religiosi tradizionali. Essa rappresenta il tentativo di riappropriarsi delle divinità femminili dopo che queste erano state allontanate dalle religioni. È la stessa Rountree a indicare come è nato il concetto. Lo sentì per la prima volta in un commento benevolo ed efficace di un individuo scettico partecipante a una serata di spiritualità di un movimento femminista. All'interno di tali movimenti confluisce una grande quantità di tradizioni spirituali, magiche e terapeutiche provenienti dall'estremo oriente, dall'occidente e da periodi storici precedenti. Quanti fanno parte della *designer religion* danno particolare rilievo alla dimensione estetica e di consapevolezza della loro spiritualità. I rituali sono creati per coinvolgere la molteplicità dei sensi con la musica, la fragranza degli olii, la composizione dell'altare, le candele e i fiori. Le preghiere e le invocazioni sono poetiche. Ogni rituale si conclude sempre con la condivisione di un cibo delizioso. La Rountree conclude: «In the sense that it is trendy, creative, eclectically constructed and highly self-conscious, Goddess spirituality can be seen as a designer religion» (Rountree 2004, p. 122).

Un altro movimento che si colloca all'interno della *designer religion* è la *Dianic Wicca*, una stregoneria religiosa femminista. Helen A. Berger, sociologa americana della religione, ha condotto un'analisi approfondita della Wicca, in base a oltre dieci anni di ricerca sul campo (Berger 2003, 2007). La *Dianic Wicca*, con richiami a un passato pre-cristiano in Europa, si compone di un complesso sistema di simboli e pratiche per definire l'identità personale e collettiva, il significato e i suoi scopi. Il movimento *Dianism* che prende il nome dalla dea Diana, nasce negli Stati Uniti nel 1970 componendo insieme elementi della *Dianism*, della Wicca britannica tradizionale, con pratiche di guarigione della tradizione popolare italiana.

I suoi valori sono quelli del movimento femminista con la difesa dei diritti delle donne, gay e lesbiche. Di recente, superando la sua originaria spontaneità la *Dianic Wicca* sta strutturandosi anche con reti di servizio quale il *Reclaiming* in San Francisco, iniziato dalla teologa antropologa Jone Salomonsen e riconosciuta quale *Reclaiming Witch*. Dal movimento *American Goddess* sono nate streghe femministe, donne militanti, miti e simboli tesi a formare un quadro generale delle forme del potere, delle relazioni asociali, della sessualità e della vita quotidiana. Nonostante le critiche che gli sono state rivolte di avere caratteristiche elitarie e di perseguire un orientamento narcisistico di trasformazione del sé, gli studi recenti hanno rilevato una grande partecipazione politica (Finley 1994).

La componente statisticamente più rilevante della *designer religion* e quella che ritroviamo anche dentro le Chiese storiche. Quanti la compongono hanno verso la religione lo stesso atteggiamento che hanno verso la vita quotidiana nella costruzione del proprio stile di vita: preferenza per le esperienze personali, rifiuto delle morali rigide e assolute, adesione ai messaggi rasserenanti. Il sociologo George Barna scrive con qualche esagerazione che l'America ha 310 milioni di abitanti e 310 milioni di religioni. «Noi siamo la *designer society*. Vogliamo adattare tutto ai nostri gusti: vestire, tempo libero, educazione, mangiare. È la nostra religione» (Barna 2012, p.124). Con riferimento alla Chiesa cattolica, il dato sorprendente di questa maggioranza silenziosa costituente la *designer religion* è che essa rappresenta ancora la quota più praticante in una Chiesa amministrata da uomini. Gruppi di donne di innovazione rituale e movimenti liturgici femministi sono emersi anche all'interno delle religioni tradizionali giudaica e cristiana. Le donne che ne fanno parte, insoddisfatte delle celebrazioni tradizionali, hanno scelto di fare autonome liturgie che soddisfacessero le loro esigenze di spiritualità femminile (Procter-Smith e Walton 1993). Ne sono emersi conflitti e tensioni che hanno portato, a volte, all'*exit* dalle religioni tradizionali e alla creazione di rituali capaci di esprimere i legami femminili e la ricerca di immagini di forza derivanti dagli antichi simboli della Dea.

Quanto alla frequenza ai riti, maggiore tra le donne che tra gli uomini, la ricerca sociologica si è interrogata fin dal sorgere della sociologia in Europa. Negli anni 1950 Gabriel Le Bras concludeva una ricerca constatando che le donne rappresentavano lo “zoccolo duro” dei fedeli nella pratica ai riti religiosi (Le Bras 1955, p. 356). Tra le cause di tale dimorfismo tra uomini e donne, Le Bras poneva sia “l'emotività femminile” che la condizione di isolamento sociale delle casalinghe. Entrambe spingevano le donne a cercare luoghi come la parrocchia e la chiesa per entrare in contatto con gli altri e in cui trovare occasioni di incontro. Altre ricerche sulle motivazioni alla partecipazione sottolineano i rapporti personali delle donne con un Dio amorevole e con altri membri della comunità religiosa, mentre gli uomini tendono a sottolineare il potere e il giudizio di Dio (Ozorak 1996). Le don-

ne concepiscono la religione in termini di rapporto personale piuttosto che di identità collettive; sottolineano le questioni relative alla famiglia e alle relazioni personali, mentre gli uomini sottolineano le preoccupazioni per l'etica e il posto di lavoro. Nella partecipazione religiosa le donne valutano maggiormente gli aspetti relazionali e comunitari. Anche quella parte delle donne più consapevole delle disuguaglianze di genere nelle loro Chiese, ritiene che i benefici del coinvolgimento religioso e del soddisfacimento relazionale, compensino gli aspetti negativi del dominio e della leadership maschile (Ozorak 1996).

Oggi però tutte le ricerche sui rapporti tra donne e religione, anche all'interno della Chiesa cattolica italiana, impongono un'altra ipotesi: la percentuale delle donne praticanti ai riti (messa domenicale e altre celebrazioni) è oggi coinvolta in un processo di indebolimento che la rende sempre più simile a quella degli uomini. Le donne risultano sempre meno praticanti, così come sono già gli uomini. Questa ipotesi è indicativa di una profonda trasformazione, anche se nelle attuali ricerche italiane ed europee la frequenza delle donne ai riti religiosi è ancora maggiore di quella degli uomini. Ma il dato nuovo è che tale andamento nella decrescita della partecipazione è molto più precipitoso tra le donne e potrebbe anticipare ulteriori drastici effetti di secolarizzazione (Segatti e Brunelli 2010).

È ipotizzabile, quindi, che le future generazioni di donne, ad iniziare da quella *Millennial*, diano ulteriore contributo al processo di secolarizzazione e a quanto oggi si indica quale *fuga delle donne dalla Chiesa*. È la *Millennial Generation*, per esempio, che si allontana per non sentirsi in colpa davanti alle campagne condotte dalle Chiese con le armi del sentimento e del rimorso a proposito del divorzio, dell'aborto, della coabitazione prima del matrimonio. Questa *Net Generation*, chiamata pure *Echo Boomers* perché successiva a quella dei *Baby Boomers* degli anni 1960, si caratterizza per il maggior livello di istruzione, di utilizzo dei mass-media, delle tecnologie digitali e per una educazione più permissiva e neo-liberale, conseguente alle profonde trasformazioni sociali e culturali.

Un ultimo campo di ricerca indicato da alcuni contributi di questo volume è quello della riflessione teologica delle donne, oltre la visione androcentrica e patriarcale della teologia e di Dio. Questa prospettiva supera l'unilateralità maschile di Dio e introduce nel mistero stesso di Dio dimensioni più prossime alle donne e alle loro storie, sensibilità, immaginazione. È una riflessione che si sviluppa non solo sulle fantasie e scelte individuali, ma sull'immaginazione collettiva delle donne. Fino ad oggi la riflessione teologica è stata in prevalenza un campo maschile e solo la mistica, in passato, ha lasciato spazio alle donne per riflettere in autonomia sul modo di "dire Dio". Nella nuova teologia che nasce dalla soggettività delle donne non si rileva solo il superamento della costruzione teologica patriarcale di Dio con i suoi tratti maschili del dominio e della forza, ma anche la costru-

zione di Dio “al femminile” con i tratti della compassione, debolezza, sapienza. Il tentativo teologico più complesso in tal senso è quello della statunitense Elisabeth A. Johnson che si chiede appunto, a inizio della sua ricerca, quale sia il modo giusto di parlare di Dio alla luce della realtà delle donne (Johnson 1999). È nel pensiero teologico sviluppato dalle donne che si chiariscono i rapporti tra la creatività con il corpo e la creatività con la mente. È solo la fantasia archetipa della maternità maschile dell’opera dell’ingegno che ha permesso all’uomo di compiere in teoria ciò che nei fatti non può fare: diventare gravido e partorire (Rigotti 2010). In questa fantasia archetipa anche il frutto del concepimento – il *conceptum* – è diventato maschile. Alle donne i figli, agli uomini i concetti. Anche nella religione avverrebbe quanto avviene nella società. «Gli uomini fanno uscire le parole, le donne i bambini; le donne hanno la potenza naturale, gli uomini hanno il potere costituito, istituzionalizzato, sacro» (Bartolomei 1998, p. 25). «La metafora della generazione è così istintiva in noi che nemmeno rileviamo più l’etimologia del termine *concetto* e non ci stupisce per nulla che il cervello venga inteso come luogo di concepimento» (Rigotti 2010, p. 156). Questa sottile e ordinaria sottomissione, effetto di una violenza simbolica paradossale perché invisibile alle sue stesse vittime, è il «potere ipnotico della dominazione» denunciato dai movimenti femministi. La dominazione maschile si è così radicata anche dentro le religioni da trasformarsi in dato naturale soprattutto nella creazione del pensiero teologico e nell’amministrazione dei beni simbolici e religiosi, contribuendo a legittimare i processi economici, sociali e culturali di riproduzione dell’inferiorità delle donne.

## Bibliografia di riferimento

- Bartolomei M.C. (1998), “Donna, sessualità, religione: un intreccio decisivo per la società e la cultura”, in M. Sozzi Mancini (a cura di), *Le figlie di Abramo*, Guerini e Associati, Milano, pp. 15-28.
- Berzano L. (2000), “Introduzione”, in A. Riggi (a cura di), *Da donna a donne. Un messaggio femminile attraverso i confini del sacro nella Chiesa*, Gabrielli Editori, Verona, pp. 17-21.
- Berzano & Nuevo (2014), *Designer Religion*, [http:// designerreligion.wordpress.com](http://designerreligion.wordpress.com)
- Berger H.A. e Ezzy D. (2007), *Teenage Witches: Magical Youth and the Search for the Self*, Rutgers University Press, New Brunswick.
- Berger H.A. e Leach E.A. (2003), *Voices from the Pagan Census: Neo-Paganism in the United States*. University of South Carolina Press, Columbia, South Carolina.
- Barna G. (2011) *Futurecast*, Library of Congress.
- Brown Callum G. (2001), *The Death of Christian Britain. Christianity and Society in the Modern World*, Routledge, London.

- Butler J.H. (1990), *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, Routledge, New York.
- Clemente di Alessandria (2006), *Gli Stromata. Note di vera filosofia*, Paoline, Torino.
- Christ C. (1982), "Why women need the Goddess: phenomenological, psychological and political reflections", in C. Spretnak (a cura di) *The Politics of Women's Spirituality: Essays on the Rise of Spiritual Power within the Feminist Movement*, Anchor Books, New York, pp. 71-86.
- Finley N.J. (1994), "Political Activism and Feminist Spirituality", in William H. Swatos, Jr. (a cura di) *Gender and Religion*, New Brunswick, London, pp. 159-172.
- Hirschman A.O. (2002), *Lealtà, defezione, protesta: rimedi alla crisi delle imprese, dei partiti e dello stato*, Bompiani, Milano.
- Illich I. (1982), *Gender*, Marion Boyars, London (trad. it. *Il genere e il sesso*, Mondadori, Milano, 1984).
- Johnson E.A. (1992), *She Who Is. The Mystery of God in Feminist Theological Discourse*, The Crossroad Publishing Company, New York (trad. it. *Colei che è. Il mistero di Dio nel discorso teologico femminista*, Queriniana, Brescia 1999).
- Le Bras G. (1955), *Etudes de Sociologie Religieuse*, Puf, Paris.
- Lynn D. e Greil A.L. (1994), "Gender and the experience of Conversion: The Case of "Returnees" to Modern Orthodox Judaism", in William H. Swatos, Jr. (a cura di) *Gender and Religion*, New Brunswick, NJ and London, pp. 95-112.
- McGuire M. (1988), *Ritual Healing in Suburban America*, Rutgers University Press, New Brunswick NJ and London.
- Ozorak Weiss E. (1996), *The power, but not the glory: how women empower themselves through religion*, «Journal for the Scientific Study of Religion», vol. 35 (1), pp. 17-29.
- Peeters M.A. (2013), *Le gender. Une norme mondiale?*, Mame, Paris.
- Procter-Smith M. e Walton J. (1993), *Women at Worship. Interpretations of North American*, Westminster John Knox Press, Louisville, KY.
- Rountree K. (2004), *Embracing the witch and the goddess. Feminist Ritual-Makers in New Zealand*, Routledge, London and New York.
- Ruspini E. (2013), *Diversity in Family Life. Gender, Relationships and Social Change*, The Policy Press, Bristol.
- Scott J. (2013), "Joan W. Scott, Scritti sul genere", in I. Fazio (a cura di), *Joan W. Scott. Genere, politica, storia*, Viella, Roma, pp. 28-131.
- Segatti P. e Brunelli G. (2010), *Da cattolica a genericamente cristiana*, «Il Regno», 10, pp. 337-351.
- Smith M.P. e Walton J.R. (a cura di) (1993), *Women at Worship: Interpretations of North American Diversity*, Westminster John Knox Press, Louisville, KY.
- Sozzi Mancini M. (1998), *Le figlie di Abramo*, Guerini e Associati, Milano.
- Trzebiatowska M. e Bruce S. (2012), *Why are Women more Religious than Men*, Oxford University Press, Oxford.
- Tertulliano Quinto S. (2013), *De virginibus velandis*, Borla, Roma.
- Turri M.G. (a cura di) (2013), *Manifesto per un nuovo femminismo*, Mimesis, Milano.



*Donne, uomini e mondi della fede.*  
*Una introduzione ai contenuti del volume*

di *Isabella Crespi e Elisabetta Ruspini*

**1. Genere ed esperienza religiosa: colmare un'assenza**

La definizione dei generi e delle loro relazioni riveste un ruolo cruciale nei racconti fondativi delle principali religioni ed esperienze filosofiche. In particolare in ogni manifestazione dell'esperienza religiosa la differenza di genere si carica di rilevanti significati; maschile e femminile possono essere considerati, a vario titolo, espressione e riflesso del divino, perché è in questa differenza costitutiva e nel valore distintivo dei generi che si può individuare anche la differenza del "sacro" rispetto all'umano. Maschile e femminile sono inoltre elementi basilari di dottrine e di pratiche che investono i fondamenti della persona e pongono con forza molte questioni intorno alla gerarchia sociale tra i generi.

Ciononostante, la riflessione sociologica italiana sulla dimensione di genere all'interno della Sociologia della religione è stata, sino a tempi recenti, assai marginale. Come ben spiegano Luigi Berzano e Stefania Palmisano (2013) si può constatare l'assenza di un approccio di genere negli studi sulla religione a fronte di una chiara differenziazione tra uomini e donne nel vivere l'esperienza religiosa (in termini di pratiche, modalità di appartenenza e significati simbolici attribuiti) emergente dalle ricerche empiriche condotte. Questi elementi spingono a rendere stringente un confronto aperto sulla connessione tra religione e genere nei suoi aspetti più sociologicamente rilevanti: pratiche, credenze e appartenenze; dimensione istituzionale, organizzativa e sociale; gerarchie e spazi simbolici di visibilità della differenza; innovazione e mutamento del rapporto tra teologia e contesto sociale.

Tale assenza nei discorsi sociologici di taglio accademico è certamente dipendente da diversi fattori: innanzitutto, una sorta di timore nell'indagare e mettere in relazione due tematiche così delicate (per motivi assai diversi): il genere (cioè i processi di costruzione sociale del maschile e del femminile, i rapporti tra donne e uomini, le loro relazioni sessuate) e la fede, una dimensione che si è cercato di tenere lontano (e di proteggere) da riflessioni apparentemente antitetiche al "sacro". Poi, dal timore di contaminare processi di analisi e apprendimento sul mondo religioso con discorsi forse per-