



Fogli  
Campostrini

Vol. 10 - Anno 2016 - Numero 1

ISSN: 2240-7863

Verona, 01/03/2016

**Conversione e conversioni**

Uno sguardo antropologico

*A cura di:*

Damiano Bondi

*Contributi di:*

Damiano Bondi Presentazione	Pag. 3
Damiano Bondi La caccia di Dio. Convertirsi/divertirsi a partire da Pascal	Pag. 6
Agustín Moreno Fernández La conversione nella teoria mimetica di René Girard	Pag. 25
Luisa Bortolotti Tra filosofia e psicologia: la “conversione” in William James	Pag. 56
Nicola Pannofino Il corpo delle credenze. Pratiche di conversione e apostasia nei nuovi movimenti religiosi in Italia	Pag. 71
Francesco Gervasi Le conversioni come “racconti di rigenerazione”: il caso-studio dei convertiti al Cammino Neocatecumenale, tra Messico e Italia	Pag. 89
Loïc Le Pape Cambiamento interiore, autonarrazione e sguardo sociale	Pag.105

## PRESENTAZIONE

Damiano Bondi

Questo è l'esito editoriale di un percorso di ricerca seminariale condotto presso la Fondazione Campostrini di Verona nell'anno 2014. Il percorso si intitolava *Adamo, dove sei? Vocazione e conversione*, ed esplorava due tematiche parallele: da una parte la vocazione, ovvero la dimensione "verticale" e maggiormente teologica dell'esperienza religiosa; dall'altra la conversione, ovvero la sua dimensione "orizzontale" e maggiormente sociologica. L'indagine (teologica, psicologica, antropologica e sociologica) su vocazione e conversione si confrontava con alcuni modelli filosofici di fondo, e a sua volta li nutriva, stimolando così una rielaborazione concettuale che rendesse conto delle complesse dinamiche inerenti ai fenomeni religiosi in oggetto.

Purtroppo, tuttavia, i contributi di taglio prettamente metafisico-teologico non sono stati inclusi in questo numero di *Fogli Campostrini*: i tempi di uscita di un numero possono slittare a causa di ritardi nella consegna di alcuni articoli, ma non oltre un certo limite, giacché verrebbe offesa la serietà di chi invece li ha consegnati entro i termini e vorrebbe ragionevolmente vederli pubblicati.

Perciò, è stato deciso ovviare ad alcune assenze presentando la traduzione italiana di due contributi di giovani ricercatori stranieri, pubblicati rispettivamente sulla rivista spagnola *Pensamiento* e sulla storica rivista francese *Esprit*: si tratta di un approfondimento sul tema della conversione nel pensiero di René Girard, che funga da "eco" per quella che è stata una delle voci più importanti del panorama intellettuale contemporaneo, recentemente spentasi; e di un'indagine sul fenomeno delle conversioni e del pluralismo religioso in Francia, dove tale tema è di scottante attualità.

Il taglio dell'intero numero, dunque, è risultato diverso da quello inizialmente previsto, e questo ne giustifica il titolo: la tematica della "vocazione" è stata espunta (per divenire eventualmente oggetto di una pubblicazione specifica futura), in favore di un ispessimento della riflessione sulla "conversione". Questa, perciò, è stata affrontata sia da un punto di vista filosofico-teoretico (la "conversione" come fenomeno religioso), sia da un punto di vista psicologico-sociologico (le "conversioni" come eventi umani e sociali).

Nel presente numero, vengono dapprima presentati due paradigmi antropologico-filosofici della conversione, quello più esistenziale di Pascal e quello più relazionale di Girard, che possono essere posti in uno stretto rapporto dialettico (Bondi e Moreno Fernández); viene poi operato un passaggio mediano tra la riflessione filosofica e il dominio delle scienze umane, con uno studio sull'interpretazione psicologica di William James di alcuni fenomeni di conversione (Bortolotti); e infine viene offerta una preziosa panoramica sociologica sui fenomeni di conversione verso alcuni movimenti religiosi della contemporaneità, indagine che apre ad una profonda riflessione circa la valenza del paradigma sociologico (ma anche filosofico) della secolarizzazione, e sulle diverse declinazioni politiche del principio della laicità (Pannofino, Gervasi, Le Pape).

Ne risulta uno studio che, senza trascurare la questione di Dio e del divino ("a chi" o "a cosa" ci si converte), si concentra però maggiormente sul versante antropologico del fenomeno ("chi" si converte, tramite quali atti, e in seno a quale contesto sociale): in questo modo, abbiamo l'intento di contribuire a colmare una lacuna che negli studi sul tema della conversione – per lo più interessati alle implicazioni storiche o teologiche<sup>1</sup> – è da rilevare.

Vorrei in conclusione, a titolo personale, ringraziare tutti coloro che hanno reso possibile e fruttuoso sia il percorso di ricerca, sia questo suo esito editoriale: la Fondazione Centro Studi Campostrini, che li ha ospitati entrambi; i dottori e amici Stefano Santasilia ed Elisa Grimi, per aver condiviso il mio e i loro percorsi di ricerca; il prof. Silvio Morigi e il prof. Mario Micheletti, per i loro preziosi suggerimenti; il prof. Carlo Molari e il prof. Vittorio Possenti, per essere rispettivamente intervenuti ai seminari e al convegno finale; la dott.ssa Luisa Bortolotti e il dott. Nicola Luciano Pannofino, per essere intervenuti ai seminari ed aver contribuito al presente numero; il dott. Francesco Gervasi per aver accettato di contribuire a questo studio, e per aver pazientato prima di vederne la pubblicazione; il dott. Agustín Moreno Fernández e il dott. Loïc Le Pape per i loro contributi; le riviste *Pensamiento* e *Esprit* per avere gentilmente concesso i diritti di pubblicazione; il dott. Fabrizio Renzi per aver tradotto il contributo di Moreno Fernández dallo spagnolo.

---

<sup>1</sup> Citiamo soltanto alcuni studi celebri sul tema, italiani e internazionali, oltre a quelli citati nei diversi contributi del presente numero: S. Bernard, *La Chiesa e le Chiese. La conversione cattolica all'ecumenismo*, EDB, Bologna 2015; V. Paul, *Quando l'Europa è diventata cristiana (312-394). Costantino, la conversione, l'Impero*, Garzanti, Milano 2008; B. Maggioni, *Dio ci aspetta sempre. Il peccato, la misericordia, la conversione*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2014; B. Gustave, *La conversione al cristianesimo nei primi secoli*, Jaca Book 2002; S. Jacobi, *Strange Gods. A secular history of conversion*, Pantheon 2016; Joel B. Green, *Conversion in Luke-acts. Divine Action, Human Cognition and the People of God*, Baker Academic 2015; Hugh T. Kerr e John M. Mudler (a cura di), *Famous Conversions*, Wm. B. Eerdmans Publishing Company 1994.

Il presente saggio è tratto dal vol. 10 - dell'anno 2016 - numero 1 della Rivista Online – Fogli Campostrini, edita dalla Fondazione Centro Studi Campostrini, Via S. Maria in Organo, 4 – 37129 Verona, P. IVA 03497960231

Presidente della Fondazione Centro Studi Campostrini - Rosa Meri Palvarini

Direttore responsabile e scientifico - Massimo Schiavi

Fondazione Centro Studi Campostrini. Tutti i diritti riservati. 2012.

ISSN: 2240-7863

Reg. Tribunale di Verona n. 925 del 12 maggio 2011.

La proprietà letteraria dei saggi pubblicati è degli autori. Tutti i saggi sono liberamente riproducibili con qualsiasi mezzo con la sola condizione che non siano utilizzati a fini di lucro. L'autore e la fonte debbono sempre essere indicati.

All articles are property of their authors. They are freely reproducible in any form as long as not used for profit. In all cases both authors and source must be indicated.

## LA CACCIA DI DIO

### *Convertirsi/divertirsi a partire da Pascal*

Damiano Bondi

Precursore involontario di una scrittura rapsodica e concisa, tentato costantemente dal suo stesso genio, matematico e teologo, filosofo suo malgrado, Pascal, dopo quasi quattro secoli, continua a esercitare un fascino, un interesse e un profondo senso di debito intellettuale in buona parte del pensiero contemporaneo.<sup>1</sup>

La svolta decisiva che egli ha impresso al discorso filosofico e teologico, e che lo rende ancora così attuale, risiede nel suo sguardo primariamente rivolto verso l'uomo nella sua dimensione concreta – esistenziale, diremmo oggi. Verso l'uomo in carne e ossa, in sangue e spirito; verso quell'essere a metà tra l'«angelo» e la «bestia», sospeso tra la natura e la trascendenza, conficcato nel finito e proteso all'infinito, «credulo e incredulo, timido e temerario»<sup>2</sup>, «un nulla rispetto all'infinito, un tutto rispetto al nulla»<sup>3</sup>, tanto più grande quanto più conscio della sua miseria, tanto meno misero quanto meno orgoglioso della sua grandezza, incapace di stare con se stesso e al contempo insoddisfatto in qualsiasi contesto sociale si trovi.

---

<sup>1</sup> Tra i principali studi sul pensiero di Pascal nel panorama contemporaneo, segnaliamo almeno i seguenti, da cui il presente articolo ha attinto: J. Mesnard, *Les "Pensées" de Pascal*, Sedes, Paris 1976, tr. it. *Sui "Pensieri" di Pascal*, Morcelliana, Brescia 2011; Ph. Sellier, *Port-Royal et la littérature. Pascal*, Champion, Paris 2010, tr. it. *Pascal e Port-Royal*, Morcelliana, Brescia 2013; D. Wetsel, *Pascal and Disbelief. Catechesis and Conversion in the Pensées*, The Catholic University of America Press, Washington D.C. 2002 (1994<sup>1</sup>); R. Guardini, *Christliches Bewusstsein. Versuche über Pascal*, Leipzig 1935, tr. it. *Pascal*, Morcelliana, Brescia 1956; A. Peratoner, *Pascal*, Carocci, Roma 2011 (dello stesso autore segnaliamo anche lo studio in due volumi *Blaise Pascal. Ragione, rivelazione e fondazione dell'etica. Il percorso dell'Apologie*, Cafoscarina, Venezia 2002).

<sup>2</sup> *Pensées* 124. Per le citazioni dei *Pensées* di Pascal usiamo la classificazione dell'edizione di L. Lafuma (1935). L'edizione italiana di riferimento, con testo originale a fronte, è B. Pascal, *Frammenti*, 2 voll., BUR, 2002<sup>2</sup>. I corsivi di tutte le citazioni del presente articolo sono miei.

<sup>3</sup> *Pensées* 199.

### 1. *Ragionare sull'uomo e scommettere su Dio*

Non è esagerato sostenere che l'intera opera apologetica pascaliana si fondi sulla convinzione che la religione cristiana sia quella che meglio descrive l'uomo, e che proprio in virtù di ciò sia legittimata a prescrivergli il Bene. La fede in Cristo è «venerabile perché ha conosciuto l'uomo. Amabile perché promette il vero bene», leggiamo nei *Pensieri*.<sup>4</sup> Ma ancora più in profondità, «il cristianesimo è strano. Ordina all'uomo di riconoscere che è vile e perfino abominevole, e gli ordina di voler essere simile a Dio. Senza un tale contrappeso questo innalzamento lo renderebbe orribilmente vano, o questo abbassamento lo renderebbe orribilmente abietto».<sup>5</sup>

Ecco perché Alberto Peratoner parla, a proposito di Pascal, di una «prova antropologica»<sup>6</sup> dell'esistenza di Dio – e, aggiungiamo, del «Dio dei cristiani», non di quello «dei filosofi». L'originale progetto pascaliano di «teologia naturale», cioè, non muove dalle facoltà razionali dell'essere umano, mostrandone la capacità di pervenire alla certezza dell'esistenza di un Dio «di ragione» e di alcuni suoi attributi necessari, su cui poi innestare i contenuti della rivelazione cristiana;<sup>7</sup> al contrario, esso muove dall'attestazione delle contrarietà naturali di cui l'uomo fa esperienza nel suo «essere-nel-mondo», per poi mostrare come il cristianesimo sia l'unica religione a renderne ragione. Questo itinerario, per di più, è condotto con estremo rigore scientifico, tanto che Peratoner vi scorge la struttura di una dimostrazione di carattere sperimentale, una sorta di «trasposizione dell'arco induttivo-deduttivo [...] al mistero della complessità dell'uomo»<sup>8</sup>: si parte con l'«osservazione del fenomeno» (la «costituzione antropologica», le «contrarietà» dell'essere umano), si continua con la «formulazione dell'ipotesi» (tale «costituzione polare» dipende da «condizioni che la comprensione cristiana della realtà è in grado di spiegare in toto», mentre altri sistemi interpretativi no)<sup>9</sup>, e si conclude con la «verifica

<sup>4</sup> *Pensées* 12.

<sup>5</sup> *Pensées* 351.

<sup>6</sup> A. Peratoner, *Pascal*, cit., pp. 218-220.

<sup>7</sup> Anzi, in merito alle prove classiche (e probabilmente anche a quelle cartesiane) dell'esistenza di Dio Pascal si mostra scettico, se non apertamente contrario: «Le prove metafisiche di Dio sono così lontane dal ragionamento degli uomini, e così complicate, che impressionano poco; e quand'anche esse servissero ad alcuni, ciò non servirebbe che solo nell'istante in cui essi osservano tale dimostrazione, ma un'ora dopo temono di essersi ingannati» (*Pensées* 190); per cui, riprende, «non mi accingerò qui a provare mediante ragioni naturali, o l'esistenza di Dio, o la Trinità, o l'immortalità dell'anima, né alcuna delle cose di questa natura [...] perché questa conoscenza, senza Gesù Cristo, è inutile e sterile. [...] Tutti coloro che cercano Dio al di fuori di Gesù Cristo, e che si fermano alla natura, o non trovano alcuna luce che li soddisfi, o arrivano a crearsi un mezzo per conoscere Dio e per servirlo senza mediatore, e con ciò cadono nell'ateismo oppure nel deismo, due cose che la religione cristiana aborrisce quasi nella stessa misura» (*Pensées* 449).

<sup>8</sup> A. Peratoner, *Pascal*, cit., p. 219.

<sup>9</sup> Pascal, ad esempio, riconosceva il valore e al contempo la parziale unilateralità dello stoicismo e dello scetticismo, che vedeva esemplificati nelle figure di Epitteto e Montaigne. L'importanza attribuita da Pascal alla

dell'ipotesi» (mediante lo studio delle fonti della rivelazione cristiana, e il riscontro pratico-esistenziale sulle ricadute morali, spirituali e sociali dell'insegnamento cristiano).<sup>10</sup> Alla luce di questo trinomio "osservazione-interpretazione-verifica"<sup>11</sup> – che testimonierebbe di un'unica *forma mentis* sperimentale-esperienziale del Pascal scienziato, filosofo e teologo –, ecco che l'argomento pascaliano in merito ai criteri della *véritable religion* acquista un peculiare spessore epistemologico:

«Le grandezze e le miserie dell'uomo sono talmente visibili che occorre necessariamente: (1) che la vera religione ci insegni che c'è qualche principio di grandezza nell'uomo, e che c'è un grande principio di miseria; (2) che essa ci renda ragione di queste sorprendenti contrarietà; (3) che per rendere felice l'uomo essa gli mostri che c'è un Dio, che si è obbligati ad amarlo, che la nostra vera felicità è di essere in lui e il nostro unico male di essere separati da lui, che riconosca come noi [...] siamo pieni di ingiustizia; (4) che essa ci renda ragione di queste opposizioni che abbiamo verso Dio e verso il nostro proprio bene; (5) che essa ci insegni i rimedi a queste impotenze e i mezzi per ottenere questi rimedi.

Si esaminino su ciò tutte le religioni del mondo e si veda se ce n'è un'altra oltre alla cristiana che vi soddisfi».<sup>12</sup>

Anche il celebre tema della scommessa meriterebbe di ritrovare il proprio posto all'interno di *questo* quadro argomentativo. La nostra vita, la nostra esperienza umana, proprio quando la prendiamo sul serio, si rivela strutturalmente come *gioco*.<sup>13</sup> Ci espone a scelte inevitabili, partiti presi senza garanzie definitive, rischi da correre; in alcune occasioni ci è richiesto di agire, magari all'istante, e ogni azione comporta una certa dose di scommessa. «Bisogna scommettere. Non è facoltativo. Siete sulla barca»<sup>14</sup>. Tuttavia, dire che non siamo in grado di avere garanzie definitive in merito alla bontà delle nostre

---

necessità di confrontarsi con questi due autori – che in positivo turbavano le sicurezze dell'uomo, e in negativo facevano risaltare la completezza della visione cristiana della sua natura – fu motivo di personale attrito con Louis-Isaac Lemaistre de Sacy, teologo e biblista di Port-Royal, che invece sottolineava l'inutilità, quando non la pericolosità, delle letture profane: cfr. *Entretien de Pascal avec Monsieur de Sacy sur Épictète et Montaigne*, redatto da N. Fontaine nel 1655, Desclée de Brouwer, Paris 1994, tr. it. *Colloquio con il signor de Sacy su Epitteto e Montaigne*, in B. Pascal, *Pensieri*, Mondadori, Milano 1982, pp. 507-522. Per questo e per altri approfondimenti e suggerimenti sul pensiero di Pascal, sono debitore al corso universitario su "La critica di Pascal al *déisme*" tenuto dal prof. Mario Micheletti presso l'Università di Siena, nell'A.A. 2007/2008. Cfr. anche, in merito, M. Micheletti, *Il problema religioso del senso della vita. Da Pascal a Wittgenstein e alla filosofia analitica*, Benucci, Perugia 1988.

<sup>10</sup> Cfr. A. Peratoner, *Pascal*, cit., p. 218.

<sup>11</sup> Cfr. A. Peratoner, *Pascal*, cit., p. 32.

<sup>12</sup> *Pensées* 149.

<sup>13</sup> Cfr. in merito Édouard Morot-Sir, che sostiene che «il *pari* dimostra l'esistenza del *pari*, ovvero che la vita umana è una struttura di gioco, su un piano di analisi formale, e un un piano reale, il fatto che la vita è la religione stessa» (cit. da A. Peratoner, *Pascal*, cit., p. 203)

<sup>14</sup> *Pensées* 418.



scelte, o anche soltanto alla loro adeguatezza rispetto alle nostre intenzioni, non significa dire che il ragionamento circa la preferenza di un'opzione rispetto a un'altra sia del tutto insensato. L'impossibilità di accedere alla certezza non esclude la possibilità di conoscere le diverse probabilità sul tappeto, e la posta in gioco. Nello specifico, dire che la verità della religione non è del tutto dimostrabile razionalmente non significa dire che crederci sia una scelta del tutto irragionevole. Se per l'esistenza del Dio cristiano non si possono dare *prove* razionali ultimative, tuttavia non si può neanche eludere il problema con indifferenza, o escluderlo dal novero delle possibilità. Tutt'altro: l'esistenza di Dio non è né più né meno probabile della sua inesistenza – considerata anche l'analisi della condizione umana<sup>15</sup> –; tuttavia, se Dio esistesse ne guadagneremmo ragionevolmente di più che se non esistesse, valutando *tecnicamente* il guadagno non solo in se stesso, ma anche rispetto a ciò che dovremmo impegnare nella scommessa.

« [...] Conosciamo l'esistenza e la natura del finito, perché siamo finiti ed estesi come lui. Conosciamo l'esistenza dell'infinito ma ignoriamo la sua natura, perché possiede l'estensione come noi, ma non dei limiti come noi. Ma non conosciamo né l'esistenza né la natura di Dio, poiché egli non ha estensione né limiti. [...] Se vi è un Dio, è infinitamente incomprensibile, poiché non avendo parti né limiti, non ha nessun rapporto con noi. *Siamo dunque incapaci di conoscere sia ciò che egli è, sia se egli è.* [...] Chi biasimerà dunque i cristiani di non poter rendere conto della loro fede, loro che professano una religione di cui non possono rendere ragione? Dichiarano, rivelandola al mondo, che è una stoltezza, *stultitiam*, e poi voi vi lamentate del fatto che non la provino. Se la provassero, non manterrebbero la parola. *È mancando di prove che non mancano di senso.* [...] Dio è o non è; ma da quale lato propenderemmo? La ragione non può determinare nulla. [...] Si gioca una partita all'estremità di questa distanza infinita, dove uscirà testa o croce. Che cosa scommetterete? Secondo ragione non potete fare né l'una né l'altra scelta; *secondo ragione non potete difendere nessuna delle due.* [...] Cosa sceglierete dunque? [...] Pesiamo il guadagno e la perdita prendendo per croce che Dio esiste. *Valutiamo questi due casi: se vincete, guadagnate tutto, e se perdete, non perdete niente: scommettete dunque che esiste senza esitare.* È meraviglioso. Sì, bisogna scommettere, *ma forse scommetto troppo.* Vediamo. [...] Sareste imprudente, dal momento che siete obbligato a giocare, se non rischiate la vostra vita per guadagnarne tre, in un gioco nel quale vi è uguale rischio di perdita e di guadagno. Ma qui vi è un'eternità di vita e di felicità. E, dato questo, quando vi fosse un'infinità i rischi, di cui uno solo fosse a vostro favore, avreste ancora ragione di scommettere uno per avere due; e agireste nel senso sbagliato, dato che dovete giocare, se rifiutaste di giocare una vita contro tre in un gioco nel quale tra un'infinità di possibilità ve n'è una per voi, se vi fosse un'infinità di vita da guadagnare: ma qui vi è un'infinità di vita infinitamente felice da guadagnare, una possibilità di guadagno contro un numero finito di possibilità di perdita, e ciò che giocate è finito. *Questo toglie ogni incertezza: dovunque si tratti dell'infinito, e non vi sia un'infinità di*

<sup>15</sup> Ricordiamo peraltro che Pascal scorgeva nei miracoli e nelle profezie altri segni a favore dell'attendibilità della rivelazione cristiana, come testimoniano le serie classificate XXII-XXV dell'edizione "Lafuma" dei *Pensées*.

*possibilità di perdita contro quella del guadagno, non vi è da esitare, bisogna tutto impegnare. E dato che si è obbligati a giocare, bisogna aver rinunciato alla ragione per voler salvare la vita piuttosto che rischiarla per il guadagno infinito, altrettanto possibile come la perdita del nulla. [...] E perciò la nostra proposizione ha una forza immensa, quando vi sia il finito da rischiare, in un gioco dove si abbiano uguali probabilità di guadagno e di perdita, e l'infinito da guadagnare. Ciò è probante, e se gli uomini sono capaci di qualche verità, questa è una».<sup>16</sup>*

Vediamo dunque come Pascal sia profondamente convinto della validità del suo ragionamento: ma ancora una volta, dobbiamo rimarcare che esso non è affatto una prova della *razionalità* dell'esistenza di Dio, quanto una prova della *ragionevolezza* della credenza in Dio. «Gli uomini nutrono disprezzo per la religione. L'hanno in odio e hanno paura che sia vera. Per guarirli da ciò bisogna cominciare col mostrare che la religione non è affatto contraria alla ragione».<sup>17</sup> In questo quadro, l'onere della prova non spetta né ai credenti né agli atei, perché *la prova non esiste*: esiste invece *l'onere della scommessa*, e la scelta dei credenti risulta, a conti fatti, più ragionevole di quella degli atei. L'argomento pascaliano della scommessa è perciò un argomento a favore della *ragionevolezza del cristianesimo*, per riprendere il titolo del celebre volume di John Locke che sarà pubblicato allo scadere di quello stesso secolo XVII.

## 2. Pilotare la Macchina

Bene, ma basta questo per convertire gli increduli, per portare gli uomini alla fede?

La risposta di Pascal è certamente negativa. Perché egli sa bene che *il cristianesimo è ragionevole, ma gli uomini no*.

Lo sa perché egli stesso è un uomo, e non è un caso che esprima le sue perplessità in prima persona: «...ma ho le mani legate e la bocca muta, mi si obbliga a scommettere e non sono libero, non mi si lascia andare e sono fatto in modo tale che non posso credere. Cosa volete dunque che faccia?» Ed ecco come replica Pascal a se stesso, e a chi legge:

«Imparate almeno che la vostra incapacità di credere viene dalle vostre passioni. Poiché la ragione vi porta a questo e tuttavia non lo potete, adoperatevi dunque non a convincervi con l'aumento delle prove di Dio, ma con la diminuzione delle vostre passioni. [...] Imparate da quelli che sono stati legati come voi e che scommettono ora tutto il loro bene. [...] Seguite il modo con il quale hanno cominciato. *È col fare come se credessero*. Prendendo l'acqua benedetta, facendosi dire delle messe...»<sup>18</sup>

---

<sup>16</sup> *Pensées* 418.

<sup>17</sup> *Pensées* 12.

<sup>18</sup> *Pensées* 418.

La conclusione del più celebre frammento pascaliano della storia risulta a un primo sguardo paradossale: si vuole mostrare la ragionevolezza della fede in Dio mediante un argomento logico-teorico, e si conclude esortando a lasciar perdere la logica, la ragione e la teoria, per lasciarsi guidare dalla prassi rituale?

Qui sta invece, secondo chi scrive, la grandezza e l'umiltà dello stesso Pascal, il quale peraltro prefigura di un secolo il motivo dell'*als ob* che Kant proporrà, significativamente, nella sua Critica della Ragion *Pratica*. Con un profondo acume antropologico, e con una lodevole dose di onestà intellettuale, Pascal riconosce che l'acquisizione che il cristianesimo sia ragionevole non può essere altro che una prima tappa nel cammino di conversione dell'ateo, e in ogni caso che non ne è affatto condizione sufficiente. Anzi, se prendiamo l'esempio della religione dei "semplici", vediamo che la ragionevolezza della fede non è neanche condizione necessaria per la fede stessa: le persone non istruite «credono senza ragionamento», perché Dio «inclina il loro cuore a credere. Non si crederà mai [...] se Dio non inclina il cuore. [...] *Inclina cor meum Deus*».<sup>19</sup> Come sintetizza Jean Mesnard a proposito di questo tema pascaliano, «se la ragione non può fare a meno del cuore, invece il cuore può bastare senza la ragione»<sup>20</sup>.

Ma, nel caso dell'ateo, il suo cuore non potrà facilmente essere inclinato verso Dio se egli non cerca di rimuovere gli ostacoli che ne bloccano il movimento. Riconoscere la ragionevolezza dell'opzione cristiana permette dunque, anzitutto, di accettare di "mettersi alla prova", di fare "come se" si credesse, di cambiare "stile di vita", diremmo oggi, per sperimentare la possibilità che esista un "ordine di esistenza" diverso dall'attuale. Come sottolinea David Wetsel, «il regime della soppressione delle passioni e dell'azione come se si credesse, ordinato dall'apologista nel frammento 418, è una specie di *shock tattico*. L'incredulità è neutralizzata dallo stesso meccanismo – l'*abitudine* – con cui è stata installata nella mente del *libertino*».<sup>21</sup>

Non è un caso che l'invocazione "*Inclina cor meum Deus*", ripresa dal Salmo 118, compaia sia in conclusione del frammento poc'anzi citato sulla fede del cuore dei semplici, sia in un frammento molto diverso, che tratta apparentemente di un tema opposto a quello del cuore: l'uomo come "macchina".

«Poiché non bisogna misconoscersi. *Siamo automi tanto quanto spirito*. E da ciò viene che lo strumento mediante il quale si produce la persuasione non è la sola dimostrazione. Quanto poco numerose sono le cose dimostrate? *Le prove convincono solo lo spirito, l'abitudine produce le nostre prove più forti e più credute*. Essa piega l'automatismo, che trascina l'intelletto senza che questo ci pensi. Chi ha dimostrato che domani farà giorno o che noi moriremo? E in che cosa si crede di più? È dunque l'abitudine che ce ne persuade [...] Averne

<sup>19</sup> *Pensées* 380. Pascal qui cita il Salmo 118, 36.

<sup>20</sup> J. Mesnard, *Les "Pensées" de Pascal*, tr. it. cit., p. 178.

<sup>21</sup> D. Wetsel, *Pascal and Disbelief. Catechesis and Conversion in the Pensées*, cit., p. 355.

sempre presenti le prove è troppo grande impresa. Bisogna acquisire una convinzione più facile, quella dell'abitudine, che, senza violenza, senza arte, senza argomentazione, ci fa credere le cose e inclina tutte le nostre facoltà a questa credenza, di modo che la nostra anima vi cade naturalmente. *Non basta quando si crede solo per la forza della convinzione e l'automatismo è inclinato a credere il contrario.* Bisogna dunque far credere che le nostre due parti, lo spirito mediante le ragioni che basta aver visto una volta nella vita, e l'automa mediante la consuetudine, a senza permettergli di inclinarsi nel senso contrario. *Inclina cor meum deus»<sup>22</sup>*

In questo caso Pascal compie un'ardita sintesi tra un motivo agostiniano – secondo cui «lo spirito è malato, e benché sia sollevato dalla verità, esso non si può raddrizzare del tutto a causa delle cattive abitudini»<sup>23</sup> – e la concezione cartesiana della corporeità come meccanismo automatico e deterministico.<sup>24</sup> Rispetto a Cartesio, dunque, la concezione pascaliana della «Macchina» subisce uno slittamento dal piano ontologico a quello psicologico-fenomenologico: il concetto di automatismo non descrive una *res*, ma un'esperienza dell'uomo. Se l'essere umano non decide di "guidare" la macchina, essa si lascia guidare dal "pilota automatico" della consuetudine: «l'abitudine (*coutume*) è la nostra natura».<sup>25</sup> Ma "guidare la macchina" non significa illudersi che da pensieri convincenti, e da buoni motivi per agire, discendano direttamente dei comportamenti coerenti; significa invece, anzitutto, comprendere che molti dei nostri convincimenti *razionali* derivano in realtà dalla volontà di giustificare una prassi che si instaura di per sé e ci determina nella nostra esistenza; e in seguito, compreso questo funzionamento, utilizzarlo per dei fini consapevolmente posti. Dobbiamo cioè *sforzarci di cambiare prassi per cambiare le nostre idee*, e non il contrario. Come sottolinea Peratoner, qui «il binomio teorico-pratico è capovolto: all'*adesione* va premessa una *de-cisione*, una *scelta* nel senso radicale che questa comporta (*de-caedo*). Il capovolgimento che rilancia dal suo centro l'*Apologie* verso la fase ricostruttiva necessita dell'*anteposizione della prassi*, ferme restando a) *la tenuta razionale dell'ipotesi prodotta* e b) *la necessità della verifica del suo contenuto*».<sup>26</sup> Aggiungiamo che il cambiare abitudini, in questa cornice, è già condizione per la verifica del contenuto della credenza. Pascal, cioè, sprona a *provare* se vivendo religiosamente si acceda o meno a una dimensione esistenziale più ricca e soddisfacente, più confacente ai bisogni totali dell'essere umano. La sua scommessa assume la forma di un *test*: come ci si può convincere della possibile bontà delle pietanze di un ristorante, e vi si va a mangiare per sperimentare se effettivamente è così (altrimenti non potremmo

<sup>22</sup> *Pensées* 821.

<sup>23</sup> Agostino, confessioni, VIII, cap.9, cit. da Ph. Sellier, *Port-Royal et la littérature. Pascal*, tr. it. cit., p. 326.

<sup>24</sup> Cfr. M. Périer, *Mémoire sur Pascal et sa famille*; cfr. anche É. Gilson, *Le sens du terme "abêtir" chez B. Pascal*, in «Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses», 1921, pp. 338-344.

<sup>25</sup> *Pensées* 419.

<sup>26</sup> A. Peratoner, *Pascal*, cit., p. 204.

davvero mai saperlo), analogamente ci si può convincere della possibile verità del cristianesimo, e accettare di sperimentare un *modus vivendi* cristiano per testare se esso doni veramente senso pieno alla nostra vita, oppure no. Pascal è refrattario ad un'adesione puramente formale e razionale, anzi la considera impossibile e illusoria se non alimentata da un'abitudine consolidata. Rispetto alla riduzione della religiosità ad un moralismo dell'intenzione, per cui le azioni sono giudicate in base alla conformità con gli scopi prefissi, Pascal rivendica sovente, almeno nel dominio della religione, la necessità di agire senza una precisa intenzione, senza un chiaro convincimento sulla "bontà" di tale azione: di agire, anzi, per acquisire *quello stesso convincimento*. Anche in questo suo carattere il pensiero pascaliano si mostra affine con le filosofie esistenziali, da Kierkegaard in poi. L'uomo non è solo "più" del suo corpo, è anche "più" della sua ragione, e se non lo si comprende in questa sua dimensione totale, concreta, "incarnata", nessuna filosofia e nessuna religione potrà mai davvero toccarlo: «bisogna che l'esteriore sia congiunto all'interiore per ottenere da Dio; vale a dire che ci si metta in ginocchio, si preghi con le labbra ecc, affinché l'uomo orgoglioso che non ha voluto sottomettersi a Dio sia ora sottoposto alla creatura. Attendersi da questo atto esteriore il soccorso è essere superstizioso; non volerlo congiungere all'interiore è essere superbo».<sup>27</sup>

Perciò, se a livello teologico Pascal potrebbe essere chiamato in causa da coloro che sottolineano l'importanza della dimensione sociale-rituale della religione, e auspicano una cura della prassi liturgica, a livello filosofico egli è davvero un punto di riferimento per chi rivendica un necessario ancoramento antropologico del pensiero.

### 3. Mendicare il tumulto

Ciò risulta ancora più chiaro se ci spostiamo verso l'"ultima" tappa del cammino di conversione presentato nei *Pensieri*. Infatti, come sostiene Wetsel (in accordo con Mesnard), «la consuetudine e l'abitudine possono preparare la strada», ma «questa tattica riguarda soltanto una "tappa" dell'itinerario apologetico. Le azioni del libertino che risulteranno dalla prescrizione di Pascal non possono invero essere dette azioni di pietà o di penitenza [...] La figura pascaliana del cercatore incredulo nei *Pensieri* è tutt'altro che statica».<sup>28</sup>

Riconoscere la ragionevolezza è il presupposto, "piegare la macchina" è l'allenamento. Ma oltre la Macchina c'è il cuore. Ed è il cuore, cioè il nucleo più profondo dell'uomo, quello che deve essere "inclinato" verso Dio.

«Vi sono tre mezzi per credere: la ragione, la consuetudine, l'ispirazione. La religione cristiana, che sola possiede la ragione, non ammette come suoi veri figli coloro che

<sup>27</sup> *Pensées* 944.

<sup>28</sup> D. Wetsel, *Pascal and Disbelief. Catechesis and Conversion in the Pensées*, cit., pp. 355, 360.

credono senza l'ispirazione. Non è che essa escluda la ragione e la consuetudine, al contrario; bisogna aprire il proprio spirito alle prove, confermarvisi con la consuetudine»<sup>29</sup>, ma il «modo di procedere di Dio» si conclude con l'«infondere la religione nel cuore, mediante la grazia».<sup>30</sup>

Ora, non bisogna credere che l'appello pascaliano all'«ordine del cuore» conduca ad una concezione sentimentalistica della fede. "Cuore" è un termine metaforico per indicare il nucleo vitale dell'uomo, la sua struttura fondamentale. E cosa troviamo, allora, *a/* cuore dell'uomo?

Sintetizza Pascal: «Descrizione dell'uomo. Dipendenza, desiderio di indipendenza, bisogni»<sup>31</sup>. E ancora: «Condizione dell'uomo. Incostanza, noia, inquietudine».<sup>32</sup> Il cuore dell'uomo è fatto così, egli *vuole, vuol volere, desidera, e mai è soddisfatto*: la sua materia prima è il *desiderio*.

Senza temere anacronismi, al riguardo, potremmo definire il pensiero di Pascal come una *fenomenologia del desiderio*. Anticipando di tre secoli la disamina heideggeriana della "chiacchiera impersonale" come fuga dalla presa di coscienza del proprio essere-per-la-morte, il filosofo seicentesco – in termini certamente più semplici ma non per questo meno calzanti – scrive che «gli uomini, non avendo potuto guarire la morte, la miseria, l'ignoranza, hanno preso il partito, per rendersi felici, di non pensarvi affatto».<sup>33</sup> Giacché l'uomo «vuole essere felice, e non vuole essere che felice, e non può non voler esserlo»<sup>34</sup>, eppure non riesce a trovare, nel mondo, qualcosa che lo renda davvero tale: «occorrerebbe che egli si rendesse immortale, ma non potendolo ha scelto il partito di impedirsi di pensarvi».<sup>35</sup> E come può non pensarci? Come può fuggire questo pensiero abissale? La risposta di Pascal, al tempo in cui fu scritta, valeva forse soltanto per alcune fasce abbienti della popolazione francese, ma oggi potremmo benissimo estenderla a tutto l'«Occidente»: continuamente, l'uomo si distrae, si *diverte*.

Le pagine pascaliane sul fenomeno del *divertissement* sono tra le più attuali, tra le più realistiche e tra le più profonde di tutta la sua produzione.

A ragione, Sellier vi scorge una fonte agostiniana: «Pascal è stato colpito – scrive lo studioso – dal capitolo che le *Confessioni* dedicano alla critica della "curiosità", che distoglie dal pensiero di Dio»<sup>36</sup>. Nella fattispecie, Agostino porta l'esempio del cane e della caccia, che Pascal, come vedremo, mutuerà: «non vado più a vedere, nel circo, un *cane*

<sup>29</sup> *Pensées* 808.

<sup>30</sup> *Pensées* 172.

<sup>31</sup> *Pensées* 78.

<sup>32</sup> *Pensées* 24.

<sup>33</sup> *Pensées* 133.

<sup>34</sup> *Pensées* 134.

<sup>35</sup> *Pensées* 195.

<sup>36</sup> Ph. Sellier, *Port-Royal et la littérature. Pascal*, tr. it. cit., p. 326.



correre dietro *una lepre*: però, se passo per caso in campagna, vi trovo una cosa simile, ed essa mi distoglierà forse da qualche grave pensiero e mi attirerà verso quella caccia».<sup>37</sup> Tuttavia questa dimensione della ricerca della distrazione assume in Pascal un tono più esistenziale che morale, e questo gli permette di approfondire ulteriormente la sua indagine, facendo veramente del *divertissement* la «fondamentale struttura dell'esistenza umana, che insegue la quiete mediante l'agitazione, senza sopportare a lungo né l'una né l'altra».<sup>38</sup>

Seguiamo la riflessione pascaliana, che si dispiega veramente come un flusso di coscienza filosofica:

«quando mi sono messo a considerare le diverse agitazioni degli uomini, e i pericoli, e le pene alle quali si espongono a Corte, in guerra, donde nascono tante contese, passioni, imprese ardite e spesso malvagie, ecc., ho detto spesso che *tutta l'infelicità degli uomini viene da una sola cosa, di non sapersene stare in riposo in una stanza*».<sup>39</sup>

Dovremmo forse aspettarci una stoica o pietistica lode della tranquillità di una vita semplice, un accomodante panegirico della soddisfazione per ciò che si ha, un invito ascetico – di sapore pre-schopenhaueriano – alla liberazione dalla possessione della Volontà? Niente di più diverso. Pascal infatti non si ferma a questo pensiero, spesso citato a sproposito come definitorio ed esaustivo della sua posizione, ma spinge oltre la sua indagine "socio-psicologica":

«ma quando ho considerato più da vicino, e dopo aver trovato la causa di tutte le nostre sventure, ho voluto scoprirne le ragioni, e ho trovato che ve n'è una ben effettiva che consiste nell'*infelicità naturale della nostra condizione* debole e mortale, e così miserabile che niente ci può consolare quando ci pensiamo fino in fondo».<sup>40</sup>

*Niente ci può consolare.* È inutile illudersi di poter trovare la pace dei sensi, la piena stabilità psichica, o, come diremmo oggi, l'«equilibrio interiore»: l'uomo è *squilibrato*, dialettico, fratturato. E questo vale per «qualunque condizione ci si immagini». Si prenda ad esempio un re, «e lo si immagini accompagnato da tutte le soddisfazioni che possono circondarlo. Se è senza divertimento, se lo si lascia meditare e riflettere su ciò che è, *questa felicità languida non lo sosterrà affatto* – e cadrà di necessità nei pensieri che lo minacciano, delle rivolte che possono accadere e infine della morte e delle malattie che sono inevitabili, di modo che, se è senza ciò che si chiama divertimento, eccolo infelice, e più infelice dell'ultimo dei suoi sudditi che gioca a si diverte». Ecco perché «il re è

<sup>37</sup> Agostino, *Confessioni*, X, 35, n.57.

<sup>38</sup> Ph. Sellier, *Port-Royal et la littérature. Pascal*, tr. it. cit., p. 326.

<sup>39</sup> *Pensées* 136.

<sup>40</sup> *Ibidem*.

circondato di persone che non pensano che a divertirlo e a impedirgli di pensare a se stesso. Perché è infelice, per quanto sia re, se vi pensa». <sup>41</sup> Pensiamo a un uomo che concretamente se ne sta, come dice Pascal, «a riposo in una stanza»: una delle prime figure che ci viene in mente è quella di un carcerato. Condannato non a non essere libero di pensare, ma a non essere libero di potersi divertire, cioè di potersi rifiutare di pensare a se stesso. Scrive altrove il filosofo seicentesco:

«Nulla è così insopportabile per l'uomo come l'essere in piena tranquillità, senza affari, senza divertimento, senza applicazione. Egli sente allora il suo *niente*, il suo abbandono, la sua insufficienza, la sua dipendenza, la sua impotenza, il suo *vuoto*. Incontinentemente uscirà dal fondo della sua anima *la noia*, la tetraggine, la tristezza, l'infelicità, il dispetto, la *disperazione*». <sup>42</sup>

*Ennui, néant, vide, désespoir*: persino nei termini utilizzati Pascal è il profetico precursore di tutta una temperie letteraria, artistica e filosofica della tarda modernità. Oggi potremmo tradurlo così: noi non vogliamo il *relax* se non quando è compensato dalla frenesia della vita, di cui pure ci lamentiamo auspicando il *relax* – altrimenti, se esso dura troppo, ci annoia o ci fa cadere nella disperazione. Pascal spiega questo fenomeno dialettico non con la celebre metafora schopenhaueriana del pendolo, che non ne rende a fondo la dinamica "pulsionale", ma – riferendosi probabilmente ad Agostino – con l'esempio della caccia.

«Coloro che fanno i filosofi e credono che la gente sia ben poco ragionevole quando passa tutto il giorno a inseguire una lepre che non si vorrebbe avere se acquistata, non conoscono affatto la nostra natura. Questa lepre non ci garantirebbe dalla visione della morte e dalle miserie che ce ne distolgono, ma la caccia ce ne garantisce». <sup>43</sup>

Il cacciatore non vuole la preda: vuole *conquistare la preda*. Ecco perché rifiuterebbe di averla senza il divertimento della caccia. Ma certamente, non appena l'avrà conquistata, la preda non sarà più una preda. Sarà un trofeo (o un piatto), che genererà una soddisfazione temporanea, prima che l'uomo senta nuovamente la noia disperante provenire dal fondo del suo cuore, e si rimetta i panni del cacciatore. Dovremmo dunque concluderne che la preda sia un elemento accessorio della caccia, che l'oggetto del desiderio sia in sé inessenziale? Qui Pascal mostra veramente una finezza acutissima, e riprende ancora, significativamente, l'esempio (autobiografico) del gioco d'azzardo:

«Un tale passa la sua vita *senza noia* giocando tutti i giorni. Dategli tutte le mattine il denaro che può vincere ogni giorno, con l'impegno che non giochi: lo renderete infelice. Si dirà forse

<sup>41</sup> *Ibidem*.

<sup>42</sup> *Pensées* 622.

<sup>43</sup> *Pensées* 136.



che cerca il divertimento nel gioco, e non il guadagno. *Fatelo dunque giocare per niente, e si annoierà.* Bisogna che vi si scaldi, e che si inganni da solo immaginandosi che sarebbe felice di vincere ciò che non vorrebbe gli fosse dato a condizione che non giocasse, *affinché si crei un soggetto di passione ed ecciti su questo il suo desiderio,* la sua collera, il suo timore per un oggetto che si è forgiato: come i bambini che si spaventano per la faccia che loro stessi hanno imbrattata». <sup>44</sup>

Il desiderio è una pulsione che ha bisogno di individuare un "soggetto di passione" – dunque anche di sofferenza – per eccitarsi, e di qualche ostacolo che si frapponga tra il "cacciatore" e la "preda", affinché l'eccitamento possa prolungarsi, affinché l'agone accresca l'agognare, e affinché la soddisfazione finale possa essere più grande, ancorché mai definitiva. In questa disamina del fenomeno del desiderio possiamo scorgere tratti che solo nel Novecento riceveranno una piena tematizzazione filosofica: pensiamo ad esempio all'analisi del fenomeno erotico condotta da Denis de Rougemont, in cui l'ostacolo e la distanza diventano gli elementi centrali della concezione romantico-letteraria dell'amore-passione, che è altro non è se non maschera di un narcisistico "edonismo dello spirito", il cui fatale compimento sarà la morte;<sup>45</sup> oppure pensiamo alla teoria mimetica di René Girard, in cui il desiderio di *avere* un oggetto è in realtà cifra di un desiderio più profondo, quello di *essere* come colui che ne è il possessore, di uniformarsi ad un "modello" talmente invidiato da trasformarsi da suoi discepoli in suoi rivali, in suoi "doppi" violenti.<sup>46</sup>

Pascal prefigura queste riflessioni con piglio da analista, mente da filosofo, cuore da credente e penna da grande scrittore, restituendoci la complessità dell'essere umano con uno stile ineguagliabile:

«gli uomini hanno un istinto segreto che li porta a cercare il divertimento e l'occupazione al di fuori, istinto che proviene dalla coscienza delle loro continue miserie. E hanno un altro istinto segreto, residuo della grandezza della nostra prima natura, che fa loro capire che *la felicità consiste in realtà solo nel riposo e non nel tumulto.* E da questi due istinti contrari si forma in loro un progetto confuso che si nasconde alla loro vista nel fondo dell'animo loro, che li porta a *tendere al riposo mediante l'agitazione,* e a figurarsi sempre che la soddisfazione che non hanno giungerà per loro se, superando certe difficoltà che affrontano, possono con questo aprirsi la porta al riposo. Così passa tutta la vita: si cerca il riposo combattendo certi ostacoli,

---

<sup>44</sup> *Pensées* 136.

<sup>45</sup> Cfr. D. de Rougemont, *L'Amour et l'Occident*, Plon, Paris 1939, 1956<sup>2</sup>, 1972<sup>3</sup>, tr. it. *L'Amore e l'Occidente*, BUR, Milano 2006 (RCS 1977<sup>1</sup>).

<sup>46</sup> Cfr. R. Girard, *Mensonge romantique et vérité romanesque*, Grasset, Paris 1961, tr. it. *Menzogna romantica e verità romanzesca*, Bompiani 1965, 2005<sup>2</sup>; *La violence et le sacré*, Grasset, Paris, 1972, tr. it. *La violenza e il sacro*, Adelphi, Milano, 1980.

e se li si sono superati il riposo diventa insopportabile per la noia che esso genera. Bisogna uscirne e *mendicare il tumulto*.<sup>47</sup>

#### 4. La Lepre e il Cacciatore

Sembrerebbe che, alla fine dell'itinerario pascaliano, si giunga a prefigurare unicamente un anelito escatologico verso una felicità impossibile in questo mondo tumultuoso, un riposo autentico in Dio che solo dopo la morte potremo autenticamente raggiungere. Parrebbe dunque che, a dispetto delle numerose rettifiche storiografiche e teologiche, Pascal possa davvero essere annoverato appieno tra i giansenisti, per questo suo radicale pessimismo nei confronti della natura e delle possibilità dell'uomo. Rispetto al tema in questione, sembrerebbe cioè che – nonostante tutti gli sforzi dell'uomo per ragionare sulle possibilità della verità del cristianesimo, e per scommettere su di esso comportandosi cristianamente e praticando i riti religiosi – sussista inevitabilmente un'opposizione inconciliabile, ontologica e non solo etimologica, tra il *divertirsi* e il *convertirsi*, tra l'uomo che cerca per sua natura la distrazione e Dio che dona per sua grazia la conversione. Questa interpretazione sembrerebbe peraltro surrogata dalla vita stessa di Pascal. Egli non è riuscito a dare forma compiuta al suo progetto apologetico, che è finito significativamente per dilaniarsi in frammenti asistemati e solo parzialmente catalogabili. E alla sua morte, come è noto, è stato ritrovato, cucito nelle sue vesti, un biglietto che testimonia di una sua esperienza mistica, nient'affatto filosofica e nient'affatto "naturale", che è stata il fulcro della sua conversione.<sup>48</sup>

Si tratta della cosiddetta *notte di fuoco*:

«Anno di grazia 1654.  
Lunedì 23 novembre [...]  
Dopo le dieci e mezza di sera fino circa a mezzanotte e mezza.

Fuoco.

Dio d'Abramo, Dio di Isacco, Dio di Giacobbe.  
Non dei filosofi e dei dotti.  
Certezza, certezza, sentimento, gioia, pace.  
Dio di Gesù Cristo.  
*Deum meum et Deum vestrum.*

---

<sup>47</sup> *Pensées* 136.

<sup>48</sup> La "notte di fuoco", in particolare, rappresenterebbe la *seconda* delle cosiddette "quattro conversioni" di Pascal: cfr. in merito J. Mesnard, *Les conversions de Pascal*, in *Blaise Pascal, l'homme et l'oeuvre*, Éditions de Minuit, Paris 1956, pp. 60-63; cfr. anche A. Peratoner, *Pascal*, cit., p. 60.

«Il tuo Dio sarà il mio Dio».  
Oblio del mondo e di tutto, fuorché di Dio.  
Non lo si trova che per le vie insegnate nel Vangelo.  
Grandezza dell'anima umana.  
«Padre giusto, il mondo non ti ha conosciuto, ma io ti ho conosciuto».  
Gioia, gioia, gioia, pianti di gioia.  
Me ne sono separato.  
*Dereliquerunt me fontem aquae vivae.*  
Mio Dio, mi abbandonerete?  
Che io non ne sia separato per l'eternità!  
«Questa è la vita eterna, che conoscano te, unico vero Dio, e colui che hai mandato,  
Gesù Cristo».  
Gesù Cristo.  
Gesù Cristo.  
Me ne sono separato, l'ho rifuggito, rinnegato, crocifisso.  
Che non ne sia mai più separato.  
Non lo si conserva che per le vie insegnate nel Vangelo.  
Rinuncia totale e dolce.  
Sottomissione totale a Gesù Cristo e al mio direttore.  
Eternamente nella gioia per un giorno di esercizio sulla terra.  
*Non obliviscar sermones tuos. Amen.»*

Certamente si potrebbe argomentare in favore dell'apporto umano in preparazione a questa esperienza mistica, focalizzandosi sul fatto che Pascal ha ricevuto questa visione dopo una lunga meditazione su una pagina del Vangelo di Giovanni (il «giorno di esercizio sulla terra»). Ma rimarrebbe il fatto che essa è un'iniziativa soprannaturale di Dio, e non un approdo della ricerca teoretica e pratica dell'uomo. Cosa dire allora all'uomo che non riceve questo dono? Dobbiamo richiederli semplicemente di credere alla testimonianza di chi lo ha ricevuto? E come non aspettarsi da parte sua, ammesso che vi creda, una sorta di invidia teologica, che potrebbe condurre fino ad una concezione di Dio che gioca a dadi con gli uomini, eleggendone alcuni per suo capriccio e condannando gli altri a "mendicare il tumulo"? Dio dunque inclinerebbe il cuore di alcuni verso la *conversion*, e abbandonerebbe il resto dell'umanità nel circo angosciante del *divertissement*?

Ecco che, in uno scritto minore dedicato proprio al tema della conversione, Pascal ci sorprende ancora, suggerendoci una via diversa. Leggiamo così nell'opuscolo *Sulla conversione del peccatore*, datato 1657, a proposito di chi cerca Dio (e di chi Dio cerca): «tutto quel che deve durare meno della sua anima è incapace di soddisfare il desiderio di

quest'anima che cerca seriamente di fissarsi in una felicità che sia altrettanto duratura quanto lei stessa»<sup>49</sup>; perciò l'anima umana,

«per quanto non conosca quelle dolcezze con cui Dio ricompensa l'abitudine della pietà, capisce tuttavia che le creature non possono essere più amabili del Creatore, e la sua ragione aiutata dalle luci della grazia le fa conoscere che non esiste nulla di più amabile di Dio, e che egli non può essere tolto se non a coloro che lo respingono, perché *desiderarlo è possederlo*, e rifiutarlo significa perderlo. Perciò essa si rallegra di aver trovato un bene che non può esserle rapito finché lo desidererà, e che non ha nulla sopra di lui».<sup>50</sup>

*Desiderarlo è possederlo.* La conversione diviene così la forma più estrema di *divertissement*. L'uomo che naturalmente desidera comprende infine che il suo stesso desiderio può essere convertito verso un oggetto che solo può colmarlo, nel momento stesso in cui lo desidera, e che tale oggetto non può generare invidia né rivalità, perché il suo possesso non è esclusivo, anzi tutto il contrario. Dio si offre a tutti nella forma stessa della soddisfazione dei bisogni più profondi dell'uomo, nella forma della risposta alle sue contraddizioni laceranti, e si offre in maniera perenne e costante perché è *Lui che per primo desidera l'uomo*. Ecco perché «desiderarlo è possederlo»: l'oggetto del desiderio va incontro al desiderante rivelandosi come il vero "soggetto di passione", come colui che è disposto a soffrire pur di incontrare le sofferenze e le miserie dell'uomo. Non si può possedere Dio se non nella forma del lasciarsi possedere da Lui.

La lepre, non appena il cacciatore la intravede, gli si getta incontro di corsa, lo insegue senza posa fino a morire per lui, pur di nutrirlo. Ecco che la "caccia di Dio" rivela allora la sua piena autenticità nella forma del genitivo soggettivo, più che in quella del genitivo oggettivo: l'uomo inquieto, disperato, annoiato, che si mette alla ricerca di Dio, trova un Cacciatore più appassionato di lui, appassionato *per* lui. Un Cacciatore che accetta l'estrema Passione pur di convertire il suo cuore.

##### 5. L'eclissi dell'uomo

*Desiderare Dio è possederlo.* Questo non significa soltanto che Dio si lascia cacciare dall'uomo perché è Lui che in realtà lo caccia, che lo sprona a farsi cercare; non significa soltanto che l'uomo può veramente colmare il suo desiderio soltanto in Colui che per primo lo desidera. Significa anche che non è possibile possedere Dio se non nella forma del desiderio, della ricerca, dell'anelito, dunque della mancanza sentita.

<sup>49</sup> B. Pascal, *Écrit sur la conversion du pécheur*, 1657/1658, tr. it. *Sulla conversione del peccatore*, in B. Pascal, *Frammenti*, 2 voll., BUR, 2002<sup>2</sup>, pp. 1009-1017, p. 1013.

<sup>50</sup> Ivi, p. 1015.

Ancora una volta, questa concezione può dare adito a riflessioni sia teologiche che filosofiche. Accenneremo alle prime approfondendo poi le seconde.

A livello teologico, la nozione pascaliana del Dio dei cristiani conduce a riconoscere che nessun uomo può arrogarsi il diritto di possedere la piena conoscenza di Dio e della sua verità. È la Verità che possiede l'uomo, non il contrario. Ed essa si rivela all'uomo nella forma in cui l'uomo può accedervi, non esaurendo con ciò il suo mistero essenziale.

A livello filosofico e sociologico, potremmo chiederci se un'anestetizzazione del rischio e della scommessa non conduca ad un'atrofizzazione del desiderio, e quindi anche della fede intesa come desiderio di Dio.

Perché non ci diverte giocare con le *fiches*? Perché non ci piace cacciare senza preda? Andando oltre la profonda comprensione dei meccanismi psicologici compiuta da Pascal, e al contempo tentando di elaborare una sintesi tra il tema del *divertissement* e quello della scommessa, potremmo sostenere che *il desiderio è tanto più eccitante quanto più il rischio è reale*. Insomma, quando non c'è niente da perdere il gioco non ci appassiona. L'ostacolo del desiderio, per essere tale, deve mostrare un'intima *resistenza* rispetto alle azioni dell'uomo. E laddove c'è resistenza, c'è duplice esistenza: di ciò che resiste nonostante tutto, e di colui che insiste malgrado ogni resistenza. L'uomo si sente tanto più vivo quanto più esperisce una realtà irriducibile al proprio pensiero, un'alterità concreta con cui incontrarsi e scontrarsi.

È *questa* esperienza che oggi, certamente più che al tempo di Pascal, si cerca costantemente di eliminare, mediante un processo che assume due forme principali, l'una speculare all'altra: la virtualizzazione e l'istituzionalizzazione del desiderio.

Quanto alla prima, osserviamo che sempre di più, nel nostro contesto sociale, le nostre passioni devono essere sicure, depurate, disinfettate dal rischio. I piaceri dell'uomo vengono simulati, disincarnati. Ci si esalta per le alte velocità, ma quando la macchina che stiamo guidando si schianta contro un muro, ecco apparire una scritta rassicurante, che nega risolutamente se stessa: "*Game over*"; e il gioco ricomincia come se niente fosse successo, giacché niente è *realmente* successo se non che noi ci siamo eccitati per un po', illudendoci di star rischiando la nostra vita. Lo stesso vale per il piacere sessuale, o per il gusto dell'avventura e dell'esplorazione: tutto deve essere calcolato, messo in sicurezza, previsto, programmato, esente da ogni pericolo. Fino all'estrema forma della "realtà virtuale", che non è altro che l'utopica illusione di una realtà pienamente umanizzata, pienamente determinata dalla volontà e dalla mente dell'uomo. Ma se la realtà diviene pienamente umanizzata, è l'uomo che diviene non più reale: i suoi palliativi di soddisfazione del desiderio, a lungo andare, lo lasceranno inappagato, perché essi sono come le *fiches* per giocare a poker, come i fantocci dei cervi per simulare la caccia, come le facce che i bambini si imbrattano per spaventare se stessi.

Se l'*oggetto* del desiderio non è veramente tale, cioè non è veramente qualcosa di *altro* da me, tale che io lo possa *veramente* desiderare, allora il mio desiderio naufragherà nel

narcisismo, si volgerà verso e contro se stesso, e condurrà fatalmente – logicamente – al nichilismo.

Il secondo movimento di "spiritualizzazione" del desiderio, il rovescio di questo, è quello della sua trasformazione in *diritto*. Poiché ci spaventa l'idea di correre dei rischi per essere soddisfatti nella nostra umanità, pretendiamo che ciò che dovrebbe essere una conquista si trasformi in un "servizio erogato" dallo Stato, e che le nostre aspirazioni divengano assicurazioni: così la speranza di vivere in buona salute diventa il diritto al benessere, tale che si pretende dal medico l'impossibilità di sbagliare nelle sue prognosi, diagnosi e terapie; il desiderio di avere e mantenere una famiglia si tramuta nel diritto ad avere un figlio ad ogni condizione, o di avere il "posto fisso" sempre e comunque; l'umana volontà di competere con chi ha più di noi e di arrivare al suo stesso livello finisce con l'appello al livellamento sociale – all'uguaglianza non solo davanti al giudice, ma davanti al docente, davanti al funzionario di Stato, davanti all'intera società, davanti a chiunque *altro*. Un altro che però non è più pensabile se non come forma indifferente del Medesimo, manifestazione dell'omologo.

Così, riprendendo l'esempio principe di Pascal, mentre la virtualizzazione del desiderio è analoga alla caccia senza preda, ovvero all'*eccitamento per niente*, l'istituzionalizzazione del desiderio è invece analoga alla preda senza caccia, ovvero alla *soddisfazione per niente*. È una ricerca di sicurezza che finisce per atrofizzare il desiderio condannando l'uomo alla noia, all'infelicità, all'*accidia* – cioè a qualcosa che "uccide" l'essere umano, perché ne spegne il cuore.

In entrambi i casi, la tendenza comune è quella verso l'eliminazione di ogni contatto "impuro" con un'*alterità* che non sia sotto il nostro pieno controllo, e che ci provochi a fare i conti con essa, con la nostra responsabilità e con il nostro futuro.

Occorre infine chiedersi: in questa situazione, come poter ancora desiderare l'incontro-scontro con l'*alterità radicale per definizione*, con quello che Karl Barth chiamava l'"Assolutamente altro", cioè Dio?

Se, come dice Pascal, «la vera conversione consiste [...] nella conoscenza che vi è un'opposizione invincibile tra Dio e noi, e che senza mediatore non può esservi alcun rapporto»<sup>51</sup>, come poter pensare la conversione in un tempo in cui nessuna opposizione, nessun ostacolo – neanche quelli "vincibili", possibili, "immediati" – viene più riconosciuto come necessario perché l'uomo sia felice di essere uomo?

Come poter accettare un Dio che vuole l'uomo, che desidera farsi uomo, se l'uomo non desidera più davvero niente, neanche essere se stesso?

In un mondo senza passione, c'è ancora spazio per la Passione?

Eppure, al di sopra e al di là di queste domande, risuona perenne un interrogativo ancora più radicale, quello del Cacciatore che per stanare la prima preda dal suo nascondimento,

---

<sup>51</sup> *Pensées* 378.

dalla tana che si era fabbricata e in cui si credeva al sicuro dal mondo degli altri, le chiede: «Adamo, dove sei?»<sup>52</sup>

*Uomo, dove sei?*

Con questa domanda inizia ogni possibile conversione.

In questa domanda il Cacciatore si fa Preda.

---

<sup>52</sup> Gn 3,9.

Il presente saggio è tratto dal vol. 10 - dell'anno 2016 - numero 1 della Rivista Online – Fogli Campostrini, edita dalla Fondazione Centro Studi Campostrini, Via S. Maria in Organo, 4 – 37129 Verona, P. IVA 03497960231

Presidente della Fondazione Centro Studi Campostrini - Rosa Meri Palvarini

Direttore responsabile e scientifico - Massimo Schiavi

Fondazione Centro Studi Campostrini. Tutti i diritti riservati. 2012.

ISSN: 2240-7863

Reg. Tribunale di Verona n. 925 del 12 maggio 2011.

La proprietà letteraria dei saggi pubblicati è degli autori. Tutti i saggi sono liberamente riproducibili con qualsiasi mezzo con la sola condizione che non siano utilizzati a fini di lucro. L'autore e la fonte debbono sempre essere indicati.

All articles are property of their authors. They are freely reproducible in any form as long as not used for profit. In all cases both authors and source must be indicated.



## LA CONVERSIONE NELLA TEORIA MIMETICA DI RENÉ GIRARD

Agustín Moreno Fernández

(traduzione di Fabrizio Renzi)

(articolo originale pubblicato in spagnolo: *La conversión en la teoría mimética de René Girard*, in «Pensamiento», vol. 70 (2014), n. 263, pp. 277-305, tradotto per gentile concessione della rivista)

### *Introduzione*

Girard, benché ammetta che il termine «conversione» non soddisfi tutti, insiste nell'utilizzarlo «come una cappa rossa che viene sventolata davanti a un toro»<sup>1</sup>. Forse, l'avversione a cui allude il pensatore verso questo termine si deve alle sue risonanze religiose, anche se la «conversione», cioè l'«azione e l'effetto di convertire o convertirsi», ha come sua prima accezione «far sì che qualcuno o qualcosa si trasformi in qualcosa di diverso da ciò che era», rimanendo il senso religioso riservato alla seconda accezione<sup>2</sup>. Se c'è qualcosa che richiama, d'altra parte, l'attenzione, questa è l'ambivalenza del trattamento che riceve la nozione in esame nelle opere di consultazione e nei dizionari filosofici. Non alludiamo a quelle opere in cui questa spicca per la sua assenza, e neanche a quelle che la accolgono solo nel senso della logica, come modo di inversione delle proposizioni. Ciò non è strano, in quanto la conversione, come fenomeno esistenziale nella vita di una persona, solitamente è relegata all'ambito spirituale o religioso. Tuttavia, bisogna sottolineare che, paradossalmente, ci sono dizionari filosofici che includono il termine in esame con un significato ristretto al cristianesimo<sup>3</sup>, eliminando – come quelli

---

<sup>1</sup> R. Girard, *La Conversion de l'art*, Carnets Nord, Paris 2008, p. 198. (Forniremo il riferimento bibliografico delle edizioni italiane delle opere di Girard soltanto laddove esse compaiano citate unicamente in spagnolo nell'articolo originale, NdT).

<sup>2</sup> *Diccionario en línea de la RAE*. <<http://www.rae.es>>.

<sup>3</sup> Ci sono altri casi in cui il termine «conversione» appare nel senso della logica, così come nel senso religioso, anche limitatamente alla tradizione giudeo-cristiana, in due voci differenti. V. gr.: «Conversion» in A. Jacob (a

che non alludono allo stesso termine sotto alcuna accezione – un senso spirituale-metafisico non cristiano, come nel caso neoplatonico. Le voci migliori e più ricche del termine «conversione» che sono rinvenibili tra le opere consultate, e che, del resto, mettono in rilievo la dimensione del cambiamento di vita e la disposizione morale (indipendentemente dal suo senso religioso), sono quelle dei dizionari di Ferrater Mora<sup>4</sup> e André Lalande<sup>5</sup>. Queste dimensioni sono presenti nella nozione di “conversione” impiegata da Girard, e sono legate a un ambito religioso, sebbene non in forma necessaria e diretta, ma simbolica. Esse si riferiscono, attraverso l’universo romanzesco, soprattutto a una commozione vitale di un’indole tale da poter essere letta in termini di morte a una vita vecchia e di resurrezione a una nuova. L’autore di *Menzogna romantica e verità romanzesca* utilizza la parola «conversione» anche per parlare del proprio processo di cambiamento e di trasformazione intellettuale e personale che lo porterà ad adottare il cristianesimo come fede<sup>6</sup>. Tenendo conto di tutti questi elementi, e rendendo conto delle

---

cura di), *Encyclopédie Philosophique Universelle. II Les Notions philosophiques. Dictionnaire*, PUF, Paris 1990, tome 1, pp. 487-488.

<sup>4</sup> Ferrater, una volta illustrato il significato logico della conversione, attesta un'altra serie di sensi interessanti, oltre a quello religioso cristiano: «C'è anche (e secondo alcuni soprattutto) un senso spirituale – il più delle volte metafisico – della conversione. [...] In primo luogo, si può intendere la nozione di conversione come una nozione contrapposta a quella di processione. È il senso più comune tra i neoplatonici, e in particolare si trova in Plotino. In secondo luogo [...] come trasformazione spirituale che rende possibile un “uomo nuovo”. Un esempio di questo senso è la conversione religiosa, e più specificamente cristiana, così come è stata descritta da San Paolo. In terzo luogo, la nozione di conversione è usata per riferirsi alla mutua convertibilità dei trascendentali. Infine, la nozione di conversione si può considerare come la base di una metafisica. [...] Georges Bastide [distingue] [...] tra conversione falsa – come quella carnale che appare spirituale, la mera introspezione psicologica, ecc. – e conversione autentica. Quest'ultima si può fondare [...] su una materia empirica soggettiva, ma deve orientarsi verso “principi di comunione” e “valori universali” mediante un “compromesso eroico”. [...] Nella conversione – scrive Bastide [...] si sperimentano nella loro essenza profonda le tre nozioni fondamentali che formano la triade da cui dipende tutta la vita morale: la libertà, la responsabilità e il dovere». «Conversion» in J. Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía*, Ariel, Barcelona 1994, tomo 1, pp. 692-693.

<sup>5</sup> «Dans la doctrine néo-platonicienne, mouvement inverse de celui de la procession. [...] La “procession” est l'émanation par laquelle l'Un ou le Bien produit l'Intelligence, puis l'Ame, puis le Monde et les êtres individuels; la “conversion” est le retournement de ceux-ci vers leur principe originel. 2. CONVERSION, [...] Changement radical dans la conduite et la disposition morale du caractère. Se dit surtout, mais non pas exclusivement, de l'adhésion donnée à une religion». «Conversion», in: A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la Philosophie*, PUF, Paris 1968, p. 189.

<sup>6</sup> Per conoscere questo processo e la sua espressione autobiografica, rimandiamo a: H. Assman (a cura di), *Sobre ídolos y sacrificios. René Girard con teólogos de la liberación*, Ed. Dei, San José (Costa Rica) 1991, pp. 51-52, 70; R. Girard, *Cuando empiecen a suceder estas cosas*, Encuentro, Madrid, 1996, pp. 151-155 (tr. it. *Quando queste cose cominceranno*, Bulzoni, Roma 2005, NdT); J. G. Williams, *The Anthropology of the Cross: A Conversation with René Girard*, in R. Girard, *The Girard Reader*, Crossroad Herder, New York 1996, pp. 283-286; R. Girard, *Les origines de la culture*, Desclée de Brouwer-Hachettes, Paris 2004, pp. 24, 57-59.

differenti sfumature dei diversi ambiti nei quali parleremo della conversione, sembra più opportuno continuare a parlare di questo termine piuttosto che prescindere da esso<sup>7</sup>.

Tratteremo dei tre tipi di conversione che si trovano nell'opera di Girard, inseriti in un quadro ermeneutico più ampio, quello dell'interpretazione del suo pensiero come valutazione della modernità<sup>8</sup>. In questo modo, le conversioni «romanzesca», «religiosa» ed «epistemologica», oltre a essere connesse alle diverse discipline affrontate dall'autore (teoria e critica letteraria, ermeneutica biblica ed etnologia), sono legate – anche se non unicamente – all'acquisizione di un sapere che Girard definisce mimetico, alla presa di coscienza della natura interdividuale del nostro «io» e, pertanto, alla critica della filosofia moderna del soggetto e a un ripensamento del concetto di libertà. Il tipo di conversione su cui Girard si è soffermato di più e che ha approfondito meglio, in riferimento ai diversi autori letterari, è stata la conversione «romanzesca». Lo ha fatto principalmente nella sua opera *Menzogna romantica e verità romanzesca*<sup>9</sup>. Si tratta del processo vissuto dai grandi romanzieri dei quali l'autore parla e il cui percorso è seguito da Girard nella loro produzione letteraria, differenziando un prima e un dopo delle loro vite che si riflette nelle loro opere e nei loro personaggi.

Arriveremo alla conversione religiosa tramite la conversione romanzesca, poiché quest'ultima utilizza costantemente termini e simboli religiosi, anche cristiani. Girard si riferisce a essa concisamente in diverse opere e in diverse maniere. Benché il nostro lavoro pretenda di essere un'impresa filosofica, e benché Girard si esprima in termini religiosi e cristiani, ci interessa riflettere su questo punto, poiché egli associa la conversione religiosa alla libertà. Mettiamo in evidenza qui sia l'introduzione che il testo de *La conversion romanesque: du héros à l'écrivain*, della raccolta *La conversion de l'art*<sup>10</sup>.

<sup>7</sup> Ch. Ramond, nella prima edizione del suo «vocabolario» del 2005, non include la voce «conversione», ma apporta un cambiamento nell'edizione del 2009, nella quale si rimanda al filo conduttore di questo concetto («Conversion, conversion romanesque»), alle voci: «Doubles, Textes de persécution, Théorie mimétique, Vérité romanesque». Di esse evidenziamo: il riferimento alla conversione come simile all'esperienza creativa dei grandi romanzieri, che equivarrebbe alla conversione religiosa, grazie alla quale rinunciamo a credere che siamo differenti dagli altri; la sua ripercussione sull'interpretazione delle narrazioni delle persecuzioni, interpretazione che non potrebbe essere una scienza neutra dal punto di vista morale e personale; oppure la concezione della verità in materia antropologica come qualcosa che non sarebbe puramente teorico, bensì legato a una «conversione» così intima che non si potrebbe sapere che cosa sia primariamente, un'evoluzione spirituale il cui frutto sarebbe la «conversione dello sguardo». Ch. Ramond, *Le Vocabulaire de Girard*, Ellipses, Paris 2009, pp. 30, 85, 93-94.

<sup>8</sup> A. Moreno Fernández, *La ambigüedad de la modernidad según R. Girard. Violencia, religión y sociedad*, in «Daímon», n. 54 (2011), pp. 61-76; *La evaluación de la modernidad en la teoría mimética de René Girard. Deseo, violencia, religión y libertad*, Ed. Universidad de Granada, Granada 2013, <http://hdl.handle.net/10481/26378>.

<sup>9</sup> Terremo anche conto di riferimenti presenti nei diversi saggi che formano i seguenti volumi: R. Girard, *Critiques dans un souterrain*, Grasset, L'Âge de l'homme, Paris 1976; *Shakespeare: les feux de l'envie*, Grasset, Paris 1990 e *La conversion de l'art*, cit.

<sup>10</sup> R. Girard, *La conversion de l'art*, cit., (avant-propos), pp. 7-28 e pp. 187-200.

Più concisamente, l'autore parla di ciò che potremmo chiamare «conversione epistemologica», che si relazionerebbe anche ai due tipi precedenti di conversione, benché ora si riferisca esplicitamente all'atteggiamento che si deve avere per adottare realmente la teoria mimetica. Nonostante le diverse sfumature, non stiamo parlando di conversioni molto differenti, né tanto meno di conversioni tra loro separate. La propria teoria mimetica, ricordiamolo, è stata definita da Girard come una «teoria cristiana»<sup>11</sup> (benché non escluda dalle sue fonti testi di altre religioni, e benché la sua assunzione di per sé non porti ad aderire a un credo religioso), teoria che si avvale delle opere di grandi autori di romanzi e che ha anche come fondamentale ambito di analisi quello antropologico, così come i risultati del settore filosofico e di quello epistemologico. Nessun tipo di conversione escluderebbe gli altri e, senza implicarsi necessariamente, un tipo di conversione potrebbe facilitare gli altri. In realtà, siamo noi a parlare di tipi, non Girard, in quanto egli, quando parla della conversione in diverse opere, lo fa con impostazioni diverse, e insieme agli aggettivi «romanzesca», «religiosa», o in un contesto antropologico ed epistemologico. Questi sono i motivi che ci fanno stabilire i differenti tipi di «conversione».

René Girard, pensatore interdisciplinare (studioso di critica letteraria, mitologia, antropologia, scienza delle religioni, teologia ...), ha elaborato una teoria della natura umana che dà un'importanza fondamentale all'imitazione (*teoria mimetica*), sostenendo, con Aristotele, che l'essere umano è l'animale imitatore per eccellenza, benché vada oltre la mimesis di rappresentazione. Parte della mimesis di acquisizione include l'imitazione dei desideri (desiderio mimetico o triangolare di un oggetto X, ispirato da un modello Y, e non puramente lineare) come elemento principale dell'ontogenesi umana e della filosofia del soggetto. Anche a livello filogenetico, la teoria di Girard collega il mimetismo alla crescente capacità e plasticità cerebrale e al fallimento del regime degli schemi etologici e istintivi che caratterizzerebbero gli altri animali. La mimesis sarebbe legata ai processi di ominizzazione e umanizzazione: alla creazione, all'apprendimento e alla trasmissione della cultura, al linguaggio, ai riti e alle proibizioni ... in particolare ai sacrifici religiosi, alla violenza e al sacro. Inoltre, la speciale capacità mimetica dell'essere umano sarebbe una speciale attitudine alla violenza incontrollata che, in assenza di un controllo istintivo, avrebbe nella catarsi (vissuta attraverso il meccanismo del capro espiatorio) il suo dispositivo paradigmatico all'interno delle comunità umane<sup>12</sup>.

Gli esseri umani, ieri, oggi e sempre, manterrebbero la capacità di imitazione, la loro forma di desiderare mimeticamente, «copiando» gli uni dagli altri i propri desideri, fungendo mutuamente da modelli e competendo per gli stessi oggetti del desiderio. Perdurerebbe anche la tendenza alla ricerca di vittime per scaricare la violenza su di loro,

<sup>11</sup> R. Girard *Achever Clausewitz*, Carnets Nord, Paris 2007, p. 204.

<sup>12</sup> A. Moreno Fernández, *Descripción y fases del mecanismo del chivo expiatorio*, in «Éndoxa», n. 32 (2013), pp. 191-206. <http://e-spacio.uned.es/revistasuned/index.php/endoxa/article/view/6414/pdf>.

essendo tali vittime usate dai membri di un gruppo per fortificare i vincoli sociali. Di contro alla tentazione di interpretare il mimetismo umano come qualcosa di puramente alienante e determinista, il tema della conversione si presenta come un'irrinunciabile chiave di lettura ermeneutica per interpretare meglio la teoria mimetica, come un invito ad assumere la natura desiderante, mimetica e conflittuale condivisa dagli esseri umani, riconoscendone l'ambiguità.

### *1. La conversione romanzesca*

Nella teoria mimetica, l'unico modo possibile per far fronte alle rivalità e ai conflitti violenti e, quindi, per conquistare una certa libertà e autonomia, è farsi carico di come siamo, conoscendo – e non ignorando – le leggi e le dinamiche del desiderio e del suo mimetismo. In questo senso, in Girard c'è un appello alla presa di coscienza della nostra natura umana. Troviamo questa idea, benché in un modo più radicale e con conseguenze di maggiore portata, nelle diverse formulazioni della conversione che l'autore espone più o meno nitidamente. La presa di coscienza e la conversione si possono relazionare tra loro in maniera ricorsiva, in modo da poter andare da una all'altra e viceversa.

In senso generale, Girard dice che la conversione significa «che per noi è necessario accettare la natura mimetica del desiderio», poiché, altrimenti, «ricadiamo nella vecchia opposizione tra autentico e inautentico, che è la sola visione che possiamo avere quando il desiderio mimetico non è stato riconosciuto come tale. La persona "inautentica" è quella che segue le direttive degli altri, mentre quella "autentica" desidera in maniera autonoma. Abbiamo già visto che questo individualismo è menzognero, illusorio. La sola maniera di superare questa illusione è vivere una conversione che ci porti a rivedere la nostra propria credenza religiosa e che porti con sé una comprensione maggiore della natura mimetica del nostro desiderio. Nel mio primo libro, ho chiamato questa conversione la "verità romanzesca", in opposizione alla "menzogna romantica"»<sup>13</sup>. Girard afferma di prendere questa espressione da Marcel Proust, e che essa è strettamente legata alla tensione tra il desiderio e la rinuncia, tensione attraverso la quale passano i romanzieri, i quali dopo la riflettono nelle loro opere<sup>14</sup>. Come arriva Girard a questa idea della «conversione romanzesca»? Ci riferiamo all'epoca in cui Girard lavora coi testi letterari e, di contro alla moda imperante, decide di incentrarsi sui grandi classici. Anche di contro all'uso intellettuale dominante, preferisce fare attenzione più alle loro somiglianze che alle loro

---

<sup>13</sup> R. Girard, *Los orígenes de la cultura*, Trotta, Madrid, 2004, pp. 170-171 (tr. it. *Origine della cultura e fine della storia*, Raffaello Cortina, Milano 2003)

<sup>14</sup> R. Girard, *La conversion de l'art*, cit., pp. 8 e 9.

differenze. Scopre così come i grandi romanzieri coincidano su un aspetto principale: l'esistenza di una o più opere in cui si mostra un processo di conversione romanzesca<sup>15</sup>.

Benché Girard in altre citazioni non parli esplicitamente di «conversione», possiamo certamente, dopo avere identificato la «verità romanzesca» con la «conversione», fare la stessa cosa col «genio romanzesco», poiché l'autore associa la rivelazione della natura del desiderio da parte dei romanzieri con un'esperienza del proprio superamento personale, che essi portano a termine, e che è il risultato di una lotta interiore, riflessa nel romanzo. Secondo l'autore, siamo davanti a due prospettive. La prima è ingannevole e conserva l'illusione che l'eroe possa realizzarsi lasciandosi condurre dal desiderio. È la prospettiva che avrebbe rinchiuso l'autore in un proposito sterile, da desiderio frustrato a desiderio frustrato, portandolo a desiderare quello che non poteva ottenere e a smettere di desiderare quello che otteneva, fino a naufragare in quella che Girard chiama «anomia post-mimetica»<sup>16</sup>. L'autore dice di scoprire la seconda prospettiva alla fine del romanzo, a partire dal momento finale della conversione<sup>17</sup>. Girard pone molto attenzione su Proust, poiché il suo caso di conversione gli sembra paradigmatico. Inoltre, crede che questo romanziero avesse coscienza dell'unità del genio romanzesco e delle concordanze tra i finali dei romanzi classici. Girard riconosce che, in un certo senso, non fa altro che sviluppare le sue intuizioni<sup>18</sup>, e che questo l'ha aiutato molto a forgiare la sua propria nozione di «conversione romanzesca»<sup>19</sup>.

Le lotte interiori dei grandi romanzieri si vedrebbero riflesse, soprattutto, in una o in alcune delle loro opere, che segnerebbero, come dicevamo, un prima e un dopo della loro produzione letteraria, benché non ci sia uniformità nelle forme in cui questa ha luogo,

<sup>15</sup> «Nella mia opera sul romanzo europeo, ho voluto mostrare che, nei più grandi romanzieri, esiste un'opera chiave, a volte due, a volte di più, le cui conclusioni, senza essere uniformi, rivelano tutte un stesso modello facilmente riconoscibile; tutte riproducono lo schema della morte e della resurrezione. Questo schema è troppo banale per essere sempre significativo, ma può succedere che lo sia, rimandando allora all'esperienza in questione, così essenziale alla grandezza delle grandi opere che gli autori sono irresistibilmente indotti a farvi qui allusione, generalmente nel luogo dell'opera che risponde meglio a questo scopo, la conclusione. In *Menzogna romantica e verità romanzesca*, ho dato a queste conclusioni simboliche il nome di "conversioni romanzesche", ma il fenomeno trascende tutte le distinzioni letterarie e non si limita solamente al romanzo». R. Girard, *Shakespeare: les feux de l'envie*, cit., p. 413.

<sup>16</sup> R. Girard, *La conversion de l'art*, cit., p. 196.

<sup>17</sup> «Questa prospettiva permette al romanziero di correggere le illusioni del suo eroe, e di commisurar gli l'energia creativa di cui ha bisogno per scrivere il suo romanzo. Questa prospettiva mette completamente in questione la prima, tuttavia, senza rivelare alcun risentimento. Anche se Proust non ha mai fatto ricorso al vocabolario del peccato, questa nozione è implicitamente presente. L'esplorazione del passato somiglia molto al vero pentimento. Il tempo perso è pieno di idolatria, di gelosia, di invidia e di snobismo; tutto questo sfocia in un immenso senso di vacuità». *Ibidem*.

<sup>18</sup> R. Girard, *Mentira romántica y verdad novelesca*, Anagrama, Barcelona 1985, p. 272 (tr. it. *Menzogna romantica e verità romanzesca*, Bompiani, Milano 1981).

<sup>19</sup> R. Girard, *La conversion de l'art*, cit., p. 199.



dipendendo da ogni autore. Quello che qui ci interessa, tuttavia, non è un'analisi letteraria comparativa – rimandiamo all'opera di Girard – bensì presentare i punti generali e le conclusioni a cui arriva l'autore in relazione ai nostri obiettivi. La conversione romanzesca supporrebbe sempre il ripudio di un'opera precedente da parte del romanziere, che in seguito scopre come mediocre, benché la riprenda e torni a lavorare su di essa<sup>20</sup>. Le opere nuove, dopo la conversione, sarebbero un riflesso di una lotta interiore che si è conclusa con una vittoria sull'amor proprio, che è anche una confutazione della filosofia moderna e romantica dell'Io<sup>21</sup>. In questo modo, la nozione di conversione darebbe all'opera un passato e un futuro, una profondità temporanea che i romanzi non possederebbero senza il processo di conversione. Così, la seconda prospettiva, quella dello scrittore convertito e pentito, provoca una presa di distanza rispetto al passato e all'opera fatta<sup>22</sup>.

La rinuncia del romanziere è dolorosa e finirebbe, inesorabilmente, per riconoscere nel suo mediatore un proprio simile. Benché Girard parli, a volte, di una «vittoria sul desiderio», questa si «indefinitamente penosa»<sup>23</sup>, o di «uscita dal desiderio»<sup>24</sup>, non pensiamo che con questo egli dica che lo scrittore convertito non desidera più, né tanto meno che non desidera più mimeticamente, benché nel caso dei primi scritti la sua posizione ammetta ancora l'esistenza del desiderio spontaneo stendhaliano. Sembrano più precise le espressioni «vittoria sull'amor proprio» o «rinuncia al fascino e all'odio», nel momento capitale della creazione romanzesca, espressioni che sarebbero presenti in tutti i romanzi geniali<sup>25</sup>. All'autore di *Menzogna romantica e verità romanzesca* sembra più che opportuno utilizzare la parola «conversione» per rendere conto di questi processi vissuti dagli scrittori. E, nel caso di Proust, gli sembra «indispensabile», poiché

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 18. R. Girard, *Critiques dans un souterrain*, cit., p. 6.

<sup>21</sup> «Una vittoria sull'amor proprio ci permette di discendere profondamente nell'Io, e ci offre, contemporaneamente, la conoscenza dell'Altro. A una determinata profondità, il segreto dell'Altro non differisce dal nostro proprio segreto. È concesso tutto al romanziere quando arriva a questo Io più vero di quello di cui tutto il mondo fa ostentazione. È l'Io che vive dell'imitazione, inginocchiato davanti al mediatore. Questo Io profondo è un Io universale, perché tutto il mondo vive di imitazione, perché tutto il mondo vive inginocchiato davanti al mediatore». R. Girard, *Mentira romántica y verdad novelesca*, cit., p. 268.

<sup>22</sup> R. Girard, *La conversion de l'art*, cit., p. 199.

<sup>23</sup> R. Girard, *Mentira romántica y verdad novelesca*, cit., p. 270.

<sup>24</sup> R. Girard, *La conversion de l'art*, cit., p. 196.

<sup>25</sup> R. Girard, *Mentira romántica y verdad novelesca*, cit., p. 269. «Le grandi creazioni romanzesche sono sempre il frutto di un fascino superato. L'eroe si riconosce nel rivale odiato; rinuncia alle "differenze" che l'odio suggerisce. [...] Tutte le facoltà di un spirito liberato dalle sue contraddizioni si uniscono in un unico impulso creatore. Un Don Chisciotte, una Emma Bovary o un Charlus non sarebbero tanto grandi se non fossero il frutto di una sintesi tra le due metà dell'esistenza che l'orgoglio riesce quasi sempre a tenere separate. [...] L'arte del romanziere è una *epoché* fenomenologica. Ma l'unica *epoché* autentica è quella di cui i filosofi moderni non ci parlano mai; è sempre vittoria sul desiderio, è sempre vittoria sull'orgoglio prometeico». *Ibidem*, p. 270.

descriverebbe, a suo giudizio, in maniera molto veritiera la «commozione<sup>26</sup> della sua vita e il balzo di creatività che gli hanno permesso di diventare quel grande scrittore che altrimenti non sarebbe potuto essere. Tutto, nella vita e nella leggenda di Marcel Proust, corrisponde allo schema della conversione. Egli è entrato nella letteratura proprio come alcuni entrano nella religione<sup>27</sup>. In questo modo, l'«essenza» dell'arte dei geni romanzeschi, denominati anche «scrittori» del mimetismo, sarebbe il conflitto mimetico che hanno superato. Le loro opere sarebbero in contrasto con una concezione pienamente ottimista delle relazioni umane, che potrà essere più suadente e umana, ma che per Girard riflette il fariseismo più crudele<sup>28</sup>.

### 1.1 *L'interpretazione congiunta di vite e opere*

La «conversione romanzesca» sarebbe legata a un presupposto discusso, tanto nella critica letteraria quanto nell'interpretazione della storia del pensiero filosofico: la rilevanza del legame tra la biografia dell'autore e la sua opera. L'impegno di Girard verso questo postulato è palese. Lo mostra in maniera lampante, senza fare un passo indietro davanti a chi difende la posizione contraria, e in maniera simile alla «dottrina dell'uomo in carne e ossa» di Miguel de Unamuno, secondo la quale, dietro alla filosofia kantiana o al pensiero di W. James, pulsa, attraverso i loro esempi, la vita degli uomini Kant e William James. In questo modo, la biografia sarebbe indispensabile per spiegare il loro pensiero e quello di tutti i filosofi<sup>29</sup>. Nel caso di Girard, c'è un'affermazione concreta, riferita al sapere mimetico, la cui vera acquisizione, al di là di un mero apprendimento, rimarrebbe vincolata in maniera indefettibile a un'esperienza esistenziale, come vedremo di nuovo nella conversione «religiosa» e in quella «epistemologica»: «Ogni opera che riproduce la verità mimetica delle relazioni umane affonda necessariamente le sue radici in un'esperienza spirituale»<sup>30</sup>.

E su questo terreno non bisognerebbe scartare il fatto che l'avvocato de *La Caduta* o il medico de *La Peste* sono in una certa misura una rappresentazione allegorica del loro

<sup>26</sup> Il testo originale parlava di «bouleversement», che possiamo tradurre tanto con «commozione» quanto con «cambiamento radicale».

<sup>27</sup> R. Girard, *La conversion de l'art*, cit., pp. 196-197.

<sup>28</sup> R. Girard, *Shakespeare: les feux de l'envie*, cit., p. 119.

<sup>29</sup> Unamuno, come Girard, pretende di parlare degli esseri umani senza che il livello della riflessione tolga la concretezza dell'umano, benché il secondo pretenda anche di costruire un discorso antropologico di portata universale. Anche Unamuno si mostra critico verso l'analisi psicologica positivista applicata all'arte letteraria, che si scontra con la pretesa unamuniana di farsi integralmente carico dell'essere umano (preoccupazione condivisa anche da Girard). M. de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*, Alianza, Madrid 2003, pp. 21-23, 27.

<sup>30</sup> R. Girard, *Shakespeare: les feux de l'envie*, cit., p. 413.



creatore. Girard respinge l'accusa secondo cui la sua affermazione deriva da un'ingenua confusione tra lo scrittore e la sua opera: «La paura di cadere nella "trappola" dalla biografia non deve essere un pretesto per evitare i veri problemi di fondo che suscita la creazione letteraria»<sup>31</sup>. Ci si lamenta del fatto che il coinvolgimento della vita di un scrittore nella sua opera viene spesso considerato come qualcosa che sta fuori del campo della critica. La nozione di coinvolgimento personale, a suo giudizio, non sarebbe stata mai così poco di moda come al giorno d'oggi, poiché essa si oppone alla concezione predominante della letteratura come «gioco verbale». Siamo davanti a uno dei versanti della critica di Girard verso una visione filosofica ed epistemologica «linguisticista» che dissolve l'accesso alla realtà, sotto il prisma del suo «realismo razionale»<sup>32</sup>.

Per il fondatore della teoria neomimetica, i romanzieri emergono come tali dalla discontinuità tra due tipi di testi, nell'esperienza acquisita tra l'uno e l'altro. Ma, di che cosa si serve per garantire questa affermazione? Asserisce che sono la logica elementare e l'analisi comparata dei testi che lo obbligano a concludere che lo scrittore, servendosi dei suoi personaggi, allude a un'esperienza dalla quale deve passare. Davanti all'obiezione secondo cui è impossibile che di ciò ci sia un garante irrecusabile, perché ogni garante sarebbe ingenuamente intra-testuale o extra-testuale, Girard risponde che c'è una terza possibilità, che è la sua, un garante inter-testuale, e che l'analisi comparata è essenziale e primaria<sup>33</sup>. Non si tratterebbe, pertanto, di una mera «opinione» o «credenza», né tanto meno di un'ipotesi «autobiografica» attribuita gratuitamente, ma di esperienze spirituali che Girard dice di percepire e che sarebbero deduzioni ricavate dai testi<sup>34</sup>. La grandezza di un scrittore, come rivelatore del mimetismo umano, dovrebbe implicare che, a un certo punto della sua attività, sappia accettare il crollo delle differenze che costituiscono il proprio sistema di auto-justificazione (la radicale separazione tra l'io e gli altri), a scapito del suo «ego mimetico». Questo non sarebbe possibile con l'adozione di una mera posa, ma implicherebbe, necessariamente, «il verificare, non teoricamente bensì nella sua stessa carne, la verità delle parole rivolte da san Paolo ai Romani (II,1): *sei inescusabile, chiunque tu sia, o uomo che giudichi; perché mentre giudichi gli altri, condanni te stesso; infatti, tu che giudichi, fai le medesime cose*»<sup>35</sup>.

<sup>31</sup> R. Girard, *Critiques dans un souterrain*, cit., p. 141.

<sup>32</sup> Paradossalmente, quegli stessi soggetti che sono stati accusati da Girard di negare ogni rilevanza alla *mimesis* ora la accetterebbero per difendere la propria causa, ricorrendo, contro la tesi che collega la vita dell'autore alla sua opera, al fatto che gli scrittori sono degli imitatori così bravi da poter copiare molti stati d'animo differenti senza mai averli vissuti. Questo è sicuramente vero, dice Girard, ma non sarebbe tutta la verità, e le verità parziali gli risultano ingannevoli. A suo avviso, quello che un genuino scrittore cerca è «rappresentare il suo proprio stato d'animo». R. Girard, *Shakespeare: les feux de l'envie*, cit., p. 412.

<sup>33</sup> R. Girard, *Critiques dans un souterrain*, cit., pp. 16-18.

<sup>34</sup> R. Girard, *Shakespeare: les feux de l'envie*, cit., p. 412.

<sup>35</sup> *Ibidem*, pp. 412-413.

### 1.2 *Di che cosa sono fatti i romanzieri?*

Alcune delle domande che possono passare per la testa sono: chi sono questi scrittori a cui succede questo processo di conversione?, perché succede a loro?, di che pasta sono fatti?, sono molto differenti dal resto degli esseri umani? René Girard offre alcune risposte a queste domande, benché non siano le uniche. Un modo di rispondere alla questione consiste nell'utilizzare per gli autori geniali un termine di Girard, che riunisce le diverse caratteristiche che li renderebbero degli esseri particolari, benché non radicalmente diversi dagli altri. Malgrado l'essere umano sia l'animale imitativo per eccellenza, i grandi romanzieri sarebbero, a loro volta, degli esseri umani mimetici per eccellenza. Inoltre, si renderebbero conto di ciò e sarebbero capaci di mostrarlo nelle loro opere. Cervantes, Shakespeare, Proust, Stendhal, Dostoevskij ... avrebbero in comune l'essere «iper-mimetici». Secondo Girard, la maggioranza di tutti i «rivelatori del desiderio mimetico» erano degli esseri «triangolari»<sup>36</sup>. Per le persone iper-mimetiche sarebbe difficile individuare una via di mezzo tra l'idealizzazione e la profanazione di persone e cose. Tanto la sopravvalutazione quanto la sottovalutazione di qualcosa o di qualcuno, dato l'iper-mimetismo, sarebbero facilmente suscettibili di essere adottate attraverso le dicerie o le opinioni degli altri, generando atteggiamenti estremi di idolatria e di rifiuto. Anche questi atteggiamenti sarebbero associati, nella loro oscillazione, all'insicurezza delle persone iper-mimetiche<sup>37</sup>.

Girard ritiene che il sapere mimetico al servizio delle dinamiche del desiderio sia pernicioso e controproducente: «Se l'oggetto non è abbastanza lontano da chi lo guarda, se questi non arriva a separarsi sufficientemente da esso, la luce prodotta dall'ipercoscienza mimetica diviene troppo abbagliante per risolversi in certezza. Una macchia cieca cresce al centro della visione, ed essa suppone che l'intuizione mimetica, senza perdere la sua validità intrinseca, diventa inutile per chi la possiede – e perfino peggio, se la pone sempre al servizio del desiderio. Essa aggrava la sua angoscia e rinforza le sue illusioni»<sup>38</sup>. Siamo davanti al paradosso del fatto che si può essere più lucidi e, contemporaneamente, più ciechi. Cioè, si può essere in grado di riconoscere che i nostri desideri sono mediati in una relazione di rivalità da un modello, che contemporaneamente abbiamo per ostacolo e, invece di uscire da questa mediazione,

<sup>36</sup> *Ibidem*, p. 371. Joyce, Proust, Shakespeare, e anche Racine, Molière, Dostoevskij o Nietzsche sarebbero persone particolarmente mimetiche (*Ibidem*, p. 372). Benché questo termine non venga utilizzato in *Menzogna romantica e verità romanzesca*, Girard esprime in questa opera la stessa idea quando afferma che «il romanziere è fondamentalmente l'essere del desiderio più intenso» (R. Girard, *Mentira romántica y verdad novelesca*, cit., p. 205). Ciò, lungi dall'essere una benedizione, trascina verso gli oggetti più nulli del desiderio il romanziere, prigioniero delle influenze mediatrici dei suoi modelli.

<sup>37</sup> R. Girard, *Shakespeare: les feux de l'envie*, cit., p. 109.

<sup>38</sup> *Ibidem*, p. 373.

cercare di non farlo, perseverando ostinatamente in essa. Girard si riferisce a questo fenomeno come al masochismo associato al desiderio metafisico<sup>39</sup> (desidero di essere, di essere come l'altro).

Da un altro punto di vista più costruttivo, benché si possa pensare che quanto più mimetica è una persona, tanto maggiore è la sua ignoranza del proprio mimetismo, Girard espone il paradosso secondo il quale, benché ciò sia indubbio, al tempo stesso, le possibilità di conoscenza di tale persona sarebbero perfino maggiori. Sarebbe il caso di tutti i grandi scrittori del desiderio mimetico che l'autore chiama «ipermimetici»: «Qualche ipermimetico è nella condizione migliore per riconoscersi manipolato da un desiderio, che è il suo solo in apparenza»<sup>40</sup>. Un'imitazione più intensa; una suscettibilità maggiore di vedersi influenzati dagli altri come da nostri modelli; un loro maggior apprezzamento, così come la potenza delle aspettative e il desiderio di essere come loro, renderebbero la situazione incline a fallimenti più profondi. Le delusioni più gravi, a differenza di quelle più leggere che si danno nelle persone meno mimetiche, situerebbero chi le patisce in uno stato più propenso alla messa in questione della sua imitazione e dei suoi modelli del desiderio<sup>41</sup>.

### 1.3 *Il prima e il dopo della conversione romanzesca*

Ci sarebbe nei romanzieri, come in chiunque altro, una propensione a cancellare tutto quello che mette in questione la concezione di se stessi come individui autonomi<sup>42</sup> e, al tempo stesso, una pretesa di sfuggire dalla propria debolezza attraverso la falsa divinità degli altri<sup>43</sup>. Come i loro eroi del romanzo, desidererebbero assorbire l'essere dei mediatori dei loro desideri, aspettandosi dal loro possesso una metamorfosi radicale del proprio essere, che, come in Proust, si può presentare sotto la forma «di un desiderio di *iniziazione* a una vita nuova: vita sportiva, vita semplice, vita "disordinata". Il repentino prestigio di un modo di esistenza sconosciuto al narratore va sempre unito all'incontro con un essere che desti il desiderio»<sup>44</sup>. Il soggetto desiderante vuole trasformarsi così nel suo mediatore e rubargli il suo essere di cavaliere perfetto o di seduttore irresistibile<sup>45</sup>.

<sup>39</sup> R. Girard, *Mentira romántica y verdad novelesca*, cit., p. 163.

<sup>40</sup> R. Girard, *Les origines de la culture*, cit., pp. 92-93.

<sup>41</sup> R. Girard, *Mentira romántica y verdad novelesca*, cit., pp. 84-85.

<sup>42</sup> R. Girard, *Shakespeare: les feux de l'envie*, cit., p. 97.

<sup>43</sup> R. Girard, *Mentira romántica y verdad novelesca*, cit., p. 254.

<sup>44</sup> *Ibidem*, p. 53.

<sup>45</sup> *Idem*. L'eroe proustiano, l'eroe dostoevskijano, e potremmo dire anche Don Chisciotte e tanti altri personaggi, sognerebbero di assimilare l'essere del mediatore, trasformarsi nell'*Altro*, senza cessare di essere sé stessi. Per Girard il perché di questo desiderio di fusione con l'*Altro*, modello adorato, che in seguito può

L'orgoglio romantico degli autori, precedente alla loro conversione, denuncia senza impaccio la presenza del mediatore negli altri, pretendendo di «stabilire la propria autonomia sulle rovine delle pretese rivali»<sup>46</sup>. Anche l'adozione di idee politiche, filosofiche o religiose sarebbe frequentemente associata allo scontro e all'odio, sotto l'influsso del desiderio metafisico. Il pensiero fungerebbe così da strumento al servizio della concorrenza metafisica e dell'ascesi del desiderio<sup>47</sup>.

Gli effetti della conversione, o nei termini dostoevskijani, o del recupero proustiano del tempo perso o della delusione spagnola cervantiniana e donchisciottesca, supporrebbero un shock nella vita del romanziere che trasparirebbe nelle trame romanzesche e nella propria conversione degli eroi. Il genio romanzesco si farebbe notare quando la verità de «gli Altri» si trasforma nella verità dell'eroe, che sarebbe quella del proprio romanziere. Troveremmo allora nei romanzi, da parte degli eroi: assunzione della propria colpevolezza, morte dell'orgoglio, nascita all'umiltà e alla verità<sup>48</sup>. La genialità di Dante, Cervantes e di altre menti privilegiate sarebbe legata, dunque, «all'abbandono del pregiudizio individualista»<sup>49</sup>. L'esperienza romanzesca distruggerebbe un mito di sovranità personale costruito sulla dipendenza e sulla servitù verso gli altri, grazie alla fusione fino ad allora impossibile tra «l'osservazione» e «l'introspezione»<sup>50</sup>.

---

essere detestato, risiede nel fatto di sperimentare «una ripugnanza invincibile verso la propria sostanza». *Ibidem*, p. 24.

<sup>46</sup> *Ibidem*, p. 40.

<sup>47</sup> *Ibidem*, p. 144.

<sup>48</sup> *Ibidem*, p. 40.

<sup>49</sup> R. Girard, *Critiques dans un souterrain*, cit., p. 180.

<sup>50</sup> *Ibidem*, p. 17. Nei suoi saggi di critica letteraria, Girard continua a rendere conto nelle sue analisi delle opere dei differenti autori, di quelle che secondo lui dimostrerebbero il prima e il dopo della conversione, del passaggio dalla menzogna romantica, occultata dal triangolo mimetico del desiderio, alla verità romanzesca che lo rivela. Così, il «vero» Dostoevskij comincerebbe, dopo *Memorie dal sottosuolo*, essendo *Delitto e castigo* il romanzo centrale (R. Girard, *La conversion de l'art*, cit., p. 199), a creare personaggi che somiglierebbero allo scrittore che egli è stato, arrivando a poco a poco a racchiudere nelle sue opere la relazione ossessiva della quale fu vittima e mostrando in esse un «sapere letterario». Analogamente, la discontinuità verrebbe supposta in Camus con *La Caduta*, che inaugurerebbe una serie di opere che rappresenterebbero una critica a quelle precedenti, di contro al primo Camus di *Lo Straniero*, che scommetteva ancora sulla falsa dicotomia tra l'«Io» del «buon criminale» e «gli Altri» (R. Girard, *Critiques dans un souterrain*, cit., pp. 8-14). La *Caduta* sarebbe un'opera maestra ignorata, che rinuncia alla visione del mondo espressa ne *Lo straniero*, non a causa di una scoperta empirica, ma di «una specie di conversione» (*Ibidem*, p. 155). *Molto rumore per nulla* sarebbe l'opera shakesperiana a partire dalla quale la produzione letteraria dell'autore metterebbe in scena un desiderio più maturo e approfondito di quello delle prime opere. Gli eroi delle opere successive «percepiscono chiaramente aspetti del desiderio che i personaggi precedenti erano incapaci di cogliere. Hanno più esperienza e possono anticipare gli effetti del principio mimetico, mentre questo coglieva i suoi predecessori di sorpresa. Ma questa conoscenza superiore non mette fine alle loro difficoltà; non li libera dal loro desiderio; la loro maggiore consapevolezza aggrava perfino la loro condizione,

Girard ritiene che ci sia specialmente un luogo che evidenzia, non solo l'unità della creazione dei grandi romanzieri, ma anche il processo di conversione da essi vissuto e il suo esito. Si tratta dei finali dei romanzi, che meriterebbero per questo una menzione particolare, menzione che ci servirà da ponte per trattare la conversione religiosa, così come la vede il pensatore franco-americano. Nelle conclusioni delle grandi opere romanzesche, ci imbatteremmo in una vera conversione degli eroi che, paradossalmente, trionfarebbero nella sconfitta. Nel rimanere senza forze, devono in primo luogo affrontare la loro disperazione e il loro niente<sup>51</sup>. Il tipo di relazioni con gli altri e con se stesso generate dal desiderio metafisico, tipo caratteristico delle relazioni di prossimità coi mediatori del desiderio, verrebbe sorpassato da una nuova relazione con gli altri e con se stesso, sopravvenuta con la conversione, che andrebbe al di là delle opposizioni romantiche tra solitudine e socialità<sup>52</sup>.

Nelle opere romanzesche il potere dell'illusione romantica sullo scrittore, precedente alla conversione, corrisponderebbe all'illusione dell'eroe che, alla fine, si rivelerebbe come tale. Gli eroi si libererebbero solo al termine dell'opera, e questa liberazione significherebbe una morte dell'io romantico e una resurrezione nella verità romanzesca. È per questo, afferma Girard, che «la morte e la malattia sono sempre fisicamente presenti nella conclusione e che esse hanno sempre il carattere di una liberazione gioiosa. La conversione finale dell'eroe è una trasposizione dell'esperienza fondamentale del romanziero, della sua rinuncia ai propri idoli, cioè della sua metamorfosi spirituale. Marcel Proust rivela pienamente, ne *Il tempo ritrovato*, un significato sempre presente ma velato nei romanzi precedenti»<sup>53</sup>. Questa morte all'io del romanziero sarebbe una nascita alla creazione romanzesca che raccoglierà l'esperienza dell'autore. Le rivelazioni dei finali dei

---

è ciò per una ragione molto semplice: è al servizio del desiderio» (R. Girard, *Shakespeare: les feux de l'envie*, cit., p. 107). Lo «spirito di conversione» presente, soprattutto, nella seconda metà de *Il racconto d'inverno*, non sarebbe un capriccio artistico, ma un autentico abbandono del cinismo di altre opere (*Ibidem*, p. 411). Nel caso di Stendhal, la sua conversione si vedrebbe riflessa ne *Il Rosso ed il Nero*. Quello che va da *Jean Santeuil* a *Alla ricerca del tempo perduto* rappresenterebbe in Proust la conversione romanzesca e il ripudio dell'opera precedente (R. Girard, *La conversion de l'art*, cit., p. 18). La sua conversione avrebbe fatto di lui un genio (*Ibidem*, p. 198). Nel caso di Flaubert, la sua conversione si vedrebbe riflessa in *Madame Bovary*. Tutti questi autori condividerebbero nei loro itinerari biografici e letterari una conversione che si esprime in un'opera principale o «romanzo di conversione». L'elenco delle opere e degli autori non è chiuso, e Girard ammette che ci sono altri autori e opere, benché non siano romanzesche. Tra gli autori cita il romanziero George Eliot (*Ibidem*, p. 199).

<sup>51</sup> «Questo sguardo tanto temuto, questo sguardo che è la morte dell'orgoglio, è un sguardo salvatore. Tutti i finali romanzeschi fanno pensare al racconto orientale il cui eroe si aggrappa al bordo di una scogliera; esausto, finisce per lasciarsi cadere nell'abisso. Si aspetta di schiantarsi al suolo, ma l'aria lo sostiene; la gravità è stata abolita. Tutti i finali dei romanzi sono delle conversioni. Nessuno può metterlo in dubbio» (R. Girard, *Mentira romántica y verdad novelesca*, cit., p. 265).

<sup>52</sup> R. Girard, *Mentira romántica y verdad novelesca*, cit., pp. 265-266.

<sup>53</sup> R. Girard, *Critiques dans un souterrain*, cit., p. 182.

romanzi illuminerebbero, dunque, il cammino percorso: «L'opera è essa stessa retrospettiva; è contemporaneamente il racconto e la ricompensa della metamorfosi spirituale»<sup>54</sup>. Il legame tra vita e opera dell'autore verrebbe illustrato specialmente nei finali romanzeschi: «Bisogna riservare il titolo di eroe del romanzo al personaggio che trionfa sul desiderio metafisico in una conclusione tragica, che così si converte in uno *capace di scrivere il romanzo*. L'eroe e il suo creatore corrono separati durante tutto il romanzo, ma si uniscono nel finale»<sup>55</sup>. Girard prende in considerazione specialmente i finali legati alla morte, tra cui quello di Don Chisciotte. Si lamenta del fatto che questo, così come i finali dostoevskijani, non sono molto apprezzati e che a entrambi vengono rimproverati gli stessi difetti, essendo questi tacciati di essere artificiali, convenzionali o sopraggiunti alle opere<sup>56</sup>.

Ma anche Girard comprende l'ostilità dei critici romantici, poiché nella conclusione tutti gli eroi contraddirebbero con chiarezza le loro vecchie idee, che sarebbero quelle dei critici romantici, affermando l'unità di un stesso principio interpretativo che sta al di sopra delle differenze<sup>57</sup>. Nell'ora della morte, l'uomo dirige il suo sguardo verso la contemplazione della sua esistenza perduta<sup>58</sup>. La dinamica del desiderio e la sua verità sarebbero la morte, ma la morte non sarebbe la verità dell'opera romanzesca<sup>59</sup>. Sulla base di analogie e paragoni, Girard ritiene che l'agonia dell'eroe Don Chisciotte assomiglia molto a quella di Stepan Trofimovich: «La passione cavalleresca è presentata come un'autentica *possessione* dalla quale il moribondo si vede per fortuna, anche se tardivamente, liberato. La lucidità riconquistata permette a Don Chisciotte, come a Stepan Trofimovich, di ripudiare la loro esistenza precedente: "Ora ho un giudizio libero e chiaro,

<sup>54</sup> *Idem*.

<sup>55</sup> R. Girard, *Mentira romántica y verdad novelesca*, cit., p. 268.

<sup>56</sup> A suo avviso, né Dostoevskij né Cervantes (né Stendhal) hanno rovinato le loro opere né sono prigionieri di una censura, né interiore (attribuita al primo), né esteriore (come il supposto fatto di aver ceduto alla pressione inquisitoria da parte del secondo con una conclusione «conformista» volta ad «addormentare» i sospetti ecclesiastici). *Ibidem*, pp. 263-264.

<sup>57</sup> «Don Chisciotte rinuncia ai suoi cavalieri, Julien Sorel alla sua ribellione e Raskolnikov al suo superuomo. In ogni occasione, l'eroe rinnega la chimera che accresceva il suo orgoglio. È sempre questa chimera quella che l'interpretazione romantica esalta. I critici non vogliono ammettere che si sono sbagliati; perciò, hanno bisogno di difendere il fatto che il finale è indegno dell'opera che incorona. Le analogie tra i grandi finali romanzeschi distruggono *ipso facto* tutte le interpretazioni che minimizzano la loro importanza. Appare un fenomeno unico, e dobbiamo spiegarlo con un stesso principio. È la rinuncia al desiderio metafisico ciò che costituisce l'unità dei finali dei romanzi. L'eroe moribondo condanna il suo mediatore: "Ora sono nemico di Amadigi di Gaula e di tutta l'infinita schiera dei suoi discendenti ... ora, per misericordia di Dio, facendo tesoro dei miei sbagli, li detesto". Condannare il mediatore è rinunciare alla divinità e, quindi, all'orgoglio. Il declino fisico dell'eroe esprime e contemporaneamente dissimula questa mortificazione dell'orgoglio». *Ibidem*, p. 265.

<sup>58</sup> *Ibidem*, p. 268.

<sup>59</sup> *Ibidem*, p. 261.



senza le ombre scure dell'ignoranza che su di esso posero la mia amara e continua lettura dei detestabili libri delle cavallerie. Ora conosco le loro assurdità e i loro inganni, e non mi pesa, però questa delusione è arrivata così tardi che non mi lascia tempo per riparare, di leggere altri libri che siano luce dell'anima"»<sup>60</sup>. Il caso di Trofimovich avrebbe una speciale risonanza religiosa<sup>61</sup>, benché molti critici si rifiutino di soffermarsi sulle conclusioni religiose di Dostoevskij<sup>62</sup>.

Girard, invece, non solo non si rifiuta di soffermarsi sugli aspetti e sui simboli religiosi dei romanzi, ma li analizza anche con dettaglio. Collega i simboli della morte e della resurrezione (morte alla menzogna romantica, all'io, all'amor proprio e all'orgoglio, e resurrezione alla verità romanzesca, all'umiltà, alla messa in questione della dicotomia tra l'«io» e «gli altri») che, come Don Chisciotte, si situano intorno all'agonia e alla morte degli eroi, con la nozione di sacrificio e con il suo schema della morte e della resurrezione. Ma qui la forma sarebbe paradossalmente invertita, e la sua sostanza non sarebbe sacrificale: «Invece di un trasferimento sul capro espiatorio, abbiamo esattamente all'inverso il ritorno del soggetto su sé stesso, una vera e propria autocritica»<sup>63</sup>.

L'autore de *Il capro espiatorio* continua a vedere elementi concomitanti con la spiritualità cristiana nei finali dei romanzi e nel loro simbolismo, associato alla morte e alla resurrezione, come in Shakespeare, Proust o Dostoevskij<sup>64</sup>. Non ha alcun problema ad ammettere l'apparente banalità dei grandi finali romanzeschi, la loro goffaggine o la loro poca abilità retorica. Tuttavia, sottolinea la loro non convenzionalità e la loro bellezza di contro alla posizione che avrebbero i critici, specialmente quelli romantici. Ritiene che la conversione in punto di morte, al di là del fatto che possa sembrare un finale facile, sia, prendendo un termine teologico, «una discesa quasi miracolosa della grazia romanzesca», e che di nuovo miri all'unità della creazione di ogni romanzo geniale<sup>65</sup>. Il pensatore vuole

<sup>60</sup> *Ibidem*, p. 262.

<sup>61</sup> *Ibidem*, p. 261.

<sup>62</sup> *Ibidem*, p. 262. Sulla visione girardiana di Dostoevskij, si veda anche l'epilogo all'edizione americana di *Du double à l'unité [Resurrection from the Underground. Feodor Dostoevskij]*, The Crossroad Publishing Company, New York 1997, p. 143-165]: «Le désir mimétique dans le souterrain», in: R. Girard, *La Voix méconnue du réel. Une théorie des mythes archaïques et modernes*. Grasset, Paris 2002, pp. 199-225.

<sup>63</sup> R. Girard, *Shakespeare: les feux de l'envie*, cit., p. 413.

<sup>64</sup> Girard evidenzia che, anche attraverso Proust, avrebbe scoperto le somiglianze tra le trasformazioni estetiche e letterarie dei romanzi e la conversione intesa in termini cristiani. R. Girard, *La conversion de l'art*, cit., pp. 194-195. Fa queste affermazioni soprattutto in rapporto al caso proustiano, ma esse, pur non avendo un contenuto chiaramente cristiano, si applicherebbero anche al finale del *Conte d'hiver* di Shakespeare. R. Girard, *Shakespeare: les feux de l'envie*, cit., pp. 414-415. Rispetto all'analisi del simbolismo cristiano dei romanzi e, in particolare, rispetto all'analisi delle analogie e delle coincidenze tra la conversione romanzesca e la conversione cristiana spiccano di nuovo, soprattutto, *Menzogna romantica e verità romanzesca* e *Critiques dans un souterrain*.

<sup>65</sup> R. Girard, *Mentira romántica y verdad novelesca*, cit., p. 278.

andare oltre l'alternativa che, o concede al simbolismo cristiano un ruolo meramente ornamentale se il romanziere non è cristiano, o lo dichiara apologetico quando lo è, superando la barriera tra l'esperienza estetica e l'esperienza religiosa, al di là dei pregiudizi<sup>66</sup>.

In diversi gradi, che vanno da un minimo, rappresentato da Flaubert, a un massimo, esemplificato da Dostoevskij (nel mezzo rimarrebbero Stendhal o Cervantes), la conversione sarebbe sempre presente negli autori studiati nell'opera girardiana. E, con maggiore o minore intensità, tutti iscriverebbero le loro opere dopo la conversione nell'archetipo dantesco e agostiniano<sup>67</sup>. L'esistenza nel mondo e la spirale discendente appaiono come una necessaria «discesa agli Inferi» imprescindibile per la rivelazione finale, discesa che si trasforma in un successivo movimento ascendente senza ritorno: «Questa è, evidentemente, la struttura de *La Divina Commedia*. E senza dubbio bisogna risalire più in alto ancora, per definire l'archetipo della forma romanzesca, fino alle *Confessioni* di san Agostino, prima opera la cui genesi è davvero iscritta nella forma»<sup>68</sup>.

In definitiva, l'autore di *La violenza e il sacro* non cercherebbe di imporre ai romanzi alcuna etichetta o visione ad essi estranea, né tanto meno una funzione apologetica nei

<sup>66</sup> «Una critica davvero "scientifica" rinuncerebbe a tutti questi giudizi aprioristici e osserverebbe le sorprendenti convergenze nei diversi finali dei romanzi. [...] i problemi della creazione verrebbero presentati sotto una luce nuova. Non sottrarremo all'opera dostoevskijana tutte le sue meditazioni religiose. Scopriremo, per esempio, ne *I fratelli Karamazov*, alcuni testi molto preziosi per lo studio della creazione romanzesca, come quelli di *Le temps retrouvé*. E comprenderemo finalmente che il simbolismo cristiano è universale, perché è l'unico capace di comunicare l'esperienza romanzesca. Bisogna, perciò, osservare questo simbolismo da una prospettiva romanzesca». R. Girard, *Mentira romántica y verdad novelesca*, cit., pp. 279-280. «Anche qui non si ricorre mai ai dati biografici separati dalle opere. Come si può e si deve parlare dell'esperienza romanzesca senza uscire dai testi, si può e si deve parlare del cristianesimo di Dostoevskij, dato che, sul piano che qui interessa, le due cose sono equivalenti». R. Girard, *Critiques dans un souterrain*, cit., p. 19. Uno dei risultati di questa analisi comparativa è dato dall'esempio di questa frase del vangelo di Giovanni: «Se il chicco di grano caduto in terra non muore, rimane solo; se invece muore, produce molto frutto». Questa frase non appare solo in vari episodi de *I fratelli Karamazov*, ma anche in Proust. Tuttavia, a giudizio di Girard, oltre a servire come epigrafe per l'opera dostoevskijana, questa frase giovannea potrebbe servire per tutti i finali dei romanzi, che avrebbero sullo sfondo in ultima istanza la morte e la resurrezione, la rinuncia alla trascendenza deviata e l'aspirazione alla trascendenza verticale. R. Girard, *Mentira romántica y verdad novelesca*, cit., pp. 280-281; *Critiques dans un souterrain*, cit., p. 19.

<sup>67</sup> Girard cita in particolare il caso di Dostoevskij, che nei suoi grandi romanzi si accorderebbe specialmente al modello della conversione cristiana. R. Girard, *Critiques dans un souterrain*, cit., p. 133-134.

<sup>68</sup> *Ibidem*, p. 182. «Questo libro è il primo e il più grande esempio di opera nella doppia prospettiva. Dobbiamo considerarlo come la prima grande autobiografia letteraria, in un senso che il mondo antico non poteva comprendere». R. Girard, *La conversion de l'art*, cit., pp. 199-200. Le *Confessioni*, aggiunge Girard, avrebbero a loro volta per modello gli stessi Vangeli e i discepoli che comprendono il messaggio di Gesù e si convertono solo dopo la Resurrezione e durante la Pentecoste.



confronti del cristianesimo<sup>69</sup>. Per quanto riguarda i romanzi geniali in generale, Girard dice che la sua intenzione non è di ricavare una teologia ma «una fenomenologia dall'opera romanzesca». Afferma di non voler cristianizzare superficialmente i romanzieri e che sarebbe più o meno d'accordo con Lucien Goldmann sul fatto che né la conversione finale di Don Chisciotte, né quella di Julien Sorel sono l'accesso alla trascendenza verticale, ma «semplicemente la presa di coscienza della vanità, del carattere degradato, non solo della ricerca precedente ma anche di ogni speranza, di ogni ricerca possibile»<sup>70</sup>.

Le conversioni romanzesche, sia degli eroi dei romanzi che dei loro autori, non mettono in scena necessariamente, dietro al simbolismo cristiano, un'esperienza spirituale religiosa o cristiana (nel caso di Dostoevskij, a Girard sembra chiaro che sia stato così). Tuttavia, abbiamo anche mostrato analogie e coincidenze. Passiamo ad affrontare, ora, le considerazioni che Girard fa in particolare sulla conversione religiosa cristiana. Ripetiamo che l'autore, spesso, non traccia una linea di demarcazione precisa tra l'esperienza o conversione romanzesca e quella religiosa<sup>71</sup>. Qui, cercheremo di presentarla in maniera più definita ai fini di una migliore esposizione, ma senza dimenticare ciò che è stato detto. La stessa cosa avverrà quando esporremo la conversione epistemologica.

## 2. La conversione religiosa

Abbiamo visto come nei grandi romanzieri, la loro conoscenza del mimetismo, il loro atteggiamento e comportamento davanti alla vita e la loro creazione romanzesca sono legati tra di loro. Come vedremo nella «conversione epistemologica», le possibili vie per una maggiore emancipazione personale non sono meramente intellettualistiche, in quanto, alla luce della teoria mimetica, dovrebbero essere associate a una conversione esistenziale. Inoltre, senza di essa, non ci sarebbe una corretta comprensione della teoria: «Se ci trovassimo interamente prigionieri della circolarità mimetica del desiderio e ci

<sup>69</sup> Ciononostante, in un contesto più ampio, Girard afferma che «dalla "conversione romanzesca" di *Menzogna romantica e verità romanzesca*, tutti i miei libri sono più o meno apologie esplicite del cristianesimo. Mi piacerebbe che questo fosse ancora più esplicito». R. Girard, *Achever Clausewitz*, cit., p. 18.

<sup>70</sup> R. Girard, *Critiques dans un souterrain*, cit., p. 182.

<sup>71</sup> In effetti, verso il finale di *Menzogna romantica e verità romanzesca*, in linea con un commento sul finale dei *Fratelli Karamazov*, Girard afferma che «le ultime distinzioni tra l'esperienza romanzesca e l'esperienza religiosa sono abolite. Ma la struttura dell'esperienza non è cambiata». R. Girard, *Mentira romántica y verdad novelesca*, cit., p. 282. In *Achever Clausewitz*, dice che i grandi scrittori sono arrivati a comprendere il modello mimetico mediante «esperienze singolari che paragonerebbe, come quella di Hölderlin, a esperienze religiose. Proust è una specie di santo, da questo punto di vista, così come Stendhal e Cervantes». R. Girard, *Achever Clausewitz*, cit., p. 233.

piacesse uscire da essa, sarebbe necessario conoscere questo cambiamento radicale che i credenti chiamano "conversione"<sup>72</sup>.

Come si è già mostrato, l'autore de *L'antica via degli empi* lega esplicitamente la sua concezione della letteratura con la visione cristiana della conversione, soprattutto attraverso il simbolismo cristiano dei finali dei grandi romanzi. Per comprendere meglio la specificità della conversione cristiana, si dovrebbero valutare meglio le somiglianze e le differenze tra i simboli cristiani e le conclusioni romanzesche. Di seguito, mostreremo le distinzioni e le precisazioni terminologiche che Girard fa in *La conversion de l'art* e anche nei diversi accenni che molte delle sue opere abbozzano su questo tema.

All'inizio, l'autore espone ciò che ritiene essere la «concezione classica», secondo la quale la conversione non è volontaria, in quanto alluderebbe all'intervento di Dio nella propria vita, conversione che comporterebbe per il cristiano la sua esperienza più forte come credente, uno strano senso di prossimità a Dio che commuove la sua vita: «Diventare credente sotto l'azione di una forza irresistibile che non può venire da sé stessi, ma solamente da Dio»<sup>73</sup>. Girard riconosce che l'essere cristiano non è condizione sufficiente né necessaria per vivere questa esperienza, anche se ciò, a suo parere, non implicherebbe il fatto che la profondità dell'esperienza religiosa dei cristiani che non l'hanno avuta sia minore. La nozione di conversione godrebbe di un gran prestigio religioso, e bisognerebbe tenere conto che i Vangeli la mettono in primo piano, e che questo termine sarebbe la parola chiave per leggere i testi di san Paolo, come la sua idea dell'uomo nuovo e il tema della salvezza per la fede come conversione radicale. Tuttavia, Girard mette in guardia dai problemi che sollevano, per descrivere questa esperienza, sia la parola di radice latina «conversione» sia la parola greca «metanoia». Benché l'autore osservi che ci sono dizionari che attribuiscono a sant'Agostino l'originalità nell'uso di *conversio* in senso cristiano, questa parola non si troverebbe nelle *Confessioni* – precisamente dove racconta la sua conversione – e apparirebbe solo una volta ne *La Città di Dio*<sup>74</sup>.

Il problema consisterebbe nel fatto che il senso di *conversio* non coincide per niente con quello che noi diamo a «conversione», neppure con quello agostiniano. Il termine significa «compiere un giro completo», «una piena rivoluzione, che finisce per indirizzarci al nostro punto di partenza». Tuttavia, la conversione cristiana sarebbe radicalmente differente, poiché non ci condurrebbe nuovamente all'inizio, non essendo circolare. Girard pensa che il senso latino sia quello tipicamente pagano, legato alla visione pagana della

<sup>72</sup> R. Girard, *La conversion de l'art*, cit., p. 190.

<sup>73</sup> *Ibidem*, pp. 190-191.

<sup>74</sup> Secondo Girard, appare solo ne *La Città di Dio* (VII, 33), per la prima e ultima volta e «in un'espressione riferita agli sforzi di Satana per impedire che ci convertiamo al vero Dio». *Ibidem*, p. 191.

storia, del tempo circolare e ripetitivo che evoca l'eterno ritorno<sup>75</sup>. La parola latina designerebbe azioni e processi reversibili, come la traduzione di un testo in un'altra lingua o le metamorfosi mitologiche. Invece, l'adozione cristiana di questo termine avrebbe implicato una modificazione delle sue connotazioni, passando a significare un fenomeno lineare il cui finale non si conosce. Un cambiamento irreversibile che si dà una volta per tutte, che non contempla un ritorno al punto di partenza e dove il finale rimane aperto a un futuro imprevedibile. Riguardo alla parola greca *metanoia*, Girard ci dice che sono state le chiese di lingua greca a usarla per la prima volta, per designare un certo tipo di penitenza. Benché non definisca un movimento circolare, non equivarrebbe alla conversione cristiana, dato che il suo senso sarebbe troppo debole: «*Meta-noeo* significa in greco "cambiare visione"; "cambiare parere a proposito di una cosa che sembrava decisa"; "avvedersi troppo tardi di un errore, quando ormai non possiamo fare niente". Di conseguenza, *metanoia* può volere dire "pesare", ma non evoca per niente il pentimento associato alla domanda che Paolo intese sulla via di Damasco: "Perché mi perseguiti?"»<sup>76</sup>. A giudizio del vincitore del premio Médicis, la conversione cristiana tocca così profondamente da trasformare una volta per tutte, da provocare un «rinascere». Sarebbe un fenomeno così potente da non permettere di tornare indietro. Alluderebbe alla nostra natura di esseri accidentali, secondo la quale girare in tondo sarebbe peggio che morire. La conversione cristiana sarebbe più di un ritorno alla virtù, più di un pentimento, di un recupero d'energia o di una rivoluzione. Sarebbe qualcosa di più di una qualunque altra parola con la particella "re-", che suggerisse il ritorno a un stato precedente e che ci limiterebbe a una visione circolare della vita: «La conversione cristiana connota un cambiamento effettivo che ci permette uscire dal circolo»<sup>77</sup>.

<sup>75</sup> «Questa concezione ricorda l'Eterno Ritorno, che si trova nei *Purana* e, per altri versi, in Oriente; e di queste concezioni troviamo delle varianti in alcuni filosofi presocratici in Grecia, in particolare Anassimandro, Eraclito ed Empedocle». *Ibidem*, p. 192.

<sup>76</sup> *Ibidem*, pp. 192-193.

<sup>77</sup> *Ibidem*, p. 193. Per evidenziare la profondità e la gravità che secondo Girard i cristiani conferiscono alla nozione di conversione e, così, per comprenderla, l'autore presenta l'episodio dell'eresia donatista agli inizi del cristianesimo: «I donatisti erano cristiani dell'Africa del Nord del secolo IV che prendevano così sul serio la conversione che, dopo il periodo delle persecuzioni, rifiutarono di reintegrare nella Chiesa coloro che non erano stati sufficientemente eroici da accettare il martirio, e che avevano abiurato. Per loro, la conversione cristiana era una cosa così fondamentale che non poteva giungere che una sola volta nella vita. Non c'era una seconda opportunità. Quelli che non avevano il coraggio di affrontare i leoni del circo a Roma, di morire gioiosamente per la loro fede, non erano degni di essere cristiani. La loro visione della conversione al cristianesimo era così esaltata che l'idea stessa della sua ripetizione sembrava loro blasfemia. Ai loro occhi, questa ridicolizzava la fede cristiana. I donatisti furono condannati dalla Chiesa, ed essi si erano certamente sbagliati dal punto di vista dei Vangeli e del cristianesimo ortodosso. Se il loro assolutismo si fosse applicato a Pietro, nella notte in cui Gesù fu arrestato e dopo che egli lo aveva rinnegato tre volte, Pietro non sarebbe stato reintegrato nella comunità. Non sarebbe mai diventato capo della Chiesa. I donatisti si sbagliavano. Condannare la loro intransigenza era senza dubbio la migliore soluzione per la Chiesa nascente, tuttavia la

Girard non è né gnostico né intellettualista, benché si possano riscontare delle analogie tra lui e i movimenti di pensiero che ci sono dietro a queste categorie. Non è neanche, nonostante il suo forte pessimismo, un autore tragico. Proprio il tema della conversione evidenzerebbe, oltre all'incapacità dell'intelletto di affrontare da solo la vita e i problemi, una porta aperta al di là del fatalismo. Girard pensa a questo senza perdere di vista l'urgente attualità: «Probabilmente il puro sapere è la cosa più precaria di tutte. Inoltre, non implica automaticamente un cambiamento nella nostra concezione del mondo. Prendiamo come esempio il disastro ecologico che ci minaccia. Forse, quando saremo sull'orlo del precipizio, smetteremo finalmente di usare l'automobile. A dire il vero, non sono neanche sicuro di ciò. Da sola la razionalità non è sufficiente per questo tipo di cambiamenti. Intervengono sempre altre questioni: interessi concreti, e anche atteggiamenti religiosi, benché oggi non li riconosciamo più come tali»<sup>78</sup>. Un altro frammento che insiste sulla stessa idea è il seguente: «In realtà, nessun tentativo puramente intellettuale, nessuna esperienza di tipo filosofico potrà mai procurare a un individuo la più piccola vittoria sul desiderio mimetico e sulla passione vittimaria; si produrranno solo rimozioni e fenomeni di sostituzione, che forse daranno agli individui l'impressione di una tale vittoria. Affinché ci sia progresso, anche minimo, è necessario trionfare sul disconoscimento vittimario nell'esperienza intima, e questo trionfo, affinché non rimanga lettera morta, deve portare almeno alla messa in questione di ciò che possiamo chiamare nostro "io", nostra "personalità", sotto cui stanno le nostre relazioni interindividuali»<sup>79</sup>. Una messa in questione che seguirebbe quanto esemplarmente realizzato dai romanzieri al riguardo della "menzogna romantica".

In linea con queste considerazioni, J. M. Oughourlian si appella a Girard parlando esplicitamente di «conversione». Al riguardo, egli sottolinea la porosità tra i diversi ambiti del sapere e anche tra questi e il religioso, oltre a caratterizzare la conversione del cristianesimo come quella che avrebbe una maggiore ripercussione sul campo epistemologico, che approfondiremo successivamente, ma di cui segnaliamo già adesso la connessione col terreno esperienziale e religioso: «*J. M. Oughourlian*: se ho ben compreso, non può esistere una conoscenza reale del desiderio mimetico e dei meccanismi vittimari, nella nostra epoca, senza per lo meno una spaccatura di quello che in noi rimane strutturato o che cerca per lo meno di strutturarsi di nuovo in funzione di quello stesso desiderio e di quegli stessi meccanismi. Questo vuole dire che il sapere di cui parliamo fin dall'inizio di queste conversazioni, benché possa ricevere la qualifica di

---

loro influenza su grandi cristiani come Tertulliano ci dà un'idea di quanto fosse importante la nozione di conversione in questo primo periodo del cristianesimo». *Ibidem*, pp. 193-194.

<sup>78</sup> G. Groot, *Emociones de segunda mano. Conversación con René Girard*, in G. Groot, *Adelante, ¡contradígame! Filosofía en conversación*, Ed. Sequitur, Madrid 2008, p. 69.

<sup>79</sup> R. Girard, *El misterio de nuestro mundo*, Sígueme, Salamanca 1982, pp. 438-439 (tr. it. *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo*, Adelphi, Milano 1983, NdT).

scientifico, risulta davvero accessibile solo attraverso un'esperienza paragonabile a quella che da sempre è stata chiamata *conversione* religiosa. / R. Girard: può darsi che questo non sia così strano come sembra. Perfino sul terreno della natura, che non oppone ai progressi del sapere tanti ostacoli quanto l'uomo, si dà sempre, in quei progressi che assicurano le metamorfosi decisive, un passaggio da un mondo mentale a un altro, un elemento che altri osservatori qualificano regolarmente come "mistico", non comprendendo la sua natura e la sua necessità. La cosa più strana è che nel mondo in cui viviamo, e davanti al fatto che il testo giudeo-cristiano evidenzia i meccanismi fondamentali di ogni ordine culturale, il processo di conversione, nonostante sia analogo nella sua forma e in alcuni degli elementi del suo simbolismo a quello di tutte le religioni precedenti, supporrà necessariamente conseguenze sempre più radicali sotto l'aspetto del sapere, primo della natura e dopo della cultura»<sup>80</sup>.

Girard considera la trascendenza non solo come un'apertura, ma anche come un presupposto teorico con forza esplicativa, il che va anche a scapito della sua considerazione come pensatore tragico<sup>81</sup>. Non credere nella colpevolezza della vittima emissaria è per Girard qualcosa che si può attribuire a un'intelligenza superiore, che sarebbe il Dio del cristianesimo (benché la messa in questione della religione sacrificale si darebbe anche in misura minore in altre tradizioni), e che ispirerebbe gli uomini rendendoli coscienti di ciò, «convertendoli»: «Quando abbiamo un capro espiatorio, non sappiamo che ce l'abbiamo. Quando sappiamo che ce l'abbiamo, cadiamo dalle nuvole, ci stupiamo del fatto che ci siamo sbagliati colpevolmente, scopriamo la nostra inconsapevole partecipazione alla violenza ingiusta. È quello che fa Pietro dopo la sua negazione, è quello che fa Paolo sulla via di Damasco. La maggioranza degli uomini sarebbero incapaci di fare tanto. È per questo che i cristiani pensano che la chiaroveggenza in questo ambito non può essere puramente umana. È il difensore soprannaturale delle vittime che ispira, quello che Giovanni chiama il Paraclito, lo Spirito di Gesù e di suo Padre»<sup>82</sup>. Riguardo ai miracoli, l'autore ritiene che il maggiore sia quello

<sup>80</sup> *Ibidem*, pp. 439-440. Lo scambio di opinioni continua a essere interessante, approfondendo la ricchezza e la diversità delle forme della conversione, che, in un'epoca secolarizzata, può prescindere da ogni divinità e perfino andare contro di essa, benché ci sembri che oggi si devii verso una lassezza riguardo alla conversione, di contro ad altri discorsi che sarebbero più accurati. *Ibidem*, p. 440.

<sup>81</sup> «L'irrazionalità, come la violenza mimetica, non si lascia mai sottomettere razionalmente. Per questo, occorrerebbe una forza superiore a quella della propria umanità. O, per dirlo in altro modo, la realtà religiosa può essere solo corretta da *sé stessa*. Il meccanismo del capro espiatorio può essere solo smentito dal "Servo dei Dolori" di Isaia, o da Gesù Cristo. Credo che nello "smascheramento" del desiderio mimetico ci siano aspetti che non si possono spiegare a partire dal proprio desiderio mimetico: il migliore esempio di ciò sarebbe la nozione evangelica di amore. [...] La cosa singolare del cristianesimo è che i primi adepti *non* credevano nella colpevolezza di Gesù Cristo, mentre il meccanismo del capro espiatorio dipende precisamente da questo fatto». G. Groot, cit., p. 70.

<sup>82</sup> R. Girard, *Les origines de la culture*, cit., p. 268. Girard sottolinea le conversioni di Pietro e Paolo: «C'è [...] una coscienza cristiana di questo assassinio [il crimine fondatore]. Le due più grandi conversioni, quella di

dell'intelligibilità dei miti in virtù dei Vangeli<sup>83</sup>. Portato forse, da un lato, dal suo pessimismo circa la natura umana, e dall'altro, dalla propria esperienza religiosa di conversione, insiste sul fatto che dall'esposizione che della natura umana e delle relazioni intersoggettive mimetiche fanno i Vangeli si inferirebbe un'intelligenza superiore che avrebbe ispirato gli autori delle scritture evangeliche<sup>84</sup>. In ogni caso, nonostante si possa contare sulla «rivelazione evangelica» circa la violenza umana e i suoi meccanismi, nonostante l'approfondimento e la consapevolezza del suo messaggio, continueremo, riconosce Girard, a promuovere e ad applicare lo schema delle persecuzioni e della selezione vittimaria. Qui ci imatteremmo di nuovo nella natura «caduta» dell'essere umano e nella sua propensione alla violenza, ma anche nella libertà umana e nella libera scelta del bene o del male. Conteremmo, dunque, sulla possibilità della restaurazione dei sacrifici vittimari, conoscendo l'innocenza delle vittime, e in opposizione frontale al messaggio cristiano.

A suo giudizio, accusiamo il cristianesimo di colpevolizzarci, in quanto attribuisce agli uomini la violenza che essi hanno sempre proiettato sulle loro divinità. Ma il cristianesimo non sarebbe solo la religione che ci fa guardare allo specchio della nostra violenza, provocando il disagio di farci sentire colpevoli. Il messaggio cristiano e la sua proposta di conversione richiederebbero da parte nostra l'assunzione di responsabilità rispetto alla nostra propensione al conflitto e alla nostra rinuncia alla violenza<sup>85</sup>. Girard, benché sia cosciente che la sua fede sia indimostrabile, assicura, contemporaneamente, che essa non è sola, in ragione dell'accordo fondamentale tra la fede e l'intelligenza affermato dalla tradizione cristiana. Tuttavia, preferisce, per compiere la propria opera, guardare ai Vangeli piuttosto che a san Tommaso o ad Aristotele<sup>86</sup>. Comunque, a giudizio di Girard, non soltanto le culture e la specie umana sarebbero debitorici, nei processi filogenetici e ontogenetici, di forme di violenza strutturale. Egli sostiene che l'autentico significato del peccato originale sarebbe questo: «Che tutti gli esseri umani sono ugualmente colpevoli –

---

Pietro e quella di Paolo, sono analoghe: sono la stessa coscienza di avere partecipato a un assassinio collettivo. Paolo era lì quando lapidarono Stefano. Il viaggio verso Damasco si aggiunge a questo linciaggio, che l'ha potuto solo angosciare terribilmente. I cristiani comprendono che la Passione ha reso inoperante l'assassinio collettivo. È per questo che, lungi dal ridurre la violenza, la Passione la moltiplica. L'islamismo avrebbe compreso molto presto tutto ciò, ma nel senso del jihad». R. Girard, *Achever Clausewitz*, cit., p. 363. In un altro luogo, Girard enfatizza il ruolo della grazia e dello Spirito al di sopra dell'azione individuale in queste conversioni: «Non è arrogante chi si scopre un persecutore, perché in un certo modo sa di non essere colui che si scopre un persecutore, ma colui che è stato illuminato da una luce che non è umana». M. L. Martinez, *Hacia una antropología de la frontera. R. Girard entrevistado por M. L. Martinez*, in «Anthropos», n. 213 (2006), pp. 24-25.

<sup>83</sup> R. Girard, *El chivo expiatorio*, Anagrama, Barcelona 1986, p. 214 (tr. it. *Il capro espiatorio*, Adelphi, Milano 1987, NdT)

<sup>84</sup> *Ibidem*, pp. 214-215.

<sup>85</sup> R. Girard, *Achever Clausewitz*, cit., p. 139.

<sup>86</sup> R. Girard, *Cuando empiecen a suceder estas cosas*, cit., pp. 110-11.



colpevoli, si intende, di designare capri espiatori»<sup>87</sup>. Il peccato sarebbe anche la «resistenza alla rivelazione» che, per Girard, necessariamente si esteriorizza nella persecuzione odiosa al proprio e autentico Dio, che, come rivelatore, andrebbe a «turbare i nostri piccoli piani più o meno conciliabili coi nostri demoni familiari»<sup>88</sup>. L'unico comandamento evangelico, che prende il posto delle leggi religiose precedenti, sarebbe per Girard: «Rinuncia alle rappresaglie e alla vendetta sotto tutte le sue forme»<sup>89</sup>.

Girard ritiene che il tipo di presa di coscienza che realizzano i discepoli di Gesù, mediante la quale ammettono il loro ruolo di persecutori o di soggetti implicati nella violenza persecutoria, è equivalente al processo chiamato «conversione cristiana», che si esemplificherebbe in maniera paradigmatica nei casi che abbiamo già annotato (Pietro, dopo avere rinnegato Gesù, e Paolo, dopo il viaggio verso Damasco): «Paolo non fu in condizioni di comprendere la propria violenza prima di sentire dalla bocca di Gesù una domanda incredibile: "Saulo, Saulo, perché mi perseguiti?" (*Atti degli Apostoli*, 9, 3-7)»<sup>90</sup>. Girard insiste sul ruolo della grazia in questo processo e, rivolgendosi alla speculazione teologica, la concepisce come principalmente associata alla Resurrezione e alla Pentecoste, ritenendo che questa grazia Pietro e Paolo non la ricevettero mentre Cristo era in vita<sup>91</sup>. Senza la grazia, Girard non si spiega il cambiamento avvenuto in alcuni discepoli incapaci di comprendere gli insegnamenti del loro maestro: «Essi non sono realmente convertiti; non lo è lo stesso Pietro, che è tuttavia capace di riconoscere il Messia in Gesù. Gli apostoli non comprendono granché, ascoltando Gesù. O meglio, comprendono male. Credono in un Messia trionfante sul modello davidico, piuttosto che in un Messia sofferente alla maniera del Servitore di Yahvé nel secondo Isaia. È solamente dopo la morte e la resurrezione di Gesù che essi possono comprendere ciò che avevano solo sentito»<sup>92</sup>.

Girard vede nella rinuncia all'amor proprio una caratteristica fondamentale del processo di conversione. Prendere coscienza di come il nostro orgoglio ci separa da noi stessi e dagli altri significherebbe assumere una visione più giusta della realtà, verso l'unità di una visione religiosa che, a suo giudizio, è «l'unica universale»<sup>93</sup>. Le tre maniere

<sup>87</sup> R. Girard, *Shakespeare: les feux de l'envie*, cit., p. 395.

<sup>88</sup> R. Girard, *El chivo expiatorio*, Anagrama, Barcelona 1986, p. 274.

<sup>89</sup> R. Girard, *Shakespeare: les feux de l'envie*, cit., p. 344.

<sup>90</sup> R. Girard e G. Vattimo, *Christianisme et modernité*, Flammarion, Paris 2009, p. 143.

<sup>91</sup> R. Girard, *La conversion de l'art*, cit., p. 200.

<sup>92</sup> *Ibidem*.

<sup>93</sup> È l'orgoglio quello che «mantiene sepolti in profondità i brutti ricordi; è l'orgoglio quello che ci separa da noi stessi e dall'altro; le nevrosi individuali e le strutture sociali oppressive appartengono essenzialmente all'orgoglio indurito, pietrificato. Prendere consapevolezza dell'orgoglio e della sua dialettica significa rinunciare a una visione parziale della realtà, significa superare la divisione delle conoscenze particolari verso l'unità di una visione religiosa, [seule universelle] l'unica universale». R. Girard, *Critiques dans un souterrain*, cit., p. 133.



con cui Girard si riferisce alla conversione, al di là delle loro diverse sfumature, mostrano come il biografico, il letterario, il religioso e lo scientifico non sono compartimenti stagni, ma vasi comunicanti. Per questo motivo, egli assicura che la fede nella resurrezione ha certamente a che vedere con la conoscenza di una verità antropologica. Dio avrebbe resuscitato Gesù dichiarandolo innocente, rivelando, contemporaneamente, la falsa colpevolezza delle vittime sacrificali, oltre a farci vedere l'implicazione di tutti nella violenza. Questa considerazione ci avvicina a ciò che potremmo chiamare la «conversione epistemologica». Sarebbe la condizione previa e necessaria per assumere, interpretare e applicare correttamente la teoria mimetica, e consisterebbe nel riconoscere se stesso come imitatore e persecutore. Nel seguente passaggio di un'intervista, la questione non è slegata dai contenuti della fede cristiana, tuttavia, in un senso generale, si può anche parlare di conversione senza impegnarsi in una fede concreta: «M. S. B. [Maria Stella Barberi] – Lei affermerebbe che la fede nella resurrezione condiziona la conoscenza di una verità puramente antropologica? / R. G. – Certamente. Recentemente, Schwager ha sottolineato che, dal mio punto di vista, la conversione è condizione previa della conoscenza. Effettivamente, io dico che per conoscere la vittima espiatoria si ha bisogno di una specie di conversione, perché significa conoscere se stesso come persecutore. [Qui si citano i casi di Pietro e Paolo] [...]. / M. S. B. – C'è una conoscenza di sé distinta dalla conoscenza di sé come persecutore? / R. G. – Indubbiamente no. Allo stesso tempo, è necessario sapere che la nozione di capro espiatorio è paradossale, anche nel senso più banale: poiché li vediamo dappertutto, denunciando apertamente i persecutori. Ma non ci sentiamo mai personalmente implicati nel meccanismo del capro espiatorio. L'esperienza dei capri espiatori è universale come esperienza oggettiva, ed eccezionale come esperienza soggettiva. Nessuno dirà: "Accidenti, non mi ero reso conto, ma sono un persecutore". Apparentemente, tutto il mondo partecipa a questo fenomeno, salvo ciascuno di noi»<sup>94</sup>.

### 3. La conversione epistemologica

Sull'argomento, affronteremo congiuntamente due ambiti principali: quello dello svelamento e della delegittimazione dei meccanismi sacrificali (co-attuati dal cristianesimo e dalla modernità senza essere nessuno dei due esenti da contraddizioni) e quello della messa in questione della concezione del soggetto moderno e dell'impostazione epistemica che concepisce una separazione fittizia tra l'io e gli altri. In entrambi i casi, e qui risuona di nuovo un certo intellettualismo girardiano, il disconoscimento, l'ignoranza, l'inconsapevolezza o *méconnaissance* sarebbero gli avversari. Ma l'autore è cosciente non

<sup>94</sup> R. Girard, *Aquel por el que llega el escándalo*, Caparrós, Madrid 2006, pp. 70-71 (tr. it. *La pietra dello scandalo*, Adelphi, Milano 2004).

solo della grande difficoltà che comportano le successive lotte contro di essi, tanto che non ci sarebbe mai una vittoria totale e permanente, ma anche del fatto, che pure Girard ammette, che lo scontro non si verifica solo a livello intellettuale, ma anche a livello pre-riflessivo (paure, pregiudizi, sentimenti, insicurezza ...) e fin contro se stessi<sup>95</sup>.

Nell'introduzione all'*Origine della cultura*, gli intervistatori di Girard, P. Antonello e J. C. de Castro, sottolineano la rilevanza del concetto di conversione, come presupposto scientifico di rilevanza epistemologica per la teoria mimetica. In effetti, una delle diciture dei sottoparagrafi dell'introduzione ha per titolo «Epistemologia e conversione»<sup>96</sup>, e sono significative le prime parole del titolo della traduzione inglese di questa opera: *Evolution and conversion*<sup>97</sup>. Una delle chiavi di lettura ermeneutiche che difendiamo per interpretare nel complesso l'opera di Girard pensa di vedere in essa una valutazione della modernità. E, in questo senso, tra le altre questioni, va sottolineata la messa in discussione della filosofia moderna del soggetto e degli ideali di libertà e di autonomia. Una problematica legata anche a quella della conversione, come così segnalano Antonello e De Castro, quando parlano della nozione di conversione romanzesca come critica esplicita del soggetto e dell'autonomia che esso presuppone: «Tra i diversi cortocircuiti concettuali che René Girard propone, uno dei più provocatori su cui ritorna in queste interviste è l'idea di "conversione", questa volta non intesa come un semplice evento esistenziale, ma come un vero e proprio presupposto scientifico. Bandito per molto tempo da ogni riflessione filosofica, questo termine diviene in effetti epistemologicamente cruciale nel quadro della teoria mimetica. Come possiamo già leggere in *Menzogna romantica e verità romanzesca* (1962) (sic), questa nozione si impone innanzitutto come una critica esplicita del soggetto, cioè della presupposta autonomia dell'individuo moderno rispetto alla pletera di modelli con cui deve interagire»<sup>98</sup>.

La tendenza a crederci liberi quando prendiamo le nostre decisioni e il presupposto teorico di un soggetto autonomo rimarrebbero tuttavia molto radicati in noi. Questo presupposto sarebbe ancora operativo come «individualismo metodologico» in numerose discipline, come le scienze economiche: «Razionalizzare la posizione del soggetto è una pratica frequente alla quale la teoria mimetica rivolge una critica globale. Convertirsi significa pertanto essere pienamente coscienti che siamo sempre preda del desiderio mimetico e che le nostre scelte non sono così libere come crediamo. La teoria mimetica ha pertanto una dimensione etica, grazie alla quale percepiamo i limiti dei nostri comportamenti e della nostra conoscenza. [...] Il concetto di conversione rifiuta ogni semplificazione, poiché mette in questione la separazione fittizia tra soggetto e oggetto dell'investigazione antropologica: noi siamo *allo stesso tempo* soggetti e oggetti del

<sup>95</sup> R. Girard (et alii) *Sanglantes origines*, Flammarion, Paris 2011, pp. 18-19.

<sup>96</sup> R. Girard, *Les origines de la culture*, cit., p. 17.

<sup>97</sup> R. Girard, *Evolution and conversion: dialogues on the Origins of Culture*, Continuum, London 2008.

<sup>98</sup> R. Girard, *Les origines de la culture*, cit., p. 17.

desiderio mimetico. Riconoscere la teoria girardiana significa accettare una serie di presupposti che hanno conseguenze dirette per il soggetto che parla, significa utilizzare la propria esperienza per sondare nei fatti la plausibilità dell'ipotesi in questione. Ma l'autoindulgenza verso i nostri comportamenti mimetici e le nostre storie di persecuzioni personali ci impediscono spesso di cominciare, anche in privato, a mettere in discussione queste prospettive»<sup>99</sup>.

Dopo l'introduzione al testo, lo stesso Girard afferma che comprendere la teoria mimetica implica che riconosciamo il nostro proprio comportamento mimetico, superando così la rottura tra soggetto e oggetto di studio, la quale implicherebbe deficit conoscitivi. Benché Girard non lo espliciti, vediamo che questa posizione lo avvicina, per esempio, al programma forte della sociologia della conoscenza scientifica, punto di inflessione tra la sociologia classica della scienza e i nuovi studi sociali della scienza<sup>100</sup>. Così come lo avvicina all'autoanalisi dell'osservazione che si serve dell'investigazione etnografica, secondo cui dobbiamo mettere in questione il nostro lavoro e le nostre conclusioni, tenendo conto non solo del pregiudizio degli informatori o della popolazione o gruppo oggetto di studio, ma anche di ciò che ci è proprio<sup>101</sup>. È degna di nota, inoltre, nella seguente citazione, l'inseparabilità prima accennata tra le diverse discipline della conoscenza, che rientrano anche negli ambiti scientifici e religiosi, e la propria vita: «Non ci può essere separazione netta tra l'osservatore e l'oggetto di osservazione; tutti siamo implicati nel meccanismo. La teoria mimetica esige una "comprensione esistenziale", se vogliamo coglierne tutto il significato. È importante ritornare qui su un aspetto epistemologico legato a questa teoria, e che riprende la questione di Castoriadis nel nostro dibattito su *L'auto-organizzazione* [si veda capitolo V]: gli aspetti religiosi e scientifici sono inseparabili, perché nella loro essenza, tanto la religione quanto la scienza hanno come compito quello di *comprendere*. In effetti, la religione è una scienza dell'uomo. E questa comprensione richiede il coinvolgimento del soggetto nel sistema mimetico. Il rifiuto di coinvolgere il soggetto genera problemi epistemologici ed errori: il

<sup>99</sup> *Ibidem*, p. 19.

<sup>100</sup> Potremmo istituire un parallelismo con l'apertura definitiva di «quei compartimenti chiusi che tenevano separate le serene acque della scienza e le turbolenze in cui si agitano i gruppi umani e i loro diversi modi di conoscenza». E. Lizcano: «Conocimiento científico (sociología del)» in R. Reyes (a cura di): *Diccionario crítico de Ciencias Sociales*. <<http://www.ucm.es/info/eurotheo/diccionario>>.

<sup>101</sup> «Autoanalisi. Si riportano i sentimenti, le preoccupazioni ... e gli altri stati d'animo che assillano l'etnografo durante il processo di osservazione e, in generale, di investigazione, così come ciò che – secondo lui – li sta provocando. Spesso fa anche un'autoanalisi di carattere più epistemologico, con considerazioni sui possibili preconcetti dell'investigatore, sui pregiudizi che potrebbe introdurre, sul suo modo di relazionarsi ai soggetti investigati o sulla posizione dalla quale sta osservando, tentando di apprezzare in ogni momento in che maniera alcune cose o altre stanno incidendo sul modo in cui costruisce il suo oggetto di studio». M. I. Jociles Rubio, *Contexto etnográfico y uso de las técnicas de investigación de Antropología social*, in I. de la Cruz (a cura di), *Introducción a la antropología para la intervención social*, Tirant Lo Blanch, Valencia 2002, pp. 114-115.

soggetto cerca permanentemente di evitare l'indifferenziazione e la comparsa dei doppi, continua a pensare in termini di differenza»<sup>102</sup>. Forse, la proposta di Girard può suscitare resistenze, poiché egli ritiene che ciò si ripeta, per usare le sue parole, davanti a «ogni eccesso di rivelazione mimetica»<sup>103</sup>. Ma, anche così, il pensatore evidenzia la forte componente morale della sua teoria, poiché riconosce che «tutti sono costituiti dalla violenza scaturita dal mimetismo»<sup>104</sup>. Uno dei grandi rischi che ostacolerebbe l'adozione di questa tesi sarebbe quello di trasformarci in persecutori che credono di detenere in esclusiva l'uso e la pratica della violenza e che fabbricano nuovi capri espiatori ipocritamente. È il caso dei romanzieri prima della loro conversione, come Camus nelle sue prime opere, il quale si sarebbe creduto non sottoponibile a giudizio, poiché condannava quelli che condannavano, ritenendo il male come qualcosa di esterno a lui<sup>105</sup>.

Oltre alla libertà umana che, nonostante i suoi limiti, Girard dà per presupposto e che permetterebbe di scegliere il male e, quindi, di respingere il messaggio cristiano, ci sarebbe un altro elemento determinante nelle contraddizioni delle nostre società e di quelle proprie di ciascuno, elemento che, da una parte, consacra il proposito della non violenza e del rispetto degli altri e, dall'altra, incorre nell'opposto. Si tratta dell'ignoranza o *méconnaissance*, che sarebbe anch'essa propria della nostra condizione umana<sup>106</sup>. Le conversioni, sotto tutti i loro appellativi (romanzesca, religiosa o epistemologica), inciderebbero sull'esistenza di chi le vive, riducendo l'ignoranza e procurando la coscienza e la comprensione del mimetismo tanto altrui quanto proprio. Girard dice che è nei Vangeli che scopre la prima definizione di «inconscio» nella storia umana, benché non la usi, come sappiamo, nel senso di Freud o di Jung, che avrebbero respinto o eliminato la dimensione persecutoria. Si riferisce al «Padre, perdonali, perché non sanno quello che fanno» (Lc, 23, 34), alla moltitudine e ai principi di questo mondo altrettanto inconsapevoli della loro partecipazione alla persecuzione di una vittima innocente, che li collocherebbe in un feticismo della violenza, in linea col paganesimo mitologico<sup>107</sup>.

Girard non parla di scalate di violenza astratte o di problematiche diffuse, ma di questioni di piena attualità, di rischi reali, e prendere coscienza di essi e dei nostri comportamenti mimetici gli risulta cruciale, anche per la sopravvivenza della specie umana: «Il "gusto del lusso" ha continuato a crescere e coinvolge oggi l'intero pianeta nella sua frenesia. Solo questa coscienza dell'imminenza può trasformare i nostri comportamenti mimetici in atti responsabili»<sup>108</sup>. Affinché la presa di coscienza sia effettiva,

<sup>102</sup> R. Girard, *Les origines de la culture*, cit., pp. 225-226.

<sup>103</sup> R. Girard, *Shakespeare: les feux de l'envie*, cit., p. 41.

<sup>104</sup> R. Girard, *Les origines de la culture*, cit., p. 226.

<sup>105</sup> R. Girard, *Critiques dans un souterrain*, cit., p. 173-174.

<sup>106</sup> Ch. Ramond *Le Vocabulaire de Girard*, Ellipses, Paris 2005, pp. 48-49.

<sup>107</sup> R. Girard, *El chivo expiatorio*, cit., pp. 148-149; *Les origines de la culture*, cit., p. 91.

<sup>108</sup> R. Girard, *Achever Clausewitz*, cit., p. 143.

dovrebbe essere accompagnata dall'umiltà caratteristica del processo di conversione romanzesca o religiosa, che dissolvere la dicotomia tra l'io e gli altri. Detto in termini più epistemologici, si dovrebbe porre fine alla separazione tra il punto di vista soggettivo e quello oggettivo: «Tutti quelli che soffrono del desiderio mimetico vorrebbero vederlo abolito per decreto; hanno verso di esso gli stessi sentimenti che hanno verso i rivali; associano questi ultimi a questo desiderio e vedono nell'avversione estrema che essi provano nei suoi riguardi la prova irrecusabile che loro non hanno niente a che vedere col male da cui sono al contrario posseduti. Il problema sembra sempre riguardare "quelli", "gli altri", mai noi stessi»<sup>109</sup>. L'autore osserva che la maggioranza della gente legge la teoria mimetica come una mera satira sociale, senza sentirsi implicata personalmente, benché alcuni, con sufficiente senso dell'umorismo, ammettano di lasciarsi condurre per alcuni aspetti dalla pura imitazione. L'autore fa l'esempio delle mode che seguiamo, mode che spesso non hanno un senso. Queste verrebbero imitate senza che chi le imita rifletta sul loro significato e senza che la loro imitazione supponga un ostacolo. Ciò trasforma l'individuo nel portatore di un significato che gli sfugge<sup>110</sup>. Lo stesso René Girard confessa di essere stato permeabile alle mode del momento e alle idee dell'ambiente, benché pensi che invecchiando lo sia di meno, e sottolinea che se non lo fosse stato, non avrebbe compreso il fenomeno. Abbiamo qui, di nuovo, il cambiamento esistenziale: «È necessaria una specie di conversione personale, un'accettazione dell'umiliazione, affinché si possa dire: "sono stato terribilmente mimetico in questa occasione, cercherò di esserlo di meno", anche se l'imitazione di un altro, in molti casi, non mi disturba»<sup>111</sup>.

Un ultimo aspetto che ricordiamo in rapporto alla conversione epistemologica, che non allude necessariamente a una conversione religiosa, è quello del riconoscimento girardiano del cristianesimo e, in particolare, dei racconti evangelici della Passione, come i testi che permettono paradigmaticamente di svelare ciò che Girard ritiene essere il vero senso delle narrazioni mitologiche e pseudo-mitologiche (come i testi storici di persecuzione). Inoltre, quando assistiamo a una qualche evocazione del meccanismo del capro espiatorio in una delle sue fasi e ci rendiamo conto di ciò, questo si verificherebbe grazie al fatto che abbiamo assunto il racconto della Passione di Gesù e che «abbiamo imparato a mettere le vittime al posto di Cristo». Quello che abbiamo voluto sottolineare a proposito della questione epistemologica è che il pensatore ritiene, senza entrare in considerazioni confessionali o teologiche, che la circostanza per cui Cristo sostituisce tutte le vittime è una "verità epistemologica", epistemologicamente certa in modo assoluto<sup>112</sup>. E questa verità è quella che l'Occidente cristiano avrebbe tenuto presente (ma anche

<sup>109</sup> R. Girard, *Shakespeare: les feux de l'envie*, cit., p. 146.

<sup>110</sup> R. Girard, *Anorexie et désir mimétique*, L'Herne, Paris 2008, p. 110.

<sup>111</sup> *Ibidem*, p. 111.

<sup>112</sup> R. Girard, *El chivo expiatorio*, cit., pp. 262-264.

tradito) come chiave di lettura ermeneutica per identificare i processi di persecuzione, stigmatizzazione ed esecuzione di vittime innocenti.

#### *4. Conclusione*

Sintetizzando la descrizioni dei tre tipi di conversione presenti nell'opera di Girard ed esposti in questo lavoro, sottolineiamo i seguenti elementi:

1. Girard recupera il concetto di conversione in un senso molto ricco e ampio, benché sempre ristretto a una concezione di cambiamento radicale, personale ed esistenziale e in un orizzonte di tempo lineare, libero e imprevedibile, di contro al tempo circolare del paganesimo.

2. Il pensatore non risolve l'ambivalenza della sua concezione della conversione. Non delimita con precisione una tipologia, evidenziando, invece, le implicazioni e le relazioni tra cambiamento vitale, personale ed etico e cambiamento della impostazione epistemologica e scientifica, e affermando in forma palese o latente: 1) la dissoluzione della dicotomia tra l'io e gli altri (in favore della prospettiva interindividuale o intersoggettiva); 2) il riconoscimento della malattia mimetica universale, secondo la quale tutti desideriamo mimeticamente e tendiamo a scaricare la violenza, ricercando capri espiatori.

3. Mettendo l'accento sull'azione umana, l'unica di cui qui possiamo trattare, bisognerebbe enfatizzare tre fattori che rendono possibile la conversione, al di là della grazia divina: 1) la speciale propensione al mimetismo che accrescerebbe la quantità e l'intensità degli insuccessi e dei fallimenti al momento di seguire modelli di comportamenti e desideri; 2) la dotazione e/o il lavoro intellettuale necessario per essere più coscienti di noi stessi e della nostra natura umana relazionale, come individui immersi in una rete di interazioni e di reciprocità, sia buone che cattive, interminabili, rete caratterizzata dalle leggi del desiderio mimetico e dalla propensione al conflitto; 3) l'atteggiamento, attitudine o capacità personale, esistenziale o spirituale necessaria per mettere in questione nozioni interiormente e/o prereflessivamente assunte, come l'io e la sua condizione libera e autonoma. Per questo, non basterebbe la riflessione intellettuale che dà spazio alla considerazione delle nozioni religiose come la grazia. Benché si possa parlare anche in termini di caso, non potremmo ignorare il contesto delle vicissitudini dell'esperienza vitale, quotidiana e biografica.

4. La possibilità della conversione considerata da Girard confuterebbe anche un'interpretazione della teoria mimetica nella quale si negasse assolutamente la libertà e la soggettività umane. L'elemento della conversione presenta l'ermeneutica del pensiero girardiano come valutazione del progetto moderno, poiché in essa c'è una messa in questione della sua concezione del soggetto e dei suoi attributi, così come della

tentazione del fanatismo dei Lumi, che vedrebbe solo l'oscurantismo che precede l'Illuminismo senza accorgersi delle proprie ombre, contraddizioni, violenze e persecuzioni, compiute anche a nome della Ragione.

5. La possibilità, aperta attraverso il concetto di conversione, di progredire nella libertà, autonomia, responsabilità e consapevolezza, ci rende, a questo punto, potenzialmente coscienti della scelta dei modelli che ci guidano. Ciò, malgrado esista sempre una dimensione irriducibile di ignoranza o inconsapevolezza nell'assunzione di valori, desideri, comportamenti, modi di pensare, mode ..., avviene mediante i modelli che ci circondano direttamente, o che adottiamo attraverso il tessuto sociale e culturale, inclusi i mezzi di comunicazione, dai quali i nostri modelli più vicini continuano a essere, a loro volta, influenzati.



Il presente saggio è tratto dal vol. 10 - dell'anno 2016 - numero 1 della Rivista Online – Fogli Campostrini, edita dalla Fondazione Centro Studi Campostrini, Via S. Maria in Organo, 4 – 37129 Verona, P. IVA 03497960231

Presidente della Fondazione Centro Studi Campostrini - Rosa Meri Palvarini

Direttore responsabile e scientifico - Massimo Schiavi

Fondazione Centro Studi Campostrini. Tutti i diritti riservati. 2012.

ISSN: 2240-7863

Reg. Tribunale di Verona n. 925 del 12 maggio 2011.

La proprietà letteraria dei saggi pubblicati è degli autori. Tutti i saggi sono liberamente riproducibili con qualsiasi mezzo con la sola condizione che non siano utilizzati a fini di lucro. L'autore e la fonte debbono sempre essere indicati.

All articles are property of their authors. They are freely reproducible in any form as long as not used for profit. In all cases both authors and source must be indicated.

## TRA FILOSOFIA E PSICOLOGIA: LA “CONVERSIONE” IN WILLIAM JAMES

Luisa Bortolotti

### 1. *William James "sconosciuto"*

William James è stato psicologo e filosofo. Cresciuto in una famiglia numerosa (cinque figli) emigrata dall'Irlanda negli Stati Uniti, di tradizione calvinista, è stato uno studioso molto fecondo. La sua produzione scritta, infatti, è vastissima, ma solo alcuni testi sono stati tradotti in italiano. Egli studiò anche in Europa, dove si trattenne per lunghi periodi. «Par cosa naturale che noi stiamo ad ascoltare e che gli Europei parlino: invece l'abitudine contraria, di parlare mentre gli Europei ascoltano, non fu ancora acquistata da noi: onde, in colui che per il primo si accinge ad un atto così presuntuoso, nasce un certo bisogno di scusare la propria temerarietà»<sup>1</sup>. James appare consapevole delle difficoltà di far accettare le sue analisi "di americano" agli europei, ma spera di realizzare un'interazione tra le correnti spirituali dei due continenti, anche perché convinto della positività del fatto che il particolare temperamento filosofico «che è storicamente e psicologicamente connesso coll'uso della lingua inglese, possa sempre maggiormente pervadere ad influenzare il mondo»<sup>2</sup>.

Si laurea in medicina nel 1869 e poi prosegue gli studi da autodidatta, indirizzandosi verso la psicologia. Nel 1872 prende avvio la sua carriera universitaria che si svolge interamente all'università di Harvard: dapprima come semplice istruttore, poi come professore assistente di fisiologia, in seguito come professore di psicologia e infine come professore di filosofia. Ad Harvard James crea anche uno dei primi laboratori di psicologia sperimentale degli Stati Uniti. Nel 1907 si ritira definitivamente dall'insegnamento accademico.

Nel 1890 James aveva pubblicato a New York una delle sue opere maggiori, i *Principles of Psychology*, in due volumi, tradotti in italiano nel 1901. I *Principi* sono

<sup>1</sup> W. James, *The Varieties of Religious Experience*, Collier Macmillan, New York 1902, tr. it. *Le varie forme della coscienza religiosa*, Bocca, Torino 1904; *Conferenza I. Religione e Neuropatologia*, p. 1.

<sup>2</sup> Ivi, p. 2

universalmente considerati come uno dei testi più influenti e rilevanti dell'intera storia della psicologia, e sono stati per decenni uno dei manuali di base nella formazione accademica degli psicologi nordamericani. James è quindi molto noto per i suoi studi di psicologia, da molti considerato il fondatore della moderna psicologia, a cui ha apportato il pragmatismo e il funzionalismo.

Tuttavia, proprio dopo il 1890 James sposta il suo interesse verso tematiche più filosofiche ed esoteriche, come lo studio di stati insoliti della coscienza, i fenomeni psichici, le esperienze religiose. È per quanto riguarda questi suoi studi sull'esperienza religiosa che resta ancora pressoché "sconosciuto", in particolare ai lettori italiani; anche se, a mio avviso, pur scrivendo un secolo fa, risulta ancora piuttosto "attuale" in campo religioso. Il grande principio da cui muove, parafrasato, è: "se vuoi sapere se una opinione o una teoria è vera, cerca di crederci e poi osserva se produce per te delle esperienze soddisfacenti". L'unica cosa importante è di poter dare una risposta a bisogni, esigenze, problemi personali, esistenziali e religiosi: ogni risposta va bene, purché sia vissuta come una risposta e si creda che funzioni in quanto tale. Volontà di credere, quindi, con sottofondo a carattere pragmatico e utilitaristico. Vi è in James il desiderio di incontrare il divino senza subire traumi, paure, angosce: un divino senza punizioni e sanzioni, un divino che accoglie. Dio è concepito come uno strumento di guarigione per la *sick soul* (anima malata), e ciò è già sufficiente per ricorrervi. «Esiste Dio realmente? Come esiste? Che cosa è? Sono tutte questioni irrilevanti. Non Dio, ma la vita, un più di vita, una vita più ampia, più ricca, più soddisfacente, questo è in ultima analisi il fine della religione. L'amore della vita a ogni e a qualsiasi livello di sviluppo, il vero impulso religioso»<sup>3</sup>.

Ed è proprio questo James, studioso del fenomeno religioso, pressoché "sconosciuto" soprattutto in Italia, che desidero approfondire e far conoscere.

## 2. *Le varie forme della coscienza religiosa*

Nel 1902 lo studioso pubblica a New York il risultato delle sue ricerche psicologiche sulla fenomenologia delle esperienze religiose, ed in particolare sull'atteggiamento mistico e sugli stati esperienziali che lo caratterizzano, nel volume *The Varieties of Religious Experience*. È qui che si trovano anche le analisi di James sulla conversione.

La raccolta viene tradotta in Italia una prima volta nel 1904, con il titolo *Le varie forme della coscienza religiosa. Studio sulla natura umana*, e una *Prefazione* di Roberto Ardigò, il quale descrive il libro come «interessantissimo» e «anche ammirevole»<sup>4</sup>. In

<sup>3</sup> Conferenze VI e VII. L'anima ammalata, in W. James, *Le varie forme della coscienza religiosa*, cit., pp.111-144

<sup>4</sup> *Prefazione alla traduzione italiana*, in W. James, *Le varie forme della coscienza religiosa*, cit., p. V

esso, commenta Ardigò, l'autore procede da valente psicologo e, dimostrata la naturalità del fenomeno della coscienza religiosa, enumera e chiarisce le forme molte e varie della coscienza, e ne discute il valore. Conclude che nelle conferenze viene poi «magistralmente» messo in luce come l'esaltazione mistica porti poi spesso «al frivolo, all'inutile, al ridicolo, al ripulsivo, al dannoso: e ciò senza negare, per le eccessività altruistiche, la possibilità di un effetto indiretto, come fermento salutare»<sup>5</sup>. Ardigò si compiace che il libro sia stato tradotto e quindi reso accessibile alla «generalità» degli italiani, anche se le questioni trattate sono quasi del tutto trascurate dagli stessi.

La raccolta viene poi ristampata in Italia nel 1998 dalla Editrice Morcelliana, con il titolo, in parte modificato, di *Varie forme dell'esperienza religiosa*. Vi si legge una *Introduzione* di Giovanni Filoramo, che presenta la personalità dell'autore sia come uomo che come studioso, e che lo paragona a Terenzio, in quanto anche per James verrebbe il celebre motto: «nulla di ciò che era umano gli era estraneo».

L'impostazione di *Le varie forme della coscienza religiosa* «è essenzialmente psicologica e si connette quindi (almeno logicamente) ai *Principi di Psicologia*»: lo stesso James riconosce che «lo sviluppo inaspettato preso dalla parte psicologica»<sup>6</sup> ha avuto poi il sopravvento. Questo libro, spiega l'autore stesso nella *Prefazione*, non sarebbe mai stato scritto «se non avessi avuto l'onore di essere designato come conferenziere della fondazione Gifford, all'Università di Edimburgo, sull'argomento della *Religione Naturale*»<sup>7</sup>. Il testo nasce in tal modo, dalla raccolta di due corsi, composto ciascuno da dieci conferenze, tenute tra il 1901 e il 1902. Nel primo Corso James si dedica interamente agli argomenti descrittivi su "Gli appetiti religiosi dell'uomo", mentre nel secondo si dedica all'aspetto metafisico su "La loro soddisfazione per mezzo della filosofia". Le venti conferenze sono così tutte quante occupate dalla descrizione della costituzione religiosa dell'uomo, e soltanto nella Conferenza XX e nel Poscritto del libro sono più suggerite che esposte le conclusioni filosofiche.

Il testo è volutamente pieno di esempi concreti, «scelti fra le espressioni più esagerate ed estreme del temperamento religioso»<sup>8</sup>, nella convinzione di James che un'ampia conoscenza dei particolari ci rende più sapienti che il possesso di formule astratte. Non si tratta di «una caricatura dell'argomento», come potrebbe sembrare nella prima parte del libro; infatti nella seconda parte gli impulsi religiosi sono posti in rapporto con altri principi del senso comune «che servono come di correttivo alle esagerazioni»<sup>9</sup>. I titoli delle conferenze, che sono gli stessi dei capitoli del libro, sono significativi della nuova ottica con cui James affronta la tematica religiosa: "Religione e neuropatologia (1),

<sup>5</sup> Ivi, p. V

<sup>6</sup> *Prefazione dell'autore*, in W. James, *Le varie forme della coscienza religiosa*, cit., p. VII

<sup>7</sup> Ivi, p. VII

<sup>8</sup> Ivi, p. VII

<sup>9</sup> Ivi, p. VIII

Delimitazione dell'argomento (2), La realtà dell'invisibile (3), La religione dell'equilibrio mentale (4 e 5), L'anima ammalata (6 e 7), L'Io disgregato e il processo della sua unificazione (8), Conversione (9), La conversione (conclusione) (10), La condizione di santità (11, 12, 13), Il valore della santità (14, 15), Misticismo (16 e 17), Filosofia (18), Altre caratteristiche (19), Conclusioni (20), Poscritto (21)<sup>10</sup>.

L'obiettivo di queste sue investigazioni è quello di sondare per intero la gamma della coscienza umana, in quanto

«la nostra coscienza normale allo stato di veglia, o coscienza razionale come la chiamiamo, non è altro che un tipo speciale di coscienza, mentre tutto attorno ad essa, separate dallo schermo più sottile, ci sono forme potenziali di coscienza del tutto diverse. Noi possiamo vivere tutta la vita senza neppure sospettarne l'esistenza, ma basta applicare lo stimolo richiesto e al minimo tocco esse sono presenti in tutta la loro completezza [...] Nessuna spiegazione dell'universo nella sua totalità può essere completa se trascura queste altre forme di coscienza. In che modo considerarle è il problema [...] In ogni modo esse ci impediscono di chiudere prematuramente i conti con la realtà»<sup>11</sup>.

Già nei *Principles* era stata sottolineata l'unità e la natura dinamica della «corrente di coscienza»: è un processo, un continuo pullulare di oggetti e relazioni, un fenomeno personale e integrale continuo.

Fondandosi su dati strettamente empirici, in questa raccolta James afferma come indubitabile l'esistenza di stati o momenti spirituali che non possono venire riferiti a modificazioni fisiologiche o alla percezione sensoriale di qualche oggetto esterno. Neanche la psicopatologia può spiegare tali momenti perché «quando si è ben detto che tutti i mistici sono pazzi, sottratta la pazzia resta sempre un residuo, qualche cosa che la pazzia stessa non spiega». James si scaglia innanzitutto con forza contro il «materialismo medico» che «noi vorremmo fosse costretto a tacere»<sup>12</sup>. Infatti riconosce che quando gli altri criticano «i voli dell'anima nostra più esaltati» dicendo che «non sono altro che» manifestazioni della nostra disposizione organica, noi ci sentiamo offesi ed urtati, perché sappiamo che «i nostri stati mentali hanno un valore sostanziale loro proprio»<sup>13</sup>. Si riferisce a quel genere di semplicismo che spiega tutto riducendolo al patologico: San Paolo era «così» perché epilettico, Santa Teresa un'isterica, San Francesco un degenerato ereditario, Giorgio Fox aveva una disfunzione del colon, Carlyle un catarro gastro-duodenale. In una Nota al testo James introduce la sua opinione, su cui si fonderanno le successive analisi, per la quale invece, per interpretare la religione, bisogna «mirare al

<sup>10</sup> *Indice*, in W. James, *Le varie forme della coscienza religiosa*, cit., pp. IX-XV

<sup>11</sup> *Conferenze XVI e XVII. Misticismo*, in W. James, *Le varie forme della coscienza religiosa*, cit., p. 337

<sup>12</sup> *Conferenza I. Religione e Neuropatologia*, in W. James, *Le varie forme della coscienza religiosa*, cit., p. 11

<sup>13</sup> *Ivi*, p. 11

contenuto immediato della coscienza religiosa»<sup>14</sup>. La religione non si fonda dunque né su una rivelazione né su una dimostrazione razionale dell'esistenza di qualcosa al di là della sfera della nostra percezione, ma sull'esistenza di questi stati d'animo sentiti in modi vari e descritti dai credenti come intuizioni dirette (ossia sensazioni) di qualcosa che non esiste nel mondo empiricamente noto.

Nella *Conferenza I. Religione e Neuropatologia* James illustra il metodo, che è intuitivo ed empiristico, con cui sviluppa tutta la sua indagine nel corso delle *Gifford Lectures*: «non sono né un teologo, né un dotto di storia delle religioni, né un antropologo. Il solo ramo di scienza in cui sono particolarmente versato è la psicologia»<sup>15</sup>. Sembra quindi che, in quanto psicologo, sia naturale che ci inviti ad una rassegna descrittiva delle propensioni religiose, proprio perché queste ultime per lo psicologo sono interessanti quanto gli altri fatti che appartengono alla costituzione mentale umana. Si tratta quindi di una rassegna descrittiva – se deve essere psicologica – non delle istituzioni religiose, ma precisamente dei sentimenti e degli impulsi religiosi, limitata ai fatti psicologici più evoluti e complessi di questo genere, così come si esprimono nella letteratura prodotta da uomini perfettamente sviluppati e coscienti, cioè nelle opere di pietà e nelle autobiografie. James dichiara di voler trattare i fenomeni del sentimento religioso – tutti – soltanto dal punto di vista esistenziale, biologicamente e psicologicamente, come semplici fatti interessanti di storia individuale, e spiega inoltre di volersi limitare alle esperienze originali. «Non parlo qui del credente ordinario [...] Altri ha preparato questa religione per lui [...] Poco gioverebbe di studiare questa vita religiosa di seconda mano. Dobbiamo invece ricercare piuttosto le esperienze originali»<sup>16</sup>.

In queste conferenze si può quindi trovare un esempio della modalità del fare filosofia della religione propria di un empirismo non riduzionistico. Il metodo di James consiste essenzialmente nella descrizione dei fenomeni religiosi – quasi una anticipazione del metodo fenomenologico, a cui certamente può essere assimilato per l'assunzione del riconoscimento di un'autonomia dell'esperienza religiosa, e per lo sforzo di concepirne il senso facendolo emergere dai fatti stessi studiati. Anche se il metodo jamesiano, dobbiamo sottolinearlo, è di tipo intuitivo ed empirico-descrittivo, diverso dunque dal rilevamento di essenze caratteristico della fenomenologia.

### 3. Il fenomeno della "conversione"

Nel volume *Le varie forme della coscienza religiosa*, James descrive ampiamente il fenomeno della conversione in due lezioni, complessivamente di sessanta pagine: la

<sup>14</sup> Ivi, p. 11

<sup>15</sup> Ivi, p. 2

<sup>16</sup> Ivi, p. 5

*Conferenza IX. Conversione* (pp. 166-189) e la *Conferenza X. Conversione (conclusione)* (pp. 190-226)

Nella *Conferenza IX. Conversione* James introduce immediatamente una definizione di "conversione".

«Convertirsi, venire rigenerato, ricevere la grazia, sentire la religione, ricevere una testimonianza sono frasi diverse le quali denotano il processo, graduale o improvviso, mediante il quale, un Io prima diviso e colla coscienza dell'errore, dell'inferiorità o dell'infelicità, si unifica ed acquista una coscienza di superiorità e felicità, in conseguenza dell'essersi afferrato a realtà religiose più salde. Questo almeno è ciò che la conversione significa nella sua accettazione più generale, sia che si creda o no ad alcun diretto intervento divino a determinare una simile trasformazione morale»<sup>17</sup>.

Affinché la definizione possa essere meglio compresa, l'autore descrive immediatamente, in tre pagine, l'esempio concreto dell'«individuo illetterato» Stephen H. Bradley. «Credetti di vedere il Redentore [...] il giorno dopo fui tremante di gioia» (aveva 14 anni). Nove anni più tardi Stephen sentì parlare di un risveglio religioso che era stato notato nelle sue vicinanze. Andò ad ascoltare il Metodista dell'Accademia. «Desidero ora riferire quanto provai quella stessa sera intorno alla potenza dello Spirito Santo. [...] cominciai a farsi sentire in questo modo. Anzitutto cominciai a sentire improvvisamente il mio cuore battere rapidamente [...] Cominciai a sentirmi eccessivamente felice ed umile [...] Mi sembrò che il Nuovo Testamento fosse aperto dinanzi a me [...] Raccontai allora la cosa ai miei parenti [...] influenza analoga a quella degli apostoli il dì di Pentecoste»<sup>18</sup>.

James passa dunque ad introdurre gli elementi più particolari che costituiscono il processo della conversione. In qualunque testo di psicologia al capitolo sulle *Associazioni* (di idee) si può leggere che «le idee, i fini e gli obbiettivi dell'uomo formano tanti gruppi e sistemi interni relativamente indipendenti l'uno dall'altro. Ogni "fine" che l'uomo persegue risveglia una certa forma specifica di eccitamento interessato e riunisce insieme un certo gruppo di idee, che sono a quello subordinate e che divengono i suoi associati»<sup>19</sup>. Ogni volta che un fine diviene così preponderante e così stabile nella vita di un individuo, tanto da scacciarne stabilmente ogni rivale precedente, noi tendiamo a parlare di questo fenomeno come di una «trasformazione»<sup>20</sup>. Con il progredire della vita i nostri interessi subiscono un continuo mutamento, per cui c'è uno spostamento continuo nei sistemi delle nostre idee dalle parti più centrali alle più periferiche, dalle più periferiche alle più centrali

<sup>17</sup> *Conferenza IX. Conversione*, in W. James *Le varie forme della coscienza religiosa*, cit., p. 166

<sup>18</sup> Ivi, pp. 167-168

<sup>19</sup> Ivi, p. 169

<sup>20</sup> Ivi, p. 170



della nostra coscienza. Ciò che determina questi cambiamenti è la maniera secondo cui si modifica l'eccitamento emozionale.

Nell'interesse emozionale ci possono essere forti oscillazioni. «Le cose calde e vitali per noi oggi, sono fredde domani». «Oppure può il punto focale dell'eccitamento e del calore stabilirsi permanentemente entro un dato sistema ed allora, se la modificazione è d'ordine religioso, le diamo il nome di *conversione*, specie se avviene per crisi, ossia improvvisamente»<sup>21</sup>. Perciò si chiama *centro abituale della sua energia personale* il punto "calorifico" nella coscienza di un uomo, del gruppo di idee cioè a cui egli si consacra e per il quale opera. La psicologia è però incapace di specificare esattamente, nel caso singolo, quali singole forze siano in atto. Vi sono sentimenti morti, idee morte, credenze fredde, mentre ve ne sono di calde e vive; e quando un'idea diviene calda e prende vita entro di noi, ogni cosa deve cristallizzarsi attorno ad essa.

«Alla fine ritorniamo al simbolismo stantio dell'equilibrio meccanico. Una mente è un sistema di idee, ognuna con l'eccitamento che sa risvegliare e con tendenze impulsive ed inibitrici, le quali vicendevolmente si annullano o si rinforzano. Questa collezione di idee si modifica nel corso dell'esperienza per via di addizioni o di sottrazioni [...] Ma una nuova percezione, una scossa emozionale improvvisa, oppure un'occasione che metta a nudo l'alterazione organica, faranno crollare l'intero edificio; e allora centro di gravità cadrà in un'attitudine più stabile, perché le idee nuove che sono andate ad occupare il centro del nuovo ordinamento vi sono come incastrate, per modo che la nuova struttura appare duratura»<sup>22</sup>.

Associazioni già formate di idee e abitudini sono d'ordinario le cause di ritardo in questi mutamenti di equilibrio. Le informazioni nuove invece, comunque acquisite, hanno una funzione acceleratrice sulle modificazioni. Gli avvenimenti emozionali, quelli violenti soprattutto, sono estremamente efficaci a precipitare i riordinamenti mentali.

James, in merito, richiama gli studi del prof. Starbuck della California, il quale nella sua opera sulla *Psicologia della religione* aveva mostrato, sulla base di una inchiesta statistica, quanto sia fedelmente parallela nelle sue manifestazioni la «conversione ordinaria». I sintomi sono i medesimi: senso di incompletezza e di imperfezione, meditazioni senza fine, depressione, introspezione morbosa, senso del peccato, ansietà circa l'al di là, disperazione per i dubbi. E medesimo è il risultato: un felice sollievo, man mano che cresce la fiducia in sé mediante l'accomodamento delle facoltà alle condizioni della più vasta visuale. La si osserva nei giovani allevati nei circoli evangelici. L'età è la stessa, fra i 14 e i 17 anni. La conclusione che si traeva riguardo a queste ordinarie conversioni giovanili sembrava essere la sola logica: la conversione è per la sua essenza

---

<sup>21</sup> Ivi, p. 172

<sup>22</sup> Ivi, p. 173

un fenomeno morale dell'adolescenza. Essa abbrevia il periodo dell'agitazione e della disperazione.

Un altro notevole studio sulla psicologia della conversione, citato da James, è quello del prof. Leuba, in cui si subordina quasi completamente l'aspetto teologico della vita religiosa al suo aspetto morale. Il senso religioso, in questo caso, è definito come «il senso di scontento, di imperfezione morale, di peccato, accompagnato dal desiderio intenso della pace nell'unità»<sup>23</sup>. Come esempio viene portato quello di S.H. Hadley, il quale dopo la sua conversione divenne un attivo rigeneratore degli ubriaconi di New York: «un martedì me ne stavo seduto in un bar ad Harlem ubriaco fradicio [...] mi parve di avvertire una certa grande misteriosa presenza [...]»<sup>24</sup>.

Sviluppando questi apporti alla luce dei propri studi, James arriva a distinguere due forme di avvenimenti mentali, che danno luogo ad una notevole differenza nel processo della conversione. Due sono le vie, una cosciente e volontaria, l'altra incosciente e involontaria. Così, secondo i diversi esempi, possiamo arrivare a distinguere *il tipo volitivo ed il tipo per abbandono di sé*. Nel tipo volitivo la modificazione rigenerativa è abitualmente graduale e consiste nella costruzione, pezzo a pezzo, di un nuovo assetto di abitudini morali e spirituali, così come procede la nostra educazione in ogni campo pratico (atletico, musicale...). Nel tipo per abbandono di sé, invece, gli effetti subcoscienti sono più frequenti, e spesso impressionanti. La differenza fra i due tipi non è, dopotutto, radicale; anche nella rigenerazione più volontaria esistono passaggi di abbandono parziale. Sono innanzitutto due le cose che esistono nella mente del candidato alla conversione: l'incompletezza o l'erroneità presente, il "peccato" da cui è così difficile sfuggire; e l'ideale positivo a cui l'individuo desidera commisurarsi. La conversione è «un processo di lotta accanita per allontanarsi dal peccato, piuttosto che di tendenza ad avvicinarsi al bene»<sup>25</sup>. Esercitare la volontà personale significa vivere ancora in quella regione in cui l'Io imperfetto è la cosa messa in maggior rilievo. L'atto di abbandonarsi, invece, equivale all'arrendersi completamente alla nuova vita, facendo di questa il centro di una personalità nuova. «Che l'individuo faccia tutto quello che può, il suo sistema nervoso farà il resto»<sup>26</sup>.

Psicologia e religione, in questo caso, sono secondo James in perfetto accordo, poiché entrambe ammettono «l'esistenza di forze apparentemente esterne all'individuo cosciente e che ne redimono la vita».

«Possiamo prestarci più fiduciosi ad una credenza di cui possediamo i rudimenti, ma non possiamo creare una credenza di sana pianta, quando la nostra percezione positivamente ci

<sup>23</sup> Ivi, p. 176

<sup>24</sup> Ivi, p. 177

<sup>25</sup> Ivi, p. 183.

<sup>26</sup> Ivi, p. 186.

conferma il fatto opposto [...] Esistono due vie soltanto secondo le quali è possibile liberarsi dall'angoscia, dalla preoccupazione, dalla paura, dalla disperazione. L'una è che venga ad occuparci un'affezione opposta ancora più potente, l'altra consiste nell'essere noi così esausti dalla lotta da essere costretti a cessare, così ci si abbandona e non ci se ne incarica più».<sup>27</sup>

A tal proposito, James riporta l'esempio di «quel santo genuino» di David Brainerd, che così descrive la sua crisi religiosa: «mentre stavo camminando fra densi cespugli, mi parve che una gloria indicibile si aprisse davanti alle apprensioni dell'anima mia [...] L'anima mia era così accattivata e deliziata per l'eccellenza di Dio, che mi sentivo assorbito in Lui [...] Allora la via della salute si aprì davanti a me con tale infinita saggezza, opportunità ed eccellenza che ero avvilito per non aver cancellato prima i miei piani, seguendo prima di adesso questa via piacevole, benedetta ed eccellente»<sup>28</sup>.

Nella *Conferenza X. Conversione (Conclusion)* James prende in esame gli esempi di conversione che mostrano una «istantaneità impressionante». S. Paolo è certamente l'esempio più eminente, «in cui si stabilisce in un batter d'occhio, una divisione completa fra la vita vecchia e quella nuova». Ci sono persone in cui «la condizione superiore, raggiunto il necessario grado di energia, irrompe attraverso tutte le barriere e si espande come un'onda improvvisa». Esamina perciò alcuni casi concreti, impressionanti e memorabili, di conversione istantanea.

Ad esempio, il caso di Henry Alline, che racconta come la sua «povera mente disgregata si unificò pel bene»<sup>29</sup>: «I miei occhi caddero sul 38° Salmo, ed era la prima volta che vedevo la parola di Dio. [...] Continuavo a pregare con quelle parole del Salmo: Oh, aiutami, aiutami ! [...] L'amore redentore irruppe nella mia anima con tanti passi della Scrittura e con una tale violenza che tutta la mia anima sembrava struggersi dall'amore [...] Meno di mezz'ora dopo che l'anima mia aveva conquistato la sua libertà, il Signore mi scoprì la mia missione nel sacerdozio, invitandomi a predicare il Vangelo. Gridai: mandami, mandami!». E così divenne un ministro cristiano.

Un altro esempio del genere è il caso di un corrispondente del prof. Leuba<sup>30</sup>. «Ero perfettamente sano, avendo cessato di bere da circa un mese. [...] Lo Spirito di Dio mi si mostrò con amore ineffabile; non vi era ombra di terrore, sentivo incombere su di me l'amore di Dio in modo così potente che solo un'amara tristezza si insinuava in me per aver perduto tutto per la mia follia. Non esiste sotto la cappa del cielo alcun nome per cui possiate essere salvi, se non quello del nostro Signore Gesù Cristo. Io mi rallegravo tanto

---

<sup>27</sup> Ivi, p. 184.

<sup>28</sup> Ivi, p. 188.

<sup>29</sup> *Conferenza X. Conversione (conclusion)*, in W. James, *Le varie forme della coscienza religiosa*, cit., pp. 190.

<sup>30</sup> Ivi, p. 193

di una conversione così meravigliosa [...] Il bere non è stato più un terrore per me, non mi è capitato più di averne bisogno».

O ancora, si ricorda il caso di Maria Alfonso di Ratisbona, ebreo francese libero pensatore, che si convertì al cattolicesimo<sup>31</sup>. «Ero nella Chiesa di S. Andrea delle Fratte. La Chiesa tutta intera disparve, nulla più vidi [...] o meglio, non vidi che una sola cosa!!! Come sarebbe mai per me possibile il parlarne? Oh no, la parola umana non deve punto tentare di esprimere quello che non può esprimersi. Ero prostrato, bagnato dalle mie lacrime, col cuore che più non mi apparteneva [...] Presi con trasporto la medaglia che [il sig. de Bussieres] mi posava sul petto: baciai con espansione d'affetto l'immagine della Vergine radiante di grazia».

Gli esempi, scrive James, si potrebbero moltiplicare senza fine, ma quelli riferiti bastano a dimostrare che un «avvenimento reale, definito e memorabile, possa essere una conversione improvvisa per colui che la prova. Mentre si trova nel culmine di essa, egli indubitatamente appare a se stesso come uno spettatore passivo, come la sede di un processo meraviglioso operato su di lui dall'esterno»<sup>32</sup>. In quei momenti drammatici lo spirito di Dio è in noi in un modo peculiarmente miracoloso, diverso da quanto avviene in qualsiasi altra contingenza della nostra vita. È ovvio che coloro che hanno personalmente vissuto avvenimenti di questo genere portano in sé il sentimento che si tratti «piuttosto di un miracolo anziché di un processo naturale». Spesso si odono voci, si vedono luci, si hanno visioni, e avvengono fenomeni motori automatici. Ed ogni volta sembra, quando la volontà personale si è abbandonata, che una potenza estranea, superiore, entri a prendere possesso dell'individuo. Il senso di rinnovamento e sicurezza è così meraviglioso e pieno di giubilo da divenire quasi garante delle credenze individuali in una natura sostanziale radicalmente nuova. Qualunque sia la parte che la suggestione o l'imitazione possono aver avuto nel determinare simili manifestazioni in uomini e donne nelle assemblee sovraeccitate, esse sono state comunque in numerosi casi individuali un'esperienza del tutto originale. Se noi volessimo parlare

«da un punto di vista puramente storico-naturale, senza alcun interesse religioso di sorta, noi dovremmo annoverare la disposizione dell'uomo alle conversioni improvvise e complete, come una delle sue caratteristiche più curiose»<sup>33</sup>.

James prosegue con alcune osservazioni psicologiche: «l'espressione "campo della coscienza" è da poco venuta di moda nei libri di psicologia»<sup>34</sup>. Gli psicologi tendono ora in primo luogo, ad ammettere che l'elemento realmente esistente sia piuttosto lo stato

---

<sup>31</sup> Ivi, p. 195

<sup>32</sup> Ivi, p. 199

<sup>33</sup> Ivi, p. 201

<sup>34</sup> Ivi, p. 202

mentale nella sua totalità, l'intera onda della coscienza; in secondo luogo, a vedere che è impossibile delimitare con qualche esattezza quest'onda, questo campo. I diversi individui presentano differenze costituzionali rispetto all'ampiezza del campo di coscienza. Questa scoperta dell'esistenza di una coscienza esteriore, o subliminale, come la chiama Myers, illumina in modo particolare molti fenomeni delle biografie religiose. I campi ordinari di coscienza dell'individuo sono soggetti ad incursioni dalla vita ultramarginale. James denota come *automatismo*, sensorio o motorio, emozionale o intellettuale, questa intera categoria di effetti, dovuti alla irruzione nella coscienza ordinaria di energie che prendono origine dalle parti subliminali della mente<sup>35</sup>.

«Sembra a me che ogniqualvolta ci imbatteremo in un fenomeno di automatismo, impulsi motori o idee ossessive, capricci o illusioni, o allucinazioni inesplicabili, saremo costretti anzitutto a cercare se non si tratti di un'irruzione, nei campi della coscienza ordinaria, di idee elaborate al di fuori di questi campi, nelle regioni subliminali della mente. Dovremo quindi cercarne l'origine nella vita subcosciente del soggetto».<sup>36</sup>

Riguardo al tema specifico delle conversioni istantanee, lo studioso americano decide di considerarle esclusivamente dal lato psicologico: «la semplice peculiarità psicologica è il fatto, cioè, che nel caso di grazia istantanea siamo in presenza di uno di quei Soggetti che possiedono una più ampia regione di lavoro mentale subcosciente, e dal quale le esperienze invasive possono irrompere violentemente, sconvolgendo l'equilibrio della coscienza primaria».<sup>37</sup> Non dobbiamo trascurare l'importanza enorme che ha il fatto della conversione per l'individuo stesso che è convertito: i "frutti per la vita" dello stato di conversione. Se dividessimo gli esseri umani in tante classi, ognuna delle quali rappresenti un grado di eccellenza spirituale, James crede che si potrebbero trovare uomini naturali e convertiti, tanto improvvisamente, quanto per gradi, in tutte le classi. «Le forme, quindi, prodotte dalle trasformazioni rigeneratrici non hanno alcun significato spirituale generale, ma soltanto un valore psicologico»<sup>38</sup>. Il criterio ultimo e finale dei valori religiosi non ha però nulla di psicologico; è qualche cosa di etico, che si potrebbe definire soltanto «secondo ciò che si ottiene per mezzo suo»<sup>39</sup>. Se il soggetto non ha alcuna disposizione per una simile attività subcosciente, o se i suoi campi di coscienza possiedono un margine preciso e duro, che resista alle incursioni dell'al di là, la conversione di lui sarà graduale e dovrà assomigliare ad un semplice sviluppo entro i confini di abitudini nuove. Il possedere, invece, un Io subliminale ben sviluppato, con margini pervii, è una *conditio sine qua non* per cui il soggetto si converta secondo il tipo istantaneo.

<sup>35</sup> Ivi, p. 205

<sup>36</sup> Ivi, p. 206

<sup>37</sup> Ivi, p. 207

<sup>38</sup> Ivi, p. 210

<sup>39</sup> Ivi, p. 211

«Così è logico supporre che, *se vi sono* agenti spirituali superiori che possano toccarci direttamente, la condizione psicologica di questo loro intervento *potrebbe essere* il possedere noi una regione subcosciente la quale sola potrebbe permettere loro l'accesso fino a noi. Il frastuono della vita sveglia potrebbe chiudere una porta la quale invece rimarrebbe socchiusa o aperta nella regione piena di sogni del nostro subliminale [...] In qualunque caso però il valore di queste forze dovrebbe venir misurato dai loro effetti»<sup>40</sup>.

James passa infine ad analizzare «i sentimenti che riempiono immediatamente l'ora in cui avviene la conversione». Innanzitutto si deve notare la sensazione di un potere denominante superiore. Non è presente sempre, ma assai spesso<sup>41</sup>. A questa convinzione lieta, alla sicurezza che tutto vada bene per un individuo, si vorrebbe dare il nome di "fede" per eccellenza. Le caratteristiche dell'esperienza affettiva che dovrebbe essere chiamata «stato di certezza», anziché stato di fede, possono essere facilmente enumerate<sup>42</sup>. *La prima* è la perdita di tutta l'ansia, il senso che alla fine tutto andrà bene per noi, la pace, l'armonia, la volenterosità di essere, quand'anche le cose esterne rimanessero le medesime. *La seconda* è il senso della percezione di verità prima ignote: i misteri della vita divengono trasparenti. *La terza* è la modificazione obbiettiva a cui sembra spesso che il mondo vada soggetto<sup>43</sup>. Ma il più caratteristico di tutti gli elementi delle crisi di conversione è l'estasi di felicità che in esso si produce. Il paziente Firmay lo sintetizza efficacemente così: «mi ritirai nel retro-studio per pregare. Mi parve di incontrarmi faccia a faccia con Gesù Cristo. Mi sembrava di vederlo come avrei veduto un altro uomo. Caddi ai suoi piedi, riversando in lui tutta l'anima mia. Piangevo a gran voce come un fanciullo e facevo con voce strozzata le mie confessioni. Tornai nello studio e ricevetti un potente battesimo dallo Spirito Santo: mi parve mi trapassasse tutto. Provai l'impressione come di un'onda elettrica che mi traversasse sempre più completamente»<sup>44</sup>.

Per terminare l'analisi, conviene spendere una parola sulla questione della transitorietà e della durata di queste conversioni improvvisate<sup>45</sup>. In effetti, tutti gli esempi più notevoli di conversioni citati sono stati permanenti. Tuttavia, le sole statistiche

<sup>40</sup> Ivi, p. 212

<sup>41</sup> Ivi, p. 213

<sup>42</sup> Ivi, p. 217

<sup>43</sup> Vi è, in merito, una forma di automatismo sensorio che, data la frequenza con cui si presenta, merita una nota speciale: sono i fenomeni luminosi, allucinatori o pseudo-allucinatori; i *fortismi*, per adoperare il termine degli psicologi. L'abbagliante visione di S. Paolo, la croce che Costantino vide sul cielo, i casi di inondazioni di luce e di gloria dalla collezione di Starbuck. In questo solco, Alline parla di una luce della cui esteriorità è però incerto, Gardiner vede una luce abbagliante, Firmay scrive di una strana luce che assomigliava in tutto allo splendore del sole e che pareva illuminasse tutta la stanza.

<sup>44</sup> Ivi, p. 223

<sup>45</sup> Ivi, p. 225

scientifiche citate da James sulla durata delle conversioni sono quelle che miss Johnston produsse per il prof. Starbuck: si riferiscono a un centinaio di persone, membri della Chiesa evangelica, per più della metà Metodisti. Nel 6% si può parlare di un ritorno indietro dalla fede religiosa verso cui si era mosso il convertito. Nel 93% delle donne e nel 77% degli uomini si ebbe solo una fluttuazione nell'ardore del sentimento religioso.

#### 4. Conclusione

Dopo James si sono prodotte molte altre indagini psicologiche sulla conversione religiosa. La maggior parte di queste, al suo seguito, vedono la conversione come la consapevole unificazione o riunificazione di un io prima diviso: ne risulta un senso di completezza, dell'essere "a posto" e felice. Simili spiegazioni includono termini come: integrazione della personalità, nuovo essere, libertà, riorientamento. La conversione è vista dunque come un passo importante nella creazione della propria identità.

In conclusione, vorremmo però esprimere la convinzione personale, derivante da numerosi studi sul pensatore americano<sup>46</sup>, che la rilevanza del pensiero di James non si esaurisca con l'apporto significativo che egli ha dato alla scienza psicologica e, nello specifico, all'analisi psicologica delle conversioni. Anzi, la "filosofia della religione" di James risulta oggi quantomai attuale: potremmo infatti sostenere che James sia il precursore di numerosi motivi propri della *New Age* – intendendo con questo termine, nella sua generalità, la nuova religiosità che esprime la cultura del nostro tempo, la cultura del postmoderno. La "New Age" è il prodotto della crisi della scienza, e, nonostante di presenti in un'ampia costellazione di correnti diverse, ne possiamo cogliere i denominatori comuni nella tendenza verso l'irrazionale, nel superamento dell'esperienza quotidiana del vivere, nella tensione verso una nuova sintesi religiosa "olistica", nel desiderio di ritornare ad "epoche passate" per ritrovare un equilibrio ecologico e spirituale perduto. In questo senso, la *New Age* è fondamentalmente "gnostica", è la conoscenza mistica di una realtà che ci salva; ed è sovente "panenteistica" (il mondo è "in Dio"), impregnata di mistica naturale. L'uomo contemporaneo ha bisogno di esorcizzare le proprie paure interne, che sono più tremende delle paure esterne, e la *New Age* è il modo per affrontarle in modo positivo: l'uomo ha bisogno di essere protagonista per vincerle. Il

---

<sup>46</sup> Cfr. W. James, *Discorsi agli insegnanti sulla psicologia*, trad. e commento di Luisa Bortolotti, on-line: <[www.enigmatrento.altervista.org](http://www.enigmatrento.altervista.org)>, alla pagina "Pubblicista e Rivista on line". Questa traduzione era già stata pubblicata in «Opinioni sulla scuola che cambia», Rivista bimestrale on line, Registrazione Tribunale di Trento n° 1133 dd. 09/05/2002, Direttore Responsabile: Luisa Bortolotti.

Cfr. anche L. Bortolotti, *Il "genio" religioso. Uno studio della dimensione religiosa nel filosofo William James*, on-line in <[neuroscienze.net](http://www.neuroscienze.net)>, in Prima Pagina e nelle Sezioni Tematiche "Psicologia", 13 luglio 2011 : <<http://www.neuroscienze.net/?p=2041>> .



tutto è segnato dal ritorno alla visione pragmatica, esperienziale e religiosa propria già del pensiero di James, in un contesto "estheticamente efficace e soggettivamente gratificante"<sup>47</sup>.

---

<sup>47</sup> Segnaliamo in merito che gli scritti jamesiani di parapsicologia e metapsichica, di grande interesse, sono stati raccolti e editi postumi nel 1960 da G. Murphy e R. O. Ballou con il titolo *W. James on psychical research*.

Il presente saggio è tratto dal vol. 10 - dell'anno 2016 - numero 1 della Rivista Online – Fogli Campostrini, edita dalla Fondazione Centro Studi Campostrini, Via S. Maria in Organo, 4 – 37129 Verona, P. IVA 03497960231

Presidente della Fondazione Centro Studi Campostrini - Rosa Meri Palvarini

Direttore responsabile e scientifico - Massimo Schiavi

Fondazione Centro Studi Campostrini. Tutti i diritti riservati. 2012.

ISSN: 2240-7863

Reg. Tribunale di Verona n. 925 del 12 maggio 2011.

La proprietà letteraria dei saggi pubblicati è degli autori. Tutti i saggi sono liberamente riproducibili con qualsiasi mezzo con la sola condizione che non siano utilizzati a fini di lucro. L'autore e la fonte debbono sempre essere indicati.

All articles are property of their authors. They are freely reproducible in any form as long as not used for profit. In all cases both authors and source must be indicated.

## IL CORPO DELLE CREDENZE

### *Pratiche di conversione e apostasia nei nuovi movimenti religiosi in Italia*

Nicola Pannofino

#### **Abstract**

A partire dai risultati di una ricerca empirica nel campo di alcuni nuovi movimenti religiosi in Italia, questo articolo si propone di trattare la conversione e l'apostasia come performance in cui la dimensione cognitiva del credere si intreccia con l'insieme delle sfere secolari che compongono la vita quotidiana dei membri dei nuovi movimenti religiosi. L'adesione a un sistema di credenze e il suo abbandono non sono riducibili né centrati sulla dimensione religiosa della fede, ma sono pratiche complesse che incorporano sincreticamente esperienze, simbolismi e valori esterni alla cultura del gruppo religioso di appartenenza e che acquistano significato lungo il percorso biografico dei soggetti.

#### *1. Religioni in movimento*

La conversione e l'apostasia sono i passaggi biografici più evidenti della mobilità e del cambiamento dell'identità religiosa<sup>1</sup>. Questo aspetto rende attuale e rilevante il loro studio per la comprensione delle specificità dell'esperienza spirituale contemporanea. Come ha avuto modo di constatare Wade Clark Roof a proposito della generazione americana dei *baby-boomers*, la fisionomia dell'attore religioso che si è affermata a partire dalla seconda metà del secolo scorso è quella del cercatore, *seeker*, un individuo che si è smarcato dall'identità religiosa ascritta per nascita, muovendosi in cerca di una identità fatta su misura all'interno di un supermercato spirituale capace di offrirgli un'ampia varietà di opzioni religiose tra cui scegliere<sup>2</sup>. Il nuovo attore religioso si impegna in questa ricerca individualmente, rinegoziando il proprio rapporto con l'autorità religiosa, il suo senso di appartenenza a una comunità e la fedeltà a un precostituito sistema di credenze.

<sup>1</sup> D. Hervieu-Léger, *Le Pèlerin et le converti. La religion en mouvement*, Flammarion, Paris 1998, tr. it. *Il pellegrino e il convertito. La religione in movimento*, il Mulino, Bologna 2003.

<sup>2</sup> W.C. Roof, *Spiritual Marketplace: Baby Boomers and the Remaking of American Religion*, Princeton University Press, Princeton 1999.

Soprattutto, il suo atteggiamento andrebbe definito spirituale, più che religioso, orientato ad un sentimento personale e interiore, più che a una struttura formale ed esteriore come una chiesa o un tempio. Si evoca qui la distinzione simmeliana tra religione e religiosità, tra dimensione oggettiva e dimensione soggettiva del rapporto con il sacro, con un avanzamento di questa seconda come chiave di volta della modernità. Insomma, il portato storico della secolarizzazione non sembra essere la dissoluzione del sacro, come una letteratura prevalente fino a qualche decennio fa ha voluto sostenere, bensì una spiritualità in ricerca<sup>3</sup>, aperta e sensibile all'esplorazione di nuovi orizzonti culturali e a imprevedibili sincretismi, favoriti dal pluralismo delle società occidentali<sup>4</sup>. L'erosione delle istituzioni religiose maggioritarie e la riduzione della loro rilevanza nella sfera pubblica, invece di rappresentare l'eclissi del sacro, secondo la celebre formula coniata da Sabino Acquaviva<sup>5</sup>, esprimono la diversificazione dei modi di farne esperienza. Si è parlato al riguardo di una individualizzazione del religioso, declinato ora come privatizzazione ora come *bricolage*, cioè rielaborazione autonoma e libera scomposizione da parte di un attore del proprio personale sistema di credenze, dando vita a forme inedite di esperienza spirituale, variamente contrassegnate come religione fai da te o religione *à la carte*<sup>6</sup>. Questa individualizzazione delle traiettorie religiose ha come esito il passaggio da un universo chiuso di certezze, tipico della società tradizionale, a un universo aperto di credenze probabili e fluttuanti<sup>7</sup>. Il quadro è però più complesso di quanto l'ipotesi dell'individualizzazione lasci presagire. Al fianco di questa linea di tendenza se ne scorge infatti un'altra che va nella direzione contraria: una ricomposizione dei sistemi di credenza e dei percorsi biografici all'interno di nuove esperienze comunitarie, culti, sette, network, che avviano processi di deprivatizzazione del sacro<sup>8</sup>. In questo senso, parlare di ritorno o riscoperta del sacro è quantomeno fuorviante, ed è oramai un luogo comune tra i sociologi della religione ritenere che quello attuale sia, più propriamente, un momento di rielaborazione del rapporto con il sacro non sempre immediatamente riconducibile alle categorie tradizionali, la cui filiazione da una matrice cristiana e cristianocentrica ha segnato il passo. I fenomeni di conversione e apostasia, in particolare nel campo dei nuovi movimenti religiosi, si inseriscono nel solco di questo mutato clima culturale e

<sup>3</sup> R. Wuthnow, *America and Challenges of Religious Diversity*, Princeton University Press, Princeton 2005.

<sup>4</sup> R. J. Barro, J. Hwang, R.M. McCleary, *Religious Conversion in 40 Countries*, in «NBER Working paper» n. W13689, 2007.

<sup>5</sup> S. Acquaviva, *L'eclissi del sacro nella civiltà contemporanea: dissacrazione e secolarizzazione nella società industriale e postindustriale*, Comunità, Milano 1961.

<sup>6</sup> A. Possamai, *Alternative Spiritualities and the Cultural Logic of the Late Capitalism*, in «Culture and Religion», 4, 1993, 1, pp. 31-45.

<sup>7</sup> F. Lenoir, *Les Métamorphoses de Dieu. Des intégrismes aux nouvelles spiritualités*, Plon, Paris 2003, tr. it. *Le metamorfosi di Dio. La nuova spiritualità occidentale*, Garzanti, Milano 2005.

<sup>8</sup> J. Casanova, *Public Religion in the Modern World*, University of Chicago Press, Chicago-London 1994, tr. it. *Oltre la secolarizzazione. Le religioni alla conquista della sfera pubblica*, il Mulino, Bologna 2000.

rappresentano in modo perspicuo una delle cifre dell'identità dell'*homo religiosus* moderno.

I nuovi movimenti religiosi costituiscono senza dubbio un osservatorio privilegiato per lo studio della mobilità delle credenze e dei processi di formazione delle identità religiose. Solo in Italia si stimano oltre seicento diverse fedi, per quanto la percentuale degli aderenti alle religioni minoritarie si attesti intorno al 2.5% della popolazione<sup>9</sup>. La proliferazione dei nuovi movimenti religiosi pone seri problemi alla tesi della secolarizzazione o, meglio, alla sua versione forte che vede la secolarizzazione come il percorso storico che porta alla sottrazione dal dominio religioso di sempre più ampi settori della società. Letture diverse di questa tesi ne rimodulano la portata, contestando la correlazione lineare che essa stabilisce tra declino della religione come istituzione e declino della religione *tout court*. In termini generali, la secolarizzazione ha prodotto effetti diversi a seconda del livello di scala considerato, al livello macro delle sfere culturali, a quello meso delle istituzioni religiose tradizionali, infine a quello micro delle scelte e dei comportamenti individuali<sup>10</sup>. Adottando una prospettiva storica, Bryan Wilson suggerisce quanto la tesi della secolarizzazione sia stata talvolta impiegata quale equivalente di "scristianizzazione" della società: a ben guardare, però, non ci sono ragioni per sostenere che, anche nei secoli passati, la diffusione di eresie o la persistenza del paganesimo si accompagnasse a una diminuzione del sentimento religioso; proprio le sette ereticali documenterebbero, anzi, un fervore spirituale vissuto con più intensità rispetto alla Chiesa maggioritaria<sup>11</sup>. Credenze e pratiche religiose che in un dato contesto storico hanno centralità culturale, in un contesto diverso possono perderla e fuoriuscire dalla sfera del sacro, secolarizzandosi; per contro, credenze e pratiche possono anche acquisire un significato religioso che prima non avevano, avviando un controprocesso di reincanto del mondo e di sacralizzazione<sup>12</sup>, processo questo che tende ad operare in modi diversificati nei vari contesti geografici e culturali, con particolare incisività, ad esempio, nell'ex blocco sovietico e in America Latina, mostrando la non perfetta convergenza tra modernizzazione e secolarizzazione<sup>13</sup>. L'incremento dei nuovi movimenti religiosi, allora, non è un paradosso della secolarizzazione, quanto piuttosto una sua conseguenza: il ritrarsi del predominio delle religioni istituzionalizzate favorisce l'affermazione di una religiosità alternativa. Questo cambiamento di portata paradigmatica si iscrive, secondo

<sup>9</sup> M. Introvigne, P. Zoccatelli, *Enciclopedia delle religioni in Italia* (2006), ElleDiCi, Leumann, Torino.

<sup>10</sup> K. Dobbeleare, *Secularization: A Multi-Dimensional Concept*, in «Current Sociology», 29, 1981, 2, pp. 3-153.

<sup>11</sup> B. Wilson, *Religion in Sociological Perspective*, Oxford University Press, Oxford 1982, tr. it. *La religione nel mondo contemporaneo*, il Mulino, Bologna 1996.

<sup>12</sup> N.J. Demerath, *Secularization and Sacralization Deconstructed and Reconstructed*, in «The Sage Handbook of the Sociology of Religion», J. Beckford, N.J. Demerath (a cura di), Sage, Londra 2007.

<sup>13</sup> G. Davie, *The Sociology of Religion*, Sage, Londra 2010

la proposta di Paul Heelas e Linda Woodhead, in una «svolta soggettivistica»<sup>14</sup>: il percorso dell'attore religioso si configura come vero e proprio cammino sperimentale di ricerca e come progetto autonomo di realizzazione personale, in cui l'individuo diviene responsabile del proprio simbolismo e della scelta delle proprie credenze.

Il terreno su cui sorgono molti fra i nuovi movimenti religiosi coincide con quello che Colin Campbell definisce *cultic milieu*, un contesto in cui predomina l'ideologia della spiritualità come *seekership*, dal carattere inclusivista e sincretico, permeabile verso le più diverse tradizioni, quali l'esoterismo, le scienze alternative, il revival neopagano, la magia, l'occultismo<sup>15</sup>. I confini della nuova spiritualità mostrano caratteri più sfumati rispetto alle religioni tradizionali non solo in termini di struttura organizzativa, ma anche per via della dedifferenziazione che essa opera tra la sfera del sacro e la sfera del profano. Questa tendenza conduce a un rifiuto delle narrazioni trasmesse dalla tradizione, la cui autorità è sottoposta al vaglio critico del soggetto non più secondo criteri dogmatici ma, pragmaticamente, in base all'efficacia per l'individuo che ne fa diretta esperienza.

## *2. Non solo per fede: conversione e apostasia come pratiche sociali*

La letteratura scientifica e il senso comune condividono una definizione della conversione e dell'apostasia *sub specie fidei*, ovvero come esperienze contrassegnate, rispettivamente, dall'acquisizione e dal rifiuto della fede verso un sistema di credenze. L'osservazione ravvicinata, empirica, delle modalità attraverso cui gli attori religiosi, nei contesti sociali concreti, adottano o abbandonano una fede ci obbliga tuttavia a problematizzare queste definizioni, tenendo conto di una più ampia varietà di fattori che intervengono a spiegare tali fenomeni.

Il primo aspetto da rilevare al riguardo è la loro processualità. Una prolungata influenza, sullo studio della conversione, è stata esercitata dal modello classico della conversione cristiana rappresentata dall'episodio di Paolo sulla via di Damasco. La conversione, in questo caso, è vista come un evento subitaneo, una rivelazione mistica, che accade nella vita di un individuo e che ingenera una radicale trasformazione identitaria. Più di recente si è affermato un diverso paradigma che interpreta la conversione come percorso graduale e relativamente lungo, punteggiato da una serie di fasi. L'affermazione di questo secondo paradigma promuove una concezione del convertito come *seeker*, cioè come soggetto impegnato in prima persona in un percorso religioso di ricerca di senso che

<sup>14</sup> P. Heelas, L. Woodhead, *The Spiritual Revolution: Why Religion Is Giving Way to Spirituality*, Blackwell, Oxford 2005.

<sup>15</sup> C. Campbell, *Clarifying the Cult*, in «British Journal of Sociology», 28, 1977, 3, pp. 375-388.

sceglie attivamente l'opzione spirituale cui aderire<sup>16</sup>. La conversione si qualifica in questa prospettiva come una vera e propria carriera che si dipana nel corso del tempo biografico<sup>17</sup>, composta da una sequenza caratteristica di tappe, in genere a partire da uno stato di crisi esistenziale<sup>18</sup>. Questa diversa concezione vede la conversione e l'apostasia quali percorsi e transizioni biografiche che si sviluppano attorno a uno o più eventi salienti che fungono da *turning point*, e che riconfigurano il percorso biografico secondo uno schema ricorrente su cui sono tipicamente strutturate le narrazioni di conversione – e in modo simile, quelle di apostasia: questo schema si impernia sull'opposizione tra il prima e il dopo, tra la fase che precede e quella che segue la decisione di aderire/abbandonare la propria fede. Lo schema oppositivo prima-dopo, che ad un primo livello suddivide la biografia del convertito sull'asse cronologico, presuppone, al di sotto di questo, una discontinuità valoriale, una transizione fra il vecchio e il nuovo sé, portando così alla nascita di una nuova identità distinta da quella di partenza<sup>19</sup>, contrassegnata dall'incontro, rifiuto o mutamento di rapporto con la dimensione del sacro.

Il secondo aspetto teorico cruciale è dato dalla multidimensionalità. Conversione e apostasia, più che cambiamenti lineari e incrementali, si presentano come il risultato di un complesso intreccio di elementi di natura intellettuale, affettiva, relazionale, pratica, che concorrono alla trasformazione identitaria<sup>20</sup>. La dimensione sociale dell'appartenenza e quella ideologica delle credenze costituiscono, insieme, due degli elementi chiave per comprendere il processo di apostasia<sup>21</sup>. Ma occorre tenere in conto il peso di altri aspetti non meno cruciali. Per esempio Janet Jacobs assegna una funzione rilevante alla componente emotiva su cui si salda il legame tra gli aderenti di un gruppo religioso e, in particolare, il rapporto tra leadership spirituale e seguaci<sup>22</sup>. La dimensione emotiva è assunta come centrale nel modello elaborato da Stuart Wright nel quale l'analisi dell'apostasia è sviluppata nel raffronto con quella del divorzio. Secondo Wright tanto la

<sup>16</sup> R.A. Straus, *Conversion as a Personal and Collective Accomplishment*, in «Sociological Analysis», 40, 1979, 2, pp. 158-165; J.T. Richardson, *The Active vs Passive Convert: Paradigm Conflict in Conversion/Recruitment Research*, in «Journal for the Scientific Study of Religion», 24, 1985, 2, pp. 163-179.

<sup>17</sup> J.T. Richardson, «Conversion Careers», in «Society», 17, 1980, 3, pp. 47-50; H. Gooren, *Reassessing Conventional Approaches to Conversion: Toward a New Synthesis*, in «Journal for the Scientific Study of Religion», 46, 2007, 3, pp. 337-353.

<sup>18</sup> J. Lofland, R. Stark, *Becoming a World-saver: A Theory of Conversion to a Deviant Perspective*, in «American Sociological Review», 30, 1965, 6, pp. 862-875.

<sup>19</sup> G. Speelman, *Continuity and Discontinuity in Conversion Stories*, in «Exchange», 35, 2006, 3, pp. 304-335.

<sup>20</sup> D. Austin-Broos D, *The Anthropology of Conversion: An Introduction*, in A. Buckser, S.D. Glazier (a cura di), *The Anthropology of Religious Conversion*. Rowman and Littlefield, Lanham, 2003, pp. 1-14.

<sup>21</sup> M.B. Brinkerhoff, K.L. Burke, *Disaffiliation: Some Notes on Falling from the Faith*, in «Sociological Analysis», 41, 1980, 1, pp. 41-54.

<sup>22</sup> J. Jacobs, *Deconversion from Religious Movements: An Analysis of Charismatic Bonding and Spiritual Commitment*, in «Journal for the Scientific Study of Religion», 26, 1987, 3, pp. 294-308.



deconversione quanto il divorzio sono processi di disimpegno che condividono un profondo (dis)investimento affettivo per l'abbandono di relazioni interpersonali profonde e intime caratterizzate da un elevato significato identitario. L'esistenza di conflitti emotivi nella relazione con il gruppo di appartenenza solo eccezionalmente conduce all'immediata fuoriuscita, più spesso essa viene fronteggiata in considerazione del forte investimento identitario implicato nella relazione con una comunità religiosa e la disaffiliazione, strategicamente guidata dalla presa di decisione individuale, è spesso rinviata per molto tempo fino a quando il malessere dovuto alla persistenza dei legami con il gruppo non diviene insostenibile<sup>23</sup>.

Convertirsi e deconvertirsi sono pertanto pratiche che non seguono di necessità una logica del tutto o niente, per la quale si abbraccia o si nega integralmente una fede religiosa in modo completo e senza residui. Anche per questo è teoricamente più proficuo immaginare la conversione e l'apostasia come fenomeni che si realizzano per gradi, non soltanto in senso cronologico ma anche strutturale, in quanto l'identificazione o la disidentificazione con un gruppo sono sempre parziali, incomplete e potenzialmente aperte.

Lynn Davidman sottolinea quanto l'adesione a una fede non si riduca alla disposizione cognitiva verso un sistema di credenze, né alla mera appartenenza a un gruppo sociale. Una cultura religiosa può essere interiorizzata in routine gestuali e incorporata nelle attività quotidiane sotto forma di schemi di comportamento persistenti e disposizioni somatiche acquisite mediante la socializzazione dentro un gruppo religioso. L'apostasia è, pertanto, oltre che rifiuto ideologico, perdita della fede e defezione dalla comunità, anche, e più profondamente, un graduale disabituarsi agli schemi d'azione consueti mediante strategie di opposizione e resistenza con cui l'apostata decostruisce la vecchia identità e ricostruisce quella nuova<sup>24</sup>.

Abbracciare e abbandonare una fede, aderire a un gruppo religioso o disaffiliarsi da esso, comportano l'ingresso e la fuoriuscita non solo da sistemi di credenze e valori ma da interi mondi sociali, dotati di proprie regole e pratiche condivise. Per comprendere questi percorsi in entrata e in uscita occorre quindi allargare lo sguardo all'indissolubile intreccio fra dimensione organizzativa ed esperienza individuale, tra sfera del sacro e del profano, considerando la conversione e l'apostasia come performance composite che si realizzano in una molteplicità di spazi e di tempi sociali, biografici e culturali.

---

<sup>23</sup> S.A. Wright, *Reconceptualizing Cult Coercion and Withdrawal: A Comparative Analysis of Divorce and Apostasy*, in «Social Forces», 70, 1991, 1, pp. 125-145.

<sup>24</sup> Davidman L., *The Transformation of Bodily Practices among Religious Defectors*, in C. Bobel, S. Kwan *Embodied Resistance: Challenging the Norms, Breaking the Rules*, Vanderbilt University Press, Nashville, Tennessee 2011.

### 3. Storie di chi entra e di chi esce

Le storie sono un efficace strumento a disposizione del ricercatore per raccogliere dati sulla conversione e l'apostasia. Il cambiamento identitario che ne è implicato si riflette in un cambiamento dell'universo simbolico e discorsivo di riferimento<sup>25</sup>. La ricostruzione biografica è, da questo punto di vista, il principale marcatore<sup>26</sup>: gli individui, infatti, tendono a rileggere retrospettivamente il proprio percorso biografico alla luce della nuova prospettiva adottata dopo la conversione o dopo l'apostasia<sup>27</sup>.

La conversione e l'appartenenza ad un gruppo religioso sono, d'altro canto, adesione alle storie fondamentali che sono raccontate dai membri per i molteplici scopi dell'organizzazione. Charlotte Linde distingue due generi di storie organizzative, quelle paradigmatiche e quelle personali. Mentre le prime consistono nelle narrazioni e nei discorsi ufficiali e istituzionali, le seconde hanno come oggetto le vicende biografiche dei singoli membri e possono avere un carattere confidenziale o privato. Le storie paradigmatiche, in virtù della loro valenza normativa, offrono modelli standard a cui le storie personali tendono a conformarsi<sup>28</sup>. Sono basate su trame tipiche e ricorrenti volte alla valorizzazione degli aspetti distintivi che differenziano e rendono peculiare l'organizzazione rispetto a tutte le altre organizzazioni che operano in un medesimo campo<sup>29</sup>. Questa trama, spesso attinente al «mito di fondazione», racconta le origini dell'organizzazione e la biografia degli eroi, cioè i membri storici di rilievo, presentandoli come modelli antropologici ideali per gli altri membri, in quanto rappresentanti dei valori portanti dell'organizzazione. Nel caso contrario dell'apostasia, i fuoriusciti perdono il legame di identificazione con i modelli narrativi e con il simbolismo che l'organizzazione mette a disposizione come risorsa per interpretare la propria esperienza personale<sup>30</sup>. In ragione di questo, essi rielaborano una narrazione critica che delegittima e problematizza la rappresentazione che il gruppo religioso fornisce di sé<sup>31</sup>.

<sup>25</sup> D.A. Snow, R. Machalek, *The Sociology of Conversion*, in «Annual Review of Sociology», 10, 1984, pp. 167-190.

<sup>26</sup> C. L. Staples, A. L. Mauss, *Conversion or Commitment? A Reassessment of the Snow and Machalek Approach to the Study of Conversion*, in «Journal for the Scientific Study of Religion», 26, 1987, 2, pp. 133-147.

<sup>27</sup> J.A. Beckford, *Accounting for Conversion*, in «The British Journal of Sociology», 29, 1978, 2, pp. 249-262.

<sup>28</sup> C. Linde, *Narrative in Institutions*, in D.Schiffrin, D.Tannen, H.Hamilton (a cura di), *The Handbook of Discourse Analysis*, Blackwell, Oxford 2001.

<sup>29</sup> J. Martin, M.S. Feldman, M.J. Hatch, S.B. Sitkin, *The Uniqueness Paradox in Organizational Stories*, «Administrative Science Quarterly», 28, 1983, 3, pp. 438-453.

<sup>30</sup> L. Davidman, A.L. Greil, *Character in Search of a Script: The Exit Narratives of Formerly Ultra-Orthodox Jews*, in «Journal for the Scientific Study of Religion», 46, 2007, 2, p. 201-216.

<sup>31</sup> M. Cardano, N. Pannofino, *Piccole apostasie. Il congedo dai nuovi movimenti religiosi*, il Mulino, Bologna 2015.

Nei paragrafi che seguono, analizzeremo alcuni momenti significativi di due narrazioni biografiche di convertiti e apostati che hanno maturato la loro esperienza spirituale all'interno di due nuovi movimenti religiosi, l'istituto buddhista Soka Gakkai e i Testimoni di Geova<sup>32</sup>.

#### 4. Una storia di conversione al buddhismo

Seguiamo da vicino la biografia di Roberta, una donna convertitasi dal cattolicesimo alla religione buddhista di scuola Nichiren della Soka Gakkai.

Il primo contatto diretto che l'intervistata ha con il gruppo buddhista della Soka Gakkai avviene ad una riunione – chiamata nel gergo del gruppo *meeting* –, tenuto presso una casa privata. In questa circostanza, nel suo stato d'animo prevale un sentimento di disagio. Ciò nondimeno Roberta è favorevolmente impressionata da quello che accade durante la riunione, trovando piacevoli le persone che vi prendono parte. Poco alla volta cresce il desiderio di frequentare un secondo *meeting* e di approfondire la sua conoscenza della religione buddhista. L'atteggiamento, in questa occasione, muta in modo decisivo:

«Saran passati nel frattempo quattro o cinque mesi che c'è stata questa elaborazione, ho deciso di andarci invece per ascoltare veramente, no? Perché devo dire: la prima volta ero andata con talmente i preconcetti che comunque là stavano facendo una cosa sbagliata e io ero nel giusto che non ho avuto l'apertura mentale di capire che cosa stava succedendo intorno a me. E invece, appunto, questa seconda volta ho iniziato a andarci appunto con la voglia veramente di ascoltare e di cercare di capire quello che era invece poi il messaggio che le persone che praticavano mi volevano in qualche modo trasmettere».

Ciò che più la colpisce è la capacità dei buddhisti di fronteggiare le difficoltà e i problemi quotidiani:

«Se le vedevi dicevi: "cavolo, questa è una persona felice" eppure stavi a sentire tutto il discorso o le esperienze che aveva alle spalle. Dici: "Cavoli, come fa a essere felice una persona che sta vivendo una situazione così di sofferenza", no? Dovrebbe essere lì a lamentarsi tutto il tempo, invece comunque tu vedi che è una persona che sta lottando e che è serena di questa lotta».

---

<sup>32</sup> Questi brani sono tratti da *corpora* testuali composti da interviste discorsive semi-strutturate condotte con membri dell'Istituto buddhista Soka Gakkai di Torino e da narrazioni online di ex membri dei Testimoni di Geova reperibili all'indirizzo [www.infotdgeova.it](http://www.infotdgeova.it). Nella prima intervista, "Roberta" è un nome di fantasia, scelto per tutelare la privacy dell'intervistata.

L'aspetto dirimente, nella decisione di Roberta di abbracciare il buddhismo, prima ancora che da ricondurre a precetti dottrinari, sembra imputabile agli effetti pratici della fede, al modo in cui essa si radica negli individui e ne definisce un determinato *ethos*. Caratteristico di questa tradizione buddhista è, in effetti, l'accento posto sul perseguimento di obiettivi esistenziali concreti<sup>33</sup>, conseguibili per mezzo della recitazione del mantra *nam-myoho-renge-kyo* di fronte alla pergamena sacra, il *gohonzon*. È la stessa Roberta che ribadisce questo tratto del buddhismo:

«La pratica buddista all'inizio non richiede subito una un salto di fede [...] cioè noi praticamente diciamo alle persone che arrivano all'inizio di mettersi un obiettivo e poi di provare a recitare, senza ancora che tu ci creda al cento per cento».

L'incontro con alcuni dei simboli fondamentali del gruppo, un oggetto sacro (la pergamena) e una pratica rituale (la recitazione) attraverso cui i membri della Soka Gakkai si riconoscono come tali e traggono la propria identità religiosa, costituisce per Roberta il momento che segna la svolta del suo itinerario spirituale. Il senso di trasformazione di sé e di impegno richiede che questi simboli ufficiali del gruppo buddhista entrino nella sua esperienza soggettiva e producano nuovi significati: con ciò si attua il passaggio dal piano della denotazione convenzionale del simbolo – ciò che il simbolo significa in modo canonico e referenziale per tutti – al piano della connotazione – ciò che il simbolo significa per il singolo soggetto che ne fa esperienza in prima persona come un "io"<sup>34</sup>. L'elemento chiave di questo meccanismo è l'adozione delle forme di ragionamento e della prospettiva culturale della nuova religione:

«La cosa che più mi attraeva del buddhismo è che le cose che mi accadono non dipendono dall'esterno ma dipendono essenzialmente da me. Cioè io lì mi sono proprio accorta che tutto è dipeso dal mio atteggiamento, come io mi sono preparata».

Quello che si verifica in questo passaggio è il progressivo allineamento del punto di vista personale dell'intervistata al punto di vista ufficiale (il sistema di credenze) del gruppo: il cambiamento del punto di vista è il fondamentale punto di svolta. Nell'accorgersi che ciò che accade non dipende dall'esterno ma dal proprio stesso atteggiamento, Roberta accoglie e assimila una delle massime spirituali della Soka Gakkai, che fa leva sulla nozione di responsabilità personale. Convertirsi implica l'appropriazione delle categorie concettuali, messe a disposizione dal gruppo di riferimento, con cui attribuire senso alla

<sup>33</sup> M. I. Macioti, *Il Buddha che è in noi. Germogli del Sutra del Loto*, Seam, Roma 1996.

<sup>34</sup> P.G. Stromberg, *Symbols into Experience: A Case Study in the Generation of Commitment*, in «Ethos», 19, 1991, 1, pp. 102-126; P.G. Stromberg, *Language and Self-Transformation. A Study of the Christian Conversion Narrative*, Cambridge University Press, Cambridge 1993.

realtà circostante: l'utilizzo di tali categorie rende conto del processo di incorporazione delle strutture simboliche dell'organizzazione all'interno dell'esperienza biografica del singolo membro. L'allineamento del punto di vista personale a quello ufficiale, cioè la tendenza del soggetto a osservare e interpretare gli eventi secondo le procedure e i modi legittimati dal gruppo, trova espressione nella rilettura, in chiave figurata, che la convertita attua di alcuni episodi del percorso di conversione.

L'intervistata, che ha ormai convertito la propria prospettiva in quella del gruppo di appartenenza, vede se stessa in modo coerente con il modello offerto dal buddhismo. Questa è una marca linguistica specifica della conversione: il soggetto ha assunto un determinato vocabolario culturale caratteristico di un gruppo sociale, che è impiegato per rendere conto della propria esperienza personale:

«Il buddhismo mi giustificava tante cose a cui io prima non mi davo una risposta. La recitazione è solamente un mezzo. Il buddhismo parte dal fatto che tutti noi siamo dei Buddha. Quindi tutti noi abbiamo questa forza innata dentro di noi, che ciascuno manifesta poi secondo le proprie caratteristiche».

Con questa esposizione della dottrina è effettuato un significativo riposizionamento discorsivo: l'intervistata non sta raccontando come narratrice la vicenda della propria conversione, ma enuncia come parlante, al presente del discorso, una propria convinzione religiosa; Roberta parla in quanto buddhista. La trasformazione è rimarcata da un atto di riformulazione, per mezzo del quale è in grado di qualificare la natura umana secondo termini spirituali nuovi, e di sostenere così che «tutti noi siamo dei Buddha», formula canonica dell'ideologia spirituale della Soka Gakkai.

Con la conversione, Roberta raggiunge un modo profondamente diverso di definire se stessa. La sua è una storia in cui il racconto dei fatti che l'hanno condotta ad abbandonare il cristianesimo in favore della religione buddhista è al contempo il racconto del cambiamento della propria identità. Il sé è l'oggetto di valore della narrazione, e la conversione stessa ha come risultato ultimo quello di offrire un resoconto innovativo, una nuova versione, di chi realmente si è o si può diventare:

«Questa cosa pian piano mi ha dato sicurezza, appunto, ho iniziato più a conoscermi, ad apprezzarmi, pian pianino a vincere su tanti aspetti della mia vita. In questo percorso che sto facendo, posso dire che di me sono cambiate tante cose: ho preso appunto, prima di tutto ho appreso più consapevolezza quella che sono, di quella che sono io, proprio, con i miei limiti e con e con le mie potenzialità, imparando a riconoscere le mie potenzialità, che per me è stato difficilissimo».

La conversione, suggerendo una rilettura della propria biografia come percorso e itinerario di ricerca e cambiamento, porta a una rielaborazione riflessiva su di sé e a una nuova

versione narrativa della propria identità. Questa rielaborazione non è frutto di un lavoro autonomo del membro convertito, ma è il prodotto di una negoziazione continua tra il singolo e l'organizzazione di appartenenza. Il convertito adotta e incorpora il punto di vista del gruppo, che è messo in circolazione e comunicato in forma narrativa. Le storie organizzative dei gruppi religiosi assolvono a una funzione paradigmatica, in quanto forniscono gli *exempla* a cui i membri aderiscono per regolare il comportamento e attribuire senso all'esperienza soggettiva<sup>35</sup>. Convertirsi significa prendere parte alle storie fondamentali del gruppo e utilizzarle come modello per costruire la propria biografia spirituale, per condividere con la comunità religiosa di riferimento esperienze e conoscenze. La definizione del sé del convertito è la posta in gioco dei gruppi religiosi che, come la Soka Gakkai, sono orientate alla trasformazione identitaria dei loro membri<sup>36</sup>. Questa trasformazione è favorita dai processi di identificazione narrativa, cioè dall'adesione e dall'incorporazione dei simboli organizzativi che sono veicolati dalle storie condivise dal gruppo.

##### *5. Una storia di apostasia dai Testimoni di Geova*

La storia di Achille, ex Testimone di Geova e curatore del sito [www.infotdgeova.it](http://www.infotdgeova.it) che raccoglie testimonianze di apostati del movimento russellita, racconta un'esperienza all'interno della congregazione come percorso di progressiva scoperta delle pratiche di indottrinamento e rigido controllo impiegate dai vertici dell'organizzazione, il "Corpo direttivo" ai danni dei membri:

«Una volta diventati Testimoni di Geova, dopo qualche tempo, capacità e volontà di discernere errori e contraddizioni vengono soffocati quasi del tutto dal continuo studio di riviste e pubblicazioni edito dal Corpo Direttivo, studio che consiste nell'accettazione acritica e passiva di tutto ciò che dichiara la Società.

Lo so che ai Testimoni da fastidio sentir parlare di indottrinamento, ma non possono negare questa realtà: quante volte qualcuno di loro ha potuto esprimere liberamente delle critiche agli insegnamenti dello "schiavo"? Possibile che sia tutto giusto e corretto quello che dichiara il Corpo Direttivo? I Testimoni di Geova rispondono senza esitazioni: quello che dice lo "schiavo" è la verità dispensata al tempo opportuno. Bisogna ubbidire ad ogni costo all'Organizzazione, "è necessario ubbidire ad essa anche se sta sbagliando"».

<sup>35</sup> C. Linde, *The Acquisition of a Speaker by a Story: How History Becomes Memory and Identity*, «Ethos», 28, 2000, 4, pp. 608-632.

<sup>36</sup> A. L. Greil, D. R. Rudy, *Social Cocoons: Encapsulation and Identity Transforming Organizations*, «Sociological Inquiry», 54, 1984, pp. 260-278.

L'accusa rivolta ai Testimoni è netta: il controllo esercitato dal Corpo direttivo nei confronti dei membri, la soppressione della libertà di pensiero e di azione, l'indottrinamento. Sono accuse frequenti tra gli apostati di nuovi movimenti religiosi particolarmente esclusivisti e settari, e richiamano la polemica, diffusa nell'opinione pubblica, riguardante le forme di plagio e le tecniche di *brainwashing* impiegate da alcuni movimenti nei confronti dei loro adepti. La storia di Achille elabora uno *script* narrativo tipico delle testimonianze di fuoriuscita, riconducibile alla metafora della prigionia: nella trama di queste storie, il protagonista attribuisce la responsabilità per la situazione di malessere in cui si trova all'azione del gruppo e non a se stesso; l'apostata, in altre parole, ricopre il ruolo della vittima, ai cui danni opera il gruppo ricorrendo a strategie coercitive di manipolazione e controllo mentale o fisico e a rituali di degradazione<sup>37</sup>.

Il clima di socievolezza iniziale sperimentato da Achille nella congregazione si è tramutato in un disciplinamento che addirittura annulla la possibilità d'espressione. Presentata in questi termini, la congregazione dei Testimoni si configura come una organizzazione autoritaria e verticistica che impone verità di fede indiscutibili e dogmatiche che non ammettono polemiche e dissensi interni. Una cultura organizzativa di questo tipo è intratestuale, interamente incentrata su un testo sacro, la Bibbia, dal quale sono derivate regole prescrittive da applicare a ogni sfera della vita quotidiana<sup>38</sup>. In un simile regime discorsivo è all'opera un fondamentale meccanismo di restrizione del significato, per il quale la parola dalla leadership circoscrive lo spazio dei commenti e delle interpretazioni che possono essere formulate dai seguaci<sup>39</sup>. Il lavoro ermeneutico appare qui decisivo: coloro che detengono il potere all'interno dell'organizzazione religiosa si fanno carico di interpretare le scritture sacre in modo da ricondurre a una verità rivelata ogni comportamento dei membri, con particolare riguardo al mantenimento dei confini simbolici tra l'interno del gruppo e il mondo esterno – visto quale sede del male – al fine di garantire la purezza spirituale dei credenti.

La decisione di Achille di abbandonare il gruppo è l'esito non del riconoscimento di contraddizioni e fallacie sul piano della dottrina, ma del distanziamento rispetto alle pratiche e agli ideali che guidano i membri responsabili della congregazione:

«L'intransigenza dei Testimoni si manifesta in ogni situazione e coinvolge ogni tipo rapporto sociale. La struttura religiosa teocratica impedisce di agire diversamente e anche di rendersi

<sup>37</sup> D. G. Bromley, *Linking Social Structure and the Exit Process in Religious Organizations: Defectors, Whistle-Blowers, and Apostates*, «Journal for the Scientific Study of Religion», 37, 1998, 1, pp. 145-160.

<sup>38</sup> R. J. Adam, *Leaving the Fold: Apostasy from Fundamentalism and the Direction of Religious Development*, Australian «Religious Studies Review», 22, 2009, 1, pp. 42-63.

<sup>39</sup> M. Witten, *The Restriction of Meaning in Religious Discourse: Centripetal Devices in a Fundamentalist Christian Sermon*, in R. Wuthnow (a cura di), *Vocabularies of Public Life. Empirical Essays in Symbolic Structure*, Routledge, New York 1992, pp. 19-37,



pienamente conto di quanto questo modo di fare sia in aperto contrasto con ogni principio di etica e di umanità».

Il *turning point* del suo percorso di apostasia si profila in occasione dell'espulsione di un confratello, cui Achille è legato da amicizia: è questa la «classica goccia», come dichiara il protagonista, che «rompe l'incanto» del sodalizio spirituale con il gruppo. L'atto di apostasia è preceduto da una lettera pubblica con cui Achille accusa il Corpo direttivo di agire in deroga al valore evangelico della libertà, amministrando la verità religiosa allo scopo di esercitare un controllo disciplinante sui membri. La verità della dottrina non è, in quanto tale, oggetto di discussione, se non nella misura in cui Achille – e con lui altri ex Testimoni di Geova – ravvisano nell'esegesi operata sul testo biblico un volontario inganno e raggirò perpetrato contro i fedeli con l'obiettivo nascosto di approntare un'immagine di facciata del gruppo che sia coerente e plausibile. Al riguardo, l'interpretazione della Bibbia che il Corpo direttivo propone nella traduzione ufficiale detta "del Nuovo Mondo" non è mai contestata a causa di eventuali errori ermeneutici, ma in quanto espressione di una mirata strategia manipolatoria.

Non solo la fede nella dottrina non è centrale nella fase conclusiva della carriera religiosa di Achille, ma non compare neppure come fattore decisivo al suo inizio, durante le prime tappe della conversione. A metà degli anni Settanta si trasferisce dalla Lombardia in un piccolo paese del Trentino, ma lì è trattato con diffidenza per il suo abbigliamento e il suo aspetto. L'inevitabile senso di isolamento, unito ai problemi legati alla professione, pongono Achille in una condizione di crisi. In quel periodo avviene l'incontro con i Testimoni di Geova, ed egli vede in loro una concreta opportunità per superare il proprio disagio. Ad affascinarlo, tuttavia, non è la rivelazione dottrinale, bensì la calorosa accoglienza in seno alla congregazione che si stringe attorno a lui come una nuova famiglia spirituale:

«L'impatto con i TdG mi fece una profonda impressione: venni circondato da persone sorridenti, premurose e gentili. L'anziano" mi propose subito uno studio biblico, senza alcun impegno e gratuitamente. Alla fine dell'adunanza tutti mi salutarono stringendomi la mano e pregandomi di ritornare. In breve, tornai a casa convinto di aver incontrato persone straordinarie».

La congregazione, mediante la tecnica che in letteratura è definita *love bombing*<sup>40</sup>, si presenta come un gruppo ospitale e coeso, ben disposto a integrarlo nelle proprie fila, compensando così la debolezza dei suoi legami esterni. Questo motivo di attrazione, questa possibilità di istituire nuove relazioni sociali forti, precede l'adesione cognitiva di Achille al sapere dottrinale. Non da ultimo, Achille è favorevolmente colpito anche dal

<sup>40</sup> E. Barker, *The Making of a Moon: Choice or Brainwashing?*, Blackwell, Oxford 1984.

livello di preparazione dei Testimoni sulla Bibbia, indizio, per lui, della serietà del loro impegno religioso, così diverso da quello che ha modo di riscontrare tra i cattolici. È in ultima istanza la funzione sociale del gruppo religioso a costituire la carta vincente nella fase di primo contatto e di proselitismo. E così come è l'*ethos* dei Testimoni a persuadere Achille durante l'iniziale avvicinamento, è di nuovo un giudizio di tipo morale a ribaltare la sua prospettiva verso il gruppo: la percezione di ritrovarsi in una prigione, di essere controllato con l'inganno da una leadership spirituale che non è mossa da intenti religiosi ma dal desiderio di potere, portano Achille a squalificare i fondamenti spirituali su cui la congregazione pretende di reggersi e in nome dei quali giustifica la propria guida. Oltre al caso specifico di Achille, non di rado gli ex Testimoni, una volta abbandonata la congregazione, conservano la fede cristiana e si affiliavano nuovamente ad altri gruppi religiosi, di solito protestanti, in cui ritrovano relazioni sociali paritarie tra i membri, salvaguardando proprio quel senso di libertà spirituale andata persa nelle maglie strette dell'organizzazione di provenienza<sup>41</sup>.

#### 6. *Il corpo delle credenze*

Le traiettorie personali di conversione e apostasia non solo si estendono lungo il corso del tempo biografico, come si è visto, ma si inseriscono in un più esteso e dinamico campo socioreligioso che comprende molteplici attori. Ciò che si osserva frequentemente sono conversioni e apostasie seriali, ingressi e fuoriuscite ripetute di individui che transitano tra i molti gruppi religiosi in competizione sul mercato dei beni spirituali, o migrazioni al di fuori del campo socioreligioso nel caso in cui, ad esempio, l'abbandono di un gruppo coincida con il disimpegno da qualsiasi pratica religiosa<sup>42</sup>. L'esperienza di chi aderisce o rifiuta una fede può essere compresa se collocata nella complessa rete di rapporti che si stabiliscono tra coloro che operano all'interno di questo campo, e ciò conferisce alle narrazioni di conversione e apostasia un peculiare tratto polifonico. Così il racconto di un convertito riflette il sistema culturale del gruppo di appartenenza, mentre il racconto di un apostata rielabora il punto di vista di istituzioni e agenzie esterne (università, movimenti anti-sette, Chiesa cattolica, media) che si occupano di questi fenomeni e che forniscono gli schemi interpretativi utili per rileggere e attribuire senso al percorso religioso

<sup>41</sup> A. Holden, *Cavorting with the Devil: Jehovah's Witnesses Who Abandon their Faith*, on line: <<http://www.comp.lancs.ac.uk/sociology/papers/Holden-Cavorting-with-the-Devil.pdf>>, Department of Sociology, Lancaster University, 2002.

<sup>42</sup> S.J. Streib, B. Keller, *The Variety of Deconversion Experiences: Contours of a Concept in Respect to Empirical Research*, in «Archiv für Religionspsychologie», 26, 2004, pp. 181-200.

individuale<sup>43</sup>. Raccontare una storia è una pratica simbolica, una risorsa fondamentale tanto per i convertiti quanto per gli apostati. Per i primi è lo strumento attraverso cui accedere alla cultura organizzativa del gruppo religioso e prendere posizione al suo interno, per i secondi svolge la funzione di testimonianza pubblica e di critica sociale contro l'ex gruppo di appartenenza.

Le storie di chi entra in un gruppo religioso strutturato e di chi ne esce permettono di cogliere il carattere composito di queste esperienze di vita. La fede è certamente un elemento rilevante in questo genere di percorsi biografici. Ma quanto più la sfera religiosa tende a sovrapporsi a quelle secolari delle pratiche quotidiane, tanto più gli atti di conversione e fuoriuscita si articolano in una serie di motivi che possono anche prescindere da convinzioni dottrinali. Questo è particolarmente frequente nel caso dei movimenti religiosi che richiedono un coinvolgimento totalizzante da parte dei loro membri. Nella storia di Achille l'iniziale attrazione per i Testimoni di Geova non è dovuta a ragioni spirituali ma alla capacità della congregazione di offrire nuove relazioni umane emotivamente intense; nella storia di Roberta, l'adesione alla dottrina giunge in una fase avanzata del percorso di conversione, che comincia invece dalla promessa del buddhismo di realizzare i desideri e risolvere i problemi esistenziali dell'intervistata. In altri movimenti religiosi, come la federazione di *Damanhur* in Valchiusella, una delle più grandi comunità esoteriche italiane ed europee, molti neofiti si avvicinano spinti dal sogno di una vita comunitaria a diretto contatto con la natura, realizzando l'ideale di una *fuga mundi* per allontanarsi da una società che percepiscono come distante dai loro valori. E poiché, tipicamente, i motivi della conversione sono complementari ai motivi dell'apostasia<sup>44</sup>, la disillusione verso i fattori di attrazione iniziale ingenera un senso di disaffezione che spinge alla fuoriuscita. Accade così, per esempio, quando i Testimoni di Geova non sono più percepiti come una nuova famiglia spirituale, e *Damanhur* non appare più come una comunità dove sperimentare relazioni di reciprocità ma anzi assume i contorni di una organizzazione repressiva. La permanenza prolungata all'interno di un gruppo religioso comporta il rischio di annullare lo slancio spirituale e le motivazioni che hanno giustificato la conversione. A farne le spese, non di rado, è il sentimento di libertà: il neofita entra nel gruppo, assume incarichi di responsabilità e finisce con il trovarsi imbrigliato, a mano a mano, in una rete di doveri, impegni e costrizioni che soffocano l'esperienza religiosa. Le testimonianze degli apostati documentano proprio questi problemi. I percorsi di

<sup>43</sup> D. G. Bromley, *Linking Social Structure and the Exit Process in Religious Organizations: Defectors, Whistle-Blowers, and Apostates*, cit., pp. 145-160.

<sup>44</sup> S. J. Stein, *The "Not-So-Faithful" Believers: Conversion, Deconversion, and Reconversion Among the Shakers*, in «American Studies», 38, 1997, 3, pp. 5-20.

conversione e apostasia sono dunque percorsi dai confini permeabili che si intrecciano con le sfere della vita sociale e secolare<sup>45</sup>.

Quando nel convertito matura l'idea di abbandonare il gruppo di appartenenza, la disaffiliazione spesso è procrastinata nel tempo anche per molti anni. Per chi ha investito gran parte della propria vita all'interno di una organizzazione religiosa ricominciare un nuovo percorso è una scelta che comporta gravosi costi identitari, simbolici e materiali. Innanzitutto significa prendere atto del fallimento del proprio progetto esistenziale; in secondo luogo, significa ricrearsi una vita al di fuori del gruppo; ma nel mondo esterno, dopo i lunghi anni di militanza nell'organizzazione, l'apostata si trova talvolta senza più una cerchia di amicizie e conoscenze, senza competenze professionali e risorse monetarie per trovare un lavoro e una casa. In generale, la difficoltà principale è quella di riorientarsi nella società recuperando o riscoprendo valori che sono stati messi fra parentesi dopo la conversione. Di fronte alla nuova prospettiva di vita, alcuni apostati abbandonano ogni cammino religioso, altri proseguono nella ricerca, mettendo a frutto l'esperienza che hanno alle spalle, in direzione di una spiritualità più laica e liberale, meno vincolata all'appartenenza a gruppi organizzati e maggiormente improntata a percorsi individualizzati. In questo senso, l'apostasia non è di necessità un'esperienza di insuccesso, ma può essere il primo passo verso l'elaborazione di una nuova visione del mondo, verso una nuova conversione.

### *Conclusioni*

Il caso dei nuovi movimenti religiosi risulta particolarmente emblematico, in quanto oggetto problematico sovente bersaglio di contestazione e stigmatizzazione sociale. La comunicazione mediatica dà periodicamente rilievo a vicende di cronaca, di solito cronaca nera, legate a sette religiose etichettate come devianti. L'attenzione da parte dei media, dell'opinione pubblica e di altre agenzie verso la realtà dei nuovi movimenti religiosi si concentra, di preferenza, su situazioni estreme che enfatizzano la pericolosità di questi movimenti, visti come antitetici rispetto ai valori della persona, della famiglia o di altre istituzioni sociali<sup>46</sup>. Anche quando non si tratta di fatti di cronaca nera, i mass media portano alla ribalta gruppi religiosi mettendo sotto scrutinio le loro pratiche e credenze. Accade così per organizzazioni religiose come la Chiesa di Scientology, frequentemente

---

<sup>45</sup> P. Collins, *Accommodating the Individual and the Social, the Religious and the Secular: Modelling the parameters of Discourse in "Religious" Context*, in *Religion and the Individual. Belief, Practice, Identity*, Abby Day (a cura di), Ashgate, Aldershot 2008, pp. 143-156.

<sup>46</sup> J. A. Saliba, J. Gordon Melton, *Understanding New Religious Movements*, AltaMira Press, Walnut Creek 2003.

definita una psicosetta che opererebbe (il condizionale è d'obbligo) il lavaggio del cervello, adescando i propri adepti per estorcere denaro.

Un simile atteggiamento muove dal pregiudizio legato al concetto di settarismo. Il termine "setta" ha una singolare fama, essendo forse uno dei concetti sociologici più largamente impiegati al di fuori del campo della sociologia ma con una accezione ben diversa da quella originaria, elaborata da Max Weber. Nel linguaggio comune e mediatico il termine è utilizzato di solito quale etichetta apposta a movimenti religiosi reputati devianti. Se si approfondisce la questione, è possibile ricostruire la concezione di senso comune che si associa alla nozione di setta. L'impostazione weberiana consente di isolare come uno degli elementi discriminanti fra il tipo della chiesa e il tipo della setta la dimensione della volontà quale modalità che qualifica la forma di partecipazione dei rispettivi membri: appartenenza ascritta per nascita nella chiesa, adesione volontaria, mediante un atto di conversione, nella setta. È un dato significativo che tanto la controversia pubblica sulle sette e i nuovi movimenti religiosi quanto lo scontro teorico fra i prevalenti paradigmi sulla conversione e l'apostasia pongano l'attenzione proprio sulla volontarietà o meno di questi processi: conversione e apostasia come percorsi attivi e consapevolmente scelti dagli attori sociali *versus* reclutamento forzato mediante tecniche di suggestione mentale e lavaggio del cervello. Alcuni dei tratti peculiari che si ritrovano nella nozione popolare di setta sono la chiusura verso l'esterno, la separazione dal mondo e dalla società, e la coercizione delle forme di reclutamento. Questi capi d'imputazione a carico di taluni gruppi percepiti come pericolosi informano retoricamente i discorsi contro i culti e i nuovi movimenti religiosi. Tra gli attori coinvolti nella redazione pubblica e nella circolazione sociale di questi discorsi è possibile riconoscere gli apostati, i media, l'istituzione religiosa tradizionale, i movimenti anti-sette. È ipotizzabile che la variazione del campo semantico del termine "setta" risenta di una prospettiva culturale che assume implicitamente valori cristianocentrici: la sua definizione concettuale è storicamente avvenuta non insieme ma a partire da quella prioritaria della nozione di chiesa. Ecco dunque che nel linguaggio corrente, le sette, e per estensione alcuni fra i nuovi movimenti religiosi, si sono trasformati nel loro esatto contrario, luoghi di restrizione della libertà d'azione. Si potrebbe invece asserire che esse costituiscono nella maggioranza dei casi, al pari di altre forme di associazionismo su base volontaria, una delle maggiori aree di impegno collettivo e sociale.

Il presente saggio è tratto dal vol. 10 - dell'anno 2016 - numero 1 della Rivista Online – Fogli Campostrini, edita dalla Fondazione Centro Studi Campostrini, Via S. Maria in Organo, 4 – 37129 Verona, P. IVA 03497960231

Presidente della Fondazione Centro Studi Campostrini - Rosa Meri Palvarini

Direttore responsabile e scientifico - Massimo Schiavi

Fondazione Centro Studi Campostrini. Tutti i diritti riservati. 2012.

ISSN: 2240-7863

Reg. Tribunale di Verona n. 925 del 12 maggio 2011.

La proprietà letteraria dei saggi pubblicati è degli autori. Tutti i saggi sono liberamente riproducibili con qualsiasi mezzo con la sola condizione che non siano utilizzati a fini di lucro. L'autore e la fonte debbono sempre essere indicati.

All articles are property of their authors. They are freely reproducible in any form as long as not used for profit. In all cases both authors and source must be indicated.

## LE CONVERSIONI COME “RACCONTI DI RIGENERAZIONE”: IL CASO-STUDIO DEI CONVERTITI AL CAMMINO NEOCATECUMENALE, TRA MESSICO E ITALIA\*

Francesco Gervasi\*<sup>□</sup>

### *1. Introduzione: definizioni, obiettivi e metodologia della ricerca*

Questo articolo si basa su una ricerca realizzata tra febbraio del 2008 e marzo del 2011<sup>1</sup>, il cui obiettivo principale era costruire un modello<sup>2</sup> dei percorsi di conversione al Cammino Neocatecumenale, in un’ottica comparata tra Messico e Italia. Per riuscire a conseguire tale obiettivo, sono state utilizzate le seguenti tecniche di rilevazione:

- a) 64 interviste biografiche<sup>3</sup> (46 membri del movimento appartenenti alle due comunità oggetto di studio in Messico e in Italia, 2 padri che fanno anche parte del Cammino Neocatecumenale, 4 responsabili di comunità e 12 fuoriusciti dal movimento)<sup>4</sup>;
- b) varie sessioni di osservazione etnografica<sup>5</sup>, o meglio, di *focused ethnography*<sup>6</sup>;
- c) la revisione bibliografica di tutti i documenti disponibili (periodici cartacei e on line del movimento e sul movimento, siti ufficiali e non del movimento, siti di fuoriusciti dal movimento, documenti di vario tipo scritti da appartenenti al movimento e, su tutti, da Kiko).

---

\*Francesco Gervasi, Sistema Nacional de Investigadores (SNI) nivel I. Facultad de Ciencias de la Comunicación, Universidad Autónoma de Coahuila, México, Blvd. V. Carranza s/n, Col. República Oriente, 25280. Saltillo, Coahuila. E-mail to: francescogervasi@uadec.edu.mx

<sup>1</sup> E, naturalmente, ripresa, rivista e aggiornata (soprattutto dal punto di vista teorico) nel 2015, ai fini della elaborazione del presente articolo.

<sup>2</sup> Cfr. R. Boudon, *Il posto del disordine*, il Mulino, Bologna 2009.

<sup>3</sup> Cfr. R. Bichi, *L’intervista biografica. Una proposta metodologica*, Vita e Pensiero, Milano 2004.

<sup>4</sup> Inoltre, sono stati anche interpellati, lì dove è stato possibile, parenti, amici, conoscenti e vicini di casa degli intervistati, non facenti parte del movimento, nell’intento di ricostruire un quadro il più possibile aderente alla realtà, in relazione, soprattutto, al cambio di vita intervenuto all’interno dei percorsi biografici dei nostri intervistati in seguito alla loro adesione al movimento.

<sup>5</sup> Cfr. G. Gobo, *Descrivere il mondo. Teoria e pratica del metodo etnografico in sociologia*, Carocci, Roma 2001; M. Hammersley e P. Atkinson, *Ethnography. Principles in practice*, Routledge, New York 2007.

<sup>6</sup> Cfr. H. Knoblauch, *Focused Ethnography*, «Forum: Qualitative Social Research» (on-line), 3, 2005, <<http://www.qualitativeresearch.net/fqs-texte/3-05/05-3-44-e.htm>>



Per ciò che concerne il metodo di analisi, ci siamo avvalsi della *Grounded Theory*<sup>7</sup>, la quale ci ha permesso di partire dai dati per poi costruire spiegazioni, ipotesi e categorie e non viceversa, come avviene quando si usano metodi deduttivi di analisi.

I risultati che qui verranno presentati fanno riferimento a una delle tematiche più importanti affrontate all'interno della suddetta ricerca, e cioè, quella relativa ai cambiamenti/miglioramenti esperiti dai convertiti nelle loro vite, come conseguenza dell'adesione alla visione del mondo di cui si fa portatore il movimento. Corollario del discorso che intendiamo sviluppare sarà il tentativo di individuare, all'interno del quadro sopra accennato, l'attività di rilettura del proprio passato<sup>8</sup> da parte degli intervistati. Naturalmente, nel trattare questi aspetti, bisogna tenere sempre presente che le ricostruzioni biografiche dei convertiti risultano ideologicamente condizionate dalla visione del mondo di cui si fa portatore il movimento, la quale, però, può incidere non solo sul modo in cui il racconto viene proposto<sup>9</sup>, ma anche, o meglio soprattutto, perlomeno nel nostro caso, trasformando realmente il modo di pensare del convertito.

In maniera più specifica, le tematiche che verranno trattate all'interno dell'articolo possono essere sintetizzate nei seguenti punti:

- 1) il giudizio negativo espresso dagli intervistati sulla visione del mondo e i comportamenti messi in atto nelle loro vite prima della conversione;
- 2) gli aspetti della nuova esperienza che gli intervistati sostengono di apprezzare maggiormente per ciò che concerne la dimensione religiosa;
- 3) gli aspetti della nuova esperienza che essi sostengono di apprezzare maggiormente dal punto di vista esistenziale.

Visto che il termine conversione, secondo alcuni autori, all'interno delle scienze sociali rappresenta un "concetto elusivo"<sup>10</sup>, è opportuno iniziare la nostra trattazione specificando ciò che intenderemo, con esso, nel presente lavoro. In generale, con questo termine, faremo riferimento a quel tipo di esperienza che i convertiti tendono a raffigurare, soggettivamente, come:

«un cambiamento radicale, una trasformazione che è quasi sempre descritta in termini di un "prima" e di un "dopo", fino al punto di condurre a una sorta di "rinascita" e alla

<sup>7</sup> Cfr. B.G. Glase e A.L. Strauss, *The Discovery of Grounded Theory. Strategies for Qualitative Research*, Aldine, Chicago 1967.

<sup>8</sup> P. L. Berger, T. Luckmann, *The Social Construction of Reality*, Anchor Books, New York 1993, tr. it. *La realtà come costruzione sociale*, il Mulino, Bologna 1997, p. 218.

<sup>9</sup> Cfr. J. Beckford, *Accounting for Conversion*, in «The British Journal of Sociology», 2, 1978, pp. 249-262; P.G. Stromberg, *Ideological Language in the Transformation of Identity*, in «American Anthropologist», New Series, 1, 1990, pp. 42-56.

<sup>10</sup> L. R. Rambo e C. E. Farhadian, *Converting: stages of religious change*, in *Religious Conversion. Contemporary Practices and Controversies*, a cura di C. Lamb e M. D. Bryant, Cassell, London and New York 1999, p. 23 (traduzione mia).

costruzione di una nuova identità. È un processo di ri-socializzazione che può essere descritto, almeno in parte, in termini di mobilità sociale, e visto che i processi di mobilità sociale implicano sempre sia una dinamica di sradicamento che una di radicamento, la conversione può mettere in discussione un equilibrio esistente per costruirne uno completamente nuovo. Questa frattura, questa cesura con il proprio passato, non può farci dimenticare che, accanto al tema della rottura, bisogna tenere anche in conto quello della continuità, nel senso che la propria identità in realtà non si dissolve, ma viene ridefinita, modificata nel livello individuale e in quello sociale: il vecchio e il nuovo si mescolano per dare vita a una forma di convivenza capace di dare un senso alla vita quotidiana. Si tratta di una nuova luce che illumina una realtà preesistente, ma in modo diverso».<sup>11</sup>

Più specificamente, le conversioni oggetto della presente ricerca, appartengono a quella particolare tipologia del convertito che Hervieu-Léger definisce del «riaffiliato» o del convertito dall'interno<sup>12</sup>. Quest'ultimo, nelle parole della sociologa francese, è «colui che scopre e riscopre un'identità religiosa rimasta sino ad allora formale o vissuta in modo puramente conformista»<sup>13</sup>. In altri termini, siamo di fronte a una tipologia di conversioni che tende a mettere in evidenza più che mai l'affermazione dell'autonomia individuale dei soggetti credenti, i quali sono portati a rifiutare l'appartenenza religiosa ereditata in quanto vissuta in maniera quasi inconsapevole, per poi riabbracciarla in seguito, seppur a volte in forme differenti rispetto a prima, come frutto di una scelta cosciente e coerente con i propri bisogni.

## 2. «Prima ero un grande peccatore»: il giudizio dei riaffiliati sul proprio passato «secolarizzato»

Partiamo dal giudizio dei nostri intervistati sul proprio passato, ricordando, innanzitutto, che è un atteggiamento abbastanza tipico dei convertiti quello di "annichilire" il "prima" della conversione, ponendolo «in una categoria negativa che occupa una posizione strategica nel nuovo apparato legittimante»<sup>14</sup>, per esempio, attraverso formule quali: "Prima ero un grande peccatore". Tuttavia, la natura del peccato, di che cosa cioè viene considerato peccato e che cosa no, dipende invece dalla specificità del percorso di senso

<sup>11</sup> G. Giordan, "Introduction: The Varieties of Conversion Experience", in *Conversion in the Age of Pluralism*, a cura di G. Giordan, Brill, Leiden e Boston 2009, p. 1 (traduzione mia).

<sup>12</sup> D. Hervieu-Léger, *Le Pèlerin et le converti. La religion en mouvement*, Flammarion, Paris 1998, tr. it. *Il pellegrino e il convertito. La religione in movimento*, il Mulino, Bologna 2003, pp. 99-103.

<sup>13</sup> Ivi, p. 99.

<sup>14</sup> P. L. Berger, T. Luckmann, *The Social Construction of Reality*, tr. it. cit., p. 218.

intrapreso, che bisogna tenere in conto all'interno di uno studio che si occupa di conversioni<sup>15</sup>.

Fatta questa breve premessa, vale la pena evidenziare il fatto che, da tutti i racconti di vita dei nostri convertiti a Città del Messico e in Italia, emerge la tendenza a dividere nettamente il proprio percorso biografico tra il "prima" dell'entrata nel movimento e il "dopo". Il "prima", che molti degli intervistati identificano metaforicamente con una fase della vita in cui erano praticamente «morti»<sup>16</sup>, viene descritto come un periodo in cui la religione non aveva alcuna rilevanza all'interno delle loro esistenze, così come viene evidenziato da una nostra intervistata messicana: «Prima di entrare nel Cammino, ero una persona priva di valori cristiani. Il mondo poteva cadere a pezzi, e solo mi importava me stessa. La religione, in quel periodo della mia vita, non aveva nessun valore».<sup>17</sup>

A partire da tale constatazione, dunque, il "prima" viene descritto da tutti gli intervistati come un periodo oscuro, privo di senso, dominato dal caos e, soprattutto, caratterizzato dalla tendenza ad assumere comportamenti definiti come "sbagliati", in quanto privi di quella guida morale di cui adesso, grazie all'entrata nel Cammino, si sono invece dotati. All'interno di tutte le interviste realizzate, pertanto, è possibile rinvenire critiche sistematiche nei confronti di idee, modi di pensare, comportamenti ed atteggiamenti derivanti da un sistema di valori non riconducibile a quello adottato in seguito all'entrata nel movimento, quali l'infedeltà coniugale, la tendenza a fare abuso di alcol (che rappresenta una delle specificità maggiormente emerse all'interno del contesto messicano), l'utilizzo di metodi contraccettivi per non avere figli, l'attaccamento morboso vissuto nei confronti del denaro, l'egoismo, l'essere a favore del divorzio e dell'aborto e così via. Uno spaccato sintetico e abbastanza rappresentativo di quanto sopra sostenuto ce lo forniscono le due prossime testimonianze:

«Prima di entrare nel Cammino ero una persona molto aggressiva e nevrotica. Avevo problemi di alcolismo, tradivo mia moglie, vivevo solo per il mio lavoro e per guadagnare sempre di più»<sup>18</sup>;

«Prima di entrare nel Cammino la mia vita era davvero uno schifo: portavo lo stipendio a casa, ne davo parte a mia moglie, ma poi non me ne importava più niente di nessuno, ero molto menefreghista, m'importava solo dei fatti miei. Ero molto attaccato al denaro,

<sup>15</sup> Cfr. S. Allievi, *Pour une sociologie des conversions: lorsque des Européens deviennent musulmans*, in «Social Compass», 3, 1999, pp. 283-300.

<sup>16</sup> È proprio questa la parola utilizzata da più di un intervistato per riferirsi al periodo della vita precedente alla conversione.

<sup>17</sup> Intervista 41, f, 56 anni, cassiera in un supermercato, Messico (traduzione mia).

<sup>18</sup> Intervista 43, m, 48 anni, venditore di strada, Messico (traduzione mia).

giocavo a carte, tradivo mia moglie, facevo tante sozzure. Adesso invece no, non faccio più nulla di tutto questo. Ora sono cambiato tantissimo. E questo lo devo solo al Cammino».<sup>19</sup>

Ma le critiche nei confronti del proprio passato «secolarizzato»<sup>20</sup>, da parte degli intervistati, non si limitano solo al fatto che in quel periodo i valori cristiani non avevano alcuna rilevanza all'interno delle proprie esistenze. La situazione è più complessa, nel senso che spesso, durante il "prima", si riconosce di aver avuto dei valori di riferimento, ma dei valori che, sempre alla luce dell'esperienza attuale, vengono considerati come erronei, poiché strettamente legati alla valorizzazione del mondo e dei suoi idoli. Da questo punto di vista, anche l'eccessivo impegno speso nello studio o nel lavoro, eletti a mezzi principali della propria realizzazione personale, rappresenta uno degli oggetti principali della critica a posteriori espressa dagli intervistati. Ancor di più, tale "inutile" affannarsi nelle attività mondane, finalizzato ad avere successo nella vita, a realizzarsi nello studio o nel lavoro, può condurre ad esperire momenti di grande insoddisfazione, dovuti al fatto che, spesso, gli obiettivi che ci si era prefissati non vengono raggiunti. Questi momenti critici vengono riassorbiti proprio grazie all'entrata nel movimento e, in maniera più specifica, all'adesione alla sua visione del mondo, che conduce a minimizzare i suddetti fallimenti, sostenendo che gli obiettivi scelti in quel periodo non fossero degni di essere perseguiti, proprio in quanto ispirati a valori legati alla valorizzazione del mondo e quindi, anche in questo caso, sbagliati. La tendenza a svalutare i fallimenti e gli insuccessi del proprio passato, considerando gli obiettivi non raggiunti come non degni di essere perseguiti, permette a tutti i nostri intervistati di giustificarli, esorcizzando così il senso di fallimento precedentemente esperito che, in molti casi, li aveva condotti sulla strada di una profonda crisi esistenziale. Da questo punto di vista, i nuovi percorsi esistenziali prospettati dal movimento ai propri militanti implicano la percezione, evidenziata dalla maggior parte degli intervistati, di un miglioramento totale delle loro vite, che tende a caratterizzarsi per una pienezza di senso e la convinzione di sentirsi finalmente realizzati e soddisfatti. È quest'ultima, come vedremo soprattutto in seguito, una delle principali conseguenze dell'adesione al movimento che i nostri intervistati sembrano apprezzare maggiormente all'interno della nuova esperienza di fede intrapresa.

Prima di concludere questa parte, va ricordato che il quadro sopra delineato è più complesso rispetto a quanto possa sembrare a prima vista, nel senso che, in realtà, il passato prima della conversione rappresenta, agli occhi dei nostri convertiti, un periodo tendenzialmente ambivalente: da una parte, infatti, come abbiamo evidenziato, esso viene descritto come un periodo negativo, da criticare, in quanto ancora non ci si era convertiti, ma, dall'altra, è anche una tappa positiva, perché rappresenta il tempo del "non ancora",

<sup>19</sup> Intervista 4, m, 68 anni, pensionato, Italia.

<sup>20</sup> Così lo definiscono gli stessi intervistati.

e cioè quel momento essenziale che tendeva già verso la conversione<sup>21</sup> e, conseguentemente, verso la propria rinascita esistenziale.

### *3. «Qui ho conosciuto veramente Dio»: Cattolicesimo del Cammino Neocatecumenale Vs Cattolicesimo di chiesa*

In questo paragrafo ci occuperemo degli aspetti che, secondo gli intervistati, differenziano la loro modalità di vivere l'esperienza religiosa all'interno del movimento da quella precedente vissuta al di fuori di esso. Come si potrà notare, allo stesso tempo, gli elementi di novità che caratterizzano la nuova esperienza sono gli stessi che gli intervistati sostengono di apprezzare maggiormente rispetto a quella vissuta prima.

Cominciamo con una testimonianza molto interessante, tratta dal racconto di una casalinga messicana cinquantunenne:

«I miei genitori sono cattolici e sin da piccola mi hanno inculcato la religione cattolica. Ma io non conoscevo veramente nulla di questa religione, in chiesa non si conosce mai nulla a fondo. Andavo a messa tutte le domeniche e questo era tutto. Il Cammino mi ha fatto capire che io non ero la buona persona che credevo di essere, mi ha fatto capire che ero una peccatrice e che non me ne rendevo conto, mi ha aiutata a accettarmi».<sup>22</sup>

L'elemento iniziale che emerge da questa testimonianza è la conferma di una precedente esperienza religiosa veramente scarsa, quasi irrilevante, ridotta ad un semplice andare a messa in maniera quasi meccanica, un'esperienza che non è stata scelta ma inculcata dall'esterno, e che per questo viene vissuta in maniera fortemente passiva, distaccata, formale. Ma l'elemento più interessante è rappresentato dall'impossibilità, messa in evidenza dall'intervistata per ciò che concerne il cattolicesimo istituzionale, di conoscere a fondo i principi dell'etica su cui si basa l'esperienza che si sta vivendo e, di conseguenza, di trasferire tali principi nella propria vita quotidiana e concreta. È proprio questa mancanza di conoscenza che porta moltissimi degli intervistati a sostenere a posteriori che, entrando nel movimento, si sono resi conto di essere stati sempre dei grandi peccatori, mentre prima pensavano di non esserlo, come confermato anche dalla prossima testimonianza:

«Io, prima, mi sentivo una persona pulita, che non aveva mai fatto male a nessuno, che non peccava, e, invece, entrando in comunità ho capito che non era così, perché non esiste nessuno che davvero non pecca, solo Gesù Cristo. Io pensavo di non avere nulla da farmi

<sup>21</sup> P. L. Berger, T. Luckmann, *La realtà come costruzione sociale*, cit., p. 218.

<sup>22</sup> Intervista 33, f, 51 anni, casalinga, Messico (traduzione mia).

perdonare e, invece, ascoltando la Parola e pure le storie degli altri, perché le storie degli altri servono pure a te, per capire come sei fatto tu, dove sbagli, piano, piano ho capito che anche io commettevo peccati come tutti gli altri, anche con il pensiero, magari ce l'avevo con alcune persone, perché avevo avuto una brutta infanzia con mio padre che era manesco, picchiava mia madre, e da qui sorgeva la mia sfiducia negli uomini, no?».<sup>23</sup>

La scoperta di essere dei peccatori, di non essere perfetti come si pensava, consente ai nostri intervistati di capire realmente chi sono e, soprattutto, di accettarsi così come sono, con i propri limiti e i propri errori, come confermato dalla parte conclusiva della prima delle due testimonianze sopra citate, il che permette altresì di rafforzare, in maniera decisiva, la propria coerenza ed identità soggettive.

Un altro elemento generalmente apprezzato all'interno della nuova esperienza intrapresa riguarda la possibilità che essa dà di entrare in contatto diretto con Dio, come invece non accadeva durante la precedente esperienza all'interno del cattolicesimo di chiesa. Quest'ultima, infatti, era più che altro caratterizzata da modalità formalistiche e routinarie, che favorivano il distacco tra fedele e divinità, e l'assuefazione di tutte le forme di espressione di natura emozionale. All'interno del Cammino Neocatecumenale, invece, sono molti coloro che sostengono di «aver conosciuto veramente Dio» e di aver cominciato a vivere un tipo di esperienza religiosa più coinvolgente in cui, tra le altre cose, è possibile, anzi necessario, dare sfogo a tutte le proprie risorse emotive<sup>24</sup>.

Un'altra serie di importanti apprezzamenti manifestati dai nostri intervistati nei confronti della nuova esperienza nel movimento riguarda le particolari modalità con cui viene celebrata la messa comunitaria, della quale ricostruiremo i momenti essenziali che ne scandiscono lo svolgimento. La messa comunitaria<sup>25</sup> si svolge il sabato sera di ogni settimana (inizia solitamente fra le 19:00 e le 20:00). Molti sono gli elementi in comune con una messa "normale", ma altrettanti, e di notevole importanza, sono quelli del tutto originali, sui quali, adesso, proveremo a concentrare la nostra attenzione. Il primo aspetto interessante è rappresentato dalla disposizione nella sala dei fedeli, i quali sono seduti sia di fronte all'altare, come accade classicamente nella messa della domenica, sia lungo i suoi due lati, quasi a formare una parentesi quadra, che avvolge l'altare stesso e che sembra trasmettere un senso di maggiore comunione, intimità ed equilibrio tra gli officianti e i fedeli. Il secondo punto fondamentale è rappresentato dal ruolo di protagonisti detenuto dai fedeli all'interno della celebrazione. Ciò accade in virtù della libertà che essi hanno, durante la celebrazione, di alzarsi dalla propria sedia e interpretare

<sup>23</sup> Intervista 5, f, 49 anni, assistente sociale, Italia.

<sup>24</sup> Questo aspetto, tra le altre cose, conferma la grande capacità di attrazione di alcuni movimenti religiosi contemporanei, i quali tendono a enfatizzare la dimensione emozionale. Su questa tematica, si veda: O. Riis e L. Woodhead, *A Sociology of Religious Emotion*, Oxford University Press, Oxford-New York 2010.

<sup>25</sup> Le riflessioni che seguono sono il frutto delle osservazioni realizzate dall'autore durante la ricerca empirica presso le due comunità oggetto dello studio.

soggettivamente la Parola appena letta<sup>26</sup>, sulla base di fatti concreti accaduti nella propria vita personale. Come sottolineato da un intervistato italiano:

«La parola ti parla. Il Vangelo è un libro che sembra vecchissimo, ma invece è più attuale di un libro che tu puoi scrivere domani. Il Vangelo è soggettivo, non è oggettivo, nel senso che, ascoltando una Parola, io posso capire una cosa che è rivolta alla mia vita, mentre tu ne puoi capire una differente, che è invece rivolta alla tua vita. Tutto questo mi fa capire che abbiamo un rapporto personale con Dio».<sup>27</sup>

Tali momenti rappresentano una modalità attraverso la quale i fedeli si raccontano a se stessi e, soprattutto, agli altri membri della comunità, per condividere con loro le proprie esperienze di vita: ci sono persone che raccontano di fatti più o meno difficili, in alcuni casi tragici, della propria esistenza e di come l'intervento del Signore li abbia risolti, oppure altre che raccontano di come la propria vita sia radicalmente cambiata, in meglio, dopo l'entrata nel movimento, e così via. Spesso sono proprio le "risonanze" (è così che i neocatecumenali definiscono questi particolari momenti di partecipazione aperta a tutti i fedeli) che riescono a innalzare il livello di emotività della celebrazione.

Il terzo punto del quale vogliamo trattare riguarda le particolari modalità attraverso cui viene celebrato il momento dell'eucaristia. Quest'ultima, è cosa comunque abbastanza risaputa, viene celebrata utilizzando il pane azzimo, spezzettato e dato a tutti i fedeli, e il vino che, anche in questo caso, viene fatto bere a tutti i fedeli da quattro coppe molto grandi. La messa si conclude con una danza dei fedeli, uniti in cerchio, attorno all'altare.

Tutti questi aspetti che abbiamo visto, e che differenziano in maniera sostanziale la messa neocatecumenale da quella domenicale nella chiesa ufficiale, rientrano in maniera abbastanza generalizzata tra quelli che gli intervistati sostengono di apprezzare maggiormente all'interno della religiosità del movimento. C'è chi apprezza soprattutto il ritorno alle origini del cristianesimo che la celebrazione implica, così come mi sussurra euforicamente un signore di mezza età alla fine di una celebrazione a Città del Messico, oppure la particolare maniera di celebrare l'eucaristia che, al contrario di quanto accade all'interno della chiesa ufficiale, rappresenta una reale ri-attualizzazione dell'ultima cena. A tal proposito, non bisogna dimenticare che, all'interno dell'esperienza neocatecumenale, è fortemente diffusa l'idea di rappresentare la "discendenza credente" dei cristiani della

---

<sup>26</sup> Questa maggiore partecipazione soggettiva accordata ai fedeli è uno degli aspetti della nuova esperienza che viene maggiormente apprezzato dagli intervistati. È interessante ricordare che essa tende a caratterizzare in maniera più tipica la tradizione protestante, all'interno della quale il significato principale di questa pratica è quello di affermare l'unione e l'eguaglianza di tutti i credenti di fronte a Dio. Riguardo al caso del Protestantismo, si veda: J. P. Willaime, *Le protestantisme en Europe: La précarité de une Religion Sécularise*, in Aa. Vv. *Religions Sans Frontières? Present e Future trends of Migration, Culture and Communication*, Presidenza del Consiglio dei Ministri-Dipartimento per l'Informazione e l'Editoria, Roma 1994.

<sup>27</sup> Intervista 20, m, 23 anni, studente d'ingegneria, Italia.



Chiesa primitiva. In altri termini, per ciò che concerne questo movimento, recuperando le riflessioni della Hervieu-Léger, si assiste ad un processo di reinvenzione<sup>28</sup> della memoria, il cui fondamento principale è da rinvenire nella riproposizione di un rito che tende a recuperare, e quindi a riattualizzare, un mito originario di fondazione<sup>29</sup>. Nelle parole della Léger:

«Al principio di ogni credenza religiosa, vi è – l’abbiamo visto – la fede nella continuità di una discendenza dei credenti, che trascende la storia. Essa è attestata e manifestata nell’atto, essenzialmente religioso, di fare memoria (anamnesi) del passato che dà un senso al presente e contiene l’avvenire. La pratica dell’anamnesi avviene in genere nella forma del rito. Ciò che caratterizza il rito religioso in rapporto a tutte le altre forme di ritualizzazione sociale, è il fatto che la ripetizione regolare dei gesti e delle parole stabilite dal rito ha lo scopo di inserire nel discorso temporale della memoria (come nel corso della vita di ogni individuo facente parte della stirpe) alcuni eventi fondatori che hanno permesso alla discendenza di protrarsi, attraverso tutte le vicissitudini che hanno messo e che mettono la sua esistenza in pericolo».<sup>30</sup>

Un’altra interessante caratteristica della religiosità all’interno del Cammino Neocatecumenale, che i nostri convertiti tendono a sottolineare come una di quelle maggiormente apprezzate, è rappresentata dal ruolo totalizzante che, al suo interno, viene attribuito alla dimensione religiosa. Ciò non accadeva nella precedente esperienza all’interno del cattolicesimo istituzionale, caratterizzata, secondo gli intervistati, da «un divorzio tra la vita religiosa e quella sociale»<sup>31</sup>. Un’altra intervistata conferma questa idea, sostenendo che ciò che meno le piaceva, all’interno del cattolicesimo istituzionale, era «che all’interno di quell’esperienza, i discorsi non coincidevano con i fatti, la teoria con la pratica»<sup>32</sup>. Per comprendere meglio questo atteggiamento, conviene ricordare che:

«In senso generale la conversione dall’interno non è soltanto il rafforzamento o l’intensificazione radicale di un’identità religiosa sino a quel momento moderata o

<sup>28</sup> Cfr. D. Hervieu-Léger, *La religion pour mémoire*, Cerf, Paris 1993, tr. it. *Religione e memoria*, il Mulino, Bologna 1996. Reinvenzione, naturalmente, rispetto alla memoria autorizzata, della quale unici custodi dovrebbero essere le istituzioni ecclesiastiche ufficiali, e cioè, nel caso specifico del cattolicesimo, la chiesa.

<sup>29</sup> A proposito del rito inteso come forma di riattualizzazione di un mito originario di fondazione, che funge da principale elemento di legittimazione di una civiltà, di un gruppo o, come nel nostro caso, di un’esperienza di fede, si veda soprattutto E. De Martino, *Mito, scienze religiose e civiltà moderna*, in *Furore simbolo valore*, a cura di E. De Martino, Feltrinelli, Milano 2002. A p. 66 si legge: «Il comportamento rituale è ripetizione non soltanto nel senso che itera uno stesso mito, ma anche nel senso che uno stesso rito, nella sua mimica, nelle sue parole e nelle sue manipolazioni di oggetti sacri, tende a riprodurre con la maggiore fedeltà possibile una vicenda rituale di fondazione, inaugurata per la prima volta *in illo tempore*» (Ivi, p. 66).

<sup>30</sup> D. Hervieu-Léger, *La religion pour mémoire*, tr. it. cit., p. 194.

<sup>31</sup> Intervista 31, m, 50 anni, titolare di pizzeria, Messico (traduzione mia).

<sup>32</sup> Intervista 41, f, 56 anni, cassiera in un supermercato, Messico (traduzione mia).

discontinua: è una modalità specifica di costruzione dell'identità religiosa che implica, in una forma o in un'altra, la critica a un regime debole dell'appartenenza religiosa».<sup>33</sup>

Ma l'aspetto che gli intervistati affermano aver gradito più di qualsiasi altro, all'interno della nuova esperienza – e che in un certo senso costituisce la *conditio sine qua non* di quelli visti finora – è che essa rappresenta il frutto di una scelta personale e non, come nel caso del cattolicesimo istituzionale, di una tradizione passivamente ereditata, come si può evincere dalla prossima testimonianza:

«La mia religiosità, all'inizio, è stata più imposta dalla famiglia, come il catechismo, cresima, tutte queste cose qui, no? Poi, se uno non è portato e non si trova, poi, non continua, perché non è qualcosa che ti viene da dentro, no? Non la senti tua. Frequentavo il catechismo, ma quando si è piccoli, quando si è bambini, si segue il catechismo solo perché lo si deve seguire. Cioè erano cose che dovevo fare per forza, mentre, adesso che sono nel Cammino, visto che io ho scelto di entrare nel Cammino, le faccio in virtù di una scelta libera, nel senso che se voglio andare a messa o alle riunioni settimanali ci vado, ma nessuno mi obbliga, ne faccio spese io, cioè sono consapevole che ci rimetto io se non ci vado, perché mi manca sempre qualcosa».<sup>34</sup>

La principale conseguenza di un'identità religiosa autonomamente scelta, in virtù delle differenziate esigenze delle persone, derivanti dalle loro individuali e altrettanto differenziate esperienze di vita, è che essa riesce a fornire delle risposte adeguate alle loro soggettive domande di senso<sup>35</sup>. Hervieu-Léger ha ben sintetizzato la suddetta tendenza sostenendo che, con l'avvento della modernità, il più importante mutamento intervenuto all'interno della sfera religiosa non è tanto quello dell'affermarsi dell'individualismo religioso *tout court*, quanto, piuttosto, quello dell'«assorbimento dell'individualismo religioso nell'individualismo moderno».<sup>36</sup> Ciò significa che in tutti i settori, compreso quello religioso, gli individui pretendono di accedere direttamente ed autonomamente «ai mezzi della loro autorealizzazione»<sup>37</sup>, senza cioè dover più sottomettersi al volere di un'autorità esterna, di natura religiosa o di qualsiasi altro tipo.

<sup>33</sup> D. Hervieu-Léger, *Le Pèlerin et le converti. La religion en mouvement*, tr. it. cit., p. 101.

<sup>34</sup> Intervista 7, m, 35 anni, disoccupato, Italia.

<sup>35</sup> D. Hervieu-Léger, *Le Pèlerin et le converti. La religion en mouvement*, tr. it. cit., p. 56.

<sup>36</sup> Ivi, p. 33.

<sup>37</sup> D. Hervieu Léger, *Tendenze e contraddizioni della modernità europea*, in Aa.Vv., *La religione degli europei I. Fede, cultura religiosa e modernità in Francia, Italia, Spagna, Gran Bretagna, Germania e Ungheria*, Fondazione Giovanni Agnelli, Torino 1992, p. 6.

#### 4. «Nel Cammino mi sento sempre tranquilla e soddisfatta della vita»: gli effetti benefici a livello esistenziale

In quest'ultimo paragrafo, concentreremo l'attenzione sulle principali conseguenze positive, stavolta a livello esistenziale, che gli intervistati sostengono di aver sperimentato nelle loro vite grazie all'entrata nel movimento. Come ha fatto notare Michel<sup>38</sup>, quella religiosa è solo una tra le varie dimensioni che vengono chiamate in causa quando si concretizza un processo di conversione. I percorsi che conducono alla conversione segnano un fondamentale passaggio critico nelle esistenze di tutti i convertiti oggetto del nostro studio, nel senso che vengono vissuti, per dirla con Eliade, come un tentativo, conscio o inconscio, di accedere al "centro" della propria esistenza, attraverso un cammino che sembra

«arduo, disseminato di pericoli, poiché è un rito di passaggio dal profano al sacro, dall'effimero e dall'illusorio alla realtà e all'eternità, dalla morte alla vita, dall'uomo alla divinità. L'accesso al "centro" equivale a una consacrazione, a una iniziazione; a un'esistenza ieri profana e illusoria, succede ora una nuova esistenza, reale durevole, efficace».<sup>39</sup>

Questo perché tali percorsi rappresentano dei veri e propri cammini di «costruzione di sé»<sup>40</sup>, in cui gli intervistati contrappongono «un prima tragico, disperante o semplicemente mediocre, a un dopo caratterizzato al contrario da una pienezza di senso»<sup>41</sup>. È l'intera esistenza, e non solo l'esperienza prettamente religiosa, che, in seguito all'entrata nel Cammino Neocatecumenale, acquisisce un senso che prima non aveva, apportando degli indubbi effetti benefici all'interno delle esistenze quotidiane degli intervistati. La maggior parte di essi, infatti, sostiene che la propria vita è totalmente migliorata dopo l'entrata nel movimento, e le motivazioni a sostegno di tale dichiarazione sono di vario tipo. Innanzitutto, come già accennato in precedenza, bisogna ricordare come l'adesione al movimento, per tutti gli intervistati, abbia coinciso con il superamento di quei momenti di crisi esistenziali, più o meno gravi, che invece li affliggevano prima dell'entrata. Ma questa capacità del Cammino Neocatecumenale di sanare i mali dell'anima dei propri membri sembra persistere anche in seguito, nel senso che la maggior parte degli intervistati sostiene che, da quando fa parte del movimento, non esiste più alcuna difficoltà, dispiacere o problema che, all'interno della propria esistenza, non possa essere superato. È molto interessante, a tal proposito, la testimonianza di una signora di

<sup>38</sup> Cfr. P. Michel, *Elements for a Semiotics of Conversion*, in *Conversion in the Age of Pluralism*, a cura di G. Giordan,, Brill, Leiden e Boston 2009.

<sup>39</sup> M. Eliade, *Il mito dell'eterno ritorno*, Borla, Roma 1999, p. 27.

<sup>40</sup> D. Hervieu-Léger, *Le Pèlerin et le converti. La religion en mouvement*, tr. it. cit., p. 103.

<sup>41</sup> Ivi, pp. 104-105.

circa 50 anni che lavora in ambito amministrativo all'università UNAM, la quale, raccontandoci la sua storia, mette in evidenza tra le altre cose due fatti tragici accaduti nella sua vita: la morte del padre, quando ancora non era dentro il Cammino e, più recentemente, dopo che vi era già entrata, quella della madre. La prima perdita è stata vissuta dalla nostra intervistata in maniera fortemente traumatica, mentre la seconda no. Questo perché all'interno del movimento ha capito che la morte non significa la fine di tutto, come invece pensava prima, ma la possibilità di ricongiungersi con Dio e di vivere una nuova esistenza piena di pace e di felicità, migliore di quella terrena. Sono molti, tra gli intervistati, coloro che sostengono di aver raggiunto nelle proprie vite, in seguito all'entrata nel movimento, una grandissima pace interiore, che ora permette loro, come nel caso sopra ricordato, di superare con forza e convinzione tutti i momenti difficili. Un esempio è quello raccontatoci dalla casalinga già incontrata in precedenza la quale, nonostante la separazione dal marito, naturalmente evidenziata con molta amarezza, afferma di sentirsi comunque sempre felice e tranquilla da quando è dentro il Cammino Neocatecumenale: «Mi sento sempre tranquilla e soddisfatta della vita»<sup>42</sup>. C'è anche chi, ed è la maggior parte degli intervistati, sostiene che in seguito all'entrata nel movimento il suo carattere è totalmente cambiato, naturalmente in meglio, e questo gli ha facilitato tantissimo l'esistenza. È il caso, per esempio, della seguente testimonianza:

«Io avevo un carattere veramente chiuso, socializzavo poco, ero un tipo chiuso, e invece, da quando sono entrato nel Cammino, sono cambiato, sono più aperto, mi piace stare con la gente e socializzo molto di più. Questa cosa mi ha aiutato tanto anche nel lavoro».<sup>43</sup>

In questo caso, il miglioramento di carattere del nostro intervistato ha comportato per lui conseguenze positive soprattutto nei rapporti in ambito lavorativo. Nel prossimo esempio, invece, affiora la profonda trasformazione identitaria di una donna, il cui carattere molto introverso quasi non le permetteva interagire con gli altri: «Nel Cammino ho imparato a rapportarmi con gli altri, perché prima, io ero una di queste persone molto silenziose e timide. Adesso mi sento libera, posso parlare, e posso dire ciò che sento, posso interagire con la gente»<sup>44</sup>. Allo stesso modo, l'esperienza del Cammino Neocatecumenale si rivela di grande aiuto anche per un professore universitario che, prima di abbracciare la visione del mondo del movimento, aveva un carattere molto aggressivo e in alcuni casi violento, come è possibile desumere dalle sue stesse parole:

«I principali cambiamenti si sono concretizzati a livello individuale poiché, grazie al Cammino, è cambiato radicalmente il mio comportamento, che prima era ribelle ed

<sup>42</sup> Intervista 33, f, 51 anni, casalinga, Messico (traduzione mia).

<sup>43</sup> Intervista 6, m, 50 anni, impiegato amministrativo, Italia.

<sup>44</sup> Intervista 41, f, 56 anni, cassiera in un supermercato, Messico (traduzione mia).

aggressivo. Qualche giorno fa, per esempio, qui c'è stata una lite, fuori della parrocchia: un tipo stava picchiando un mio amico. Tempo fa, senza pensarci, sarei intervenuto in forma aggressiva e avrei malmenato il tipo che stava importunando il mio amico. Invece, questa volta, li ho solo separati. Io stesso mi sono sorpreso tantissimo, non potevo credere quanto fosse cambiato il mio carattere». <sup>45</sup>

Molti sono gli intervistati che mettono in evidenza come le conseguenze positive del proprio cambiamento interiore siano state riscontrate, soprattutto, in ambito familiare, entro il quale, per esempio, vengono fortemente ridotti i conflitti intra-coniugali, come nel caso della prossima intervistata:

«Per me il Cammino è stato una scoperta davvero unica, tanto che ... guarda, per esempio, se non ci fosse stato il Cammino, io e mio marito a quest'ora saremmo di sicuro divorziati, te lo dico io. Prima, tante volte litigavamo e tante volte io gli dicevo "Ti lascio, ti lascio", invece, dopo che sono entrata nel Cammino, i catechisti mi hanno fatto capire che tante volte ero anche io a non capirlo e questo mi è servito molto. Ora è tutto diverso, sono cambiata e il nostro rapporto è migliorato tantissimo, e questo vuol dire tanto, no?». <sup>46</sup>

In generale, le principali conseguenze del cambiamento di carattere avvertito dai nostri intervistati, in seguito alla loro entrata nel movimento, sono riassumibili nei seguenti punti: maggiore consapevolezza dei propri mezzi e delle proprie capacità, sicurezza di sé, forte senso di tranquillità e di pace avvertiti nei confronti di se stessi e degli altri, riduzione e minimizzazione dei conflitti in ambito lavorativo e familiare, nei rapporti di vicinato, e, in maniera più generale, in quelli interpersonali di qualsiasi tipo. Soprattutto, aspetto tra i più rilevanti fra quelli qui emersi, tutti gli intervistati sostengono che grazie all'adesione al movimento hanno realmente capito chi sono, quali sono i propri limiti e le proprie potenzialità, riuscendo così a rafforzare la propria coerenza ed identità soggettive. Molti, infatti, sono coloro che affermano che la principale conseguenza dell'entrata nel Cammino Neocatecumenale è stata per loro quella di aver incontrato se stessi. Pertanto, sia a Città del Messico che in Italia, l'adesione al movimento ha significato, per i convertiti oggetto del nostro studio, una fondamentale riorganizzazione delle proprie esistenze, che vengono dotate di una pienezza di senso mai esperita prima, riorganizzazione che coincide, dal loro punto di vista, con un indubbio miglioramento delle proprie condizioni di vita, aspetto che essi tengono sempre ad evidenziare con forza come una delle più importanti conseguenze della conversione e della partecipazione alla vita religiosa e comunitaria del Cammino Neocatecumenale.

<sup>45</sup> Intervista 34, m, 30 anni, professore universitario, Messico (traduzione mia).

<sup>46</sup> Intervista 8, f, 57 anni, casalinga, Italia.

### 5. Conclusioni: dall'oscurità alla luce

Concludendo, vogliamo sintetizzare i principali aspetti trattati, ricordando, innanzitutto, che obiettivo dell'articolo era quello di ricostruire e analizzare i principali cambiamenti/miglioramenti che alcuni convertiti al Cammino Neocatecumenale sostengono aver esperito all'interno delle loro esistenze, come conseguenza dell'adesione alla visione del mondo connotante l'ideologia del movimento. Per raggiungere il suddetto scopo, abbiamo concentrato l'attenzione sui seguenti aspetti:

- 1) il giudizio negativo manifestato dagli intervistati sul proprio passato (visione del mondo e i comportamenti messi in atto) prima della conversione;
- 2) le caratteristiche della nuova esperienza che gli intervistati sostengono di gradire maggiormente per ciò che concerne la dimensione religiosa;
- 3) gli aspetti della nuova esperienza che essi sostengono di apprezzare maggiormente dal punto di vista esistenziale.

Il punto di partenza dell'analisi è rappresentato dalla constatazione del fatto che le conversioni oggetto del presente studio vanno inquadrare all'interno delle dinamiche più tipiche della modernità religiosa, secondo la quale

«un'identità religiosa autentica può essere solamente un'identità religiosa scelta. L'atto di conversione cristallizza il valore riconosciuto all'impegno personale dell'individuo che testimonia così la sua autonomia di soggetto credente. Nella misura in cui essa impegna una riorganizzazione globale della vita dell'interessato secondo norme nuove e la sua incorporazione in una comunità, la conversione religiosa costituisce una modalità piuttosto efficace della costruzione di sé in un universo in cui s'impone la fluidità delle identità plurali e in cui nessun principio centrale organizza più l'esperienza individuale e sociale».<sup>47</sup>

Partendo dalla suddetta premessa, per quanto riguarda il primo dei tre punti sopra menzionati, è importante innanzitutto ricordare che tutti gli intervistati evidenziano, all'interno delle proprie biografie, una sorta di spartiacque che divide in maniera abbastanza netta il "prima" dell'entrata nel movimento dal "dopo". I nostri convertiti tendono a rappresentare il proprio passato prima della conversione come una fase della loro esistenza caratterizzata dal caos e dalla mancanza di senso. In tutti i casi presi in esame, i comportamenti, gli atteggiamenti e i valori di riferimento che caratterizzavano il "prima" vengono fatti oggetto di una decisa critica, dovuta alla nuova visione del mondo che gli intervistati hanno adottato in seguito all'adesione al movimento.

In quanto ai cambiamenti esperiti dagli intervistati nelle loro vite in seguito alla conversione, sia a livello religioso che esistenziale, essi possono essere sintetizzati

<sup>47</sup> D. Hervieu-Léger, *Le Pèlerin et le converti. La religion en mouvement*, tr. it. cit., p. 103.

ricordando che i loro racconti biografici assumono, in tutti i casi presi in esame, la forma di un «racconto di rigenerazione, su come era terribile la vita prima [della conversione], e su come è meravigliosa adesso»<sup>48</sup> o, per dirla con Berger e Luckmann<sup>49</sup>, di una fondamentale transizione biografica segnata dal passaggio cognitivo dall'oscurità alla luce. In altri termini, i convertiti oggetto del presente studio tendono a descrivere i propri percorsi di conversione come dei cammini di costruzione di sé<sup>50</sup>, sia dal punto di vista religioso che esistenziale, entro i quali proprio l'adesione al movimento ha giocato un ruolo fondamentale nel trasformare delle esistenze caratterizzate dal disordine, dall'insoddisfazione per le esperienze vissute e dalla mancanza di senso, in altre contraddistinte, invece, dall'ordine, dalla soddisfazione e dalla pienezza di senso. Sintetizzati gli aspetti più importanti, vogliamo concludere ricordando che, dal punto di vista metodologico, tutte le caratteristiche sopra delineate, pur non avendo la pretesa di essere esaustive, rappresentano degli utili punti di riferimento, una «scatola degli attrezzi»<sup>51</sup> flessibile, che può essere usata in future ricerche finalizzate a ricostruire e interpretare ulteriori percorsi di conversione/riaffiliazione, riscontrabili all'interno del sempre più variegato e complesso arcipelago cattolico<sup>52</sup> contemporaneo.

---

<sup>48</sup> J. Lofland, R. Stark, *Becoming a World-Saver: A Theory of Conversion to a Deviant Perspective*, in «American Sociological Review», 6, 1965, pp. 862–875: p. 863 (traduzione mia).

<sup>49</sup> P. L. Berger, T. Luckmann, *The Social Construction of Reality*, tr. it. cit., p. 218.

<sup>50</sup> D. Hervieu-Léger, *Le Pèlerin et le converti. La religion en mouvement*, tr. it. cit., p. 103.

<sup>51</sup> A. Bagnasco, "Presentazione", in R. Boudon, *Il posto del disordine*, cit., p. XIII.

<sup>52</sup> Cfr. I. Colozzi e S. Martelli, *L'arcipelago cattolico. Analisi sociologica dell'associazionismo ecclesiale a Bologna*, Cic – Ipsr, Bologna 1988.



Il presente saggio è tratto dal vol. 10 - dell'anno 2016 - numero 1 della Rivista Online – Fogli Campostrini, edita dalla Fondazione Centro Studi Campostrini, Via S. Maria in Organo, 4 – 37129 Verona, P. IVA 03497960231

Presidente della Fondazione Centro Studi Campostrini - Rosa Meri Palvarini

Direttore responsabile e scientifico - Massimo Schiavi

Fondazione Centro Studi Campostrini. Tutti i diritti riservati. 2012.

ISSN: 2240-7863

Reg. Tribunale di Verona n. 925 del 12 maggio 2011.

La proprietà letteraria dei saggi pubblicati è degli autori. Tutti i saggi sono liberamente riproducibili con qualsiasi mezzo con la sola condizione che non siano utilizzati a fini di lucro. L'autore e la fonte debbono sempre essere indicati.

All articles are property of their authors. They are freely reproducible in any form as long as not used for profit. In all cases both authors and source must be indicated.

## CAMBIAMENTO INTERIORE, AUTONARRAZIONE E SGUARDO SOCIALE

Loïc Le Pape

(articolo originale pubblicato in francese: *Changement intérieur, récit de soi et regard social*, in «Esprit», n. 404, 2014, pp. 19-28, tradotto per gentile concessione della rivista)

Lo studio delle conversioni religiose è stato a lungo controverso, all'interno delle scienze sociali. Laddove infatti la sociologia cercava delle regolarità, l'interesse per il cambiamento di religione, brusco e individuale, era quasi nullo. Soltanto grazie alla riabilitazione della nozione di individuo, e all'avvento del concetto di secolarizzazione (dunque dalla fine degli anni Cinquanta), le scienze sociali, e in particolare la sociologia, si sono finalmente interessate alla conversione religiosa. I "nuovi sociologi", che si concentrano sulle azioni individuali, riscoprono l'evento e il cambiamento, e si interessano così alle modalità dell'impegno religioso. Un'ulteriore tendenza è la perdita di influenza delle cosiddette chiese "tradizionali", che liberano così gli individui da un vincolo fino allora indiscusso: se la religione è meno importante nelle nostre vite quotidiane, allora è possibile cambiarla, così come non averne alcuna, e, un giorno, sceglierne una. Oggi, nel contesto post-11-settembre e di fronte al vigore dei fondamentalismi cristiani e musulmani, lo studio delle religioni sembra aver trovato delle nuove virtù esplicative. Allo stesso tempo, le conversioni religiose sono ormai analizzate da tutte le discipline delle scienze umane e sociali, poiché esse rivelano allo stesso tempo l'importanza cruciale delle identità religiose e le modalità di cambiamento delle credenze, in un periodo caratterizzato da "religioni senza culture"<sup>1</sup>.

Come pensare allora la conversione religiosa? Nel corso delle mie ricerche, mi sono lasciato guidare da un'osservazione ingenua: la religione è ancora qualcosa di importante, poiché la gente sceglie di cambiarla. Pensavo che studiando la conversione, avrei potuto ravvisare l'importanza della religione (almeno) per i convertiti, e tentare di descrivere

<sup>1</sup> O. Roy, *La Sainte Ignorance. Le temps des religions sans cultures*, Paris, Le Seuil 2008 (tr. it. *La Santa Ignoranza. Religioni senza cultura*, Feltrinelli, Milano 2009, NdT).

un'“atmosfera” di quel tempo che Charles Taylor ha chiamato nel 2007 “l'età secolare”<sup>2</sup>. Con questa espressione, Taylor vuol mostrare come siamo arrivati al momento in cui il fatto di non credere sia divenuto la regola, e il fatto di credere un'opzione personale. Ho dunque tentato di ricercare, nei comportamenti dei convertiti, nelle loro relazioni con i loro prossimi (familiari e amici) e al di là, le particolarità di un impegno assunto sulla base di nuove credenze, e il modo in cui ci si professa credenti in un mondo che non lo è più. Questo percorso accademico mi ha portato a molteplici incontri, sempre calorosi, con un centinaio di convertiti all'interno dei tre monoteismi, ma anche ad alcuni scambi con i loro “convertitori”, i chierici che si occupano della conversione<sup>3</sup>.

Il risultato principale di questo studio è quello di mostrare che la conversione non è un percorso individuale. Certo, tutti i convertiti che ho incontrato hanno deciso autonomamente, in tutta coscienza, di cambiare religione. Ma il processo di cambiamento, le differenti tappe della conversione e infine l'ammissione del loro impegno sono legati assai fortemente al loro ambiente sociale (famiglia, amici e conoscenti). I convertiti hanno dovuto “fare degli sforzi” per confessare le loro credenze, per presentarle e farle accettare. Vorrei dunque cercare, in queste poche righe, di enucleare i diversi aspetti di questo lavoro, mostrando altresì le complessità insite in un simile compito.

### 1. I convertiti nella loro nuova chiesa

Varcare la soglia di una sinagoga, di una chiesa o di una moschea è un compito difficile; senza contare il fatto che relazionarsi con un responsabile, a cui bisogna comunicare il proprio desiderio di conversione, e presentarsi in una maniera insieme strategica e sincera, è un lavoro non da poco! Impiegherò qui il termine di istituzione religiosa, che ha il pregio di poter caratterizzare forme diverse di Chiese: l'organizzazione articolata del *Consistoire*, la rete territoriale delle diocesi cattoliche e la molteplicità dei luoghi di culto musulmani. Tuttavia, utilizzare il termine “istituzione” necessita di alcune precisazioni preliminari. Prima di tutto, vi sono delle grandi differenze nel processo di conversione in ciascuno dei tre monoteismi: è più facile convertirsi all'islam, più difficile convertirsi al giudaismo, e convertirsi al cattolicesimo è una sorta di via di mezzo. La seconda precisazione è che sono le Chiese che fabbricano i convertiti: l'istituzione religiosa plasma i candidati, e questi devono sottomettersi alle sue decisioni, poiché è essa che alla fine *convalida* (o meno) la conversione. Per evitare ogni malinteso, l'ultima precisazione implica che esista, in ciascuno dei monoteismi, una istituzione: un modo di pensare, di

<sup>2</sup> Ch. Taylor, *A secular Age*, Cambridge (Mass.), Belknap Press 2007 (tr. it. *L'età secolare*, Feltrinelli, Milano 2009, NdT).

<sup>3</sup> L. Le Pape, *Qu'est-ce que la religion pour les Français? Ce que nous enseigne la conversion*, Paris, École des hautes études en sciences sociales, 2007.

presentare e di unificare i comportamenti e le credenze<sup>4</sup>. Questa istituzione si incarna ugualmente negli uomini e nelle donne, nei chierici specializzati e talvolta nei laici, e in un cammino rituale che i candidati devono seguire: intrattenere una conversazione, assistere a un rituale, seguire dei corsi, passare dei test, ecc.

Queste osservazioni preliminari ci permettono di avanzare l'idea di un'ineguaglianza di fatto tra i futuri convertiti e le istituzioni religiose, poiché è l'istituzione che autorizza e convalida la conversione. I chierici hanno il compito e il potere di valutare, accompagnare e decidere in merito all'opportunità della conversione. Ma questo non vuol dire che la relazione sia unilaterale: i candidati posseggono delle strategie e dei mezzi per sovvertire e aggirare le regole e le decisioni dell'istituzione. Così, il nostro sguardo si concentrerà sulle interazioni tra le istituzioni e chi esse riconoscono.

Il lavoro del convertito rispetto all'istituzione è la costruzione di una giustificazione della propria conversione. Egli è incoraggiato a sviluppare una narrazione per l'istituzione, ovvero a imparare a parlare come una persona credente e religiosa. Ho identificato tre tappe in questo processo di apprendistato.

La prima tappa consiste nel saper parlare della propria fede nella Chiesa. Il convertito deve produrre un discorso su se stesso, a proposito del suo itinerario, della sua fede, al fine di costruire una narrazione della sua conversione. L'istituzione suggerisce come costruire una narrazione, propone dei modi di dire e di raccontarsi, e anche i confratelli partecipano a tale elaborazione. Gli esempi storici o le narrazioni delle personalità celebri sono ugualmente importanti nella costruzione dei racconti di conversione. Ad esempio, nella Chiesa cattolica, gli schemi narrativi delle conversioni di Paolo e Agostino sono presi a modello. I convertiti vi trovano degli elementi con cui comporre le proprie narrazioni.

In secondo luogo, i convertiti devono trovare delle buone motivazioni a sostegno della loro conversione. Devono inserire le loro ricerche spirituali all'interno di una "domanda di conversione" a cui l'istituzione può rispondere. In questa tappa, i convertiti devono fare attenzione a due elementi. Prima di tutto, devono trovare il giusto mezzo tra i propri sentimenti ed emozioni (che nelle conversioni contemporanee sono spesso l'elemento più importante) e la posizione dell'istituzione, in cui le emozioni sono messe a distanza. Ad esempio, un credente non può seriamente chiedere di convertirsi invocando il proprio dialogo personale e quotidiano con Dio, poiché l'istituzione non può valutarne il grado di sincerità. Inoltre, una tale relazione non potrebbe essere compresa (e partecipata) dall'istituzione. Il pretendente deve dunque elaborare una ragione "accettabile" per la propria domanda. In questa stessa prospettiva, bisogna nascondere o mettere a distanza le motivazioni puramente strumentali: nessuna istituzione religiosa può accettare una

<sup>4</sup> J. Lagroye, *La Verité dans l'Église catholique. Contestations et restauration d'un régime d'autorité*, Belin, Paris 2006.

conversione per ragioni matrimoniali, perché la conversione è giudicata sull'adesione sincera degli individui, e non sui desideri di accomodamento personale. In questa tappa, la competenza in gioco è quella di saper prendere la giusta distanza dalle proprie credenze, al fine di presentarsi all'istituzione con sincerità, ma in funzione di ciò che l'istituzione si aspetta da un candidato alla conversione.

In terzo luogo, il convertito deve mostrare la propria volontà di integrarsi in una nuova comunità. Come abbiamo visto, uno stesso processo di conversione è identificabile in ciascuno dei tre monoteismi. La prima tappa è generalmente un incontro con un "uomo d'istituzione", un chierico, rabbino, un prete o un imam. Questa tappa è importante, poiché i candidati sono giudicati sulle loro *performances* e sulle loro risposte alle questioni riguardanti le proprie motivazioni, le proprie storie personali e le conoscenze spirituali. Mostrare la propria volontà di integrazione implica l'accettazione di nuove regole e procedure. Se, nell'islam, l'intero processo può essere ridotto all'incontro in se stesso, nel cattolicesimo o nel giudaismo la conversione dura da uno a cinque anni. Durante questo tempo, i convertiti devono seguire dei corsi, assistere a delle riunioni e a dei gruppi di discussione, passare degli esami ecc: è un vero apprendistato. Mostrare la propria volontà di integrarsi in una nuova comunità lascia aperta la possibilità di nascondere le proprie reticenze o esitazioni personali. I candidati, perciò, devono mantenere gli stessi argomenti durante tutto il processo di conversione.

In funzione di queste regole, possiamo affermare che le istituzioni devono "routinizzare" le conversioni, ovvero iscrivere il processo all'interno di regole decretate e accettate. Il ruolo delle istituzioni religiose è quello di ricevere l'emozione e il fervore dei convertiti e di trasformarlo in una *routine*: le Chiese accolgono l'eccezionale e impongono il banale. Le istituzioni recitano allo stesso tempo il doppio ruolo di formazione e di attestazione della conversione. In effetti, l'istituzione "fabbrica" dei convertiti.<sup>5</sup> Questo suo ruolo di formatrice si concretizza nell'attenzione rivolta all'evoluzione spirituale dei candidati e nell'inquadramento che viene messo in opera (servizi speciali, corsi privati ecc.). Per un'istituzione, una conversione è la valutazione delle competenze nel produrre una narrazione a partire da argomenti che riguardano la sua stessa reputazione. In secondo luogo, le istituzioni svolgono anche un ruolo di "attestatarie". Autorizzando la conversione, convalidandola ufficialmente, l'istituzione attesta che essa è socialmente accettabile, poiché allo stesso tempo sincera e obbediente alle regole di perizia e procedura. La Chiesa svolge dunque un ruolo di garante. Riconoscendo le conversioni, autentifica un percorso, una storia in conformità con l'ortodossia religiosa.

---

<sup>5</sup> S. Tank-Storper, *Juifs d'élection. Se convertir au judaïsme*, Paris, CNRS Éditions, 2007.

## 2. Un lavoro senza fine con famiglie e amici

Noi presupponiamo, in questo articolo, che i convertiti siano valutati e riconosciuti mediante le loro interazioni con altre persone. Queste sono generalmente dei parenti, degli amici, dei vicini, e sicuramente i membri delle loro famiglie. Ciò riguarda, allo stesso modo, i colleghi di lavoro o i confratelli. In una situazione d'interazione, quando la sua fede è messa in questione o quando la vuole esporre, il convertito deve raccontare la propria storia, le sue evoluzioni e le grandi tappe del cammino: secondo alcuni studiosi, la conversione è completa solo nel momento in cui si produce la narrazione<sup>6</sup>. Noi siamo piuttosto inclini a pensare che è solo quando la narrazione, prodotta dal convertito, è accettata, che una nuova conversione è definitivamente completa: il convertito viene riconosciuto nella sua nuova qualità di convertito. E tale accettazione necessita la messa in opera di un certo numero di competenze.

La prima è di saper parlare di se stessi, del proprio intimo. Le conversioni sono delle scelte individuali, delle decisioni personali, ma queste scelte devono essere pubblicizzate e spiegate. Parlare di sé e della propria fede è una competenza appresa e sviluppata a contatto con l'istituzione, ma è più difficile parlare di sé al di fuori della Chiesa. Si nota, nelle narrazioni di conversione, che il primo posto spetta spesso alle dimensioni della sperimentazione, del dubbio e dell'errore. In questo modo il convertito mostra la dimensione umana del suo percorso, senza omettere le esitazioni e i ripensamenti. La conversione non è un processo lineare e regolare, e sottolineare le esitazioni o i momenti di debolezza risponde alle irregolarità del processo; allo stesso tempo, ciò significa presentarsi come un individuo "normale", con degli alti e dei bassi. Dire i propri dubbi, parlare del proprio intimo è soprattutto un modo per provare la propria sincerità e la propria trasparenza. Ciò rinforza la scelta e rende l'impegno definitivo. Infatti, attraverso tutte le narrazioni raccolte, le fasi di esitazione si alternano a fasi più euforiche, ma le prime vengono trasfigurate: i dubbi non sono prove di debolezza, anzi, sono presentati come delle energie creative, dei passaggi necessari per poi riprendersi meglio. Questa logica di esposizione del dubbio e della debolezza obbedisce allo stesso modo alla struttura argomentativa seguita da Agostino nelle sue *Confessioni*: toccato dal dubbio, abbandonato dalla fiducia, incerto. Questa struttura narrativa è diventata la struttura classica delle conversioni odierne, nell'insieme dei tre monoteismi.

La seconda competenza consiste nel modulare la propria narrazione secondo il pubblico. Le narrazioni di conversione cambiano in funzione del pubblico e della situazione. Ad esempio, la narrazione di una conversione non sarà la stessa se un convertito si rivolge

<sup>6</sup> Cfr. Pierre-Antoine Fabre, *Présentation. Conversions religieuses: histoires et récits*, in «Annales Hss», 1999, t. 54, n. 4, pp. 805-812.

alla compagna o al compagno, alla famiglia, agli amici, ai colleghi di lavoro... o a un sociologo. I convertiti posseggono la competenza di modulare le loro narrazioni, di arricchirle o di accorciarle, di accentuarne il lato storico o quello della testimonianza, ecc. Sono capaci di identificare le differenze di contesto, di giudicare la "qualità" del pubblico e di adattare il loro modo di raccontare se stessi. In queste situazioni, la differenza si gioca nel carattere pubblico o privato della conversazione, che comporta dei registri discorsivi diversi: ammissione di una conversione o testimonianza di un cammino, talvolta confessione intima. Non è certo nelle cerchie più prossime (famiglia e amici) che è più facile ammettere la propria conversione. La prossimità delle relazioni e l'intimità possono, al contrario, neutralizzare la discussione. Le reazioni dei parenti sono tutte particolarmente temute dai giovani convertiti. Nel corso delle mie ricerche, ho constatato che praticamente tutte le conversioni sono portatrici di allontanamenti e conflitti tra i convertiti e i loro parenti. Un simile allontanamento può riassorbirsi rapidamente, ma può anche durare degli anni. Un altro tipo di ammissione della conversione, tra pubblico e privato, si trova nelle narrazioni di conversione su internet. L'anonimato autorizza in effetti un'espressione più libera, e porta generalmente a delle narrazioni più dettagliate, ma anche caratterizzate da una maggiore dose di proselitismo.

La terza competenza consiste nel saper accettare la controversia, la critica o la riprovazione. In effetti, in certe situazioni, i convertiti possono incontrare delle forti ostilità. La loro capacità di fronteggiare la critica, le opposizioni, è una vera sfida, e spesso la più importante. Il modo di comportarsi in questi momenti è quello di sforzarsi di "non prendersela", di non sentirsi personalmente toccati o messi in questione nella propria fede. Ciò implica l'imparare a essere distaccati da ciò che si è (un credente), ma anche dal proprio cammino religioso, poiché non è affatto facile accettare le critiche rivolte alla propria intimità o al proprio impegno personale. Nella maggior parte dei casi, i convertiti usano delle strategie di difesa: fare delle battute, essere garbati, fingere di arrabbiarsi violentemente, cambiare argomento ecc.

Queste competenze o attitudini sono dunque delle regole da seguire nel momento in cui si racconta la propria conversione. Se una di queste regole non viene rispettata, ciò può mettere in pericolo il riconoscimento della conversione. Grazie a queste tre competenze (che sono delle ingiunzioni ad essere onesti e trasparenti), i convertiti sono in grado di mantenere i propri legami con gli antichi e i nuovi amici, con la loro famiglia ecc. Questa continuità è importante, poiché essi devono restare in qualche modo in contatto con la loro famiglia e con il loro ambiente immediato (amici, colleghi di lavoro...), e perciò devono mostrare un cambiamento personale senza cambiare troppo nei loro rapporti con gli altri. La continuità è importante, inoltre, poiché la conversione viene convalidata dal riconoscimento implicito derivante da tali interazioni: senza troppi conflitti, senza riprovazione, il credente è accettato a poco a poco come un convertito.



### 3. *Divenire credente in un mondo incredulo*

Le conversioni religiose chiariscono in maniera stimolante il concetto di secolarizzazione, poiché rappresentano dei modelli di adesione (in forte calo) a un'istituzione che si presume sia molto più debole oggi che nel passato (le Chiese). In più, i convertiti sono chiamati a presentare la loro credenza come un cammino personale e intimo (individualizzazione del fenomeno religioso), secondo una forma codificata che implica una capacità di sguardo critico su di sé (razionalizzazione, uno dei pilastri della secolarizzazione).

Così, nell'età secolare, la scelta della nuova religione deve essere personale. Una conversione non può dunque in alcun modo essere imposta: è un modello di scelta personale, e di autonomia individuale. Deve esplicitarsi e giustificarsi secondo le regole prima enunciate. Tuttavia, se una conversione non può essere imposta, può però essere influenzata. In tal caso, non è facile parlare di conversione, poiché le scelte non sono né personali, né volontarie, né esplicabili razionalmente. La "grammatica" finora identificata, fondata sull'adesione libera e il riconoscimento da parte di terzi, qui non può funzionare del tutto. Convertirsi, in Francia, implica dunque far sì che le proprie scelte siano riconosciute come qualcosa di diverso da un impegno settario, dottrinario o potenzialmente escludente per l'individuo. Allo stesso modo, degli atteggiamenti e dei comportamenti religiosi troppo irrazionali, o lontani dalle forme mistiche tradizionali, possono nuocere al riconoscimento della conversione. Si delinea allora, in negativo, una religione "accettabile" sotto il segno dell'età secolare, una religione tradizionale, inquadrata da istituzioni riconosciute dallo Stato: in breve le forme storiche classiche dei tre monoteismi. È all'interno di queste istituzioni, e di questo modo di vivere la religione, che le conversioni hanno maggiori possibilità di essere riconosciute senza intoppi.

Un'altra caratteristica del contesto laico francese è che si presume che i credenti siano confinati nella sfera privata. C'è una grande differenza, in questo caso, con i modelli statunitense, canadese o nordeuropeo: in Francia, gli individui possono scegliere il loro credo religioso, ma l'espressione di tale credo nello spazio pubblico è soggetta a controversie. Lo Stato tollera ogni credo, ma ne permette l'espressione pubblica solo molto raramente. È in quest'ottica che si può comprendere l'"*affaire du foulard*"<sup>7</sup>, come il risultato di una problematica manifestazione pubblica delle nuove credenze in uno spazio

<sup>7</sup> Con questa espressione si fa riferimento al decennale dibattito francese intorno alla liceità dell'uso del velo per le ragazze e le donne islamiche. L'espressione risale al 1989, quando tre ragazze musulmane furono espulse dalla scuola pubblica di Creil (Oise), per il loro abbigliamento. Per un approfondimento, cfr. F. Gaspard e F. Khosrokhavar, *Le foulard e la République*, Paris, La Découverte, 1995; cfr. anche Seyla Benhabib, *Cittadini globali. Cosmopolitismo e democrazia*, Il Mulino 2008; da quest'ultimo testo, il capitolo relativo all'*affaire du foulard* è reperibile on-line: <[http://www.presentepassato.it/Quali\\_diritti/Migranti/m445\\_benhabib\\_affaire\\_foulard.htm](http://www.presentepassato.it/Quali_diritti/Migranti/m445_benhabib_affaire_foulard.htm)> (NdT).

pubblico particolare (il sistema scolastico), che è stato storicamente un luogo d'opposizione tra lo Stato e la Chiesa cattolica. Tuttavia, non esiste alcuna restrizione all'espressione pubblica dei culti, se questa non consiste nel turbare l'ordine pubblico; si tratta soltanto del risultato di un'opposizione storica tra religioni e politica, e di concezioni diverse dello spazio proprio delle credenze nel mondo moderno. In questa prospettiva, i convertiti si muovono con discrezione (ma anche, talvolta, con provocazione) rispetto all'esposizione pubblica delle loro nuove credenze. D'altronde tutte le tradizioni spronano i convertiti, durante la loro formazione, a concentrare le proprie emozioni nella sfera privata e nel "foro interno".

L'ipotesi che vorremmo sostenere è che la laicità è diventata un riferimento comune nella vita politica francese, senza essere realmente definita se non mediante una successione di articoli di legge dove il termine in questione, "laicità", è assente. La laicità è un riferimento comune dotato di una carica simbolica talmente forte da influenzare i comportamenti individuali e collettivi. La legge è dunque interpretata, resa oggetto di una giurisprudenza, nonché talvolta modificata dal potere politico; e nello stesso tempo si elaborano delle strategie e delle contro-strategie che mirano a cambiare le rappresentazioni non tanto della legge, ma dell'ideale laico. La laicità, in quanto principio superiore comune, viene rinnovata e reinterpretata mediante argomenti, controversie e crisi politiche. Essa è una controversia permanente. In questo contesto, ammettere la propria nuova religione e rivendicarne degli aspetti pubblici è una bella sfida. I convertiti devono dar prova di grande abilità nell'imporsi, senza contravvenire alle regole – non decretate, ma tacite – dell'esposizione pubblica del religioso.

Le conversioni sono dunque processi di interazione; una conversione è operante solo grazie alla convalida di terzi. Danièle Hervieu-Léger chiama questo processo la «mutua validazione del credere»<sup>8</sup>. La ricerca di questa validazione è la principale attività dei convertiti; il loro "lavoro" consiste nell'ottenere un riconoscimento, almeno tacito, da parte dei prossimi. Tale compito, eminentemente sociale, richiede una certa dose di tecnica, delle competenze e degli aggiustamenti incessanti nelle interazioni; in breve, una disinvoltura relazionale.

Per analizzare il credere nell'età secolare, è necessario esaminare lo spazio delle conversioni religiose alla luce di un contesto storico più ampio, in cui le rappresentazioni della religione siano all'opera. In Francia, la secolare influenza del cattolicesimo sulla vita civile ha contribuito a far emergere una religione ricalcata "per difetto" sull'evoluzione politica della Chiesa cattolica: la "catto-laicità", secondo l'eccellente espressione di Edgar Morin. Tre elementi compongono, dunque, la peculiarità francese del rapporto tra religioni: le credenze si suppongono private (relegate nella sfera intima), la religione deve

<sup>8</sup> Cfr. D. Hervieu-Léger, *Le Pèlerin et le converti. La religion en mouvement*, Flammarion, Paris 1998 (tr. it. *Il pellegrino e il convertito. La religione in movimento*, il Mulino, Bologna 2003, NdT).

essere assente dalla sfera pubblica (tranne per le “tracce” religiose, come le chiese, che divengono un patrimonio), e i riferimenti religiosi non sono tollerati in politica. Una religione i cui precetti non corrispondano a questi tre criteri sarà sospetta di intransigenza, e accusata di minare il consenso laico. Presentare la propria conversione mettendo in causa uno di questi postulati significa rischiare di attirare su di sé la pubblica riprovazione. Nondimeno, i convertiti posseggono delle risorse e delle strategie per pubblicizzare la loro nuova religione. Sanno ciò che si deve dire e ciò che si deve tacere, come parlare e come essere discreti; possono modulare la propria narrazione. Essere credenti in un mondo incredulo, dire la propria conversione seguendo le regole civili dell’età secolare, consapevoli che la laicità è una delle poste in gioco più importanti del dibattito politico francese, necessita di una (nuova) fede solida, non meno che di una buona dose di abilità.

Il presente saggio è tratto dal vol. 10 - dell'anno 2016 - numero 1 della Rivista Online – Fogli Campostrini, edita dalla Fondazione Centro Studi Campostrini, Via S. Maria in Organo, 4 – 37129 Verona, P. IVA 03497960231

Presidente della Fondazione Centro Studi Campostrini - Rosa Meri Palvarini

Direttore responsabile e scientifico - Massimo Schiavi

Fondazione Centro Studi Campostrini. Tutti i diritti riservati. 2012.

ISSN: 2240-7863

Reg. Tribunale di Verona n. 925 del 12 maggio 2011.

La proprietà letteraria dei saggi pubblicati è degli autori. Tutti i saggi sono liberamente riproducibili con qualsiasi mezzo con la sola condizione che non siano utilizzati a fini di lucro. L'autore e la fonte debbono sempre essere indicati.

All articles are property of their authors. They are freely reproducible in any form as long as not used for profit. In all cases both authors and source must be indicated.