

Volume 12 (2017)

Quaderni

Bangladesh – Indonesia – Japan – Philippines – Taiwan



del
Centro
Studi
Asiatico

Xaverian Missionaries
Ichiba Higashi 1-103-1
598-0005 Izumisano
Osaka - Japan

1

Quaderni del Centro Studi Asiatico

I *Quaderni del CSA* ospitano articoli e studi che riflettano su alcuni fenomeni religiosi, socio-economici, politici, culturali e missionari delle Regioni Saveriane presenti in Asia. Essi si propongono anche di far conoscere eventi o esperienze che possano arricchire ed essere di aiuto ad altri missionari coinvolti nelle stesse attività.

DIRETTORE

Tiziano Tosolini • Giappone

REDAZIONE

† Everaldo Dos Santos • Filippine

Matteo Rebecchi • Indonesia

Sergio Targa • Bangladesh

Luigino Marchioron • Taiwan

Quaderni del Centro Studi Asiatico
Xaverian Missionaries
Ichiba Higashi 1-103-1, 598-0005 Izumisano, Osaka – Japan
Tel. (0724) 64-3966 / Fax (0724) 64-3969

INDICE

VOLUME 12, N. 1

2017

- 3 Paolo fondatore del nuovo popolo di Dio
Jacob Taubes e la lettura politica della *Lettera ai Romani*
Tiziano TOSOLINI

RELIGIONI E MISSIONE

- 17 Risveglio e radicalismo religioso nell'Islam (2 parte)
Ulil ABSHAR-ABDALLA
- 27 Presi per il naso
Cristo narrato dai poveri nelle Filippine
Daniele SARZI SARTORI
- 38 Elements of Islamic Radicalization in Bangladesh
Some Consideration of Recent Events
I. E.

CULTURA E SOCIETÀ

- 49 Il caso delle traduttrici brasiliane in Giappone (2 parte)
Michel AUGUSTINHO DA ROCHAI
- 55 Centro di riabilitazione per bambini disabili di Fangshan
Traccia storica
Franco SOTTOCORNOLA

IN MARGINE

- 63 Sentirsi a casa con Dio
Giovanni Nagatomo YOSHITADA

Paolo fondatore del nuovo popolo di Dio

Jacob Taubes e la lettura politica della *Lettera ai Romani*

TIZIANO TOSOLINI

La *teologia politica di san Paolo*¹ è la pubblicazione postuma di quattro lezioni che Jacob Taubes (1923–1987), intellettuale eclettico e rabbino praticante, tenne dal 23 al 27 febbraio 1987 davanti a una piccola schiera di uditori al Centro studi della comunità evangelica di Heidelberg². Occorre subito notare che questo testo nasce in circostanze del tutto peculiari: soffrendo di un cancro ormai in fase terminale, Taubes fu ricoverato in ospedale tra la seconda e terza lezione e, sebbene cosciente che il tempo incalzasse sulla sua persona, desiderò concludere il seminario perché da lui stesso considerato il suo testamento intellettuale e spirituale.

Questa breve annotazione è importante innanzitutto per comprendere la natura di «frammento» con cui il libro si presenta: nato da un'esposizione orale, è del tutto naturale che molti passaggi contengano degli improvvisi balzi intuitivi e che molti nessi logici siano semplicemente accennati o scarsamente articolati. In secondo luogo, l'urgenza temporale che incombeva su Taubes permette al filosofo di chiarire che la scelta di incentrare i suoi interventi sulla *Lettera ai Romani* (piuttosto che sulla *Prima lettera ai Corinzi*, come in precedenza si era proposto di fare) deriva da una sua previa conversazione con il giuscostituzionalista Carl Schmitt, il quale, dopo che Taubes gli ebbe esposto le proprie riflessioni riguardanti *Romani* 9–11, lo aveva incoraggiato con le seguenti parole: «Taubes, prima di morire, racconti anche a qualcun altro queste cose»³.

L'accento di Taubes alla sua relazione con Carl Schmitt non è, ovviamente, senza importanza. Questo perché la tesi centrale dell'interpretazione che Taubes vuole offrire della *Lettera ai Romani* è che «per Paolo ne va della *fondazione e legittimazione di un nuovo popolo di Dio*. Dopo duemila anni di cristianesimo può sembrare un'affermazione non

1. J. Taubes, *La teologia politica di san Paolo*, trad. it. a cura di P. Dal Santo, Adelphi, Milano 1997.

2. Jacob Taubes, nato in Austria e in seguito naturalizzato cittadino americano, è stato professore al Jewish Theological Seminar e dal 1951 al 1953 fu invitato da Gershom Scholem (grande amico di Walter Benjamin) all'Università ebraica di Gerusalemme. Ritornato in America insegnò nelle Università di Harvard, Princeton e Columbia, e dal 1966 fino alla morte tenne la cattedra di Cultura e religione ebraica, in seguito di Ermeneutica, presso la Freie Universität di Berlino.

3. J. Taubes, *La teologia politica di san Paolo*, op. cit., 21.

troppo drammatica. Ma per l'animo ebraico si tratta del processo più drammatico che si possa immaginare dal momento che è fondato sulla convinzione che la *orgé theoù*, l'ira di Dio, vuole annientare il popolo perché ha peccato, perché si è ribellato»⁴.

Il compito che (secondo Taubes) Paolo si prefiggerebbe di attuare, quindi, sarebbe un'istanza di quella che Carl Schmitt aveva denominato «teologia politica», cioè di quella particolare dottrina che identifica il fondamento di ogni ordine costituzionale nella decisione del sovrano di indire il cosiddetto «stato di eccezione»⁵. In quest'ottica, la sovranità non è tanto un potere assoluto che si esercita in tempi e condizioni normali, ma è il momento in cui si rivela l'autentica origine del potere, è il momento in cui il potere originario si mostra. Nello «stato di eccezione» (come, ad esempio, durante una minaccia di conflitto che può sorgere sia dall'interno che dall'esterno dello Stato e che mette a repentaglio la sopravvivenza della collettività) il sovrano è colui che sospende il rispetto delle leggi scritte (anche a costo di ledere i diritti individuali) e si adopera per superare la situazione prendendo posizione e distinguendo chi, in queste circostanze, si debba considerare come amico o nemico⁶. Questa «politica», secondo Schmitt, è «teologica» perché il sovrano non sarebbe altro che la figura secolarizzata del Dio cristiano: come Dio crea il mondo dal nulla a partire da una sua decisione e volontà (e non in base a una qualsivoglia ragione), così il sovrano, prendendo una decisione basata unicamente sulla sua volontà crea, o instaura dal nulla, l'ordine giuridico. In questo caso, dunque, il Dio onnipotente è diventato l'onnipotente legislatore confermando una volta di più ciò che Hobbes (considerato da Schmitt come il più alto rappresentante del decisionismo) affermava: «*Auctoritas, non veritas, facit legem*»⁷.

Paolo, per Taubes, avrebbe quindi una radicale consapevolezza dell'arrivo di questo

4. Ibid., 60–1. Corsivo nell'originale.

5. Famose rimangono le parole con cui Schmitt definisce la sovranità: «Sovrano è chi decide sullo stato di eccezione» in C. Schmitt, «Teologia politica. Quattro capitoli sulla dottrina della sovranità» in *Le categorie del politico*, trad. it. a cura di G. Miglio e P. Schiera, Il Mulino, Bologna 1972, 33. Schmitt poi continua: «L'eccezione è più interessante del caso normale. Quest'ultimo non prova nulla, l'eccezione prova tutto; non solo essa conferma la regola: la regola stessa vive solo nell'eccezione», Ibid., 40.

6. Si deve qui ricordare che per Schmitt il nemico in questione non è mai il «nemico personale» (*inimicus*) che, secondo il Vangelo, deve essere rispettato e amato, quanto piuttosto il «nemico pubblico» (*hostis*) il quale deve sempre essere combattuto. Sul concetto di «stato di eccezione» e sulla sua storia, si consulti G. Agamben, *Stato di eccezione. Homo sacer, II, 1*, Bollati Boringhieri, Torino 2003. La tesi dell'autore, rifacendosi alla prassi della guerra preventiva (e più in particolare all'Usa Patriot Act e poi al Military Order dell'ex presidente Bush) è che «lo stato di eccezione tende sempre più a presentarsi come il paradigma del governo dominante della politica contemporanea» in Ibid., 111. Ad esempio, e citando Judith Butler, il filosofo afferma che i detenuti di Guantanamo, giuridicamente inclassificabili, sono oggetto di una pura signoria di fatto. Nella loro condizione la «nuda vita» (cioè l'esistenza in quanto tale) raggiunge la sua massima indeterminazione.

7. Si veda, a questo riguardo, G. Di Marco, *Thomas Hobbes nel decisionismo giuridico di Carl Schmitt*, Editrice Guida, Napoli 1999 (soprattutto le pp. 108–111).

«stato di eccezione» per il popolo ebraico e la base di questa idea sarebbe da ricercarsi proprio in quella *orgé theoù* con la quale Dio intende distruggere il suo popolo. Di fronte a questo pericolo esistenziale, nella *Lettera ai Romani* Paolo annuncia la decisione sovrana di Dio di fondare e legittimare un nuovo popolo che includa in sé sia i Gentili che gli Ebrei. E ciò che dà inizio a questa nuova aggregazione è la paradossale fede nel Messia che è stato crocifisso dal *nómos*. La legge che ha ucciso il Messia, infatti, non è identificabile con la Torah di Mosè, quanto piuttosto con il sistema legale dell'*imperium Romanum*. Come dirà Taubes: «Non il *nómos*, ma chi è stato crocifisso dal *nómos*, è l'imperatore»⁸. Ecco perché, secondo il filosofo, la formula paolina «Voi non siete più sotto al legge, ma sotto la grazia» (*Rm* 6,14) rappresenta di fatto una «teologia politica in quanto dichiarazione di guerra *politica* nei confronti dei Cesari»⁹.

Taubes paragona l'annuncio paolino della volontà di Dio di costituire un nuovo popolo mediante la fede nel Messia con la consegna agli israeliti delle tavole della legge sul Sinai da parte di Mosè. I momenti di crisi che Paolo e Israele stanno attraversando nel primo secolo dell'era cristiana, infatti, sono molto simili a quello esperito da Mosè nel deserto, quando il popolo si era lasciato tentare dall'adorare il vitello d'oro e Dio aveva lasciato che la sua ira (di nuovo: *orgé theoù*) si accendesse contro di loro minacciando di distruggerli (*Es* 32,10). In un esteso passo di esegesi talmudica che riprende il trattato *Be-rakhot 32a*, Taubes afferma che come Mosè stette di fronte al Santo implorandolo «come uno che afferra il suo compagno per la veste» di usare misericordia verso Israele, così anche Paolo è preso da una paura terribile di essere separato «dall'amore di Dio, nel volto di Gesù Cristo»¹⁰. Come Mosè «che volle morire per Israele, secondo quanto fu detto: "Altrimenti cancella me dal Tuo libro"» (*Es* 32,32), così Paolo vuole diventare anàtema, separato da Cristo, «a vantaggio dei miei fratelli, miei consanguinei secondo la carne» (*Rm* 9,3). Come Mosè implorò il perdono del Signore, così Paolo «non parla che di espiazione»¹¹. E come Dio comandò a Mosè di tagliare due tavole di pietra come le prime per (ri)stabilire l'alleanza con Israele (*Es* 34), così Paolo pone la forma di vita che caratterizza il nuovo popolo di Dio sotto l'unico, radicale comandamento dell'amore al prossimo (*Rm* 13,8–10).

Questo parallelismo tra Mosè e Paolo, secondo Taubes, non è puramente casuale, ma appartiene ad un'esperienza che è condivisa da qualsiasi ebreo, un'esperienza che viene ritualizzata nello *Jom Kippur*, cioè nel giorno dell'espiazione in cui Dio perdona e

8. J. Taubes, *La teologia politica di san Paolo*, op. cit., 55.

9. Ibid., 42. Corsivo nell'originale. Non è qui difficile notare che «ciò Nietzsche scopre in lui (Paolo), la genialità della transvalutazione dei valori, è contenuto proprio nella critica del concetto di legge» in Ibid., 58.

10. Ibid., 64; 59.

11. Ibid., 68.

purifica il suo popolo. L'ipotesi fenomenologica di Taubes è che la sera dello *Jom Kippur* è percorsa da un brivido misterioso perché in quella sera il popolo, mediante una preghiera solenne, entra in uno «stato di eccezione» (nel senso schmittiano del termine) in cui vengono dichiarati sciolti, nulli e invalidi tutti i voti e le rinunce, tutti i giuramenti e le promesse. Con una formula tratta dal libro dei *Numeri*, la comunità religiosa è posta di fronte alla propria distruzione, una minaccia questa che viene sventata mediante la petizione: «Perdona l'iniquità di questo popolo, secondo la grandezza della tua bontà» a cui fa seguito la triplice risposta da parte di Dio: «Il Signore disse: "Io perdono come tu hai chiesto"»¹². Solo allora il popolo può risorgere e ritornare a ricompattarsi, pronto ad affrontare un nuovo anno sotto la protezione della misericordia divina e ricominciare così, come scrive Franz Rosenzweig (che viene ampiamente citato in questo contesto da Taubes) «il ciclo dell'anno nel quale soltanto ci è permesso evocare l'eternità dentro il tempo»¹³.

Questo interessante *excursus* sul rituale ebraico dello *Jom Kippur* permette a Taubes non solo di affermare che Paolo, in quanto ebreo, abbia provato la stessa esperienza redentiva che si sprigiona dagli alterni sentimenti divini di ira e di pietà, ma anche — o soprattutto — che qui Paolo «si propone come candidato al superamento di Mosè»¹⁴, dove per «superamento» Taubes intende il fatto che Paolo è ormai convinto che sia giunta l'ora per Israele di aprirsi ai pagani. L'ira di Dio suscitata dal rifiuto del Messia viene posta sullo stesso piano dell'ira di Dio scatenata contro il popolo che ha rifiutato la legge e adorato il vitello d'oro. Ma mentre Mosè riesce a persuadere Dio e a indurlo a tenere fede all'alleanza, Paolo, proprio nel punto in cui vengono sospesi tutti i rapporti e le alleanze pre-esistenti, diventa profeta dei pagani e apre la comunità degli Ebrei, il sacro popolo di Dio, ai Gentili. Taubes riconosce che l'identità di questo nuovo popolo di Dio «trasfigurato» assume «contorni indefiniti» in quanto appartenente in qualche modo ancora al vecchio¹⁵. Tuttavia, il modo in cui avviene questa trasfigurazione è chiaramente identificato nel *pneûma*, cioè in quel principio che permette a Paolo di porsi al di là dei legami etnici,

12. Ibid., 72. Cfr. *Nm* 14,12; 19–20.

13. Ibid., 76. F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, trad. it. a cura di G. Bonola, Marietti, Genova 1985, 350.

14. Ibid., 80.

15. Ibid., 82–3: «Paolo sa di che cosa sta parlando quando si propone di legittimare la nuova comunità. Non so se vi è ben chiaro, ma i capitoli 9–11 traboccano di riferimenti biblici. Essi superano di gran lunga il normale tasso di citazioni, che in Paolo è piuttosto elevato. Il testo è sovraccarico in modo quasi barocco, ma ciò gli è indispensabile allo scopo perché, con gli strumenti fornitogli dalla sacra Scrittura, egli intende provare che è giunta l'ora di aprirsi ai pagani. È giunta l'ora che gli Ebrei, il sacro popolo di Dio, si aprano ai pagani. Questo sacro popolo di Dio viene trasfigurato, ma ciò significa che il suo passato finisce per assumere contorni indefiniti. Mosè non l'avrebbe mai fatto e Paolo è consapevole di essersi addossato per la prima volta un compito davvero unico».

dell'ordine naturale, e dei dettami di una specifica tradizione. Detto altrimenti: Paolo spiritualizza il concetto di «Israele» per mezzo del *sensus allegoricus* il quale, come ben afferma Walter Benjamin, «è non solo un senso testuale, ma anche una forma di vita»¹⁶.

Anche in questo caso, l'introduzione della figura di W. Benjamin da parte di Taubes non è casuale. Infatti Benjamin, al contrario di Schmitt, nega non solo ogni presenza immediata e concreta del teologico nel mondano, ma egli afferma anche la provvisorietà e instabilità di ogni potere politico nella caducità della propria storia. La storia, per Benjamin, non è infatti un progresso continuo e uniforme nel tempo, non vi è alcun *telos* o fine garantito che la storia debba raggiungere. Al contrario, solo recuperando e prendendo a proprio servizio la teologia e il messianesimo sarà possibile liberarsi dalla fede cieca in un progresso meccanico e monodimensionale. Il recupero della tradizione messianica, infatti, consente di intendere il tempo non come un processo lineare, bensì come un evento solcato da improvvisi istanti rivoluzionari che frantumano la continuità storica. Il punto decisivo per Taubes è quindi la sfida che ogni messianismo porta al cuore dell'ebraismo, una sfida tanto più decisiva perché l'istanza messianica rivendica l'inaugurazione di un'epoca in cui la legge è stata superata. In questo contesto il Cristianesimo, in modo analogo al sabbatanesimo studiato da Scholem, rappresenta una crisi tipica della storia ebraica che potrebbe essere denominata «messianismo antinomico», cioè la credenza che con l'apparizione del Messia non sia più necessario per la salvezza osservare la legge, ma solo credere in lui¹⁷.

16. Ibid., 87. Come ben spiegano W. D. Hartwitch, A. e J. Assmann nella loro *Postfazione* al testo di Taubes: «La sua (di Paolo) lettura allegorica non è né un'ermeneutica della miglior comprensione, né un rovesciamento del senso letterale a partire da una verità compiuta (come nel caso della patristica), ma è una strategia tesa a colmare i vuoti che egli individua nel testo e che segnalano la presenza di qualcosa di ancora incompiuto. Così come la lettura allegorica trascende il senso letterale, così anche la logica pneumatica supera l'ordine naturale di ciò che è dato» in J. Taubes, *La teologia politica di san Paolo*, op. cit., 212–13.

17. Si veda a questo riguardo J. Taubes, *Escatologia occidentale*, trad. it. a cura di E. Stimilli, Garzanti, Milano 1997, 22–3. Per lo studio sul sabbatanesimo, si veda G. Scholem, *Le grandi correnti della mistica ebraica*, trad. it. a cura di G. Russo, Einaudi, Torino, 1993, cap. VIII: «Il sabbatanesimo e l'eresia mistica», pp. 299–332. «Secondo lo psicodramma di Scholem, Shabbetaj Zevi (1626–1676) era un soggetto maniaco-depressivo. Nei momenti di euforica esaltazione era persuaso di essere il Messia, mentre nelle fasi di ottenebramento melanconico agiva in modo strano (o paradossale) nei confronti della legge religiosa. Come Paolo, anche Nathan (di Gaza) si converte al suo Messia in seguito a una visione; in lui egli vede il primo servitore di Dio e il re della fine dei tempi. Nathan sostituisce alla funzione redentrice delle “opere della legge”... la giustificazione mediante la “sola fede”, nel Messia. Come Paolo in *Rm* 1,17, anch'egli fa riferimento ad *Ab* 2,4. Mentre Paolo cita il versetto “il giusto vivrà mediante la fede”, Nathan sottolinea con forza ancora maggiore il principio della *sola fide*: “Colui la cui anima è giustificata dalla fede vivrà”. La conversione di Shabbetaj Zevi all'Islam, alla fede non vera, si inserisce all'interno dello schema interpretativo antinomico. Come emerge in Paolo, *2Cor* 5,21, è compito paradossale del Messia diventare puro da impuro che era, per rendere santi gli impuri. La dimensione cosmica del male rende infatti impossibile ogni separazione culturale fra bene e male. La legge fissa il parallelismo fra bene e male. Il bene deve tuttavia identificarsi completamente con il male per poter essere rimosso in termini dialettici nell'*En-Sof* (nella cabala ebraica Dio è nell'*En-Sof* — il

Seguendo il famoso *Frammento teologico-politico* del 1920 di Benjamin, Taubes è convinto che solo il Messia compie la storia, e che l'unica fede che può davvero redimere l'uomo è la fede paradossale nel Messia stesso¹⁸. In questo senso Taubes afferma che ogni sorta di teocrazia (sia essa di stampo dispotico o democratico) è stata abrogata da Paolo mediante la drastica riduzione del doppio comandamento nell'unico precetto dell'amore al prossimo. Questa semplificazione è interpretata da Taube come «una scelta assolutamente rivoluzionaria»¹⁹ che è indirizzata in modo polemico non solo nei confronti della tradizione giudaica, ma anche di Gesù stesso, il quale aveva continuato a riassumere l'intera legge e i profeti nel doppio comandamento (ad esempio, in *Mc* 12,29–31). Omettendo il precetto di amare Dio da parte di coloro che ora sono in Cristo, Paolo sospende ogni forma di teocrazia: di fatto, le basi stesse di questa particolare forma di governo sono distrutte perché ora il trono su cui si sedeva il re è stato semplicemente reso vacante. Detto altrimenti e usando ancora le sintetiche, ma precise, parole di Benjamin: «La teocrazia non ha alcun senso politico, ma solo un senso religioso»²⁰.

Nel seguito delle sue lezioni, Taubes porta poi alle estreme conseguenze questa intuizione dell'unico comandamento ora operativo per il nuovo popolo di Dio rifacendosi soprattutto al testo di Freud *L'uomo Mosè*. Infatti, subito dopo aver riportato una citazione di Freud («Il giudaismo era stato una religione del Padre, il cristianesimo diventò una religione del Figlio. L'unico Padre divino si ritirò dietro Cristo, e al suo posto venne Cristo, il Figlio, proprio come ogni figlio aveva sperato in era remota»)²¹ Taubes commenta:

senza fine, l'infinito assoluto — quale condizione di “non-essere” rispetto alla realtà cosmica, ndr). Questa riconciliazione universale supera la Torah quanto alla definizione di Israele e culmina nella redenzione di Gesù che, secondo la tradizione rabbinica, Nathan considera il più grande peccatore. L'Adamo messianico si origina dalla sostanza divina caduta (*Kelipah*) che Nathan identifica con il corpo di Cristo. Come superamento del paradosso di un Messia crocifisso Nathan concepisce, con Shabbetai Zevi, la figura di un Messia che si converte all'Islam» in W. D. Hartwitch, A. e J. Assmann, *Postfazione*, op. cit., 207–8.

18. «Solo il Messia stesso compie ogni accadere storico e precisamente nel senso che egli soltanto redime, compie e produce la relazione fra questo e il messianico stesso. Per questo nulla di storico può volersi da se stesso riferire al messianico. Per questo il regno di Dio non è il *télos* della *dýnamis* storica; esso non può essere posto come scopo. Da un punto di vista storico, esso non è scopo, ma termine. Per questo l'ordine del profano non può essere costruito sul pensiero del regno di Dio» in W. Benjamin, «Frammento teologico-politico» in *Il concetto di critica nel romanticismo tedesco. Scritti 1919–1922*, trad. it. a cura di G. Agamben, Einaudi, Torino 1982, 171.

19. J. Taubes, *La teologia politica di san Paolo*, op. cit., 102.

20. W. Benjamin, «Frammento teologico-politico», op. cit., 171. È questa importante differenza stabilita da Benjamin che Taubes ritiene Schmitt non avesse capito fino in fondo. Come lo stesso Taubes ebbe a dire: «Capite che cosa volevo da Schmitt? Volevo mostrargli che la divisione fra potere terreno e potere spirituale è assolutamente necessaria e che senza questa distinzione l'Occidente esalerà l'ultimo respiro. Questo volevo che capisse, contro il suo concetto totalitario» in J. Taubes, *La teologia politica di san Paolo*, op. cit., 186.

21. S. Freud, *Opere 1930–1938. L'uomo Mosè e la religione monoteistica e altri scritti*, a cura di C. L. Musatti, Boringhieri, Torino 1979, vol. XI, 409.

«Questo è anche il contributo al problema del doppio precetto e alla sua radicalizzazione nel precetto dell'amore: il fatto di concentrarsi sul figlio, sull'uomo, mentre il padre non viene più preso in considerazione»²². Per Taubes, inoltre, l'affermazione che Dio Padre è stato detronizzato dal Figlio non rappresenta soltanto un'affermazione ontologica, ma anche un modo religioso di parlare dello sviluppo psicologico di un popolo, sviluppo nel quale si ammette o si confessa (al contrario del popolo ebraico) di aver ucciso Dio venendo così lavati e purificati da quella colpa. Ecco perché Taubes ritiene che «Freud si immedesima, se così si può dire, nel ruolo di Paolo, ma mentre Paolo compie la redenzione solo in modo fantasmatico, Freud la realizza in modo curativo, che non è solo un metodo individuale, ma anche una teoria della civiltà»²³. Ed ecco anche perché, traendo tutte le conclusioni raggiunte mediante la liberazione da quella particolare forma di paura della figura paterna che alberga nel nostro inconscio, Taubes esclama: «Solo ora è possibile tentare una nuova interpretazione di Paolo su un piano completamente diverso... È dunque necessario ricominciare a interpretare Paolo!»²⁴.

Ebbene, facendo nostra quest'ultima esortazione di Taubes, e tenendo presente la sua personale intuizione del fatto che Paolo fonda la nuova comunità sull'unico precetto dell'amore verso prossimo a partire dall'evento messianico, ci chiediamo: dov'è che Taubes vede o scopre l'invalidazione del primo precetto (quello di amare Dio) in Paolo? Che cosa significa poi amare (il prossimo)? E che tipo di identità possiede ora questo nuovo popolo di Dio fondato dall'apostolo?

Secondo Taubes, il fatto che Paolo ometta completamente ogni riferimento al primo precetto in *Rm* 13,8–10 (e così pure in *Gal* 5,14) non può essere accidentale, dato il suo retaggio ebraico, ma riflette invece una nuova, inedita consapevolezza religiosa, cioè quella che vede il nuovo popolo di Dio sgravato dall'imperativo di amare Dio grazie all'avvento del Messia. Come questo sia avvenuto, lo possiamo dedurre da *Rm* 5, in cui appare evidente l'azione della *κένωσις* (*kenosis*). È qui infatti che si può trovare l'interpretazione paolina della morte del Messia per i deboli, i peccatori e i malvagi: «Infatti, mentre noi eravamo ancora peccatori, Cristo morì per gli empì nel tempo stabilito» (*Rm* 5,6–11). Per coloro che hanno sperimentato la chiamata messianica, vi è ora un unico comandamento: quello di amare il prossimo come se stessi, cioè quello di amare quel soggetto che più incarna l'a-

22. J. Taubes, *La teologia politica di san Paolo*, op. cit., 169.

23. Ibid., 173. Quanto al popolo ebraico, invece, Freud ammette che «la spiegazione (del perché gli Ebrei non riuscirono a prendere parte al progresso implicito nella confessione, per deformata che fosse, del deicidio) costituirebbe l'oggetto di un'indagine apposita. In un certo senso, così comportandosi, gli Ebrei si sono fatti carico di una tragica colpa, ma essi hanno pagato pesantemente il fio» in S. Freud, *Opere*, op. cit., 452.

24. J. Taubes, *La teologia politica di san Paolo*, op. cit., 173.

zione compiuta dal Messia nei loro confronti, ovvero coloro per i quali il Messia è morto (e risorto). È la *kenosi*, dunque, che sussume in sé il primo precetto nel secondo.

Che cos'è quindi questo amore? E perché è così importante? In una delle pagine più affascinanti del libro, che merita di essere citata per intero, Taubes afferma: «Sappiamo tutti che i vangeli furono scritti più tardi e che Paolo non può naturalmente riferirsi a essi. Ritengo tuttavia che il doppio precetto faccia parte dei ricordi più profondi della comunità e perciò questa formulazione estrema e riassuntiva, che compare sia nel famoso passo della *Prima lettera ai Corinzi* — in cui l'amore viene esaltato come forza unica e particolare —, sia esplicitamente in *Romani* 13, può lasciare sconcertati. Viene da chiedersi: perché l'amore è meglio della fede e della speranza? È strano. Si legge: *ménei* (1Cor 13,13), tutti e tre rimangono, fede, speranza e amore, ma l'amore è il più grande di tutti. Perché è il più grande? Forse perché abbiamo una concezione così romantica dell'amore?... Di solito il testo viene letto in modo errato: tutti e tre rimangono. Ma questo non è affatto vero. Com'è possibile che la speranza rimanga? Quando si vede faccia a faccia non si ha bisogno di sperare. Si vede. Finché attendo l'autobus, spero, ma quando arriva, salgo. E fede significa: cammino attraverso l'oscurità. Conoscete il passo: "Camminiamo nella fede e non ancora in visione" (2Cor 5,7). Quando si vede non si ha bisogno di credere. E con l'amore, come la mettiamo? Che cosa significa amore? (Perdonatemi se pongo domande così banali, ma bisognerà pur riuscire a scoprirlo). Amore significa che il mio centro non è in me — pensate al *Simposio* —, ma che ho un bisogno. L'altro è necessario. La mancanza dell'altro è inconcepibile... Amore è ammissione della mia indigenza. A questo punto ci si potrebbe chiedere: una volta che il regno di Dio si sarà realizzato e che tutti saranno risorti, a che cosa mi servirà l'amore? Allora saremo tutti perfetti! In Paolo però la questione si pone così: anche nella perfezione io non sono un io, ma noi siamo un noi. Ciò significa: l'indigenza risiede nella stessa perfezione»²⁵.

La fede e la speranza sono dunque compiute dall'era messianica — nella quale vedremo chiaramente ciò in cui avevamo riposto la nostra fede, e nella quale diventeremo ciò che ora soltanto speriamo di essere. Ma l'amore, in questo stato di redenzione, manterrà intatto tutto il suo inesauribile impulso: l'amore non sarà mai soddisfatto, afferma Taubes, ma rimarrà intrinsecamente bisognoso, esigente, desideroso dell'altro. Così quando in *Rom* 13,10 si legge che «pieno compimento della legge è l'amore» non si deve fraintendere il versetto pensando che nel mondo redento l'amore sarà definitivamente attuato o compiuto. È la legge che verrà meno, ma l'amore continuerà ad essere il motivo

25. Ibid., 107-8.

che dirigerà le nostre azioni piuttosto che lo scopo che ci prefiggeremo di raggiungere. Come Paolo scrive in *1Cor* 13,8; 14,1: «La carità non avrà mai fine... Ricercate la carità». Ed è appunto questa incessante carità, intesa come amore al prossimo, che secondo Taubes costituisce e fonda la struttura portante del nuovo popolo redento.

Quale sarà, dunque, la fisionomia della nuova comunità fondata da Paolo unicamente sul precetto dell'amore verso gli altri? La diluizione del primo precetto nel secondo, infatti, porta radicalmente a rimettere in discussione i legami sociali che un tempo erano basati principalmente sull'amare Dio con tutto il cuore, con tutta la mente e con tutte le nostre forze. Di fatto «chi ama il suo simile ha adempiuto la legge» (*Rm* 13,8), e nella parentesi successiva (*Rm* 14,1–15,13) Paolo argomenta che poiché la legge è compiuta pienamente dall'amore, nella nuova comunità non vi sarà più alcun bisogno di giudicarsi a vicenda (*Rm* 14,13). Ciò che una politica d'amore verso gli altri deve costantemente tenere a mente, invece è semplicemente questo: «Accoglietevi perciò gli uni gli altri come Cristo (il Messia) accolse voi» (*Rm* 15,7).

In questo modo l'intero Israele che il Messia è venuto a redimere e a salvare (*Rm* 11,26) non coinciderà più con una particolare comunità di persone elette, chiusa in se stessa e spiritualmente superiore a tutte le altre. Il comando dell'amore verso il prossimo implica infatti che il nuovo popolo di Dio sia radicalmente incompleto e aperto a tutti: «Un gruppo che vive nell'ombra, un po' Ebrei, un po' pagani»²⁶. Una comunità, questa, fluida e ibrida, inclusiva e accogliente, che in ogni caso non potrà mai essere denominata «cristiana» poiché, come Taubes ci ricorda, «la parola "cristiano" — e vi prego di tenerlo sempre a mente — ancora non ricorre in Paolo»²⁷. Se proprio si dovesse cercare un nome per questo nuovo popolo di Dio, forse lo si potrebbe trovare nel termine «messianico», e questo proprio perché, come Taubes contende, questa nuova comunità «si colloca al centro di una logica messianica»²⁸. Un modo d'essere e una identità che pare rispecchiare la vita stessa di Taubes, o almeno di quanto lui dice di se stesso e del suo «modo di vivere inquieto-ahasverico, al confine tra ebraico e cristiano, là dove fa caldo e non si può fare a meno di scottarsi»²⁹.

Ci si potrebbe chiedere, giunti a questo punto dell'analisi, se il percorso che ha portato Taubes a fondare il nuovo popolo di Dio sul solo precetto dell'amore verso il prossimo, rappresenti di fatto un'esclusione totale e definitiva del primo precetto e non invece, come

26. *Ibid.*, 103.

27. *Ibid.*, 49.

28. *Ibid.*, 29.

29. A. Assman, *Avvertenza*, in J. Taubes, *La teologia politica di san Paolo*, op. cit., 12.

afferma K. Reinhard, una creazione di uno spazio che permetta al credente di riuscire a vivere (o praticare) l'amore verso il prossimo oltre la mai pienamente attuata ingiunzione di amare Dio. Come egli afferma: «Il comandamento di amare Dio “con tutto il cuore, con tutta la mente e con tutte le tue forze” è la più pura incarnazione dell'impossibile richiesta della legge e della colpa infinita che ne deriva per aver fallito di amare in maniera assoluta. Come, ci chiediamo, possiamo trovare in noi stessi l'impeto di amare qualcuno, figurarsi il prossimo, data l'indiscussa assolutezza della chiamata di amare Dio? L'“atto” fondamentale di Paolo in quanto apostolo è quello di non aggiungere nulla alla legge, né quello di sottrarne qualcosa, ma di dividerla dall'interno. Il comandamento di amare Dio è rimosso dalla sua collocazione accanto al comandamento di amare il prossimo al fine di liberare tutti — cristiani, ebrei, e qualsiasi altro — dalla colpa prodotta dal peso della legge paterna. Ciò non significa in alcun modo diminuire il ruolo di Dio Padre, o le sue leggi, ma significa piuttosto creare uno spazio vitale, un posto per vivere in uno spazio ristretto, non oltre ma *tra* le leggi»³⁰.

Paolo non opererebbe quindi un'esclusione o un'eliminazione intenzionale del primo precetto, quanto piuttosto adotterebbe la strategia di citare soltanto l'amore verso il prossimo nel tentativo di liberare così il credente dal quel suo senso di colpa (e quindi anche da quella sua impotenza e immobilismo) che proverebbe nel non riuscire mai ad amare Dio in maniera adeguata e assoluta. E che il primo precetto sia necessario per «comprendere», o almeno «intuire», il valore del secondo, è una delle tesi sostenute anche da L. Welborn, secondo il quale «ironicamente, la sussunzione che secondo Taubes aveva lo scopo di dislocare i lettori di Paolo oltre le incriminazioni del super-ego così che essi potessero liberamente darsi all'amore vicendevole, rende invece il comando dell'amore verso il prossimo ancora più difficile da realizzare perché esso rimuove la forza del mandato divino. L'importanza del mandato divino è iscritto nella struttura tripartita di *Levitico* 19,18: prima di tutto, la proibizione — “Non ti vendicherai e non serberai rancore contro i figli del tuo popolo”; poi il rimedio — “ma amerai il prossimo tuo come te stesso”; e infine la motivazione — “Io sono il Signore”. Senza il mandato divino è impensabile immaginare che qualcuno intraprenda un qualcosa di così irragionevole e difficile come quello di amare il prossimo come se stesso»³¹.

Sulla scia di queste considerazioni, che mitigano alquanto la radicalità con cui Tau-

30. K. Reinhard, «Paul and the Political Theology of the Neighbor» in B. Blanton and H. De Vries, *Paul and the Philosophers*, Fordham University Press, New York 2013, 460. Corsivo nell'originale.

31. L. L. Welborn, *Paul's Summons to Messianic Life. Political Theology and the Coming Awakening*, Columbia University Press, New York 2015, 3.

bes interpreta Paolo e la sua omissione del primo precetto, vorremmo aggiungerne un'altra, più prettamente evangelica. Se è vero, infatti, che nei Sinottici Gesù cita il doppio precetto come ricapitolazione di tutta la legge (*Mt* 12,29–31; *Mt* 22,37–40; *Lc* 10,25–28) è altrettanto vero che nell'ultima Cena lo stesso Gesù lascia ai suoi un unico comandamento: «Che vi amiate gli uni gli altri, come io vi ho amato» (*Gv* 15,12). Qui non si tratta più di un amore che lascia in sospeso, nella sua radicale ambiguità, il significato preciso delle parole «(amerai il prossimo tuo) *come te stesso*»³², quanto piuttosto di un amore che riconcilia in sé, in maniera mirabile, sia il primo che il secondo precetto, sia l'amore di Dio che quello dell'uomo, sia l'amore del Messia (e, implicitamente, quello del Padre che lo ha inviato per manifestare il suo amore per noi, *Gv* 3,16) che quello di coloro che intendono partecipare al nuovo popolo di Dio (siano essi Ebrei o Gentili). L'amore di Cristo per noi si fa misura del nostro amore per gli altri, così che l'amore che intercorre nella comunità messianica non è più soltanto umano, ma anche — e più in profondità — essenzialmente divino.

È possibile attuare questo amore oppure esso è altrettanto irrealizzabile tanto quanto quello di amare Dio con tutte le nostre forze? Per Paolo esso pare possibile, dato che egli afferma di essere nostro servitore per amore di Gesù (*2Cor* 4,5). È questo un amore che re-instaura una qualsivoglia forma di teocrazia — dato il legame particolare che esso istituisce tra Dio e il suo nuovo popolo? Forse, ma di certo non una teocrazia politica e secolare, quanto piuttosto una teocrazia *kenotica* fondata su una diversa conoscenza di Cristo e della realtà. Infatti, «Se siete risorti con Cristo, cercate le cose di lassù, dove si trova Cristo assiso alla destra di Dio; pensate alle cose di lassù non a quelle della terra. Voi infatti siete morti e la vostra vita è ormai nascosta con Cristo in Dio!» *Col* 3,1–3). È questo un amore che abroga, compiendola, la legge? Sì, ma nello stesso tempo esso ne instaura un'altra («Questo è il mio comandamento...» *Gv* 15,12), che è appunto la legge dell'amore, l'unica legge della nuova comunità messianica. Forse l'unica legge, l'unico precetto che «scotta» davvero e sul quale Taubes si è dimenticato di soffermarsi nel suo senza dubbio brillante e attuale studio su san Paolo...

32. «L'amore per il prossimo introduce una certa ambivalenza all'interno della relazione sociale: che cosa significa amare il prossimo "come se stessi"? Significa nel modo o nella misura in cui amo me stesso? E se non amo me stesso, questo contamina il mio amore per il prossimo? O se lo faccio, allora sono sempre nella posizione di chiedermi se amo abbastanza il mio prossimo. Inoltre, le considerazioni etiche rabbiniche suggeriscono che la responsabilità è rivolta innanzitutto verso me stesso, prima che verso l'altro; secondo *L'etica dei Padri*: "Se non sono per me, chi lo sarà?". E che succede se leggiamo questo comandamento nel modo in cui lo fa Levinas, come l'ingiunzione di amare l'altro perché *sei tu*, o perfino come la dichiarazione soggettiva che il mio amore per l'altro "è" ciò che io sono?» in K. Reinhard, «Paul and the Political Theology of the Neighbor» op. cit., 462–63.

Religioni e missione



Risveglio e radicalismo religioso nell'Islam

ULIL ABSHAR-ABDALLA

Presi per il naso

Cristo narrato dai poveri nelle Filippine

DANIELE SARZI SARTORI

Elements of Islamic Radicalization in Bangladesh

Some Consideration of Recent Events

I. E.

Risveglio e radicalismo religioso nell'Islam

ULIL ABSHAR-ABDALLA

Oggigiorno, sentiamo spesso la parola *khilafah*¹ pronunciata in conferenze e dibattiti sul fondamentalismo religioso (islamico). Tale termine ha un significato complesso con un *background* storico molto antico. In generale, *khilafah* è un sistema statale che è stato realizzato nella storia islamica per secoli, fino alla sua cancellazione nel 1924 da Kemal Attaturk, il fondatore della nazione Turca moderna. La pratica del *khilafah* come sistema politico non è omogenea nella storia islamica nel corso di diciotto secoli. Il *khilafah* è stato istituito in periodi differenti, iniziando dall'VIII secolo fino al XX, ed in diversi territori: Paesi Arabi, Africa Settentrionale, Penisola Iberica (Andalusia o Spagna), Turchia, Iran, India, fino alla Malesia. I regni di Giava sottomessi al trono di Yogyakarta come pure a Solo si sono proclamati successori del califfato turco. Addirittura il Sultano Hamenengkubuwono X, nell'apertura del VI Congresso Musulmano Indonesiano (KUII) a Yogyakarta nello scorso febbraio, ha affermato che il *keraton*² di Yogyakarta rappresenterebbe la continuazione del califfato turco. Secondo il Sultano, il motivo sarebbe il fatto che il *keraton* di Yogyakarta rappresenterebbe la continuazione dello stato islamico di Demak che in passato ottenne il riconoscimento da parte del Califfato Ottomano.³

Tuttavia, il termine *khilafah* ha assunto oggi una nuova dimensione. Esso è diventato oggi parte dell'identità politica che si vuole costruire da parte dei fedeli musulmani nei confronti del sistema dello stato nazionale (*national state*) moderno. Il califfato è parte del tentativo degli *haraki* o dei movimenti islamici di sfidare l'egemonia occidentale nel campo politico. Il nemico che si intende contrastare è lo stato nazionale che attualmente vige in tutto il mondo islamico. Il fatto che le nazioni musulmane attuali abbiano adottato la forma dello stato nazionale derivato dall'occidente, mostra come il mondo islamico stia ancora vivendo sotto l'ombra dell'imperialismo occidentale. Con il risveglio della consapevolezza degli attivisti musulmani che l'Islam rappresenti un'alternativa all'occidente in tutti i campi, compresi i settori amministrativi dello stato, si è reso necessario l'uso di una terminologia adeguata a soddisfare le aspirazioni politiche islamiste. Il termine *khilafah*

1. Califfato, *ndt*.

2. La residenza e la corte del sultano, *ndt*.

3. Pidato Sri Sultan tentang Hubungan Keraton Yogyakarta dengan Islam, *Republika*, 12 Febbraio 2015.

è chiaramente in sintonia con tali aspirazioni. Infatti, a differenza del concetto di stato nazionale, il califfato è una forma di stato che non è assolutamente fondata sul concetto di popolo, mentre la parola chiave del *khilafah* è l'*ummah*.⁴ La parola chiave del califfato è l'insieme dei fedeli, la comunità di fede, il cui significato universale non è limitato dai confini degli stati nazionali moderni. Per i sostenitori accaniti di tale concetto, gli stati nazionali moderni sarebbero la reincarnazione dell'«*asabiyya jahiliyya*», il fanatismo tribale preislamico dell'Arabia — che da sempre l'Islam ha voluto combattere attraverso l'ideologia religiosa super-tribale.

Non tutti i movimenti islamici venuti alla luce dopo la vittoriosa rivoluzione iraniana sono d'accordo sul significato del termine *khilafah*, anzi, addirittura non convengono neppure sul fatto che tale concetto abbia senso oppure no. Un movimento che sostiene con forza il concetto di *khilafah* sono gli Hizbut Tahrir, un'organizzazione fondata da Taqiuddin Habhani in Palestina nel 1953. Attualmente, questo movimento si è diffuso in tutto il mondo islamico. In Indonesia, questo movimento (che prende il nome di *Hizbut Tahrir Indonesia* o HTI) ha attirato l'attenzione pubblica in quanto ha saputo sfruttare un certo numero di eventi politici nazionali per esprimere la propria protesta e riscuotendo favori.

Altri movimenti islamici non si trovano necessariamente d'accordo con il concetto di califfato come è concepito dagli Hizbut Tahrir. L'interpretazione del califfato da parte del movimento *Jamaah Islamiyah* in Sudest Asiatico, è chiaramente differente, ma vi è comunque accordo sulla sostanza: la comunità dei fedeli islamici deve possedere un sistema politico differente. Quello attuale è una sistema *kufur* che si oppone all'Islam.

La critica fondamentale nell'ambito degli islamisti riguardo allo stato nazionale moderno fa riferimento ad un punto: lo stato nazionale moderno ha costretto l'*ummah* islamica a sottomettersi al «*al-qawanin al-wadl'iyyah*», la legge positiva importata dall'occidente. Sia chi sostiene il concetto di califfato come i suoi oppositori, sia nei gruppi che apertamente desiderano lo ristabilimento dello stato islamico come pure coloro che non lo vogliono, quasi tutti convengono sul fatto che l'odierna situazione insoddisfacente vada cambiata. Secondo loro, la vita dei fedeli islamici non dovrebbe essere regolata da leggi fatte da uomini e tantomeno da non musulmani. L'Islam possiede già una legge propria che regola globalmente tutte le dimensioni della vita del musulmano, una legge che ha il nome di *syari'ah*.⁶ Dal momento in cui l'onda del risveglio dell'Islam si è infranta

4. La comunità dei fedeli, *ndt*.

5. Infedele, *ndt*.

6. Il senso letterale di *syari'ah* è «via». Per una introduzione a tale concetto e all'evoluzione con la sua

sul mondo musulmano a partire dagli anni '80, ormai dovunque si sente la richiesta di realizzare la *syari'ah*, anche in Indonesia.

Tutto ciò è segno di una novità, e cioè l'opposizione allo stato secolare che si fonda sull'idea di nazione. Questa ostilità spesso si manifesta in maniera particolarmente «vol-gare», per esempio nel rifiuto del rispetto alla bandiera, nel non cantare l'inno nazionale, o nel rifiutare la legittimità dell'autorità la quale non sarebbe altro che «*thaghut*», il potere del tiranno che si contrappone alla legge di Dio. Ma il rifiuto dello stato laico, può assumere forme più sottili e civili, come nel caso dei movimenti che rivendicano la realizzazione della *syari'ah* per mezzo di leggi locali, o attraverso regolamentazioni speciali.⁷ In generale, osserviamo un *trend* in diversi stati islamici che tendono all'islamizzazione della propria legislazione nazionale e locale. Il concetto di unificazione della legge viene messo in discussione, proprio perché in base a tale premessa, la legge religiosa trova limitazioni e non le viene concesso spazio per esprimersi come legge positiva. Per questo motivo, sorgono forti tentativi per instaurare un sistema legislativo disomogeneo, affinché si creino delle fratture attraverso le quali possa riapparire in superficie la legge islamica.

Una personalità importante dietro alla nascita dei movimenti che si oppongono allo stato secolare è Sayyid Qutb. Penso che egli sia colui che per primo ed in maniera più articolata abbia formulato l'aspirazione ideologica dei radicali-islamisti. Nel manifesto politico che scrisse dal carcere nel 1966, Qutb sosteneva, tra il resto, che

in questo momento, l'umanità è sull'orlo della distruzione, non tanto a causa della minaccia di estinzione che le pende sopra la testa. La possibilità dell'estinzione è solo un sintomo, non la malattia. (Questa distruzione è causata) dal disagio che l'uomo sperimenta nel campo di quei valori che possono far sì che la vita si sviluppi e cresca in maniera sana e si sviluppi in maniera positiva.⁸

Sayyid Qutb sostiene anche che il mondo ha bisogno di una nuova guida, in quanto il modo di governare occidentale attuale sta portando alla distruzione. Gli stati occidentali hanno già sperimentato il fallimento sia dal punto di vista materiale che mentale e perciò si rende necessaria una nuova guida del mondo che sia in grado di portare ad un rinnovamento. Il tracollo è avvenuto sia nel mondo occidentale capitalista come pure nel mondo

trasformazione durante la storia dell'Islam si veda W. Hallaq, *Shari'ah: Theory, Practice, Transformation* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009). Per uno studio sulla implementazione della *syari'ah* negli stati islamici si veda J. M. Otto, ed., *Sharia Incorporated: A Comparative Overview of the Legal Systems of Twelve Muslim Countries in Past and Present* (Leiden: Leiden University Pressm 2010).

7. A. Salim, *Challenging Secular State: The Islamization of Law in Modern Indonesia* (Honolulu: University of Hawaii Press, 2008).

8. S. Qutb, *Ma'alim fi al-Tariq* (Cairo: Dar al-Syuruq, 1979), 3.

occidentale comunista. «Solo l'Islam possiede i valori e il modo»⁹ per realizzare questo nuovo sistema di governo.

Come sappiamo, nella decade degli anni '60, il contesto socio-politico negli stati musulmani era ancora fortemente influenzato dal progetto di modernizzazione e secolarizzazione dello spazio pubblico, per cui la suddetta affermazione di Qutb non ottenne un'eco molto vasta. Solo dopo la decade degli anni '80, il *pamflet* di Qutb ottenne un'improvvisa popolarità, venne tradotto in diverse lingue e divenne lettura per i giovani *harkis* in diverse zone del mondo islamico, compresa ovviamente l'Indonesia. Il manifesto di Qutb offre un quadro ideologico abbastanza solido per sfidare gli stati secolari nel mondo islamico. Qutb ha dato uno schema intellettuale ai membri dei movimenti islamici affermando che il mondo è sull'orlo del baratro e l'Islam rappresenta l'unica alternativa che lo può salvare.

Neo-jihad e radicalismo religioso

Il fenomeno del radicalismo religioso è semplicemente un sintomo, anche se non necessario, del fenomeno più generale della rinascita dell'Islam. Perciò non possiamo comprendere in maniera adeguata il radicalismo religioso senza capire il risveglio dell'Islam. I fondamenti ideologici che giustificano il radicalismo religioso sono stati formulati dagli intellettuali ed ideologi musulmani nelle decadi degli anni '70 e '80, l'epoca cioè in cui il risveglio dell'Islam è sorto negli stati musulmani.

Torno di nuovo all'idea di Sayyid Qutb che, nel *pamflet* citato precedentemente, spiega in maniera convincente la psicologia di una persona musulmana che coscientemente «rientra nell'Islam». Utilizzo il concetto di «rientrare nell'Islam», in quanto nella visione di Qutb, una buona parte dei musulmani attuali non sarebbero veri musulmani. Essi lo sono solo esteriormente, ma l'Islam non assumerebbe il ruolo di ispirare la loro vita. La maggior parte dei musulmani contemporanei (all'epoca degli anni '60, quando scrisse il manifesto) sono uomini che vivono nell'epoca *jahiliyyah* — un periodo pre-islamico caratterizzato da una cultura pagana. Qutb concepisce *jahiliyyah* in maniera totalmente diversa dal concetto conosciuto nella storia del pensiero islamico. Nella sua visione, *jahiliyyah* sarebbe una vita socio-politica in cui la legge di Allah non rappresenta «*the only game in town*», e cioè non sarebbe l'unica legge fondante la vita pubblica. Come sappiamo, tutto il mondo islamico dell'era post-coloniale ha adottato la legislazione occidentale

9. Ibid., 4.

come legge positiva che regola la vita pubblica. Questa è la condizione che egli definisce *jahiliyyah*. Tutto ciò, nella visione di Qutb, sarebbe identica alla condizione dell'era pre-islamica quando la legge che regolava la società Araba era un prodotto «del mondo», e quindi non una «legge celeste» che trova la sua fonte in Dio.

Secondo Qutb, un musulmano che desidera vivere profondamente gli insegnamenti dell'Islam, è nella situazione psicologica che egli definisce «*uzlah syu'uriyya kamila*»¹⁰, il senso cioè di isolamento totale dall'ambiente circostante — che rappresenterebbe la cultura *jahiliyyah*. Il musulmano ideale, nella visione di Qutb, è colui che riesce a separarsi completamente dal contesto *jahiliyyah* in cui è immerso — *a complete break with his midst and his past*. Tale visione ideale non si concretizza nel mondo islamico odierno. Il mondo musulmano contemporaneo rappresenterebbe soltanto un termine scritto sulla carta, perché esso è di fatto regolato da un sistema non islamico. Il compito delle persone «illuminate» come le intende Qutb, — persone che sono state illuminate e sono coscienti del mondo *jahiliyyah* che li circonda — creano ciò che egli definisce «*thal'iah nukhbawiyah*», un élite di avanguardia con il compito di opporsi alle tenebre che avvolgono il mondo islamico contemporaneo, e che allo stesso tempo portano la fiaccola luminosa che sarà in grado di salvare il mondo intero.

Qutb mette in contrasto il «mondo delle tenebre» e quello della «luce». «Attualmente», dice, «viviamo nell'epoca della *jahiliyyah*, esattamente come nell'epoca *jahiliyyah* preislamica, o addirittura in un'epoca ancora più oscura. Tutto ciò che c'è intorno a noi è *jahiliyyah* — la conoscenza, la fede, i costumi, le tradizioni, le fonti della cultura, dell'arte, della letteratura, della legge della costituzione degli uomini contemporanei, tutto è *jahiliyyah*. Addirittura molte cose che pensiamo essere riflesso della cultura islamica, della filosofia islamica, riferimento all'Islam, pensiero islamico, sono fondamentalmente soltanto *jahiliyyah*.»¹¹ La via di uscita da questa situazione è il «*tajarrud*», il liberarsi dall'ambiente *jahiliyyah* che ci circonda.

Possiamo riconoscere due tendenze nel pensiero di Qutb. La prima è quella manichea — vedere il mondo nel contrasto tra «tenebre» e «luce». Tale visione bipolare si presta ottimamente alla nascita di atteggiamenti radicali che poi sfociano in comportamenti violenti. La seconda è quella messianica. Nella visione di Qutb, appare chiaramente il motivo «messianico» della salvezza del mondo dalla condizione *jahiliyyah* che sta portando il genere umano alla distruzione. Qutb non ha più fiducia nelle organizzazioni islamiche attuali, comprese le organizzazioni degli *ulama* tradizionali che, nel contesto dell'Egit-

10. Ibid., 17.

11. Ibid., 17-8.

to, si rispecchiano nell'istituzione dell'Università Al-Azhar del Cairo. Tutto ciò a causa del fatto che tutte le istituzioni convenzionali si sono ormai alleate con le potenze delle tenebre. I rinnovatori riportano la società alle fonti primigenie «trasparenti» dell'Islam (*al-nab' al-khalish*), mentre le istituzioni convenzionali allontanano i musulmani da esse.

Se studiamo i movimenti islamici radicali che sono sorti nelle ultime tre decadi, appaiono chiaramente due cause. Quasi tutti i movimenti possiedono la visione del mondo manichea bipolarista. Ciò di per sé si fonda sulla teoria politica dell'Islam classico riguardo al «*dar al-Islam*» (lo stato islamico) *dan* «*dar al-harb*» (i territori di guerra, e cioè le nazioni non islamiche che sono nemiche). La teoria di Qutb riguardo al mondo della luce e quello delle tenebre/*jahiliyyah*, in questo modo non rappresenta una novità assoluta. Nel tesoro della tradizione Islamica classica, tale teoria è già formulata. Ciò che differenzia Qutb e gli intellettuali islamici classici è che nella teoria politica islamica, l'immagine del mondo non ha contrasti così netti come nell'idea di Qutb. Laggiù c'è un mondo di mezzo definito «*dar al-aman*» *atau* «*dar al-'ahd*»¹², e cioè un territorio che non si identifica né con quello islamico e neppure con quello di un territorio di guerra.

Il secondo aspetto è il messianismo, e cioè la missione di salvezza sul mondo che si sta avvicinando alla distruzione. Tale motivazione appare chiaramente nei movimenti come l'ISIS contemporaneo. Nello schema ideologico dell'ISIS, c'è la convinzione dell'«Armageddon Islamico», e cioè una grande guerra tra le forze del bene e quelle del male in atto sul volgere della fine del mondo, che, secondo un *hadis* ritenuto autentico (*sahih*), si svolgerà nella città di Dabiq, una città nel Nord della Siria. L'ISIS ha dato il nome di «*Dabiq*» alla rivista che utilizza come strumento della sua propaganda attuale. Questa è la città che, secondo l'ISIS, segnerà il momento importante in cui le forze del male verranno sconfitte da quelle del bene (Islamiche) ed una guerra che viene detta «*al-malhamah al-kubra*» — una specie di *bharatayudha*¹³ in versione islamica. Questa guerra preconizza o segnerà il ritorno del profeta Isa (Gesù) sulla terra per diffondere la giustizia prima che la fine del mondo porga termine alla storia.

In uno schema cosmologico di questo tipo vengono sottolineati due insegnamenti. Il primo è la *jihad*, la seconda è l'*hijrah*. La normale visione musulmana è che la *jihad* rappresenta un meccanismo difensivo per proteggersi, come nel caso della Risoluzione *Jihad* che è stata promulgata da Hadratus Syaikh¹⁴ Hasyim Asyàari il 25 ottobre del 1945. Que-

12. Un testo abbastanza approfondito sulla storia della politica islamica è Patricia Crone, *God's Rule – Government and Islam: Six Centuries of Medieval Islamic Political Thought* (New York: Columbia University Press, 2005).

13. Guerra epica tra le forze del bene e del male della tradizione Hindu-Javanese, *ndt*.

14. «*Hadratus Syaikh*» è un titolo onorifico dato dai nahdliyyih (Membri del Movimento Nahdlatul Ulama,

sta risoluzione è stata promulgata da Kiai Hasyim nel contesto della resistenza al rientro delle truppe Olandesi in Indonesia per riorganizzare il dominio coloniale sul territorio indonesiano. Nella visione di Qutb, la *jihad*, non sarebbe un'azione di difesa, ma piuttosto un'azione offensiva finalizzata, nelle sue parole, «a distruggere le forze politiche e materiali che impediscono all'uomo di vedere la verità islamica con chiarezza adamantina»¹⁵. Il secondo punto è l'*hijrah*: l'obbligo dei musulmani di lasciare la terra in cui vivono attualmente, una terra dominata da una cultura pagana (*jahiliyyah*), per dirigersi verso una terra di «luce» in cui la legge islamica viene applicata nel suo senso più vero.

La visione di Qutb riguardo alla *jihad* è particolarmente interessante, in quanto la teoria della *jihad* alla Qutb ha influenzato quasi tutti i gruppi radicali islamici nell'era moderna. Qutb ha detto che la *jihad* nella comprensione convenzionale dei musulmani odierni sarebbe una *jihad* che ha già perso il suo spirito ed il suo ethos — una *jihad* secondo la comprensione di musulmani che hanno già sperimentato la sconfitta spirituale ed intellettuale (*al-mahzumun ruhiyyan wa 'aqliyyan*). Questo tipo di *jihad* non offre nessun contributo al cambiamento del mondo *jahiliyyah*. Perciò Qutb tenta di formulare una teoria della *jihad* nuova più «dinamica». Nella sua visione, la *jihad* non si opporrebbe all'insegnamento islamico riguardo alla libertà religiosa. Qutb non misconosce il versetto che recita «non vi è costrizione nella religione» (QS 2:256). Tuttavia, secondo Qutb, solo a certe condizioni l'uomo è in grado di scegliere la propria fede in maniera libera, senza costrizioni. La *syari'ah*, secondo Qutb, non sarebbe mai stata compresa dalla maggioranza dei musulmani. La *syari'ah* rappresenta l'assenza delle strutture sociali-politico-culturali che ostacolano la libertà di scelta dell'uomo. Ciò che Qutb definisce come «strutture» non sono altro che le civiltà materialistiche-secolari che dominano attualmente. Fintantoché tali strutture resistono, non ci sarà mai la libertà di scelta, in quanto il pensiero delle masse ha già subito un processo di condizionamento dovuto alla cornice culturale contemporanea, rendendo impossibile una vera libertà di scelta.

Questa visione di Qutb ci ricorda la teoria marxista che afferma che in una società dominata da un *modus* produttivo capitalistico la classe operaia è già dominata da una coscienza falsa, e perciò va «salvata». Qutb intende dire più o meno la stessa cosa: nella

ndt) al fondatore del movimento Nahdaltul Ulama (NU) KH. Hasyim Asy'ari, nonno di Abdurrahman Wahid alias Gus Dur (Personalità del mondo islamico Indonesiano, promotore del dialogo interreligioso, già Presidente dell'NU e Presidente della Repubblica Indonesiana dal 1999 al 2001, *ndt*). Non ci sono altri *kiai* (personalità spirituali islamiche, *ndt*) dell'NU che hanno ottenuto questo titolo a parte Kiai Hasyim. Non ho trovato un modo di scrivere questo titolo in maniera standardizzata nell'ambito dell'NU. Le variazioni della scrittura sono: «Hadratus Syaikh», «Hadratus Syekh», «Hadratus Syekh», «Hadlratul Syaikh».

15. S. Qutb, *Ma'alim fi al-Tariq*, op. cit., 59.

società secolare, le persone non hanno la libertà piena di stabilire le proprie scelte, in quanto subiscono il condizionamento di una coscienza erronea. Fintantoché le strutture secolari non verranno distrutte, non ci sarà libertà per l'uomo di scegliere la religione in base alla propria fede. La distruzione delle strutture secolari secondo Qutb, sono ciò che si dice «*jihād*». Io personalmente la definisco *neo-jihād*. Non troviamo infatti una simile teoria della *jihād* nell'insegnamento dell'Islam classico. Tutto ciò è assolutamente una novità di Qutb che ha forgiato concretamente il concetto e la pratica della *jihād* che si è diffusa negli ultimi tempi.¹⁶

Fenomeno teologico o sociologico?

La domanda riguardo al radicalismo islamico che spesso diventa oggetto di dibattito è: «Si tratta di un fenomeno di natura strettamente teologica, legato ad una visione della religione, oppure si tratta di un fenomeno sociologico dovuto ad un contesto politico specifico, in particolare quello dell'egemonia occidentale moderna?». Non intendo adentrarmi eccessivamente nel dibattito. Ma secondo il mio modo di vedere, di sicuro il fenomeno del radicalismo non è monolitico. Come ogni fenomeno sociale, il radicalismo religioso è molto complesso; sono molti i fattori influenti, non solo uno. Per questo motivo, non è corretto ridurre il fenomeno del radicalismo ad uno o due fattori soltanto, dimenticandoci in questo modo di altri elementi complessi.

Dicendo questo, non intendo disconoscere la possibilità di valorizzare particolarmente, o prendere in considerazione uno o due elementi particolarmente dominanti nel diffondersi del radicalismo religioso, con particolare riguardo al contesto indonesiano.

Tendendo conto di tale complessità, possiamo considerarne alcuni nel contesto del radicalismo religioso (islamico). Ve ne sono almeno tre. Il primo è chiaramente il fattore ideologico. Io penso che questo sia un elemento di particolare importanza e perciò gli si debba dare priorità nella nostra analisi. Il secondo elemento è il contesto interno alla nazione. Sappiamo tutti che il sorgere di una ideologia e dei movimenti radicali nel mondo islamico sono sempre strettamente connessi col carattere autoritario della politica delle nazioni islamiche in esame. I movimenti radicali islamici nelle nazioni musulmane possono essere visti come «movimenti di opposizione politica» i quali fanno uso della reli-

16. Uno studio comprensivo riguardo al pensiero di Sayyid Qutb può essere letto in S. Khatib, *The Political Thought of Sayyid Qutb: The Theory of Jahiliyyah* (New York: Routledge, 2006). Un altro testo utile è R. L. Euben, *Enemy in the Mirror: Islamic Fundamentalism and the Limits of Modern Rationalism* (Princeton: Princeton University Press, 1999).

gione come strumento di azione. Tutto ciò è possibile perché gli strumenti non religiosi sono già controllati dal potere autoritario delle nazioni islamiche. Solo il discorso religioso rimane libero, e perciò esso si rende disponibile ai gruppi radicali islamici per svolgere la loro azione di opposizione. Il terzo elemento è il contesto mondiale. Ovviamente, nel tentativo di comprendere il fenomeno del radicalismo islamico, non si può dimenticare l'importanza dell'egemonia globale che ha il suo centro nell'Occidente.

Essendo fondato su questi tre fattori, il radicalismo religioso (islamico) nell'era moderna rappresenta effettivamente un fenomeno peculiare, con un carattere islamico che nasce laggiù [nei paesi Arabi] con la sua unicità, e che è così diverso dall'Islam che conosciamo dalla vita quotidiana dei musulmani [in Indonesia] fino ad oggi. Un attivista musulmano canadese, Tarek Fatah, fa distinzione tra due tipi di Islam: quello del *The Islamic State* e quello del *The State of Islam*.¹⁷ Il primo fa riferimento all'idea di Islam come stato — concetto alternativo a quello dello stato secolare occidentale. Questa idea viene spesso presentata dagli islamisti di ogni dove, come parte dell'idea della rinascita dell'Islam post-indipendenza della Repubblica Indonesiana. Al contrario, il secondo fa riferimento all'Islam come ad uno «stato» o condizione «naturale» che è vissuta dalla maggioranza dei musulmani in ogni luogo — una situazione dell'Islam che non ha nessuna pretesa ideologica di opporsi all'Occidente. In altre parole, l'Islam del primo tipo ha delle pesanti remore ideologiche ed legato ad un'identità politica, mentre l'Islam del secondo tipo è la pratica quotidiana islamica che è più «fluida», senza nessuna presunzione ideologica. Nel contesto indonesiano, l'Islam del secondo tipo è rappresentato, ad esempio, dal modo di vivere dei Nahdlatul Ulama o dei Muhammadiyah.

È interessante studiare con attenzione il contesto interno della nazione Indonesiana. In seguito all'apertura dello spazio sociale post democratizzazione, si è aperta una fessura che ha permesso all'ideologia radicale di svilupparsi. In Indonesia, lo sviluppo del radicalismo non può essere separato dalla dinamica più generale della democratizzazione, un dato incoerente ma che non può essere sottaciuto.

Attualmente, la comprensione della religione in senso radicale ha subito una mutazione abbastanza interessante, perché ha vissuto, prendendo in prestito un termine di Olivier Roy, una «deterritorializzazione». «La teologia radicale» si è trasformata diventando «oggetto del desiderio», un'ideologia che può diffondersi facilmente da una nazione all'altra. Essa non ha bisogno di un «territorio nazionale» concreto dove porre i suoi piedi. Essa è già cambiata diventando come un «virus» che può muoversi dovunque, attraver-

17. T. Fatah, *Chasing Mirage: The Tragic Illusion of an Islamic State* (Ontario: John Wiley & Sons Canada Ltd., 2008).

sando i confini nazionali.¹⁸ Essa è diventata quello che oggi è conosciuto come «ideologia transazionale». La forza di attrazione di questo «oggetto del desiderio» radicale è chiaramente molto forte, perché offre uno schema simbolico che evidentemente soddisfa il bisogno dei fedeli islamici contemporanei di una «identità» chiara in alternativa all'egemonia occidentale. I fedeli islamici (naturalmente non tutti, ma comunque una porzione consistente dell'*ummah*) ha attualmente bisogno di un appiglio ideologico stabile per recuperare di nuovo il senso di fiducia in se stessi nel confronti una grave minaccia esterna. La crisi di fiducia, bisogna ammettere, rappresenta uno dei problemi fondamentali su cui si è focalizzata l'attenzione delle analisi di buona parte degli attivisti musulmani odierni. Un intellettuale islamico algerino, Malek Bennabi, afferma che uno dei problemi dei fedeli islamici non sarebbe la colonia in se stessa, ma la loro condizione psichica che ha consentito di ricevere la colonizzazione esterna. Prima ancora di essere dominati dalla colonia, essi già soffrivano di una «colonizzazione interna» nella forma di condizione psicologica che concede la possibilità di una colonizzazione dall'esterno — condizione che Malek Bennabi definisce come «colonizzabilità.»¹⁹

Anche se gran parte dei fedeli islamici in tutto il mondo rifiutano la violenza perpetrata dai gruppi radicali islamici, non possiamo chiudere gli occhi davanti alla realtà che l'ideologia di questo movimento possiede una forza di attrazione molto forte, soprattutto sulle giovani generazioni che vivendo la fase della ricerca della propria identità. L'ideologia islamica radicale non ha l'«odore di una terra» particolare, e per questo può vagare da una nazione all'altra per attrarre giovani in ricerca di uno strumento per articolare la loro sfida al sistema egemonico vigente.

Il problema del radicalismo religioso non si risolverà in tempi brevi. Esso è parte del paradosso della modernità che dobbiamo affrontare. Come viene ben spiegato da Roxanne Euben, il radicalismo ed il fondamentalismo religioso è un «nemico nello specchio». È l'altro volto della modernità, l'altra parte della stessa medaglia, e cioè il mondo odierno in cui viviamo oggi.²⁰

*La prima parte di questo articolo
era stata pubblicata sui Quaderni del CSA 11/4: 229–235*

18. O.Roy, *Globalized Islam: The Search for a New Ummah* (New York: Columbia University Press, 2006).

19. M. Bennabi, *Les conditions de la renaissance* (Editions ANEP, 2005).

20. Ulila Abshar-Abdalla è un intellettuale islamico impegnato sia in organizzazioni islamiche che nel campo del dialogo interreligioso. È Coordinatore della Jaringan Islam Liberal (Rete dell'Islam Liberale) e Direttore dell'ICRP (Indonesian Conference on Religion and Peace).

Il testo è stato tradotto dall'indonesiano dal missionario Saveriano p. Matteo Rebecchi.

Presi per il naso

Cristo narrato dai poveri nelle Filippine

DANIELE SARZI SARTORI

Un giorno un pellegrino trovò un pezzo di fango molto aromatico, lo prese con sé e vide che il suo profumo riempiva tutta la casa. Gli domandò: «Chi sei tu? Una gemma preziosa o qualche nardo mascherato?». «No, rispose, sono soltanto un pezzo di fango!». «Allora, come fai ad avere questo meraviglioso profumo?». «Amico, vuoi che ti riveli il segreto? Ho vissuto accanto ad una rosa».

Favola persiana

1. L'odore del fango e del rifiuto

Se il Faust conduceva alla follia le donne di palazzo, desiderose solo del profumo misto di incenso e di rosa del suo fiato; se Baudelaire non ambiva ad altro che ad affondare nei capelli della propria amata per respirarne l'odore del tabacco, dell'oppio e dello zucchero; e se George Sand annusando il profumo di miele dei convolvoli in fiore ricordava la madre; se Proust descrisse un episodio dell'infanzia rievocato dall'odore di un pezzetto di «maddalena» come capace di attivare la memoria episodica¹; se san Paolo della Croce cercava di contenere le sue estasi d'amore verso Dio quando usciva a passeggiare in primavera, poiché i fiori della campagna gli parlavano con irresistibile eloquenza, proclamando la perfezione infinita del Creatore!² Se Isidoro di Siviglia individua in *ignarus* il nome per l'uomo senza olfatto: «*Ignarus* è l'uomo che ignora perché è *sine naribus*, senza narici: per gli antichi odorare era infatti "sapere"»; Italo Calvino, travolto dalla modernità novecentesca, predicava, con lo sguardo rivolto ad un futuro prossimo, un uomo disperato senza naso, non più in grado di distinguere odori e profumi.

1. «Ed ecco, macchinalmente, oppresso dalla giornata grigia e dalla previsione d'un triste domani, portai alle labbra un cucchiaino di tè, in cui avevo inzuppato un pezzo di "maddalena". Ma, nel momento stesso che quel sorso misto a briciole di focaccia toccò il mio palato, trasalii, attento a quanto avveniva in me di straordinario. Un piacere delizioso m'aveva invaso, isolato, senza nozione della sua causa» in M. Proust, *Alla ricerca del tempo perduto*, 1913.

2. Senza parole né voci che potessero esser sentite, ma semplicemente con la loro bellezza e profumo, essi incantavano il Santo; e lui, per non svenire dall'estasi, era costretto a chiedere loro il silenzio.

Si dice che se la memoria avesse un senso, si chiamerebbe olfatto. L'olfatto ci comunica ciò che altri sensi sono incapaci di dire. L'olfatto non tocca ma è toccato; non vede ma percepisce; non ode né gusta, ma avverte e riconosce. Ci introduce nel profondo della relazione, nell'intimità. Sa distinguere tra ciò che è impersonale e ciò che è personalissimo e unico. Percependo i diversi odori della vita, ne percepisce le sfumature. A volte è come una scintilla: sentiamo casualmente un profumo e immediatamente si ridestano situazioni sopite del passato che riportano a galla particolari ed emozioni che credevamo definitivamente dimenticati. Succede perché l'odore è un potente detonatore di ricordi, è il senso che ci permette di viaggiare nel tempo e ritrovare momenti, sentieri luoghi e persone e storie che avevamo rimosso, vividi come se fossero lì, realmente presenti, sovrapponendosi a quello che stiamo in quell'istante provando e ri-aprendo sentieri nuovamente percorribili.

Un odore di torta, quella che cucinava mia madre; il profumo dell'amata, l'odore del pesce, quello che si cucinava nelle vie del borgo dove si andava in vacanza da piccoli. O il profumo del pane che le mattine d'inverno, ancora bambino, giungeva fino alle finestre di casa; il profumo dei ciclamini nei boschi percepito anche senza vederli; o l'odore della pioggia, della nebbia che ancora riportano a galla le radici, oppure l'incenso della settimana santa, il sapore di incontri, di volti e cose visti una sola volta e che tuttavia sono rimasti dentro. Ci sono profumi portatori di richiami, inviti, ed altri che ci portano rivelazioni. Ma anche profumi che richiamano immagini di cose mai viste, il cui profumo apre ad una visione, di cui quell'odore è custode, che quell'odore ha preceduto o annunciato, come un segnale di fumo (*par-fumum*).

La moderna mutazione antropologica è avvenuta all'insegna del deodorante, con la conseguente neutralizzazione degli odori naturali, in nome di una profumazione forzata e morbosa del corpo, nonché dell'ambiente. Difatti, se da un lato la deodorizzazione evoca ordine, igiene e civiltà, dall'altro ha depauperato la capacità di sentire, percepire, conservare, trasmettere. Oltre a ciò, l'ottundimento degli odori è conseguenza e dell'inquinamento ambientale, che ne ha provocato la snaturalizzazione e dell'azione della politica imprenditoriale, la quale ha incentivato la repressione dei sensi, tramite ad esempio il cosiddetto commercio elettronico.

Nei tempi odierni, se il narcisismo moderno impone la totale estirpazione dell'odore grezzo e spontaneo dell'uomo e della natura, le recenti strategie di mercato, al contrario hanno introdotto campagne finalizzate ad una sensibilizzazione olfattiva, ideata per in-

durre all'acquisto ed orientare le scelte dei consumatori³. O a neutralizzare così la capacità olfattiva naturale ricostruendone, successivamente, un'ulteriore, utilizzabile *ad hoc* per la sola percezione del pianeta dei consumi. Si tratta, in realtà, di una nuova tendenza che comporta un coinvolgimento globale dei sensi nella pratica del consumo, il cosiddetto «poli-sensualismo»⁴. Accanto a ciò si associa un altro rischio, quello del sovradosaggio: i ricordi dei profumi infatti sono fragili. Un sovradosaggio può ridurne l'impatto emotivo. Ad esempio, il proprietario di un Christmas Village di Manila, dove regna l'atmosfera natalizia tutto l'anno, ha detto che non pensa più al Natale quando fiuta degli aghi di pino, senza sapere più che profumo abbia un albero di Natale.

È capitato anche a me di perdere la percezione degli odori, quella che i medici chiamano anosmia, come descrive il *Sal* 115,5-7: «Hanno bocca e non parlano, hanno occhi e non vedono, hanno orecchi e non odono, hanno narici e non odorano. Hanno mani e non palpano, hanno piedi e non camminano; dalla gola non emettono suoni». Tante volte ho guardato al mondo e ai fratelli con gli occhi abbassati, reclinati sui pensieri, talora così lontani dalla realtà. E quante volte ho perso di vista lo spettacolo del Padre e mi sono limitato ai miei pensieri e a cuore indurito ho resistito all'azione dello Spirito che è libertà, mentre c'è sempre qualcosa da rinnovare, ripulire, togliere, qualcosa che non rende chiara la visuale, un groviglio vischioso e sottile, che lentamente acceca e ammalia, e ci sottrae il profumo delle cose. I poveri mi hanno restituito uno sguardo incantato di fronte alla realtà, ed una nuova percezione del reale, in cui Dio comunica attraverso i segni della sua presenza nelle Sue creature che ha creato belle e buone. A lungo ho inteso il povero come un utente, ora è accanto a me come un fratello. A lungo l'ho concepito come una astrazione, e non come una vita che interseca fatalmente la nostra vita, fino a diventare «ostaggio del volto dell'altro»⁵. A lungo ho messo tra me e i poveri dei doppi vetri. L'effetto dei doppi vetri è di impedire il passaggio del freddo, del caldo e dei rumori, stempera tutto, fa giungere tutto attutito, ovattato. E infatti vediamo i poveri muoversi, agitarsi, urlare dietro lo schermo televisivo, sulle pagine dei giornali e delle riviste missionarie, ma il loro grido ci giunge come da molto lontano.

È stata necessaria una sorta di rottura... come quella che accadde al vaso di alaba-

3. La memoria olfattiva è una memoria a lungo termine più precisa e attendibile di quella cosciente: mentre la memoria visiva perde oltre il 50% della propria intensità dopo 3 mesi, i ricordi legati alla sfera olfattiva perdono solamente il 20% della propria intensità solo dopo un anno. Nessun altro dato sensoriale è così resistente al logorio del tempo ed evocatore del passato, in quanto l'archiviazione degli odori avviene secondo un principio olistico, garantendo ai ricordi olfattivi una loro individualità e una loro reciproca indipendenza. I ricordi degli odori una volta consolidatisi sono difficilmente modificabili.

4. Cfr G. Fabris, *Il nuovo consumatore verso il postmoderno* (Milano, Angeli, 2003).

5. Nota espressione di E. Levinas, cfr. S. Bancalari, *L'altro e l'esserci* (CEDAM, Padova, 1999), 148.

stro nelle mani della donna di Betania. Accadde appena arrivato nelle Filippine visitando un villaggio edilizio vicino a Manila, i fondi per la cui costruzione si sono esauriti subito dopo la edificazione del portale del villaggio. Ora rimane solo questo portale a sovrastare l'ingresso del villaggio con il nome, beffardo, di *ciudad pangarap* (*City of Dreams*), diventato una città di rifiuti, una montagna di immondizia su cui brucano, vivono e lavorano centinaia di fratelli e sorelle, in cerca dello scarto dello scarto, un qualcosa che sia ancora utilizzabile, per rattoppare una parete, costruire un tavolo, o per poi rivendere al mercato. Casupole costruite con materiali di risulta: copertoni, fango, cartoni, lamiere di un qualche prodotto alimentare.

Una montagna di rifiuti e di odori su cui gravitano anche centinaia di bambini, in fila, ogni giorno, per ricevere fra i rifiuti qualche oggetto che possa essere riciclato e venduto, per sopravvivere almeno una giornata in più. Tali villaggi sono numerosi in molte aree del Paese, villaggi che non compaiono ufficialmente in alcuna mappa della città e i cui nomi sono come segnati in annali dispersi, essendo terre occupate abusivamente dalla maggioranza di poveri. Piange il cuore vedere intere famiglie e innumerevoli bambini scavare, con le mani fra le immondizie delle discariche, rifiuti fra l'altro già diverse volte scelti e gettati, mentre tutt'intorno ci sono distese e praterie incolte, di proprietà di pochi e ricchissimi proprietari migrati all'estero per affari (che hanno prima acquistato a bassissimo costo la terra per poi lasciarla incustodita, attendendo il tempo propizio per venderla). Al loro ritorno questi villaggi spariscono e gli abitanti vengono evacuati costringendoli così ad un nuovo esodo. Terreni che credevo deserti e che invece sono floridissimi... e fra l'altro non è loro nemmeno permesso di vendere ai mercati pubblici i rifiuti ancora in stato accettabile... ma possono farlo solo come in subappalto a chi acquista alle soglie della discarica e può poi andare a vendere sulle strade o al mercato. È un po' come impedire ad un bambino di crescere, senza nutrirlo, senza educarlo. Un vivere che è già un morire.

Che fatica respirare in quel luogo dall'odore insopportabile. Aria nociva. Contagiati dall'angoscia di non trovare niente, di non aver più nessun luogo in cui cercare. Odore di crisi d'umanità molto profonda, cattivi odori che sanno di corruzione, frode, abusi di potere, ingiustizie, violenze, inganni e «mezze verità». Odori, così poco naturali, delle strade. Odori «sociali». L'odore forte, pungente e acre della povertà, dell'emarginazione, della fatica di vivere, l'odore dell'indifferenza, dell'intolleranza e quello perduto della solidarietà e della prossimità. Avrei voluto fuggire lontano, ripararmi. Tuttavia, per la pioggia che aveva reso i rifiuti un unico ammasso di fango e si salsedine, con insetti e mosche che violavano ogni cosa come uscite da tane scoperte, mi ritrovai come in trappola. Cercai di non vedere, evitai di toccare. Ricordo con vergogna la mia esitazione nel scendere dalla

macchina e mescolarmi in quel fango per andare incontro alla gente. Tergiversai. Fui letteralmente spinto ad immergermi ed addentrarmi in quel fango, salire su quel piccolo Tabor. Un bambino infatti mi tese la mano come ad aiutarmi a scendere e camminare, perché non scivolassi o semplicemente per darmi il benvenuto. Non potei sottrarmi alla sua mano tesa che, vedendo la mia ritrosia, ad aiutarmi. L'irrefrenabile paura del contagio, di contaminarsi, di sporcarsi, di perdere le difese, annullare le distanze, il timore di farsi rubare l'unzione... resistere.

Un po'come accadde ad Elia, cui Dio, dopo tante gloriose imprese, gli chiese un radicale atto di fede... deve riprendere nel deserto il cammino di fiducia richiesto a Israele nell'esodo, accettando da Dio solo il nutrimento e l'acqua, in un abbandono totale a quella parola che gli viene rivolta. ed è impressionante come per un profeta così attivo, questo comando di Dio riduce Elia ad una impossibilità di agire. «Vattene da qui», gli dice, «dirigiti verso oriente, nasconditi verso il torrente...». Elia capisce che deve stare solo alla presenza del Signore, perché solo lì è in grado di capire quali passi fare, quali luci cercare... Elia deve imparare ad essere un povero. Ed è proprio a colui che si abbandona come povero nelle mani di Dio che Gesù rivela la beatitudine del regno. E sarà proprio la vedova di Zarepta a insegnarli a dare tutto, lei che sacrificò tutto il nulla che aveva, un pugno di farina e un po' di olio, per l'ultimo sostentamento per sé e per il figlio, prima di morire, per nutrire la fame dell'ospite e, così, salvarlo. La donna offre tutto quello che ha e il Signore la benedice per sempre. È stupendo quanto avviene: «La farina non venne meno e l'olio non diminuì» (1Re 17,16).

Non più vetri di mezzo, ma la percezione di un disagio esistenziale: c'era un guado da attraversare, un Mar Rosso che mi separava dalla libertà, eppure, invece del guado, mi accorsi che quella era in realtà la terra promessa, un tornare finalmente a sentire, odorare, e farlo per la prima volta. Quell'odore mi ha intriso le viscere tanto più che in alcuni momenti l'odore di quel luogo, è come se riaffiorasse ovunque, come affetto da un'altra malattia, la *parosmia*, ossia la percezione di un odore che non esiste nell'ambiente, oppure la percezione erronea di un odore reale. Riaffiora specie nei luoghi ove preferirei l'anestetico del deodorante, dove regolarmente finisco nella mediocrità delle mie confortevoli sicurezze.

E mi ritrovai coi piedi nel fango e addosso lo stesso odore. E accanto a quell'odore si poteva riconoscere lo stesso sguardo della gente, la stessa attesa, la stessa incredibile bontà, speranza, accoglienza, che mi riportava di odore in odore a tutti i volti dei poveri incontrati fino a quel momento, in luoghi diversi, e l'uno rinviava all'altro e scriveva una storia nuova, la storia della passione di Gesù per i Suoi prediletti, per gli ultimi... Volti

che portavano nello sguardo i segni del degrado con tutte le sue maleodoranti espressioni, dei sogni infranti, dei rifiuti perduti, delle carezze abbandonate, dei tradimenti. Con i piedi ed il cuore avvolti ed avvinti dal fango e dai rifiuti, mi è sembrato di non avere altra strada. In quel momento mi è sembrato di essere toccato dalla grazia di essere trattenuto qui, e di vedere proprio in quella strada nel fango una piccola via di missione e come un risveglio. Così, risvegliato da quel grido soffocato che i doppi vetri avevano fino ad allora disattivato... Avvenne proprio lì dove quel sogno era diventato rifiuto dove gli opposti convivono, proprio qui tra i poveri dei poveri ce n'era un altro che portava il mio nome e che sono io stesso, e che mai come oggi aveva sentito quest'abito interiore più stringente di così, da strappare la vita, da fare tremare le gambe.

In mezzo ai poveri invece tutto diventa così semplice. Nella mia tiepidezza mi sento così privilegiato ad aver ricevuto dal Signore «l'unzione» di poter vivere il sacerdozio e la missione così, coi piedi nel fango, trattenuto nelle piaghe di Gesù vivo, indicandomi sempre qual è il mio posto, il posto del mio cuore, dei miei passi, delle mie mani e della mia vita, il posto del mio ministero, sempre imponendomi una continua immersione nel mistero, a scegliere quello che per natura sarei portato a fuggire. Sapendo che lì, nei piccoli, il Signore mi precede così come i peccatori mi precedono nel regno dei cieli.

Questi volti e questi odori non solo hanno risvegliato in me memorie che credevo sopite ma hanno anche squarciato il cuore rileggendo tutta la storia e la mia storia, di peccato e di infedeltà, alla luce del vangelo, ed hanno anche suscitato il desiderio di approfondire, di capire meglio le radici di quel degrado, un più accorato amore per questa terra...

2. L'odore dei germogli soffocati e delle spine, di giardino e di deserto

Nei due anni trascorsi nelle Filippine, il cuore gioisce per il dono di questa terra che sembra un giardino e al contempo soffre per le spine, per tutti i germogli soffocati, per la violenza, la corruzione...

Una delle ragioni della radicata indigenza del popolo filippino è la riconosciuta e inarrestabile corruzione a tutti i livelli del vivere sociale, politico, familiare (nepotismo e clientelismo), civile, giuridico, scolastico familiare e religioso, un vivere che continua a dirsi democratico di un popolo che erroneamente definiamo cattolico. Quanto abbiamo perduto della coscienza della cattolicità (che dovrebbe intendere non solo la concordia universale delle Chiese, ma la fedeltà al Vangelo e quindi della verità della dottrina). Nel passato le forze di sicurezza filippine hanno legittimato un sistema di violenza e corruzione che ha creato una cultura di impunità e risentimento fra le popolazioni locali. Tutto

ciò ha anche frenato il processo di ripresa economica per le paure degli investitori esteri rispetto all'instabilità politica e ai costi nascosti del fare impresa. Ora, con i sussidi dei pochissimi ma potentissimi imprenditori che sono riusciti ad emergere si costruiscono enormi impianti commerciali e supermercati insinuando nella gente che vive lì accanto negli *squatters*, il mito di un progresso che ha già dimostrato di essere infelice, ma abbagliandone gli occhi fino a far credere che il benessere stia arrivando e che il benessere sia quello! Tuttavia, questo appare un grande e più funesto, diabolico inganno. Anche la campagna presidenziale si è chiusa in un clima di violenze, intimidazioni e compravendita dei voti, con innumerevoli casi irrisolti di corruzione, brogli, frodi e omicidi, in una società abituata all'esclusione, alla polarizzazione, alla disuguaglianza. Quello che avviene nella *ciudad pangarap* è l'emblema di ciò che accade anche a livello nazionale.

Davanti agli occhi, la mutazione genetica del giardino in cui siamo stati posti nel momento sorgivo della vita, luogo di creazione e benedizione e di frutti: immense gru e cantieri dove si elevano gigantesche *malls* commerciali accanto alle baracche di lamiera, come ad ostentare il progresso (ma, come ricordava Mazzolari: «Progresso non è quando la scienza accresce la tua dipendenza dalle cose. Progresso è solo quando spezzi la tua schiavitù») e come se la megalopoli fosse, della baraccopoli la naturale evoluzione. E tutto parla del disamore di Caino per il fratello, di cui è sempre meno custode, anzi, capostipite dell'umanità smarrita in un rovello di fatica, d'invidie, di maliziose concorrenze, della corruzione, dei cavilli fuorvianti prodotti dagli egoismi legalizzati e tramutati in bandiere.

È in corso inoltre la cosiddetta politica della ri-locazione: si tratta del trasferimento in altre zone dei poveri residenti negli *slums* della capitale per eliminare i villaggi. L'eliminazione e la rilocazione tuttavia distruggono una grande quantità di alloggi in cui i poveri delle città potevano permettersi di vivere, mentre le nuove case costruite nei nuovi territori sono spesso inviccinabili economicamente con la conseguenza che le famiglie di sfollati ritornano ad una sistemazione nella forma di un nuovo *slum*. Alla fine, cambia solo il nome dello *slum*, ma non la condizione dei poveri⁶.

Il termine «poveri di città» è molto usato nelle Filippine. È stato impiegato anni fa e si riferisce alle persone senza casa delle aree urbane, oppure a quelle con un reddito sotto la soglia di povertà. Secondo una statistica dell'Arcidiocesi di Manila, quasi il 50% dei

6. I principali problemi per lungo tempo sono stati l'enorme disoccupazione e la crescente povertà nel Paese. Nel 2013, il tasso di disoccupazione è salito al 7,3% (nonostante il rapporto del governo di «espansione economica»). Ciò significa, 3 milioni dei 41 milioni di forza lavoro del Paese. Ma stiamo parlando qui di «cifre manipolate», questo significa che i dati non riflettono la verità, che è molto peggiore. La sottoccupazione (disoccupazione mascherata), per esempio si aggira intorno al 20% (circa 7,5 milioni di filippini). Insieme con i disoccupati, ci sarebbero 10 milioni di persone nel Paese in cerca di lavoro.

10 milioni di persone che vivono nell'area di Metro-Manila rientra in questa categoria. Un altro termine conosciuto da tutti è *squatter*. Sono persone che vivono in condizioni illegali e di degrado ambientale, senza possibilità di accesso all'acqua, all'elettricità e nel costante rischio di sfratto. Una famiglia-tipo vive al buio, nell'umido, in un piccolissimo spazio dove spesso ci si deve entrare a turno. I bambini vivono per lo più in strada, esposti a ogni tipo di abuso da parte degli adulti. Secondo l'agenzia governativa NEDA (National Economic and Development Authority), la principale causa di questo fenomeno è l'urbanizzazione seguita alla migrazione di massa di gruppi rurali in condizioni di estrema povertà. La miseria, però, non è la sola causa: le persone migrano anche per ciò che le ONG chiamano «aggressioni legate allo sviluppo», deportazioni per favorire i programmi statali e i progetti finanziati dai governi esteri. Uno di questi è la conversione di campi agricoli in monoculture per la produzione di biocarburante.

A parte le demolizioni realizzate senza provvedere a soluzioni alternative per gli sfrattati, per oltre un decennio il governo ha cercato di dislocare le famiglie povere in particolari luoghi designati allo scopo⁷. Intere comunità di poveri urbani sono state trasferite forzatamente per far spazio alle linee ferroviarie e alle strade volute dal governo. Questo non ha fatto altro che peggiorare ulteriormente la situazione dei i poveri. Poiché spesso non trovano un lavoro nel luogo dove sono stati trasferiti, ritornano in città e ricominciano da capo, peggiorando la loro condizione. L'aspetto peggiore è che i bambini devono affrontare il trauma di vedere le loro case distrutte: l'Urban Poor Associates (una ONG che monitora i casi di sfratto) ha dimostrato che le donne che subiscono la demolizione della propria casa hanno riportato casi di aborto spontaneo.

Leggendo la Lettera Enciclica *Laudato si'* di papa Francesco, sembra davvero di comprendere quando il papa parla del «giardino meraviglioso», del quale ci è stato «chiesto di prenderci cura», ma di cui ne abbiamo «sfigurato la bellezza», e attraverso il peccato

7. Gli sfratti coatti avvengono nonostante le Filippine siano firmatarie della Dichiarazione universale dei diritti umani e dell'Accordo internazionale per i diritti economici, culturali e sociali: entrambi i documenti considerano l'abitazione un diritto di base e lo sfratto coatto illegale. Inoltre, la Costituzione filippina prevede che non possano avvenire demolizioni senza previa consultazione con le famiglie interessate e solo nel caso in cui sia previsto un trasferimento accettabile. «Lo Stato deve provvedere, nella cooperazione con il privato, ad un programma continuo di riforme urbane che renda disponibile a costi abbordabili un'abitazione decente e servizi primari... e deve anche promuovere adeguate opportunità di impiego... I cittadini poveri, urbani o rurali, non devono essere sfrattati e le loro abitazioni non devono essere demolite, salvo ci siano i presupposti di legge e sempre in modo giusto e umano». La realtà, purtroppo, è ben lontana da tali aspirazioni. «Ci impegniamo a migliorare le condizioni di vita negli insediamenti, nella misura in cui possano essere in armonia con i bisogni e le realtà locali, e riconosciamo di dover indirizzare la tendenza globale, economica, sociale e ambientale per assicurare la creazione di condizioni vitali migliori per tutte le persone» (Conferenza delle Nazioni Unite, 14 giugno 1996).

l'uomo ha distrutto anche l'unità e la bellezza della famiglia umana, creando strutture sociali che perpetuano povertà, ignoranza e corruzione. Nella sua visita alle Filippine nel gennaio 2015, papa Francesco ha esortato la Chiesa filippina a riconoscere e combattere le cause della disuguaglianza e dell'ingiustizia, profondamente radicate, che macchiano il volto della società, in palese contrasto con l'insegnamento di Cristo.

Papa Francesco ha sottolineato che la corruzione è una specie di cancrena interiore che chiude la persona in se stessa, nella spirale del potere e dell'averne, incapace di aprirsi alla gratuità che è dono di Dio. Il corrotto è un uomo irretito in se stesso senza amici, ma solo complici. La corruzione è la frattura della fratellanza e dei rapporti sociali, essa impedisce di avvicinarsi bene agli altri. Non è un atto isolato ma uno stato permanente. Il problema è che di questa logica risente anche la Chiesa.

Ancora Papa Francesco ha chiamato la «mondanità spirituale la tentazione più perfida, che rinasce anche quando tutte le altre sono state vinte». Tanti parroci e vescovi trasformati in imprenditori invece che operai del Vangelo denotano una sorta di stanchezza della trascendenza. Certo a volte accettando denaro da potenti di turno per sostenere qualche progetto di aiuto e sostegno ai poveri... Ma talvolta qualche rifiuto è a dir poco indispensabile per fare chiarezza sulla nostra posizione evangelica di «servi», anche se questo dovesse comportare la perdita di molti aiuti e sostegni.

Sempre il Papa ha detto che dobbiamo sottoporci ad un esame di coscienza. Dove abbiamo sbagliato? Cosa sta succedendo alle nostre catechesi? O all'educazione cattolica? Siamo in grado di educare le coscienze secondo lo Spirito del Vangelo? Come mai molti individui coinvolti in illeciti e furti sono frutti delle scuole cattoliche, e quando entrano nel sistema politico e sociale il servizio scompare e diventa piuttosto un'attività finalizzata a se stessa? Del resto non si può dimenticare ciò di cui è stata capace la Chiesa delle Filippine in passato. Migliaia di filippini sono scesi per le strade nel 1986 quando il Cardinal Sin, Arcivescovo di Manila, ha rivolto un appello alla preghiera per portare a un cambio di governo nel momento in cui Marcos non era più in grado di mantenere il potere e porre fine ad un'amministrazione caratterizzata dall'abuso del potere politico e dalla diffusione dell'immoralità nelle pratiche di governo. Nel gennaio 2001, migliaia di filippini si sono nuovamente riuniti davanti al Santuario di Edsa in seguito alle accuse nei confronti del Presidente Estrada riguardo al saccheggio del tesoro nazionale. Il Cardinal Sin fece allora un appello per una «rivoluzione del rosario» per un cambiamento di potere al vertice. Ha dichiarato: «Ci siamo riuniti questo pomeriggio per proclamare la presenza di Dio. La vittoria di sabato scorso non è stata soltanto la vittoria del nuovo presidente; non è stata soltanto la vittoria dei filippini che amano la pace; non è stata soltanto la vittoria di un

potere su un altro: è stata in primo luogo la vittoria della grazia di Dio».

Alla luce della innegabile crescita economica e del PIL non si può tuttavia negare che i più deboli non beneficino dei progressi del Paese. I dati statistici non si traducono «in risultati tangibili» e si aggrava il problema della contrattualizzazione. Come sottolineato anche da alcuni vescovi della Conferenza episcopale delle Filippine, la politica economica del governo contribuisce in maniera decisiva all'allargamento del divario fra ricchi e poveri. E anche la precedente amministrazione del presidente Benigno Aquino III non ha prodotto che una rinnovata contrattualizzazione della manodopera che rischia una sempre maggiore disuguaglianza sociale. La *trickle down policy* — così venne definita la politica economica promossa dall'amministrazione Aquino — che intendeva migliorare la vita dei poveri attraverso il benessere dei ricchi, non ha avuto un riscontro pratico nel Paese, anzi, ha causato ulteriori abusi, vessazioni e benefici solo per i ricchi. Una situazione che sembra non cambiare anche con il nuovo presidente Rodrigo Duterte.

Pochi mesi fa si sono tenute le elezioni presidenziali in un clima quasi irrealistico, con tutti i politici (dal più piccolo amministratore comunale fino all'ultimo senatore) a offrire un po' di denaro in cambio di un voto — e la gente, per sopravvivere, è così assetata di una seppur misera manciata di monete che facilmente accetterà. Tutti i soldi che i politici accumulano nel loro mandato frutto di innumerevoli corruzioni sono spesi nelle campagne politiche e poi il successivo mandato è interamente dedicato a collezionare e riempire i vasi rimasti vuoti. In tale clima il nuovo presidente ha aperto scenari in qualche modo angoscianti.

Rodrigo Duterte — chiamato «punitore», per 22 anni quasi ininterrottamente sindaco di Davao, metropoli del Sud filippino e a suo modo città di frontiera — coltiva il proprio mito delle ronde contro i cartelli della droga insieme a poliziotti e vigilanti da lui assoldati, di esplorazioni in incognito nelle aree infestate dai criminali con la pistola al fianco e la speranza di essere spinto a usarla, di mediatore nelle trattative per la liberazione di ostaggi della malavita comune o della militanza armata. «Non lascerò che droga e criminalità distruggano il mio Paese, non posso accettarlo», ha confermato più volte Duterte. Da sindaco di Davao ha trasformato la città in uno dei posti più sicuri del Paese in cui vivere e investire. Ma i suoi metodi non sono convenzionali ed alcuni gruppi promotori dei diritti umani descrivono la sua giustizia come selettiva, illegale e contro i poveri. Nonostante questo (o forse a causa di questo) la sua fama si è diffusa nel Paese ed in tanti lo hanno spinto a correre contro i politici tradizionali.

Il fenomeno Duterte è un indicatore dell'insoddisfazione della gente rispetto al sistema politico attuale dominato dai grandi latifondisti e dalle famiglie ricche. È stato

eletto come segno dell'insofferenza della gente verso il sistema (e questo potrebbe rappresentare un segnale positivo), ma come credenziale ha centinaia di omicidi che i gruppi per i diritti umani gli attribuiscono indirettamente e di cui lui nega la paternità (anche se ne difende la necessità). Il suo programma, che più che obiettivi politici, sociali ed economici mira finora a eliminare centomila criminali, ignora completamente le ragioni della criminalità. Un atteggiamento, questo, che spiega anche perché la maggioranza dei filippini percepisca una povertà crescente, quotidiana per le famiglie, nonostante la crescita economica accelerata degli ultimi anni e l'emigrazione ufficialmente incentivata che «resiste» anche in un tempo di pesante congiuntura internazionale. Da quando è stato eletto, ha già iniziato a prospettare la reintroduzione della pena di morte, con toni volgari e accesi, ma estremamente chiari e brutali. C'è chi teme nuove derive dittatoriali e chi fatalisticamente le auspica per dare una scossa al Paese. Per queste e molte altre ragioni, c'è chi afferma che con il nuovo presidente non ci potranno essere mezze misure, o il Paese rifiorirà oppure sarà una catastrofe.

In un tale clima, e in un tale odore di spine, emergono ancora più le sfumature eroiche di chi onestamente, faticosamente cerca di vivere in condizioni di estrema povertà e precarietà, offrendo tutto per la famiglia e per i numerosi figli, segno che rende manifesta la speranza che il giardino tornerà a fiorire anche contro la fatalità e la rassegnazione.

Cercheremo ora di addentrarci nel cuore di questa terra dedicando un po' di attenzione ad alcuni di questi volti che hanno diffuso in me il profumo di Cristo. Non sarà una disamina sociale, ma l'eco di ciò che l'incontro con il povero ha suscitato in me⁸.

*La seconda parte dell'articolo
verrà pubblicata sul prossimo numero dei Quaderni del CSA*

8. P. Daniele Sarzi Sartori è un missionario Saveriano in servizio presso la Comunità dei Fratelli Missionari della Carità nelle Filippine, nell'area suburbana di Manila, a Cavite, dove essi accolgono in particolare bimbi speciali e abbandonati.

Elements of Islamic Radicalisation in Bangladesh

Some Consideration of Recent Events

I. E.¹

The following pages are an attempt to cast some light on recent events in Bangladesh with the help of mainly newspaper reports and opinion pieces. I have not referenced the majority of sources used.

What?

My choice of this theme for our consideration was made in the light of the spate of shocking events which came forcefully to our attention with the murder of Sig. Cesare Tavella on the streets of Gulshan, the murder of the Japanese man in Rangpur, Mr. Kunio Hoshi, the attempt to kill Fr. Parolari in Dinajpur and the many other attacks or murders of Hindus, Buddhists, Christians, Shia Muslims, Ahmadiyas, secular bloggers, university professors, writers, publishers and LGBT activists. Nothing like this had ever been seen in Bangladesh before. In some cases the brutality with which the crimes were perpetrated was extreme with the attempt to decapitate the victims by cutting off their heads with a knife or hacking at their heads and bodies with machetes.

In most cases the attackers proclaimed their Muslim identity with the call: *Allahu akbar*. Subsequently and often within a brief interlude or even almost immediately the ISIS propaganda machine claimed responsibility via internet messages and in particular through its online journal, *Dabiq*.

It was with this background that I began to think about what was happening in Bangladesh. It seemed that we were faced with a form of radical violent Islamic extremism that we had not seen before in the country and was a manifestation of the global spread of a phenomenon we were witnessing in the Middle East and in attacks in European cities. Radicalisation was spreading.

The definition of radicalisation as given in Wikipedia is the following:

Radicalization (or *radicalisation*) is a process by which an individual or group comes to

1. Because of the sensitive nature of this article, the author asked us to maintain its anonymity.

adopt increasingly extreme political, social, or religious ideals and aspirations that reject or undermine the status quo or undermine contemporary ideas and expressions of freedom of choice.²

The events mentioned above seemed to be the actions of people who had undergone such a radicalisation and were intent on proclaiming their extremism and rejection of any normal human norms in their attempt to impose themselves on the imagination of society at large and create a situation of fear and confusion throughout Bangladesh. The fact that the police and other security forces appeared unable to apprehend the culprits only added to the situation of insecurity and dismay.

And then, on July 1, we had the shocking (Holey) Artisan Bakery massacre where 22 people died most of whom were foreigners among them 9 Italians, 7 Japanese and 1 Indian. The impact of this event was immense and not only on the foreigners living in Gulshan/Baridhara, but throughout the whole country and even worldwide. Its barbarity left almost everyone stunned and revolted. Some of you who read the Italian press may have read reports of what was said after the post-mortems done in Italy. I only mention here what I read in the local press. The *Dhaka Tribune* carried the following report on July 15:

Gulshan Attack: Assaults on Women Were Horrific

Doctors who conducted the autopsies of the Gulshan terror attack victims say there were signs of unprecedented brutality on the bodies, especially of the 10 women killed in the night of July 1. The autopsy and inquest reports of the victims show that Indian national Tarishi Jain faced maximum brutality of the Islamic State militants. Even after her death, the attackers hacked her body with a sharp machete and stabbed her 30 to 40 times on her hands, belly and chest with knives. Seven months pregnant Maria Riboli, an Italian citizen, was killed brutally though she repeatedly sought mercy mentioning about her baby. The two Bangladeshi women, Ishrat Akhond and Abinta Kabir, were also tortured to death. They had a number of stab injuries on the bodies. The militants smashed Ishrat's head.

Doctors said that seven of the 20 victims were shot while everyone was hacked or stabbed. Alongside the women, some men too were killed brutally—shot and then hacked, body parts severed and heads cut into pieces, according to inquest reports. This is the first case of militant attack in Bangladesh where women were killed... Physicians involved with the autopsy said that the way the militants killed the hostages, especially the female hostages... was unimaginable. «We have conducted a number of autopsies in my career, but never saw such brutality,» said one of the four-member doctors' team. They suspect that the extremists took hard drugs before conducting the attack so that they could kill the targets brutally. To assess this, the investigators have collected samples from the attackers' bodies.³

2. Cf. <<https://en.wikipedia.org/wiki/Radicalization>>.

3. It was later reported that no drugs were taken by the perpetrators. Their barbaric aberrant Islamic ideology was, it seems, sufficiently mind-altering.

This kind of cruelty leaves us almost incredulous. It is not possible, we thought, in the normality of things for this to take place here in Bangladesh. We did not have any previous experience of this religious fanaticism or radicalisation *and most did not expect it*.

However, on Saturday 2 July 2016, the day after the attack, the journalist Jason Burke writing in *The Guardian* said:

The first reaction for many observers of radical Islam to, the attack on the diplomatic zone of Bangladesh's capital, Dhaka, is that it was utterly predictable... Until now, the violence has taken the form of largely low-tech attacks involving small groups of militants or even individuals armed with knives or small arms. Friday's attack, however, was an operation of a much greater magnitude. Early reports suggest at least five gunmen, armed with sufficient automatic weapons and grenades to repel at least one assault by local police... Western intelligence have been nervous about a major operation for at least 18 months.⁴

So, who are these people? That is what I turn to now.

Who?

In the wake of the several incidents prior to the Artisan Bakery attack (and the subsequent attack on the Sholakia Eidgha), there were a myriad of statements from the different security forces as to who were responsible. They were confusing and made it difficult to find a linear discourse that pointed to the responsible people or organisations. All the while the government response was to blame the political opposition of the BNP-Jamaat who were attempting to destabilize the country and deviate it from the development success that the government was achieving. The past activities of this opposition in the run up to the elections in 2014 and its anniversary in 2015 lends some truth to these claims. This opposition had murdered many people by firebombing buses in Dhaka and elsewhere, burning to death and maiming many innocent people or by derailing trains. It seems that there is also a certain section of mainly young people, who, for a relatively meagre fee and on the orders of their bosses, are prepared to shoot people or carry out such atrocities as firebombing etc.

However, the names of the more radical terrorist organisations began to emerge. Among them are Hizb-ut-Tahrir (banned in 2009 but seemingly still able to organise a video conference with 10,000 adherents in September 2015), Laskar e Taiba, Harkatul Jihad Al Islami etc. It is difficult to know how many such organisations there are in Bangladesh who are actually active. In its latest drive the police named the following groups:

4. Cf. <<http://www.theguardian.com/world/2016/jul/01/dhaka-bangladesh-restaurant-attack-hostages>>.

Jama'atul Mujahideen Bangladesh (JMB), Jagrata Muslim Janata Bangladesh (JMJB), Harkatul Jihad al Islami (Huji), Shahadat-e Al-Hikma, Hizb ut-Tahrir and Ansarullah Bangla Team (later renamed Ansar Al Islam).

It was first felt that these groups were made up of poor students of Islam coming from mainly the Quomi Madrasas. These are the private madrasas which are out with the purview of the government education system unlike the Alia Madrasas which are government controlled and teach a state curriculum which includes Maths, Science and English as well as Islamic subjects. (The Hefajat Movement based in Chittagong is powerful among the Quomi Madrasas.) These madrasa students were thought to have been recruited along with elements of the Jamaat's Chattra Shibir to carry out the violent activities. They were considered to have been recruited by the JMB and under their leadership and training carried out the atrocities.

The Artisan Bakery attack and the following international outcry forced the government and its security forces from its earlier apathy and denial into a full crackdown and put an end to the discourse that put the blame solely on poor Islamic students. The perpetrators here were discovered to be well-educated young men from rich families some of whom had studied abroad.

This began a new kind of soul-searching among the people of Bangladesh and a more widespread search by the security services for the possible organisers and leaders of the terrorists among more educated and established members of society. As it became clear that some of the Bakery and Sholakia attackers had disappeared from sight (their homes and places of study) months before the attacks, enquiries were made as to how many educated young men had gone missing in this way. It was reckoned to be in hundreds.

The two organisations which most came to the fore, Neo-JMB and Ansar al Islam, are said to be inspired by ISIS and Al Queda respectively, but are not said to be conducted by ISIS or Al Queda operatives directly. Lately a few of the leaders are said to have been killed including a certain Tamim Ahmed Choudhury, also known to IS as Sheikh Abu Ibrahim al-Hanif, (shot in the head) who is said to have been trained in Syria in 2012/13 and is considered the planner and financier of the Bakery and Sholakia attacks. Another leader who has been identified is the dismissed army Major Zia-ul-Haq (on whose head there is a bounty of 20 lak Taka). He had planned a coup against the government in December 2011. He disappeared and is thought to be in Pakistan from where he still directs operations among terrorists in Bangladesh in particular the Ansar-al-Islam.

It is not clear just how many would-be terrorists we are talking about. What is clear is that even a small number of determined radicalised fanatics can create havoc and may-

hem of enormous brutality. (It may be informative to think that Bangla Bhai and his Jagrata Muslim Janata Bangladesh—JMJB—was reckoned to have some 20,000 adherents.)

Another element worth mentioning in considering the «who» question is to ask if this question is exhausted by just identifying actors like Tamim Choudhury and his friends and Major Zia-ul-Haq. Many questions are raised when the culprits are caught as in the case of the murder of the Hindu college professor in Madaripur. A culprit caught in the act was handed over to the police and was killed in a «shoot-out» in mysterious circumstances on the first day of a 10 day remand for questioning. He was not able to speak about what he knew or who he knew. The same scenario was repeated in the shooting of the supposed killer of the writer Avit Roy. These incidents bring to mind the deaths of Bangla Bhai and Abdur Rahman of the JMJB/JMB convicted of terrorist acts and hanged in 2007. It seems that they wanted to have the opportunity to speak and identify others in «authority» who were involved. They were hanged before they could speak. We are left then with the question of whether again there are other forces at work who are favouring terrorism.

Why?

There are different personal, individual life stories with the influences of family and relatives, friends, personal circumstances, mentality and choices which can lead a person to the path of radicalisation and terrorism. Here I do not consider those factors but instead highlight a few religious and political elements that can influence this radical choice.

Wahabism and Terrorism

The radical extremist form of Islam represented by Wahabism is favoured only by a minority in Bangladesh. The traditional «syncretist» Islam of many Bangladeshi Muslims with its Sufism, Pirs, shrines, tabeez etc (so called Marfoti or popular Islam as opposed to Shorioti Islam i.e. according to the Sharia) is considered «*shirk*»⁵ to radical Sunni Wahabi Islam which is the Islam of Saudi Arabia. Saudi Arabia exports this Wahabism to Bangladesh mainly it seems through the Quomi Madrasas which it finances. It would like to see the imposition of Islamic Law with no place for democracy let alone any form of secularism. The ISIS version of this goes even further and rejects the authority of Saudi

5. In Islam, *shirk* (Arabic: *širk*) is the sin of practicing idolatry or polytheism, i.e. the deification or worship of anyone or anything other than the singular God i.e. Allah. Literally, it means ascribing or the establishment of «partners» placed beside God

Arabia and its royal family. It seeks a global Caliphate and sees any form of brutality, torture and death as suitable for those who do not succumb to its ways. Hence the cruel deaths inflicted by those who are inspired by it and who try to imitate it.⁶

The Encouraging Hand of Pakistan

In December 2015, Bangladesh expelled a Pakistani diplomat Farina Arshad for financing Islamist militancy in the country. The Detective Branch of Bangladesh Police claimed she had developed links with a JMB militant named Idris Sheikh. Pakistan has been trying to destabilise Bangladesh through dubious means at least ever since Hasina assumed power in 2009. The AL government took serious note of the JMB militant's case and cautioned Pakistan against exporting terrorism to Bangladesh.

In January 2016, one more Pakistani official of the Dhaka mission was declared *persona non grata* after Bangladesh's intelligence agencies blamed him of financing radical Islamists and peddling fake Indian currency notes (FICN). The Indian intelligence organisations too believe that Pakistan has been using its diplomatic missions to circulate FICN for funding terrorist activities in Bangladesh. Intelligence reports say several operatives are managing circulation of FICN from Pakistan and its diplomats based in Bangladesh, Thailand and Nepal conniving with the racketeers. The AL government launched a fairly large operation against the ISI,⁷ dismantling several big FICN networks.

Accommodation with Islamists in Bangladesh

The struggle for the identity of Bangladesh either as a secular or Islamic state started with the birth of the nation. Bangladesh began as a secular, socialist, nationalist and democratic State. However, it was not long before many of the Muslim majority who had supported the middle and upper classes and their Bengali Nationalism against the Pakistani oppressor began to wish for a more «Islamic tone» to their nation's identity. From Zia on through Ershad this was provided with an accommodation that eliminated secularism from the constitution, rehabilitated the Jamaat and made Islam the State Religion (1988) with the consequence that other religions were effectively made second class. This creeping accommodation of the religious right, principally the Jamaat, in later political alliances gave the Islamic religious parties an ever greater role in politics and in 2001 in the BNP government with 2 cabinet ministers to Jamaat.

6. It should be noted that the Bangladeshi militant groups supporting ISIS are also critical of the BNP-Jamaat for not imposing Islamic Law when they were in power.

7. Inter-Services Intelligence, the Pakistani security service.

While many like us were taught that Bangladesh was secure in its historically tolerant, cultural and religious identity and the Awami League and the Bangladesh secular/liberal «*bhodro lok*» took it for granted, the Jamaat was always busy working with like-minded parties to change that identity discourse either through the madrasas, sponsorships of students, attaining positions in the courts and security services etc. The latest accommodation of the Hasina government with the Hefazat-e-Islam movement and its Charter of Demands in May 2013 which, among other things, called for the silence of bloggers who criticised religion was seen as another capitulation. As a result, Instead of focusing on catching the murderers the government said the bloggers should be careful in what they said. In 2014, for example, four secular activists, one of whom it seems had just barely escaped alive from a machete attack, were charged under the law for «offending religious sentiments.»

For the time being it looks as if the Awami League government is on a political and popular winning streak with its vision of «*shadhinotar chetona*.» This appears to have taken hold of the young and the people at large enabling it to carry out its programme of trials at the ICT and its sentences. The BNP-Jamaat and other parties seem to have no opposing vision. There is no more accommodation it seems.

So what do the more ideological Islamic fanatics turn to find an outlet for their opposition to the present dispensation?

Democracy versus Development

The AL governments in recent years have put great importance on its development programmes and according to many this has had notable success with growth of 5–6% per year. This has been achieved despite some serious political turmoil and, it is said, at the price of a huge democratic deficit in the country in the sense that there is no real parliamentary democracy only its *façade*, and no accountability. The Jatiyo Party as the parliamentary opposition is said not to be taken seriously in that it is no real counterbalance to government policies. The press complain of excessive government controls and the courts are deemed politicised as are all government appointments. Corruption and nepotism are reported to be rife.

If this situation reflects the reality then there is no democratic space for free expression or protest to express opinions contrary to the government without fear of retribution and some are, therefore, turning to not only undemocratic but fanatically violent opposition to what they see as a government without any moral basis nor Islamic credentials The results are the acts we have witnessed. As one writer puts it:

In the case of Bangladesh, where credible liberal alternatives are becoming casualties of a sham democracy, the vacuum is being filled by the Islamist fundamentalists/extremists and indeed, against the backdrop of a corrupt and repressive establishment, these extremists are gaining moral legitimacy especially at the grass-root level as crusaders of faith and protectors of morality! This is a horrifying prospect and most Bangladeshis do not want this. They do not want fundamentalism to triumph over liberalism, and they also believe that the way to defeat fundamentalism is neither through repression nor 'development' but through unadulterated democracy. The sooner the government and those that care about the national as well as the regional security and stability understand this, (the) better it is.⁸

In a IS video released only on Friday (23/9/2016) the five Gulshan attackers made statements to justify their stance. They too made a point of criticising the present democratic system and its political leaders.⁹ However, despite the above this government does not seem ready to change. At the same time, observers are of the opinion that it cannot afford to lose the next election. To do so would mean for it to suffer revenge of terrible proportions. The fanatic Islamists will also not change. They are not a party of political expediency. They are driven by ideology and will continue to wage war for their caliphate. According to some experts, the real conflict is between democracy within Muslim societies and the political ideology of Islamism. What the future holds for Bangladesh is very uncertain and unpredictable.

In conclusion, however, let me add the words of an opinion of hope, which says:

What will prevent the further spread of this new radicalism is lack of public support. No movement can last for long on intimidation, terror, and indiscriminate killing. No religion sanctions that. The current movement of the so-called jihadists, if we can call it a movement at all, is rooted neither in Islam, nor the vast followers of Islam. It is a false movement based on false interpretation of the religion and its doctrines. No movement without mass support can survive for long.¹⁰

Evidence perhaps that the radicals do not enjoy such mass support was shown in June 2016 when Maulana Farid Uddin Masud, the chairman of Islamic scholars' organisation, Bangladesh Jamiyatul Ulama, pronounced a fatwa at a media conference in Dhaka declaring militancy and terrorism in the name of Islam as *«haram or impermissible.»* According to Maulana Masud, 101,524 muftis, alims and ulamas signed the fatwa.

8. Adil Khan, at <alochonaa.com>, January 9, 2016.

9. They also, it should be said, came down heavily on the Islamic scholars for resisting Muslims joining the armed jihad of the Islamic State, see *Dhaka Tribune*, September 24, 2016.

10. Ziauddin Choudhury, *Dhaka Tribune*, July 15, 2016.

Cultura
e società



Il caso delle traduttrici brasiliane in Giappone

MICHEL AUGUSTINHO DA ROCHA

Centro di riabilitazione per bambini disabili di Fangshan

Traccia storica

FRANCO SOTTOCORNOLA

Il caso delle traduttrici brasiliane in Giappone

MICHEL AUGUSTINHO DA ROCHA

Studiando da un punto di vista storico il fenomeno dell'immigrazione verso il Giappone (un fenomeno questo chiamato *dekasegi*)¹, desideriamo ora concentrarci sulla tipologia lavorativa che ha interessato le donne brasiliane in questi anni. A metà degli anni '80, i media giapponesi iniziarono a diffondere le prime informazioni riguardanti l'immigrazione di individui di etnia giapponese verso il Giappone². Costoro furono ritenuti i primi *nikkeijin* emigrati in Giappone che eseguissero i lavori umili che normalmente venivano evitati dai lavoratori autoctoni. Questi lavori erano di solito quelli denominati «delle tre kappa» a partire dalle iniziali delle parole giapponesi: *kiken* (危険 «pericoloso»); *kitsui* (きつい «difficile»); *kitanai* (汚い «sporco»). Tuttavia, e a livello di salario, se confrontati agli stipendi medi in Brasile, questi impieghi erano da considerarsi essere molto ben retribuiti.

In questo periodo storico si registra anche la presenza di donne giapponesi immigrate e di brasiliane *nikkeijin* venute per lavorare in Giappone come assistenti ospedaliere (*tsukisoi* 付き添い). L'ingresso di donne brasiliane in questo settore lavorativo è stato reso possibile grazie ad alcuni accorgimenti legali che hanno permesso a queste persone di essere impiegate legalmente all'interno degli ospedali giapponesi. Queste donne potevano contare su un introito medio che variava dai 300.000 ai 320.000 yen mensili (una cifra pari a 2600-2800 dollari). La media lavorativa di queste persone era di circa 10 ore al giorno, mentre l'età delle donne *nikkeijin* impiegate in questo settore era compresa tra i 50 e i 60 anni, e la maggior parte di esse erano già sposate³.

Nel giugno 1990, quando entrò in vigore la nuova legge sull'immigrazione giapponese, si assiste ad un aumento significativo del numero di immigrati *nikkeijin*. Di questa seconda ondata migratoria, si registra soprattutto un considerevole aumento del numero

1. Il termine *dekasegi* (出稼ぎ) è formato dall'unione delle parole 出る (*deru*, fuori) e 稼ぐ (*kasegu*, guadagnare), e designa tutti i lavoratori stranieri residenti in Giappone. I giapponesi che sono migrati da province lontane per lavorare nelle grandi metropoli — come Tokyo e Osaka — sono anch'essi chiamati *dekasegi*.

2. «Burajiru no nihonjin-shunyu o motomete kaigai ryushutsu» in *Yomiuri Shinbun*, 18 ottobre 1988.

3. E. Shinozuka, *Tsukisoi to shite hataraku nikkei burajiru fujin: gaikokujin rodo tonon kanren wo saguru. Keizai no Henka to Rodo Shijo*. (Gaikokujin Rodosha no Ukeire to Nihon no Rodo Shijo. Koyo Sokushin Jigyodan, 1991), 38-57.

di immigrati *nikkeijin* che giungono in Giappone accompagnati da mogli e figli. Nelle regioni con grandi concentrazioni di brasiliani, i comuni iniziarono a offrire servizi in portoghese, facilitando così l'accesso alle informazioni relative al vivere comune. Nelle scuole pubbliche vennero poi offerti dei servizi di tutoraggio per bambini brasiliani con scarsa conoscenza della lingua giapponese⁴. Nel 1993, quando l'economia giapponese entrò in un periodo di crisi, i settori automobilistico ed elettronico operarono delle riduzioni nelle assunzioni e nelle ore lavorative, ed iniziarono a limitare il numero di contratti stipulati. Questa situazione coinvolse inevitabilmente anche i lavoratori brasiliani. Le aziende diventarono più selettive in termini di età e di padronanza della lingua giapponese: esse preferirono assumere lavoratori maschi di età compresa tra 20–45 anni, e privilegiarono soprattutto quegli individui che possedevano una certa dimestichezza sia con la lingua che con le nuove tipologie richieste dal mutato contesto lavorativo⁵. Nel grafico che segue, viene evidenziato l'aumento del numero di donne brasiliane impiegate nel settore dei servizi, come caddie in campi da golf, assistenti ospedaliere, cameriere e aiutanti in alberghi, e infine come domestiche (*kaseifu* 家政婦).

OCCUPAZIONI DELLE BRASILIANE IN GIAPPONE

	1990	1992	1994	1996	1998	1999
OPERAIA	79.0	76.5	73.5	79.0	83.0	83.6
ARTISTA	0.5	0.1	0.1	0.1	0.1	0.1
SERVIZI	5.4	9.1	10.5	7.0	5.0	4.7
UFFICIO	10.6	9.0	10.0	9.0	7.6	7.1
DOMESTICA	2.4	3.5	3.5	2.9	2.3	2.2
ALTRO	2.1	1.8	2.4	2.0	2.0	2.3

FONTE: JAPAN IMMIGRATION ASSOCIATION (1991–2000)

Nel 1999, il governo giapponese rinnovò la legge sulla Pari opportunità di occupazione per le donne e gli uomini assicurando così (almeno sulla carta) una certa parità di diritti per i lavoratori di entrambi i sessi, e ottenendo una maggiore equiparazione dei salari. Questa situazione permise alle donne di accedere al lavoro notturno, il quale è maggiormente re-

4. M. Watanabe e A. Ishi, *Nikkei burajirujin [dekasegi] no yukue*. (Dekasegi Nikkei Burajirujin Ronbun hen. Tokyo: Akashi Shoten, 1995), 607–25.

5. K. Mori, *Burajiru kara no nikkeijin dekasegi no tokucho to sui*. (Dekasegi Nikkei Burajirujin Ronbun hen. Tokyo: Akashi Shoten, 1995), 491–546.

munerato⁶. Questa è stata forse una delle attrattive maggiori per le donne che tutt'ora cercano lavoro nelle fabbriche dove, tra i servizi non qualificati, è ancora possibile ottenere i migliori salari. Mentre 83,6% delle donne brasiliane lavorano nel settore automobilistico e dell'elettronica, pochissime posseggono un visto che permetta loro di entrare nel campo della manodopera qualificata lavorando in settori quali quello della sanità, dell'educazione, della computeristica e degli studi legali. Se analizziamo la situazione attuale, notiamo come non sono pochi i *nikkeijin* che, nonostante posseggano delle lauree universitarie o che hanno svolto attività professionistiche in Brasile, ora sono invece impiegati nelle fabbriche in qualità di comuni lavoratori⁷. All'interno della popolazione attiva e immigrata, una particolare attenzione deve essere riservata ai lavoratori autonomi, quali i commercianti, gli imprenditori nel settore alimentare, oltre a quelli dediti all'importazione, ai servizi, all'istruzione... tutte attività, queste, finalizzate a servire la comunità brasiliana residente in Giappone⁸. Oltre a queste attività, non si devono dimenticare quelle svolte dai traduttori e/o guide giapponesi e portoghesi a favore degli studenti stranieri e delle loro famiglie, attività che sono sostenute e promosse dalle istituzioni governative giapponesi.

Struttura e condizioni di lavoro delle traduttrici in Giappone

Come affermato in precedenza, l'aumento di bambini stranieri nelle scuole pubbliche ha portato il Ministero della Pubblica Istruzione, Cultura, Sport, Scienza e Tecnologia ad adottare misure per sostenere i bambini stranieri con limitata o insufficiente conoscenza della lingua giapponese. Una di queste misure è stata l'inclusione di un professionista bilingue (traduttore e/o consulente) per supportare gli studenti internazionali nel loro apprendimento scolastico. Nasce così la necessità che nelle scuole pubbliche giapponesi sia presente un professionista esperto in entrambe le lingue (di solito giapponese e portoghese, o giapponese e spagnolo), e che funga da tramite tra le istituzioni scolastiche, gli studenti stranieri e le loro famiglie. Questa persona assiste i bambini stranieri negli studi di lingua e delle materie scolastiche, oltre che aiutare gli studenti nel processo di adattamento alla scuola.

Da oltre 25 anni, cioè da quando il numero di studenti stranieri nelle scuole pubbliche ha iniziato a lievitare in maniera considerevole, alcuni comuni e province del Giappone hanno iniziato a richiedere l'assistenza qualificata di questi professionisti. Nel caso dei

6. «Mudança na lei muda o perfil de kassegui» in *International Press*, 17 aprile, 1999.

7. H. Komai, *Shinrai teijusha gaikokujin shiryoshusei*. (Tokyo: Akashi Shoten, 2012), 285–677.

8. «Samba no machi kara-gaikokujin to tomo ni ikiru Gunma Oizumi» in *Jomo Shinbun*, 13 giugno, 1997.

traduttori, essi sono contattati dai comuni, e possono accedere al proprio posto di lavoro sottoponendosi ad alcune interviste e prove che ne certifichino la preparazione. I requisiti richiesti a un professionista per fare richiesta e accedere a questo tipo di lavoro sono minimi: in primo luogo, si necessita una certa padronanza e competenza in entrambe le lingue e, in secondo luogo, si richiede che la persona in questione posseda una certa disposizione pedagogica⁹. Il loro servizio verrà poi svolto all'interno delle scuole pubbliche giapponesi.

Il Dipartimento dell'istruzione compila una lista delle scuole che necessitano di questo servizio, e l'incaricato svolge giornalmente una o due visite nelle scuole segnalate. Nel caso si tratti invece di contratti stipulati dalla Provincia, il compito del traduttore è quello di visitare tutte le scuole primarie e secondarie pubbliche in cui si registra la presenza di studenti stranieri che necessitano di una guida o di una qualche traduzione. Per quanto riguarda i contratti redatti dai comuni, invece, le visite sono limitate alle sole scuole presenti nel proprio comune. All'interno delle scuole pubbliche, la guida esegue di solito le più svariate mansioni, quali quello di offrire lezioni di giapponese e di varie materie scolastiche per gli studenti brasiliani, quello di tradurre pagelle e avvisi scolastici, quello di trasmettere informazioni ai genitori e alle scuole, ecc.

Poiché il numero di scuole da visitare mensilmente è piuttosto elevato, è raro che il traduttore possa recarsi settimanalmente nella stessa scuola. Diventa poi quasi impossibile monitorare con una certa regolarità il progresso di apprendimento degli studenti, dato che spesso si incontrano gli stessi studenti solo a distanza di molti mesi. Le traduttrici e/o le guide lavorano in media dalle 5 alle 6 ore al giorno, e 3 o 5 volte alla settimana. In molti casi il salario pattuito è calcolato a ore, e lo stipendio varia dai 2000 ai 2500 dollari al mese. In molti casi, le vacanze scolastiche e le feste non vengono retribuite. L'orario di lavoro dei professionisti impegnati in questo settore varia a seconda delle città, anche perché in alcuni casi i contratti non vengono rinnovati o le assunzioni sono temporanee: questo perché non vi è alcuna garanzia che il numero degli studenti brasiliani presenti in un'istituzione scolastica rimanga invariato nel tempo, o che le politiche educative non subiscano dei cambiamenti in un prossimo futuro.

Le professioniste impegnate in questo settore difficilmente lavorano assieme nella stessa scuola. La situazione più comune è quella che le vede lavorare da sole, privandole quindi degli stimoli necessari per progredire e migliorare nel proprio campo lavorativo. E mentre per gli insegnanti giapponesi incaricati degli studenti stranieri vengono offerti

9. N. Piper, «Wife or Worker? Worker or Wife? Marriage and Cross-border Migration», op. cit., 457-69.

dei regolari workshop, poche o nulle sono le opportunità che le guide brasiliane possano partecipare a quegli incontri.

Conclusioni

Ad oggi, il discorso riguardante le traduttrici e le guide brasiliane che viene articolato tanto dall'ambiente scolastico che dal Ministero dell'educazione risulta essere abbastanza ambiguo in quanto, pur valorizzano l'impiego di questi professionisti, non viene garantito loro gli stessi diritti (e gli stessi doveri) di un comune insegnante — e questo nonostante le qualifiche accademiche e il grado competenza raggiunti nel paese di origine. Eppure, nonostante l'ambiguità del discorso elaborato dai settori educativi giapponesi, le donne che svolgono questo lavoro si sentono riconosciute e perfino soddisfatte nel loro impiego, soprattutto perché sono in grado di ricoprire contemporaneamente diversi ruoli sociali: quello professionale, quello di moglie e quello di madre¹⁰.

Tuttavia, si deve rilevare che, da un punto di vista strutturale, queste traduttrici e/o guide non sembrano progredire o migliorare dal punto di vista professionale, ed esse vengono così ad essere progressivamente escluse da questo settore lavorativo che sta diventando sempre più competitivo, sia in Brasile che in Giappone. Le strategie politiche attuate da alcuni Paesi che accolgono gli immigrati per specifici lavori qualificati, riconoscono l'importanza delle competenze femminili nel contesto dell'immigrazione, anche se difficilmente esse sono poi pronte a convalidare quelle stesse qualifiche. Di conseguenza, le donne immigrate difficilmente potranno accedere a quei posti di lavoro legati alla loro previa formazione professionale. Detto altrimenti, i lavori nelle quali esse vengono impiegate sono di solito molto diversi da quelli in cui avevano ricevuto una formazione specialistica. Questa disparità tra il lavoro attualmente svolto e quello a cui ci si era preparati ad affrontare, si ripercuote poi anche sulla disparità tra il lavoro maschile e femminile, dato che anche in questo campo le donne soffrono dello stereotipo del maschio visto come colui a cui spetta provvedere al sostentamento della famiglia¹¹.

Se poi si analizza il grado di domanda che questo tipo di impiego raggiunge in Giappone, si nota facilmente che questo lavoro è circoscritto alle esigenze delle famiglie di immigranti brasiliani, e che esso perdurerà solo fino a quando vi sarà la necessità di aiu-

10. G. Campani, «Women Migrants: From Marginal Subjects to Social Actors», op. cit., 546–50.

11. P. Raghuram e E. Kofman, «Out of Asia: Skilling, Reskilling and Deskilling of Female Migrants», *Women's Studies International Forum*, 2004/27: 95–100.

tare i bambini e le famiglie brasiliane a integrarsi nell'ambiente giapponese¹². Così, anche se specializzato e redditizio, questo impiego farà sempre più parte di ciò che si definisce mercato lavorativo instabile, venendo così considerato alla stregua del mercato lavorativo non qualificato.

Da un punto di vista professionale si deve notare che, malgrado la vasta esperienza acquisita da queste persone, esse non paiono progredire né da un punto di vista specialistico né da un punto di vista retributivo. Questo per due motivi fondamentali: da una parte l'accesso a questo mercato di lavoro è limitato a coloro che sono di origine giapponese (o ai giapponesi che posseggono un'ottima conoscenza di una di queste lingue), dall'altra il traduttore e/o consulente linguistico non fa parte del corpo docente della scuola e, dato che la sua assunzione è temporanea, viene meno ogni prospettiva di far carriera all'interno del dipartimento dell'istruzione¹³.

*La prima parte di questo articolo
era stata pubblicata sui Quaderni del CSA 11/4: 255-262*

12. H. Zlotnik, «Migration and the Family: The Female Perspective», op. cit., 253.

13. P. Augustinho Da Rocha Michel è un Missionario Saveriano in Giappone e parroco di Kumatori (Arcidiocesi di Osaka). È inoltre impegnato nella pastorale con i brasiliani residenti a Osaka.

Centro di riabilitazione per bambini disabili di Fangshan

Traccia storica

FRANCO SOTTOCORNOLO

Pubblichiamo il resoconto di una esperienza di condivisione del Vangelo vissuta da varie persone coinvolte nel progetto di costruzione del Centro di riabilitazione per bambini disabili di Fangshan in Cina. Sotto la scorza del tempo che passa, delle persone che si susseguono e del garbuglio della libertà in azione, Dio Padre intesse amorosamente e nascostamente il suo disegno di misericordia e salvezza. È quest'ultimo che conferisce alle gesta umane quel valore che le rende degne di essere narrate, ricordate e condivise. Naturalmente ciò richiede al lettore uno sguardo ampio, capace di abbracciare i molteplici volti degli avvenimenti narrati. Per ragioni di spazio, il dettagliato contributo di p. Franco Sottocornola viene pubblicato in due parti

Luigino MARCHIORON



Quando, nel 1987, con la collaborazione del Ven. Furukawa Tairyu, un monaco buddhista, diedi vita al Centro di dialogo interreligioso *Seimeizan*, collaborai anche alla fondazione di un piccolo Centro per bambini disabili nella città di Tamana, diretto da una figlia di Furukawa (con un notevole contributo finanziario procurato dal p. Gabriele Ferrari allora Superiore Generale). Ogni vero impegno religioso deve sempre avere una componente di coinvolgimento nella cura e nel servizio dei sofferenti, di amore verso il prossimo.

Dal 1988 incominciai anche ad unirmi ai «pellegrinaggi» che Furukawa conduceva in Cina, specialmente a Pechino (Ponte Marco Polo) dove nel 1937 iniziò l'invasione giapponese, e a Nanchino, dove nel dicembre dello stesso anno, avvenne il terribile massacro. Scopo di questi pellegrinaggi era quello di favorire un processo di riconciliazione e pacificazione tra i due popoli. All'interno di queste attività, nacque nel Ven. Furukawa e in me l'idea di un piccolo gesto concreto che dicesse il nostro amore verso il popolo cinese. Pensammo allora a qualcosa di simile a quanto si era fatto a Tamana, in Giappone. Decidemmo di proporre l'idea alla direzione nazionale della Croce Rossa Cinese in occasione del pellegrinaggio che si tenne nel mese di Novembre del 1990. La Croce Rossa Cinese, infatti, guidava il nostro itinerario in Cina e da tempo sosteneva il Ven. Furukawa nelle sue iniziative a favore della Cina.

La sera prima dell'incontro con la direzione della CRC, tuttavia, il Ven. Furukawa mi manifestò la sua forte perplessità circa la nostra effettiva capacità di realizzare un simile progetto e la sua convinzione che sarebbe stato meglio desistere. (Seppi in seguito che, di fatto, su sua proposta, alcuni medici di un grande complesso specializzato nell'assistenza ai disabili in Giappone già aveva tentato un simile progetto, ma non era riuscito a realizzarlo). A questo punto io mi consigliai con il mio confratello, p. Gabriele Ferrari, che, su mio invito, partecipava al nostro pellegrinaggio come rappresentante del p. Francesco Marini, nuovo Superiore Generale dei Missionari Saveriani. Avremmo potuto noi Saveriani renderci garanti della riuscita del progetto? La sua risposta incoraggiante mi confermò nell'intenzione di andare avanti con l'iniziativa. E fu così che la proposta fu fatta alla CRC. Questa ci propose allora un progetto assai ambizioso: un ospedale con cento posti letto per interventi chirurgici su bambini disabili. Partner dell'iniziativa sarebbe stato il Governo della Provincia di Jilin, che avrebbe concesso il terreno necessario nella città di Changchun. Un rappresentante della CRC, appositamente inviato da Pechino, ci raggiunse a Shanghai dopo pochissimi giorni, prima che ripartissimo dalla Cina, con delle planimetrie del progetto già delineato! Il preventivo ammontava a 2.000.000 di \$! P. Gabriele Ferrari se lo portò con sé in Europa... dove cominciò a cercare consulenza e aiuti. Fu allora che i primi contatti furono anche presi da parte di p. Gabriele Ferrari, con *La nostra famiglia*, oltre che con la *Misereor* tedesca ed altri organismi che avrebbero potuto appoggiare il progetto.

Le prime difficoltà

I primi contatti con ambienti abituati a questi progetti ci fecero capire che la proposta fattaci dalla CRC era troppo ambiziosa e non avrebbe facilmente trovato appoggio presso organismi capaci di sostenerla... Queste informazioni mi indussero alla decisione di proporre subito alla CRC una riduzione del progetto. Nel mese di maggio 1991 inviai a Pechino la sorella Saveriana Maria de Giorgi, del nostro Centro di Dialogo Interreligioso *Seimeizan* in Giappone che, con il p. Gabriele Ferrari, recatosi a Pechino apposta da Taiwan dove si trovava, chiesero alla Direzione Nazionale della CRC di riconsiderare e ridurre il progetto. La proposta non incontrò difficoltà e il nuovo progetto fu ridotto a circa un terzo del precedente: 700.000 \$.

Padre Ferrari riprese le sue indagini e la sua ricerca. Tuttavia, ben presto si trovò davanti anche alla complessità di pratiche lunghe e meticolose che i suoi molteplici impegni di Superiore della Delegazione Centrale dei Missionari Saveriani non gli consenti-

vano. Ciò lo spinse a rinunciare all'impegno che rimise nelle mie mani. Prima di questa decisione, tuttavia, p. Ferrari ebbe la felice idea di prendere i primi contatti con la C.E.I. (Comitato interventi caritativi a favore del Terzo Mondo), una pista che si rivelò in seguito quella buona.

Altre difficoltà

Mi trovai così a dover proseguire la ricerca dei fondi necessari «a distanza», trovandomi io in Giappone. Gli anni 1992–1993 furono particolarmente difficili. Pur cercando in varie direzioni (pratiche furono aperte in Giappone, presso il Ministero degli Esteri; in Germania, presso *Misereor*, *Missio*, conoscenti personali; in Italia con organizzazioni e amici...) non si riusciva a raccogliere risposte sufficienti. Una prima risposta positiva da parte della C.E.I. fu bloccata dal Vaticano, per la delicatezza dei rapporti tra Vaticano e R. P. Cinese. Dovetti ricorrere a contatti personali. Attraverso i miei Superiori a Roma (p. Francesco Marini, Superiore Generale e p. Giovanni Montesi, Vice Generale) riuscimmo ad avere una presentazione favorevole del Card. Etchegaray. Anche il Pontificio Consiglio per il Dialogo Interreligioso intervenne in mio favore. L'opposizione fu ritirata e la pratica poté essere ripresa. Nei contatti con la C.E.I. ci fu, e c'è tuttora, di grande aiuto la mediazione della Comunità di sant'Egidio, specialmente nella persona del Prof. Agostino Giovagnoli, nella sua qualità di Presidente dell'Associazione *Tien Xia Yi Jya*. Quante decine di telefonate e decine di fax!

La difficoltà maggiore era per me mediare tra le richieste spesso piuttosto dettagliate e complesse degli organismi cui ci rivolgevamo e le risposte spesso insufficienti da parte cinese! Per esempio, dopo un primo aiuto di 3.000.000 yen ottenuto dal Ministero degli Esteri Giapponese a conclusione di una prima pratica (con 50 cartelle di documenti!) la mancata adempimento di consegnare i resoconti entro la data stabilita portò alla sospensione di aiuti ulteriori.

Intanto i costi di costruzione in Cina crescevano al ritmo del 10–15% all'anno. La nostra raccolta di fondi non riusciva a tenere il passo... e la speranza di riuscire al nostro progetto cominciava ad attenuarsi.

La decisione di passare alla realizzazione del progetto

Nel 1994, considerata questa situazione, benché i fondi raccolti ancora non bastassero, decisi di passare alla realizzazione del progetto. Invitai il mio Superiore Generale, p.

Francesco Marini, a venire con me in Cina. D'accordo con lui, nell'incontro con la Vice Presidente della CRC (M.me Dr. Sun Baiqiu) con la quale trattavo direttamente di questo progetto, proposi di:

- a) ridurre il tetto del nostro intervento finanziario a 500.000 US\$, ma
- b) iniziare subito la costruzione del Centro.

Era una doppia decisione piuttosto audace, che prendemmo, affidandoci alla Provvidenza. La CRC accettò la proposta. Da questo momento il mio lavoro divenne assai più coinvolgente. Mentre dopo il 1990 mi ero recato nuovamente in Cina solo nel 1993, dal 1994 iniziai a recarmi in Cina due volte all'anno, rimanendovi 10–15 giorni ogni volta¹. Anzi iniziai anche a recarmi a Hong Kong dove attraverso le Suore Canossiane, presentatemi dal mio Superiore Generale, p. Francesco Marini, avevo trovato ottima consulenza e sostegno in un campo di lavoro in cui ero solo e non sufficientemente informato.

Una prima grossa difficoltà venne dal Governo di Jilin, il quale, visto abbassare così il tetto della nostra collaborazione finanziaria, rinunciò all'iniziativa. L'appoggio della CRC (specialmente nella persona della Vice Presidente che si era personalmente interessata al progetto) ci permise di continuare. La CRC decise di prendere il progetto sotto la sua protezione, e, da parte mia, decisi di realizzarlo come opera della stessa CRC! Mi furono presentati due posti dalla CRC, come possibilità di realizzare il progetto. Uno più vicino a Pechino e più comodo. L'altro più lontano, ma più povero e più bisognoso. Decisi per questo secondo.

La formazione del personale

A questo punto, insieme ai preparativi per la costruzione del Centro, si poneva il problema della preparazione del personale che vi avrebbe lavorato. La zona, infatti, assai arretrata, non aveva istituzioni o ambienti capaci di fornire personale specializzato. Il progetto fatto con la CRC prevedeva che il futuro Centro per bambini disabili sorgesse come parte del locale ospedale (comune di Hebei, distretto di Fangshan, Pechino).

Cominciarono i contatti con questo. Si trattava di un vecchio ospedaletto di Provincia, del tutto sfornito di personale qualificato, senza alcuna esperienza specifica nel settore della disabilità. Il Direttore stesso non aveva neppure finito i regolari corsi universitari avendo fatto i suoi studi al tempo della rivoluzione culturale. In queste circostanze mi rivolsi nuovamente a *La nostra famiglia* per consiglio ed aiuto. Così pure al Direttore

1. In questi anni ero coinvolto anche nella ricostruzione di vecchi edifici restituiti dal Governo alla Diocesi di Nanchino: la nuova residenza del Vescovo e una Casa per Anziani.

de *La casa del sole* di Mantova.

Nel settembre del 1995 invitai a venire in Cina il dott. Edoardo Cantadori, Direttore de *La casa del sole*, e due rappresentanti de *La nostra famiglia* (vennero la dott.ssa Alda Pellegri e la specialista di fisioterapia Celestina Tremolada). Insieme ai rappresentanti della CRC ci recammo a Fangshan, dove fummo accolti molto solennemente dal governo distrettuale locale che ci presentò (con accenti anche drammatici) la situazione di bisogno della zona: 720.000 abitanti, circa 4.000 disabili, nessuna specifica opera di riabilitazione rivolta a bambini disabili. In questa occasione si decise la costruzione a Hebei del futuro Centro e si organizzò il primo corso di formazione del personale che vi avrebbe lavorato e che, d'accordo con il suo direttore, fu reclutato soprattutto tra il personale del piccolo ospedale del comune di Hebei.

La collaborazione di Hong Kong

Occorre qui accennare, anche solo brevemente al fatto che, nel frattempo, da un paio di anni, recandomi ripetutamente ad Hong Kong, avevo trovato appoggio e consiglio presso le suore Canossiane che vi gestivano varie opere, tra cui un Istituto per la rieducazione di sordomuti. Attraverso di loro avevo incontrato anche persone molto qualificate nel campo della cura dei disabili come la sig.ra Julia Fu, Direttrice del *Duchess of Kent Children's Hospital*, e, soprattutto, la Presidente della Federazione delle associazioni per disabili, sig.ra Marion Fang, il cui fratello dott. Harry Fang, Direttore di un ospedale cattolico, era impegnato in un programma a vasto raggio di corsi di formazione per la riabilitazione di disabili in Cina. Egli si offrì anche a realizzare il mio progetto a Pechino: ma lo avrebbe fatto in modo autonomo dalla CRC con la quale ormai io mi sentivo impegnato, ragione per cui dovetti rinunciare alla sua collaborazione per quanto preziosa. Fu in questi ripetuti contatti con ambienti qualificati e competenti di Hong Kong che giunsi alla decisione di cambiare il progetto da «ospedale per interventi chirurgici» a «centro di riabilitazione» per bambini disabili.

Il coinvolgimento dei Saveriani

Fin dal 1990 cercai di coinvolgere nel mio lavoro in Cina, oltre che il mio confratello cinese p. Luigi Wang (Iwamoto), anche i confratelli che lavoravano a Taiwan.

La prima collaborazione fu quella datami, come interprete, da p. Edy Foschiatto. Dopo di lui venne diverse volte con me il p. Giuliano Perozzi, Superiore della comunità

di Taipei, infine cominciò a venire con me, come interprete, il p. Martino Roia. La mia speranza era quella che progressivamente qualcuno di questi confratelli potesse trovare in questa iniziativa un suo impegno permanente a servizio della Cina.

Mi sono sempre premurato, anche, di tenere informati dell'evolversi dei fatti sia la Direzione Generale, che i Superiori Regionali di Taiwan e del Giappone. Occorre poi ricordare il sostanzioso contributo dato anche finanziariamente a questa iniziativa sia dalla Direzione Generale dei Saveriani che dalla Regione del Giappone.

*La seconda parte dell'articolo
verrà pubblicata sul prossimo numero dei Quaderni del CSA*

In
margine



Sentirsi a casa con Dio
GIOVANNI NAGATOMO YOSHITADA

Sentirsi a casa con Dio

GIOVANNI NAGATOMO YOSHITADA

Sono un ultrasessantenne in pensione che ha speso una vita facendo il bibliotecario a Shizuoka, un paese vicino a Tokyo. Ora posso tornare con mia moglie a vivere nei luoghi della mia infanzia, ovvero in una cittadina vicino alla città di Miyazaki. Qui c'è la casa paterna dei miei genitori, ci sono i campi incolti e abbandonati ormai da decenni dopo la loro scomparsa. Poiché i genitori di mia moglie, anche loro molto anziani, vivono nella zona di Shizuoka e i nostri figli, ormai cresciuti e indipendenti, vivono con loro, io e mia moglie alterniamo alcuni periodi di tempo tra queste due città. Attualmente sto cercando di dissodare il terreno incolto attorno alla casa di Miyazaki per ricavarne qualcosa. Questa zona è abitata da contadini, che per tradizione sono shintoisti. I miei avi si sono stabiliti in questa zona circa trecento anni fa, e come tutti quelli che abitano qui, sono vissuti naturalmente secondo la tradizione shintoista. Per la religione Shintō è indispensabile l'appartenenza al santuario locale e la partecipazione attiva alle feste stagionali, organizzate dal santuario stesso. Il santuario shintoista, infatti, è il centro pulsante della vita della comunità agricola locale in tutte le sue manifestazioni.

Ricordo che da piccolo, durante le elementari, assieme ai miei genitori partecipavo attivamente a tutti gli eventi organizzati al santuario. Mia madre proveniva da una famiglia buddhista, ma essendosi sposata con un uomo shintoista, secondo l'usanza comune, aveva adottato la religione del marito. Solo raramente, quando andavo a far visita ai miei nonni materni, ricordo che vedevo l'altarinò buddhista, e in occasione delle ricorrenze dei morti, sentivo la cantilena dei Sutra recitate dal bonzo.

Il primo ricordo che possiedo del Cristianesimo risale alle scuole elementari, quando per la prima volta vidi in un negozio di lusso della città una torta di Natale molto appetitosa. Mi fu spiegato che era un dolce per festeggiare il Natale, e che quest'ultima era un'importante festa dei cristiani. Ovviamente ero un bambino piccolo e pertanto ero interessato più al dolce che al Cristianesimo. Comunque sia, quella torta di Natale mi permise in seguito, durante le lezioni di scuola, di capire che il Cristianesimo è una delle grandi religioni storiche del mondo.

Quando frequentavo l'ultimo anno delle elementari nell'aula c'era una cartina che riportava le ricorrenze più importanti della storia, e sopra vi era incisa anche la data del

Natale, ovvero della nascita di Cristo, il fondatore del Cristianesimo. Al vederla ricordo che pensavo tra me e me che noi qui, in Giappone, siamo shintoisti, non cristiani.

Mia madre era un'insegnante, e grazie alle sue pressioni fui iscritto alla migliore scuola media della città, la scuola Hyuga Gakuin tenuta dai Salesiani. All'inizio non sapevo che era una scuola cattolica, ma lo capii subito dopo perché l'insegnamento veniva condotto secondo i principi della religione cattolica. Appena entrato all'università mi iscrissi al club di Domenico Savio, che si radunava per studiare la Bibbia, fare dello sport, delle gite in bicicletta e dei pranzi all'aperto. Le attività di questo club mi sembravano interessanti, perciò mi iscrissi e cominciai a frequentarlo assiduamente.

In seconda media presi parte alla preparazione degli addobbi natalizi dell'istituto e partecipai alla Messa che si celebrava nella scuola. Non è che fossi interessato alle cose di religione: semplicemente pensavo che, essendo la mia una scuola cattolica, era normale che partecipassi a tutte le sue iniziative. In terza media, su invito di un missionario Salesiano, cominciai a frequentare settimanalmente il corso di Bibbia sul vangelo di Giovanni. Senza rendermene conto, penso che fui molto influenzato non solo dal contenuto di quella lettura, ma anche dai diversi padri e fratelli che si alternavano nell'insegnamento del Vangelo. Poi giunse l'invito, per chi lo desiderasse, a ricevere il Battesimo. Andai a consigliarmi con un Padre della scuola, al quale feci presente il mio desiderio. Parlai della cosa anche ai miei genitori, e mio padre, evidentemente seccato, mi rimbottì: «Ma cosa ti passa per la testa?». Questa frase fu sufficiente per farmi desistere dal prendere il Battesimo. Tuttavia nei dialoghi riguardanti la vita e la religione che intrattenni con mio padre, ebbi la chiara percezione che io avevo qualcosa che lui non possedeva, e ciò era dovuto al fatto che io il Cristianesimo lo avevo assimilato e ne ero rimasto affascinato.

Mentre cominciai a frequentare il Liceo nella stessa scuola dei Salesiani, iniziai anche a partecipare agli incontri per i giovani della chiesa cattolica di Miyazaki. Era molto bello. Si radunavano molti giovani e signorine in amicizia, e il clima era simpatico e spigliato. Per me che avevo solo fratelli maschi e che frequentavo una scuola maschile c'era anche l'attrazione di poter incontrare le ragazze in un ambiente bello e sereno. Il fatto che alla Chiesa ci si potesse incontrare tra ragazzi e ragazze e parlare liberamente con spontaneità era ai miei occhi una cosa molto attraente. Mi piaceva particolarmente una ragazza, che esercitava su di me un forte fascino. Ero un adolescente e avevo anche a che fare con sentimenti e passioni che mi lasciavano turbato. Scoprendo dentro di me questa parte poco nobile si acuiva in me il desiderio di vivere bene e in modo decente come i padri e i fratelli Salesiani. Per cui ad un certo punto cominciai a desiderare di diventare Salesiano per poter vivere santamente.

Parlai ancora di queste cose con i miei genitori e bastò nuovamente un frase di mio padre per cancellare il mio progetto. Nel mio cuore, comunque, il desiderio di vivere bene e il desiderio di diventare in futuro un cristiano, cominciarono a prendere sempre più consistenza. Negli anni '70 entrai all'Università. Erano tempi turbolenti per gli studenti, si era nel bel mezzo delle contestazioni studentesche. Erano gli anni in cui si contestava la presenza degli americani in Vietnam. Anche io ero contro la guerra, anche se non presi mai parte attiva alle manifestazioni e dimostrazioni contro la politica degli Stati Uniti. Mi resi conto che le parole dei leader studenteschi che fomentavano le dimostrazioni erano solo un gioco di potere, e che non vi era alcun rispetto nei confronti di coloro che la pensavano diversamente. Anzi si faceva di tutto per cercare i punti deboli dell'avversario per attaccarlo, vincere e prevalere. Cominciai a pensare che questo tipo di cose non meritavano la mia fiducia e che non era un mondo fatto per me.

Mi disillusi presto e cominciai a cercare altri tipi di rapporti, dove ci si potesse incontrare in modo più rispettoso e umano. I miei piedi si diressero decisamente verso la chiesa cattolica più vicina, dove sapevo che avrei trovato ciò che desideravo. Entrato sentii che si declamavano le parole del Vangelo: «Venite a me, voi tutti, che siete affaticati e oppressi, e io vi ristorerò». Era proprio quello che cercavo e che volevo sentirmi dire. Penso fosse il periodo di Pasqua quando entrai in quella chiesa costruita in stile gotico. Era come se Qualcuno mi avesse detto: «Bentornato a casa».

Fui accolto cordialmente da un catechista ma poi, purtroppo, passarono diversi mesi prima che mi decidessi a rivisitare quella chiesa. Questa volta divenni membro effettivo e parte del gruppo dei giovani della chiesa cattolica di Sangenciaya. Capii che questo era il posto che avevo cercato da tanto tempo, che mi sentivo tranquillo e che potevo fidarmi. Parlai della mia volontà di ricevere il Battesimo al direttore spirituale del gruppo giovani. Avevo superato i vent'anni e così potevo decidere in modo autonomo, senza dover dipendere dai miei genitori. E così fu. Avvisai comunque i miei del passo importante che stavo per compiere, e li informai che presto avrei preso il Battesimo. Da parte loro non ci fu alcuna reazione. Fu così che nell'agosto del 1971 ricevetti il sacramento del Battesimo nella Chiesa cattolica.

Guardando la croce che pende sopra l'altare sento mio l'invito a seguire Gesù Cristo nel suo modo di vivere donandosi agli altri. In società non sempre le cose vanno bene: ci sono molte ingiustizie che sono difficili da rimediare, ci sono problemi enormi e situazioni disperate che pare non abbiano soluzione. Anche nei rapporti personali vi sono a volte problemi che io stesso ho creato, altre volte invece sono gli altri che mi comunicano i loro problemi. Comunque sia, ci sono molte situazioni spiacevoli e dolorose.

La Bibbia non afferma concretamente come raddrizzare o risolvere queste situazioni negative. Tuttavia Gesù Cristo, con il suo amore, ci insegna ad affrontare tutti i problemi e le situazioni in modo umano. Questo fatto ha sempre sostenuto la mia fede. Sono eternamente riconoscente al missionario della chiesa cattolica di Sangenciaya che mi ha insegnato e ripetuto in continuazione questo concetto. Rispetto il Buddhismo e lo Shintō come religioni che contengono in sé delle saggezze e delle verità. Ma ad essi preferisco il Cattolicesimo perché ci insegna con chiarezza l'amore vero. Sono convinto che non si lecito fare paragoni tra le varie religioni, tuttavia sento e intuisco dentro di me che l'amore è il centro di tutto, e che la realtà ruota attorno a questo asse portante dell'universo. Da parte mia non ho mai dubitato del fatto che sia stato Dio a condurmi al Cristianesimo e che sia stato proprio Lui a indicarmi la giusta direzione per la mia vita.

Mi sento cristiano e cattolico, anche se ho richiesto che le esequie dei miei genitori si svolgessero secondo il rito shintoista. Questo era infatti il loro desiderio. Purtroppo la gente del villaggio fraintende i miei comportamenti e pensa le pratiche esterne di pietà shintoiste che eseguo per i miei genitori defunti siano espressione della mia adesione a quella religione. Nel mio cuore, invece, so di essere cristiano, e svolgo queste pratiche solo per rispetto alla volontà dei miei genitori. Se mi si presentasse l'occasione di chiarire l'equivoco, vorrei affermare con decisione e fermezza di essere cristiano e che pratico le usanze shintoiste solo come segno di rispetto e amore nei confronti degli antenati, ma che la mia vita e il mio cuore appartengono a Gesù Cristo.

Quando ripenso alle vicende che mi hanno condotto a prendere il Battesimo non posso che sentirmi riconoscente. Il fatto che mio padre non abbia acconsentito al mio Battesimo quando ero studente minorenni, ha contribuito a far sì che io continuassi a cercare la verità della fede e che ricevessi il Battesimo in un modo molto più consapevole e maturo. Il fatto che non provi alcun dubbio o ripensamento riguardo la mia fede, è forse dovuto anche al fatto che ho ricevuto il Battesimo nella piena consapevolezza di ciò che esso significa. Di ciò sono riconoscente a Dio, oltre che ai miei genitori dato che, anche se in maniera indiretta, mi hanno aiutato ad essere cristiano.

Per quanto riguarda il sacramento della Cresima, invece, devo affermare che ho cercato di ritardarlo il più possibile perché ero convinto che solo chi avesse una fede irreprensibile potesse ricevere questo sacramento. Personalmente ero convinto di avere una fede molto debole e che doversi crescere ulteriormente prima di potermi accostare a questo sacramento. Il missionario mi ha invece informato che è esattamente il contrario di quanto pensavo. Dovevo ricevere la Cresima per rafforzarmi nella fede e diventare capace di testimoniarla con l'aiuto dello Spirito Santo. A me, che ero tra «i poveri studenti» il

rappresentante laico dei cristiani, disse: «Non hai avuto paura di prendere il Battesimo, perché mai dovresti aver paura di prendere la Cresima? Non pensi che il Battesimo sia grazia tanto quanto la Cresima?». Questa domanda, dal vago sentore retorico, mi diede coraggio e mi scaldò il cuore aiutandomi a prendere la decisione di ricevere il sacramento della Cresima.

Per ciò che riguarda il matrimonio, posso dire che mi innamorai di una ragazza cristiana che frequentava il gruppo dei giovani della chiesa. Questa relazione divenne sempre più importante e cominciai a desiderare di suggellare il mio rapporto con lei mediante il matrimonio. Purtroppo non avevo ancora un lavoro stabile ed una posizione sociale che agevolasse questa scelta, e proprio per questo non avevo ancora espresso il mio desiderio alla persona che amavo per chiederle il consenso. La mia futura sposa diceva sempre: «Bisogna fare le cose come le intende Dio», e questo suo atteggiamento fu provvidenziale anche nella relazione con me. Quando trovai il coraggio di confessarle i miei sentimenti mi rispose che, sposata o meno, in cuor suo aveva deciso di vivere secondo quanto Dio desiderava da lei. Come cristiano, e come uomo, devo ammettere che la visione di vita di mia moglie si è trasformata anche per me in una modalità di fede molto importante. Ci siamo sposati felicemente, abbiamo avuto due figli che abbiamo cercato di educare come persone e come cristiani.

Ora che inizio a diventare anziano e sento che dovrei esercitare un po' più di saggezza nelle mie scelte, avverto con chiarezza che è più quello che Dio fa per noi che quello che noi siamo capaci di fare per Lui. Dio ha i suoi disegni, delle vie che a me a volte sembrano strane, ma alla fine Lui trova sempre il modo per guidare la realtà per il bene di tutti.

Mi sveglio la mattina col cuore pieno di riconoscenza per un giorno in più di vita. E mentre lavoro nel campo, o svolgo qualche altra faccenda in casa, mi ritrovo a canticchiare Salmi e melodie cristiane che hanno ispirato e tuttora sostengono la mia vita perché colmi della Parola di Dio e di preghiera. Poi mi ritornano spesso in mente alcuni detti di Gesù, come ad esempio: «Beati i poveri in spirito perché di essi è il regno dei cieli», «È meglio dare che ricevere», «Guarda i gigli del campo: non tessono eppure neanche Salomone era vestito come uno di loro».

Nella chiesa di Minami Miyazaki mi occupo della Liturgia e cerco di aiutare la comunità come posso. Di regola cerco di fare tutto quello che mi viene chiesto senza mai tirarmi indietro, anche perché sono convinto che se quanto mi viene ordinato è una cosa giusta, essa prima o poi porterà frutto per il Regno di Dio. Una volta che ho compiuto tutto quello che dovevo e potevo fare, affido il resto alle mani di Dio. Anche per ciò che riguarda l'attività della Chiesa sono convinto che noi cristiani dobbiamo fare tutto quello

che ci è possibile per vivere e testimoniare la fede, e poi non preoccuparci più di tanto di ciò che recherà il futuro perché ad esso ci penserà lo Spirito Santo. Tuttavia, a volte sono anch'io tentato di evitare gli impegni o il lavoro, di non muovermi e di starmene tranquillo senza far niente, aspettando che siano gli altri ad agire, oppure di pensare che in ogni caso ci penserà Dio...

Illuminati dalla Parola di Dio e guardando decisamente la croce di Gesù, penso che sia già tutto prestabilito per noi cristiani. Nella Chiesa ci sono molte differenze, di età, di condizione, di cultura, di esperienza, c'è chi accelera e chi frena, c'è chi corre e chi stenta a camminare, ma tutti noi formiamo il Popolo di Dio in cammino verso il suo Regno.

Quando ero giovane consideravo l'ambiente shintoista nel quale ero cresciuto come un qualcosa che mi impediva di vivere liberamente, e per questo desideravo prenderne le distanze. Ora che sono passati diversi anni, e sono in grado di valutare le cose con maggior obiettività, sono convinto che per la cultura locale lo Shintō possenga una visione molto bella della vita. Il posto dove abito sta adottando altri stili di vita, molto più moderni. Recentemente sono stati costruite varie case e appartamenti, e molta gente da fuori è venuta ad abitare nella mia zona. Queste persone non si conoscono tra loro, non hanno esperienze comuni da condividere o di cui sentirsi parte. Le manifestazioni sociali dello Shintō sono diminuite moltissimo, e a volte sento come sia importante che ci sia qualcosa che contribuisca a riunire le persone. Lo Shintō ha ancora un notevole compito sociale e comunitario nella società giapponese, e in questo senso mi auguro che lo Shintō sia preservato e aiuti i giapponesi a vivere meglio.

Non credo sia giunto il tempo giusto per proporre pubblicamente la fede cristiana a livello di società locale, almeno nella zona dove vivo io. Questo perché credo che non verrebbe compresa. Penso sia molto meglio che i singoli e le famiglie cristiane testimonino liberamente la propria fede attraverso la loro vita e il loro zelo, piuttosto che con parole o eventi religiosi e sociali. Per questo ciascuno dovrebbe assecondare quanto lo Spirito Santo suggerisce a ciascuno di compiere, dando così il meglio di sé in ciascuna circostanza nella quale si trova a condurre la propria esistenza.¹

1. Questo racconto di conversione è stato raccolto e tradotto dal giapponese dal missionario Saveriano p. Silvano Da Roit.

