

Transculturalità della religione nella letteratura contemporanea

Da alcuni decenni si nota una crescente attenzione al ruolo che la dimensione religiosa svolge nell'ambito delle scienze politiche, sociali, storiche e ultimamente anche in quelle letterarie (Hodkinson & Horstkotte 2021, 317), fenomeno riconducibile a ciò che McLennan (2010) ha definito "postsecular turn". Pietra miliare nella discussione sull'importanza e sul significato del post-secolare è *The Power of Religion in the Public Sphere* (2011), lo studio firmato a quattro mani da Judith Butler, Jürgen Habermas, Charles Taylor e Cornel West, che rende conto della vitalità continua e globale della dimensione religiosa nella sfera pubblica odierna. I quattro studiosi hanno infatti riesaminato questioni e nozioni centrali, maturate nel secolo scorso, relative alla religione e al secolarismo, con l'intento di rielaborarne e ripensarne il rapporto con la società.

Nei fatti, che nel mondo di oggi le distinzioni nette tra i concetti di religione e secolarizzazione stiano sfocando è un dato assodato tra gli addetti ai lavori, e non solo; come pure il superamento dell'assunto – ritenuto in parte ancora valido – che sussista una connessione tra modernità e secolarizzazione (Hodkinson & Horstkotte 2021, 318). Molti studiosi, inoltre, sfidano la supposta divisione tra religione e istituzioni secolari, ad esempio per quanto riguarda il loro funzionamento nella vita pubblica (Berger 1999, 2014; Calhoun, Juergensmeyer & Van Antwerpen 2011; Casanova 1994; Davie 2002; Burchardt & Wohlrab-Sahr 2013). L'aggettivo post-secolare suggerisce, quindi, la necessità di ripensare non soltanto i concetti in sé di religione e di secolarizzazione, ma anche il loro reciproco rapporto.

Chiara Conterno, Davide Di Maio, Mattia Di Taranto, *Transculturalità della religione nella letteratura contemporanea*, NuBE, 5 (2024), pp. 5-15.

DOI: <https://doi.org/10.13136/2724-4202/1599> ISSN: 2724-4202

Facendo riferimento alle teorie di Habermas (2001, 2011), la società post-secolare è stata definita da più parti come una società in cui la religione mantiene il suo valore sul piano collettivo, senza tuttavia contrapporsi al processo di secolarizzazione. D'altronde le società occidentali sono ormai connotate da un crescente pluralismo e da processi di migrazione e immigrazione, con i relativi complessi meccanismi di ibridazione e mutuazione, condensati in concetti quali "interculturalità", "transnazionalità" e "iper-culturalità" (Byung-Chul Han 2005) e transculturalità (Epstein 1995, 1999, 2012; Welsch 2017) – processi che naturalmente investono anche la sfera religiosa, e che, come prima conseguenza epocale, hanno portato ad un declassamento del Cristianesimo ormai privo della sua secolare egemonia religioso-culturale (Hodkinson & Horstkotte 2021, 322; Stoeckl, Rosati & Holton 2012).

Se dunque è innegabile una certa riaffermazione della dimensione religiosa nelle società post-secolari, occorre altresì evidenziare la nascita di nuove forme di pluralismo religioso che per loro stessa natura mettono in questione tanto le istituzioni quanto le pratiche consolidate: si tratta, cioè, di una pluralizzazione religiosa che, a sua volta, porta anche a nuovi e diversi significati di secolarizzazione (Braidotti et al. 2014; Gorski 2012). Anche Hodkinson e Horstkotte (2021, 319) confermano questo processo mettendo in evidenza come le secolarizzazioni multiple e le religioni multiple coesistano in una società post-secolare (Conterno & Stauffer 2022), laddove il sacro può assumere forme diverse, sia immanenti sia trascendenti.

Nonostante il valore semantico del prefisso, l'aggettivo post-secolare spezza dunque la concezione di una successione temporale lineare (prima vs. dopo), nel momento in cui con esso si intende definire una situazione, quella contemporanea, di co-esistenza consapevole di religione e *Weltanschauungen* secolari. In questo senso l'approccio post-secolare consente di ripensare la religione e la secolarizzazione del presente cogliendone tutte le ambivalenze strategiche e produttive (Hodkinson & Horstkotte 2021, 319). A ciò occorre aggiungere che, analogamente al processo di secolarizzazione anche quello di post-

secolarizzazione assume tratti diversi nei differenti contesti culturali. Come esistono le “secolarizzazioni multiple” (Burchardt & Wohlrab-Sahr 2013) che si sviluppano in modo distinto e in collegamento con le modernità multiple, così il concetto di “post-secolare” necessita di essere specificato in modo analogo, in quanto diverse tipologie di post-secolarizzazione operano in relazione ad una o a diverse tradizioni religiose, culturali e anche ai paradigmi estetici (Hodkinson & Horstkotte 2021, 321). Si potrebbe parlare di una lente metodologica attraverso cui iniziare un confronto produttivo sulle potenzialità insite nelle intersezioni e convergenze tra i due paradigmi. Esplorando criticamente, a livello sistematico e metodologico, la posizione e la rilevanza di fede e spiritualità nell’analisi culturale e più in generale nelle *humanities*, il post-secolare serve quindi come metodo euristico non solo per pensare oltre la dicotomia di religione e secolarizzazione, ma anche per riflettere sull’evoluzione storica dei due concetti (Mańczyńska 2009). In sintesi, dunque, nella società post-secolare contemporanea la distinzione tra gli “spazi” di pertinenza rispettivamente della sfera religiosa e del mondo laico appare sempre più sfumata, riflettendo una realtà nella quale i confini tra sacro e profano sono costantemente soggetti a processi di ridefinizione, al punto che le categorie ermeneutiche adoperate finora risultano insufficienti a darne un’adeguata descrizione. Come acutamente evidenziato da Liselotte Frisk e Peter Nynäs, infatti, “[n]on ci sono più confini netti tra il religioso e il secolare, tra sacro e profano. Il profano viene sacralizzato e il sacro viene reso profano” (2012, 56). L’afflato religioso non è più confinato e confinabile nei rigidi parametri delle pratiche rituali e culturali regolamentate dalle istituzioni tradizionali, bensì si manifesta in forme fluide e trasversali, influenzando in modalità diverse e a vari livelli la vita personale, politica e culturale (Beyer 1994, 72). I processi di secolarizzazione non hanno, naturalmente, eliminato l’ancestrale anelito umano alla trascendenza, che si è piuttosto incanalato in nuove espressioni di spiritualità esperibili anche in contesti laici.

Che ruolo occupa dunque la letteratura in questo contesto? Nel panorama teorico e concettuale tracciato, irriducibile a etichette posticce e semplificazioni di

comodo, i meccanismi di narrativizzazione letteraria offrono un osservatorio privilegiato nella misura in cui è nella trasposizione in forma narrativa che appare più evidente come la contaminazione tra i poli della diade ne dimostri la solo apparente opposizione aporetica. In realtà, ciò che emerge da un *survey* ad ampio spettro come quello qui esemplificato è proprio la dissoluzione di qualsivoglia linea netta di demarcazione tra sacro e profano e, di conseguenza, l'emergere di un'identità *lato sensu* transculturale, l'unica in grado di esplorarne le tensioni, le sovrapposizioni e le risonanze, restituendo un'immagine più attendibile della proteiforme versatilità dell'esperienza religiosa contemporanea (Sánchez Capdequí & Carretero Pasín 2006, 103-117). In tal senso la letteratura rappresenta senza dubbio una preziosa cartina di tornasole delle direzioni intraprese e un importante luogo di riflessione su tali processi. Il ritorno al racconto epico o storico-antropologico, la riscoperta dei personaggi biblici, la rinascita della letteratura spirituale, della poesia cosmica, tanto per citare alcuni esempi, si mescola spesso al tentativo di far dialogare diverse culture religiose tra di loro e di ripensare il valore della sfera religiosa e mitica dopo la fase di "disincantamento del mondo" della modernità diagnosticata da Max Weber (*La scienza come professione*, 1919), nel tentativo, più o meno recondito, di strappare il primato di tali questioni al discorso teologico, dottrinale e religioso confessionale. Particolarmente fruttuosa si rivela dunque la riflessione critica su questa letteratura, sebbene i maggiori risultati si registrino al momento soprattutto in area anglofona e nordamericana (Kaufmann 2009; Corrigan 2015). È ad esempio il caso di Amy Hungerford, che ha mostrato come alcuni "scrittori si rivolgano alla religione per immaginare gli elementi puramente formali del linguaggio in termini trascendenti" (2010, xiii). La studiosa ha mostrato, cioè, come la "fede senza significato" o "fede nel non significato" di molti scrittori contemporanei, sebbene non "enfattizzi il contenuto della dottrina", nei fatti pratici e teorizzati una particolare forma di fede religiosa attraverso mezzi formali (xiii, xv). Forma e contenuto si trovano dunque a interagire attraverso una "tensione" (25) che è a sua volta intrinseca all'opera letteraria. Per il contesto europeo occorre citare *in primis* il lavoro pionieristico di Hodkinson e Horstkotte

(2021) a cui dobbiamo spunti fruttuosi per l'ideazione e progettazione di questo numero monografico, nel quale hanno preso corpo prospettive e approcci variegati in relazione alle varie espressioni letterarie europee, con una particolare attenzione alle innovazioni apportate dalla critica post-secolare in grado di dar conto della complessità transculturale della contemporaneità.

Il contributo introduttivo di Marcello La Matina presenta un'indagine da una prospettiva semio-filosofica, incentrata sul complesso e sfaccettato rapporto instauratosi nell'età contemporanea tra "forme della religiosità" (Diana 2006) e possibilità di una loro narrativizzazione (Guerrisi 2013). Nella cosiddetta "era della post-verità" (Praveen & Raisun 2021, 13) le religioni istituzionali sono state messe in crisi da un duplice processo di progressiva svalutazione della dimensione rituale e di graduale estromissione della riflessione teologica. Il testo letterario – come più in generale il *Kunstwerk*, già privato della sua aura dal sistema di produzione industriale in serie (Benjamin 1966, 11) – è stato pertanto investito di una funzione vicaria, incaricato cioè di farsi in qualche misura veicolo della rivelazione teofanica. Tuttavia, la dilagante digitalizzazione ha trasformato la fisicità dell'oggetto-libro nella virtualità dell'*e-book* e il medium comunicativo in un'infosfera che sembra prescindere da un regime di significazione linguistica al punto da essere ormai incapace di definire i significanti secondo formulazioni chiare e univoche. Ne è derivata una *community* di soggettività disincarnate e identità frammentate, che si è assunta il compito di annunciare come nuova religione universale l'interculturalismo sovranazionale del *global village*; ma, in realtà, per mancanza di adeguati strumenti teologico-filosofici e semiotici, non è riuscita a produrre se non un'amplificazione del *vacuum* lasciato dall'assenza del Libro della tradizione ebraico-cristiana.

Susanna Zinato dedica la sua attenzione all'opera della scrittrice sudanese-britannica Leila Aboulela, caratterizzata da una narrativa che affronta questioni di transculturalità e religione, in particolare quella islamica, sfidando un pubblico occidentale in gran parte secolarizzato e spesso islamofobo. Il contributo si concentra principalmente sull'analisi del racconto breve *Something Old, Something*

New, che narra l'unione transculturale tra uno scozzese convertito all'Islam e una sudanese musulmana. Spinta da esperienze di migrazione e dalla volontà di rispondere alla crescente islamofobia occidentale, Aboulela utilizza una prospettiva postcoloniale e umanistica, ispirata da autori come Edward Said e Frantz Fanon, nel tentativo di "riflettere la logica islamica" e cercando di superare l'immagine stereotipata della realtà musulmana, in particolare quella femminile. In questo contesto Zinato traccia il percorso di crescita dei protagonisti come un viaggio spirituale, mostrando in particolare come la trasformazione culturale e religiosa del personaggio maschile rispecchi un'apertura verso l'Altro, oltre i confini delle identità monoculturali.

Il contributo di Girishsha Tilak presenta un'analisi del romanzo *Identitti* di Mithu Sanyal (2021). L'autrice affronta complesse questioni quali identità razziale, politica identitaria, appropriazione culturale della razza e mitologia, partendo dal *background* meticcio della protagonista e addentrandosi nel suo viaggio di introspezione e scoperta di sé sulle orme della dea indù Kali, che incarna la dualità di distruzione e rinascita, aiutando la protagonista a esplorare le complessità della propria identità in un mondo globalizzato. Centrale è lo smascheramento come donna bianca della sua mentore, nota per i suoi studi postcoloniali. Questo porta Nivedita a riflettere profondamente sulle questioni di autenticità e rappresentazione razziale, nel momento in cui questa mette in scena la sua etnicità attraverso atti di "Ethnic Drag", quello che Katrin Sieg ha definito "performance della 'razza' come una mascherata" (Sieg 2002, 2). Tilak mostra in questo modo l'importanza del discorso letterario nel contesto dei processi transculturali e transreligiosi.

Il contributo di Irene Orlandazzi, dedicato al romanzo *Vielleicht Esther* della scrittrice ucraina di origine ebraica Katja Petrowskaja, individua nel *plot* autobiografico l'esemplificazione di una dimensione transculturale e transnazionale interpretabile a partire dalla categoria ermeneutica di "identità patchwork" (Welsch 2012, 30). La connessione intertestuale tra il nome della bisnonna dell'autrice, Esther, e l'omonima *Meghillah*, simboleggia lo svelamento di rapporti identitari e culturali in una prospettiva universalistica che ambisce a trascendere i limiti

dogmatico-confessionali per elevarsi ad un piano propriamente “transreligioso” (Panagiotopoulos & Roussou 2022). Il fulcro del messaggio veicolato dal testo biblico è rappresentato da due concetti fondamentali dell’ermeneutica rabbinica tra loro correlati, alla base dell’interpretazione della festività di Purim: l’*hester panim* (nascondimento del volto) e il *nes nistar* (miracolo nascosto). È proprio grazie al primo di essi se il romanzo può indagare la costruzione dell’autorappresentazione identitaria come processo fluido, non esente da contraddizioni e contaminazioni.

Marina Bianchi e Tiziano Faustinelli si concentrano sulla trilogia poetica finale di Manuel Álvarez Ortega, ovvero sulle raccolte *Heredad de la sombra*, *Cenizas son los días*, e *Ultima necat*. In queste opere la tradizione cristiana assurge a fonte di simboli, metafore e allegorie declinate in un discorso retorico transmediale. Contemporaneamente vengono messi in discussione i diversi dogmi propri di questa tradizione religiosa e culturale. L’attenzione principale è rivolta alla percezione distopica dell’aldilà e alla sua negazione finale, all’assenza-silenzio di Dio, alla sua fallibilità e alla sua indifferenza di fronte alla sofferenza umana. Il poeta sovverte i simboli cristiani, utilizzando riferimenti religiosi come allegorie per il fallimento umano e il dolore esistenziale, senza una vera fede nella dottrina. Teresa Bartolomei si confronta con la poesia di José Tolentino Mendonça, poeta profondamente cristiano ma non in senso confessionale. Nei suoi versi, l’istanza razionale e spirituale di confronto critico con i credi storicamente tramandati si coniugano in una parola poetica che si innalza come forza profetica contro le idolatrie epistemiche e sociali che asserviscono il nostro tempo. Ecco che la sua poesia, alla stregua della fede, libera dall’errore che imprigiona l’uomo dentro se stesso, i suoi limiti e le sue pulsioni, in grado di inchiodarlo a una finitezza incapace di trascendersi in infinito, così come a una contingenza che si auto-comprende come pura immanenza. La poesia di Mendonça esprime una forza di liberazione che non evita il conflitto, perché la libertà non è uno stato, ma una conquista incessante. In questo orizzonte il corpo non è il confine invalicabile oltre cui si situa il vuoto del non essere, ma la condizione di possibilità affinché la

finitezza umana si auto-trascenda in potenzialità rigenerativa infinita. Il corpo diventa lo spazio di esperienza in cui la parola poetica si manifesta come reversibilità del dire rispetto al silenzio. La poesia, che non produce presenza, ma attesta l'assenza come mancanza, potenzialità, promessa e speranza, restituisce l'inesprimibile, lo fa risuonare nell'inespresso.

Su *Černobyl'skaja Molitva* (1997; *Černobyl' Prayer*), la quarta parte del ciclo *Golosa utopii*, verte il contributo di Manuel Boschiero. *Černobyl' Prayer. A Chronicle of the Future* non è solo un esempio significativo del metodo di composizione unico di Svjatlana Aleksievič – si pensi all'utilizzo di interviste orali, alla combinazione di prosa documentaria e fiction nonché alla natura aperta e in continua evoluzione dei suoi testi –, ma anche una potente risposta postcoloniale da una prospettiva subalterna, creata attraverso una molteplicità di voci e condensata nella rappresentazione dello spazio post-Černobyl', alla cultura della guerra nel discorso sovietico. Utilizzando un approccio postcoloniale e il concetto di eterotopia di Foucault, il saggio di Boschiero esamina come *Černobyl'skaja Molitva* assurga a *montage* polifonico di diverse voci, tramite cui, da un lato, vengono ricostruiti il passato traumatico e la memoria frammentata dell'esperienza sovietica, dall'altro viene decostruito il discorso identitario sovietico, in particolare il mito della "grande vittoria". In tale contesto il modello di preghiera e i continui espliciti riferimenti ad essa nel titolo e in tutto il testo creano uno spazio condiviso che serve sì a restituire voce al dolore individuale, ma soprattutto contribuisce a creare uno spazio alternativo di coesistenza, che può essere visto come una sfida al discorso coloniale sovietico. In *Černobyl' Prayer* trovano voce tutte quelle minoranze che nel sistema sovietico venivano marginalizzate, portando alla luce la responsabilità etica e politica di Svjatlana Aleksievič.

Chiara Conterno, Davide Di Maio e Mattia Di Taranto

Bibliografia

- Benjamin Walter 1963, *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit*. Suhrkamp, Frankfurt a. M.
- Berger Peter L. 1999, *The Desecularisation of the World*, in Peter L. Berger (ed.), *The Desecularisation of the World: Resurgent Religion and World Politics*. Eerdmans, Washington DC.
- Beyer Peter 1994, *Religion and Globalization*. Sage Publications, London.
- Braidotti Rosi, Bolette Blaagaard, de Graaw Tobijn, Midden Eva (ed.) 2014, *Transformations of Religion and the Public Sphere: Postsecular Publics*. Palgrave Macmillan, New York.
- Burchardt Marian, Wohlrab-Sahr Monika 2013, *Introduction to Multiple Secularities: Religion and Modernity in the Global Age*. *International Sociology* 28, 6, 605-611.
- Butler Judith, Habermas Jürgen, Taylor Charles (ed.) 2011, *The Power of Religion in the Public Sphere*. Columbia University Press, New York.
- Byung-Chul Han 2005, *Hyperkulturalität: Kultur und Globalisierung*. Merve, Berlin.
- Calhoun Craig J., Juergensmeyer Mark, Van Antwerpen Jonathan (ed.) 2011, *Rethinking Secularism*. Oxford University Press, Oxford.
- Casanova José 1994, *Public Religions in the Modern World*. University of Chicago Press, Chicago.
- Conterno Chiara, Stauffer Isabelle (a cura di) 2022, *Transkulturalität der Religion in Prosatexten der Gegenwart* [in: *Wege der Germanistik in transkultureller Perspektive. Akten des XIV. Kongresses der Internationalen Vereinigung für Germanistik (IVG)*, Bd. 9, Laura Auteri, Natascia Barrale, Arianna Di Bella, Sabine Hoffmann (a cura di)]. Lang, Bern, 2022, <https://www.peter-lang.com/document/1277912> [27/11/2024].
- Corrigan Paul T. 2015, *Wrestling with Angels: Postsecular Contemporary America Poetry*, PhD Diss. University of Florida.

- Davie Grace 2002, *Europe: The Exceptional Case. Parameters of Faith in the Modern World*. Darton, Longmann & Todd, London.
- Diana Massimo 2006, *Le forme della religiosità. Dinamiche e modelli psicologici della maturità religiosa*. EDB, Bologna.
- Epstein Mikhail 1995, *After the Future: The Paradoxes of Postmodernism and Contemporary Russian Culture*. University of Massachusetts Press, Amherst.
- Epstein Mikhail, Berry Ellen (ed.) 1999, *Transcultural Experiments: Russian and American Models of Creative Communication*. St. Martin's Press, New York.
- Epstein Mikhail 2012, *Transformative Humanities: A Manifesto*. Bloomsbury, New York.
- Fendel Zechariah 2005, *Purim: Season of Miracles. A Hashkafah-Mussar perspective, with insights drawn from the thoughts of Chazal, Rishonim and Achronim*. Hashkafah Publications, New York.
- Frisk Liselotte, Nynäs Peter 2012, *Characteristics of Contemporary Religious Change: Globalization, Neoliberalism, and Interpretative Tendencies*, in Peter Nynäs, Mika Lassander, Terhi Utriainen (ed.), *Post-Secular Society*. Transaction Publishers, New Brunswick, 47-70.
- Guerrisi Marina 2013, *Religione e Narrazione. Indizi sull'identità post-secolare. Dialegesthai*. Rivista telematica di filosofia, 15, <https://mondodmani.org/dialegesthai/articoli/marina-guerrisi-01> [27/11/2024].
- Gorski Philip S. 2012, *The Post-secular in Question: Religion in Contemporary Society*. New York University Press, New York.
- Habermas Jürgen 2001, *Glauben und Wissen. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels*. Suhrkamp, Frankfurt a. M.
- Hungerford Amy 2010, *Postmodern Belief: American Literature and Religion Since 1960*. Princeton UP, Princeton.
- Hodkinson James R., Horstkotte Silke 2021, *Introducing the Postsecular: From Conceptual Beginnings to Cultural Theory*. Poetics Today, 41, 3, 317-324.
- Kaufmann Michael 2009, *Locating the Postsecular*. Religion and Literature 41, 3, 67-73.

- Mączyńska Magdalena 2009, *Toward a Postsecular Literary Criticism: Examining Ritual Gestures in Zadie Smith's Autograph Man*. *Religion and Literature* 41, 3, 73-82.
- McLennan Gregor 2010, *The Postsecular Turn*. *Theory, Culture and Society* 27, 4, 3-20.
- Panagiotopoulos Anastasios, Rousou Eugenia 2022, *We Have Always Been Transreligious: An Introduction to Transreligiosity*. *Social Compass* 69, 4, 614-630.
- Praveen Abraham, Raisun Mathew 2021, *The Post-Truth Era: Literature and Media*. Authorspress, New Delhi.
- Sánchez Capdequí Celso, Carretero Pasín Enrique 2006, *The Basis of the Religious Experience and Its Versatility in the Contemporary World*. *Sociétés* 3, 93, 103-117.
- Stoeckl Kristina, Rosati Massimo, Holton Robert (ed.) 2012, *Global Connections: Multiple Modernities and Postsecular Societies*. Routledge, New York.
- Welsch Wolfgang 2017, *Transkulturalität. Realität – Geschichte – Aufgabe*. New academic press, Wien.

