

Per una geografia del *religioso*

Per quanto ci riguarda, non crediamo sia possibile decretare con certezza, in termini scientifici, che esista una qualche "impronta religiosa" comune a tutti (e tanto meno una "metafisica"); riteniamo sia possibile invece parlare di *religioso*, termine che assume oggi forme che sono altre rispetto a quelle a cui un tempo eravamo abituati. Partendo dalle forme *elementari* di religione (feticismo, animismo, totemismo, ecc.) si tratterebbe nelle nostre intenzioni di cercare, appoggiandoci innanzitutto a studi di tipo antropologico, una sorta di materia o di matrice di un religioso originario, crogiolo delle categorie fondamentali che informano il senso del male, della persona, dell'altro (Mary, 2002, pp. 762-764).

Secondo la prospettiva cristiana, ad esempio, l'uomo in genere esprime la propria ricerca di Dio (e non di un dio o del divino) attraverso le proprie credenze e i propri *comportamenti religiosi* (preghiere, sacrifici, culti, meditazioni, ecc.); egli è pertanto *un essere religioso* legato a Dio in maniera intima e vitale (*Catechismo*, 1992, p. 28). Tuttavia, per quanto riguarda il concetto di religioso al di fuori di questa prospettiva, non vi è ancora un accordo su criteri comuni per una definizione, e ancor più difficile è isolare il fatto religioso in sé.

D'altra parte, come non considerare che persino il concetto di "religione", proprio gli antropologi lo hanno da tempo dimostrato, sia essenzialmente eurocentrico ed etnocentrico, poiché venuto costruendosi in funzione delle confessioni cristiane cattolica e protestante caratterizzanti la storia religiosa europea, e non solo (Aa.Vv., 2002, p. 1245 II). Un artefatto, dunque, figlio del suo tempo così come termini quali "*cultura*", "*società*", "*et-*

nia", ecc. Il che non è un problema, perché un codice di riferimento è decisamente necessario, per qualsiasi tipo di ricerca scientifica. Basta però solo esserne consapevoli.

Come abbiamo già avuto modo di precisare, per il geografo "la religione non può essere solo un fattore di modellamento del paesaggio e di definizione dei generi di vita" (Galliano, p. 3). Al contrario, "la diversità religiosa del mondo contemporaneo è un'indicazione del grande mutamento che la vita spirituale sta subendo, con l'apertura verso grandi e piccole comunità spirituali" (*Ibid.*). E questo non ha a che fare solo con la sfera psicologica dell'individuo, quanto con quella universale dell'uomo, portatore di una sua storia; laddove con ciò si intenda dire, con il grande studioso dell'Islam André Miquel, che "tutto quello che pensano gli uomini, a torto o a ragione, anche i loro sogni, anche i loro silenzi, è un fenomeno storico che bisogna prendere in considerazione per un'autentica visione della storia" (Miquel, 1992, p. 34). Se, dunque, come la stessa Giuliana Andreotti evidenziava solo qualche tempo fa, dstando l'attenzione anche di altri studiosi, "la geografia ha bisogno di spiritualità" (Vallega, 2003, pp. 152-184), la geografia umana non può allora essere tale solo in quanto tratta, oltre che degli uomini, evidentemente, anche dell'ambiente che questi hanno modellato o dal quale essi sono stati modellati (Dagradi, Cencini, 2003, pp. 14-18). E tanto meno la religione non può essere considerata unicamente entro i termini di un "mistero psicologico" di un'umanità in evoluzione che plasma o viene plasmata dall'ambiente circostante.

In questa prospettiva, noi non vedremmo troppo la questione entro i termini di una "comparabilità" tra geografia umana e religione, e forse non avvertiamo profondamente la necessità di elaborare "dall'esterno" una nuova filosofia di cui la geografia umana avrebbe bisogno. La geografia umana deve interrogarsi, certamente, ma al fine di mettere in discussione il proprio statuto epistemologico alla luce di un "oggetto" che sfugge oggi ad ogni possibile tassonomia a cui ci aveva abituati un approccio di tipo "colonialista". Ma non si può cambiare la disciplina senza prima cambiare i propri paradigmi (e le proprie percezioni e convinzioni), fatte salve le preoccupazioni così recentemente espresse da Massimo Quaini: "Guardiamoci dal sacrificare la geografia umana o umanistica, che non è molto che si è liberata dalle spine del neopositivismo, al risorgente paradigma spazialista e alle sue inevitabili semplificazioni. L'unico risultato sarebbe quello di abbandonare a storici, antropologi e architetti una prospettiva di ricerca che si mostra sempre più interessante e coinvolgente il campo delle scienze sociali. Se è vero, come dice Minca, che uno dei meriti del postmodernismo è stato quello di aver riportato la geografia nel *mainstream* delle scienze sociali, stiamo attenti a che questa strisciante deriva spazialista e la normalizzazione del paradigma postmoderno non ci porti al vecchio isolamento. Sarebbe un effetto paradossale del tutto contrario allo spirito più coerente della critica alla modernità" (Quaini, 2003, pp. 981-988).

Dolersi che la vecchia geografia umana è "morta" e che i nuovi processi sincretici non si prestano più ad un'analisi che sia "profilo di società o di civiltà", significa a nostro avviso manifestare una pericolosa (per la disciplina) nostalgia per una purezza originaria perduta che come tale esiste in realtà solo nell'immaginazione di noi "occidentali". Il rischio consisterebbe, infatti, nel perpetuare un'abitudine piuttosto consolidata presso alcuni studiosi, i quali in nome di un'implicita ma evidente difesa di una supposta purezza delle origini, negano ad una qualsiasi realtà la possibilità di esistere in forma sincretica, e quindi di "bricolare", trascogliendo, rielaborando, reinterpretando in modo plastico e originale concetti, valori, ecc. che non sono propri, in quel processo che André Mary definisce come "le choix paradoxal de ne pas choisir" (Mary, 2000, p. 13). Detto in altre parole, ogni *religione* si reclama di una *tradizione* a cui riconosce o conferisce autorità e trascendenza. Ogni tradizione, in quanto umana, comporta una potenza attiva e creatrice di adattamenti, reinvenzioni, reinterpretazioni pragmatiche tra stabilità e

movimento, funzionando come memoria collettiva ma con una riserva di segni simbolici indefinitamente ritrovati, bricolati, riattivati in maniera selettiva.

In questo senso, più le religioni si confrontano tra loro nel mondo moderno, più ciò che esse valorizzano come segni del trascendente tende a essere selezionato arbitrariamente dagli individui: il riferimento alla trascendenza non si confonde più con la trascendenza confessionale. Attraverso testi, parole, gesti, luoghi, edifici o persone, piccoli gruppi in cerca di *salvezza* e/o di *guarigione* si ricompongono delle mini-trascendenze orientate verso l'individuo, o delle trascendenze medie (religiosità secolari, popolari, politiche) che rispondono a delle domande spirituali manifestando un pluralismo del credere con ampio spazio per l'utopia, più o meno mascherate dall'ateismo, dall'adesione alla scienza o alla filosofia della propria epoca (Rivière, 1997, p. 5).

A nostro avviso non si tratta più, dunque, di limitarsi a descrivere, inventoriare, classificare i fatti religiosi, ma piuttosto, guardando la religione come una parte della *cultura*, di cercare di spiegare somiglianze e differenze tra fenomeni religiosi in società diverse senza privilegiarne alcuno (Rivière, 1997, pp. 7-8). In tal senso, tentare un approccio al religioso in questi termini significa tener presente come la storia delle idee si iscrive generalmente in un tempo e in uno spazio determinati, che nel caso specifico della geografia (come in quello di altre discipline) è figlio anch'esso del momento coloniale. Anche la geografia, infatti, si è dovuta fin dalle sue origini confrontare e con le esigenze di tipo politico-economico dei paesi che ne commissionavano le ricerche e con le letture che l'opera missionaria parallela faceva delle credenze e dei riti dei popoli "primitivi". Nel primo caso, attuando meccanismi di sospensione di tale variabile come se il rapporto di forza colonizzatore/colonizzato non intervenisse a perturbare la raccolta dei dati. A questo riguardo la promozione dei fenomeni religiosi quali sincretismi e profetismi a rango di oggetti legittimi di uno studio dinamico centrato sulla situazione coloniale (e non più su *topoi* creati *ad hoc* come l'etnia, la cultura, ecc.) è frutto solo di questi ultimi vent'anni (Amselle, M'Bokolo, 1985; Dozon, 1985). Nel secondo caso, cercando di sviluppare un approccio scientifico non "confessionale" che guardando più al religioso che alla religione si differenziasse in particolare dall'approccio proprio di discipline quali la storia delle religioni e della sociologia delle religioni, secondo cui le "grandi religioni", quelle della scrittura, sarebbero il com-



pimento delle spiritualità intermedie primitive proprie delle tradizioni orali (Mary, 2002, pp. 762-764). È interessante osservare qui come le diverse forme di sincretismo siano state percepite dai missionari e dagli stessi studiosi (geografi, antropologi, storici, ecc.) sulla base di uno stesso schema interpretativo: nei termini di contaminazione della “vera religione” dagli uni, e in quelli di contaminazione dell’autenticità della “tradizione” dagli altri (*Ibid.*). Dinamica, questa, che ha portato costoro in particolare, come già in parte anticipato, ad essere vittime (non si sa quanto inconsapevoli) di quel fenomeno che la storica dell’Islam Jocelyne Dakhliā ha definito nei termini di “aveuglement à l’Islam”; cioè di quell’approccio metodologico che soprattutto in ambito africanistico conduce ancora non pochi ricercatori a escludere consapevolmente la variabile Islam dal contesto studiato (Dakhliā, 1995, p. 144; Amselle, 2001, pp. 11, 180).

Nel contempo, ci sembra che parlare di una civiltà islamica che “preme contro la nostra” rischi di distorcere in maniera ipertrofica la visione della realtà, laddove alcune parti, seppur inquietanti, potrebbero esser scambiate con il tutto. Non è colpa dell’Islam se la nostra società è in piena crisi di *identità* e di *alterità*; e non è sulla base di tali (pur legittime) percezioni che potremo uscire presto e positivamente da questo stato di *impasse*. Poiché, infatti, ogni identità si costruisce attraverso una negoziazione con diverse alterità, e pertanto ogni problema legato all’identità consiste di una crisi, ben più profonda, dell’alterità, la quale solo può condurre a fenomeni quali il fondamentalismo, il nazionalismo, ecc. (Augé, 1999, pp. 130-131).

Alla luce di quanto abbiamo detto, non è allora un male che la geografia umana non sia più la stessa. D’altra parte, anche questo è segno dei tempi. Come è segno dei tempi che le luci del *parthénon*, in origine “casa delle vergini”, siano ormai spente. È bene, infatti, che sia definitiva-

mente spenta quell’idea di una supposta “originaria verginità” della nostra società. Davvero non ci resta che guardare tutto intorno alle rovine, ma nella consapevolezza, come ha recentemente espresso Marc Augé, che la storia futura non ne produrrà più... perché non ne avrà più il tempo (Augé, 1999, p. 137). Di tutto questo dobbiamo solo prenderne atto, umilmente.

Bibliografia

- Aa.Vv, *Teologia*, Milano, Edizioni S. Paolo, 2002.
- M. Augé, *Pour une anthropologie des mondes contemporains*, Paris, Flammarion, 1999 (1994).
- M. Augé, *Rovine e macerie. Il senso del tempo* (tr. it.), Torino, Boringhieri, 2004 (2003).
- J.-L. Amselle, *Branchements. Anthropologie de l’universalité des cultures*, Paris, Flammarion, 2001.
- J.-L. Amselle, E. M’Bokolo (sous la direction de), *Au cœur de l’ethnie. Ethnie, tribalisme et Etat en Afrique*, Paris, La découverte, 1985.
- Catechismo della Chiesa Cattolica*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1992.
- P. Dagradi, C. Cencini, *Compendio di geografia umana*, Bologna, Patron, 2003.
- J. Dakhliā, *Le terrain de la vérité*, in “Enquête”, 1995, 1, pp. 141-152.
- J. P. Dozon, *La société bété: histoire d’une ethnie de Côte-d’Ivoire*, Paris, Karthala, 1985.
- G. Galliano, *Per l’analisi del rapporto geografia-religione. La letteratura geografica*, in *Geografia e religione. Una lettura alternativa del territorio*, in “Geotema”, 2002, n. 18, pp. 3-31.
- A. Mary, *Le bricolage africain des héros chrétiens*, Paris, Cerf, 2000.
- A. Mary, *Anthropologie religieuse*, in P. Bonte, M. Izard (sous la direction de), *Dictionnaire de l’ethnologie et de l’anthropologie*, Paris, PUF, 2002 (1991), pp. 762-764.
- A. Miquel, *L’Oriente di una vita* (tr. it.), Genova, Marietti, 1992 (1990).
- C. Rivière, *Socio-anthropologie des religions*, Paris, Armand Colin, 1997.
- M. Quaini, *Postmodernismo o rivisitazione critica della modernità? Ovvero è mai esistita una geografia veramente moderna?*, in “Boll. Soc. Geogr. It.”, 2003, pp. 981-988.
- A. Vallega, *Geografia Culturale. Luoghi, spazi, simboli*, Torino, UTET, 2003.