

## **Genere e religioni. Libertà, identità e confini**

Orsetta Giolo  
Università di Ferrara

Laura Scudieri  
Università di Genova

---

### **Editoriale<sup>1</sup>**

#### **1. La teologia femminista, la teologia *queer* e le riflessioni sul genere**

La prospettiva di genere, che indaga sulle costruzioni e sulle rappresentazioni delle identità, ha investito da tempo i diversi campi del sapere (dalla sociologia all'architettura, dal diritto alla filosofia, dalla medicina all'economia), eppure ancora oggi pare avere un ruolo marginale e comunque controverso negli studi in ambito religioso, inteso quest'ultimo nelle sue più diverse articolazioni e estrinsecazioni.

Per riprendere l'interrogativo che fa da sottotitolo alla ricca raccolta di saggi *Non*

---

<sup>1</sup> Questo lavoro è frutto della stretta collaborazione tra le autrici. Tuttavia la redazione finale è di Laura Scudieri per il primo paragrafo e di Orsetta Giolo per il secondo. Il primo paragrafo si propone di introdurre i temi del dibattito, mentre il secondo si concentra sul rapporto complesso tra teorie e teologie critiche.

*contristate lo Spirito* (Perroni 2007), certamente qualcosa è cambiato e sta continuando a mutare, come attesta ad esempio il circolare di metafore potenti frutto della c.d. strategia *queering* tesa a rintracciare i simboli *queer* (modelli di genere fluidi) nella tradizione cristiana, il cui utilizzo un tempo sarebbe stato senza dubbio interdetto nel discorso teologico (Althaus-Reid 2014).

Altrettanto certo è però che quello fra genere e fenomeni religiosi resta un rapporto complesso, attraversato da intrecci problematici, tradottisi spesso anche in discorsi e pratiche di stampo violento. Basti ricordare le aspre polemiche che da sempre suscitano le rivendicazioni identitarie volte a coniugare istanze emancipazioniste e dettami religiosi – spesso a foggiare le prime sui secondi, come avviene per buona parte dei femminismi islamici (Scudieri 2013) – o i durissimi scontri ideologici che si stanno concentrando attorno alla c.d. teoria del gender in Europa, in particolar modo in Italia e in Francia. Ed è perlomeno sospetto che la crociata anti-gender (cfr. le incursioni dei numeri 6 e 7 rispettivamente a cura di Garbagnoli e Selmi, quelle contenute in questo numero e curate da Bernini, nonché l’articolo di Sroczynski, sempre nel numero corrente) prenda piede proprio nel momento in cui l’esegesi femminista, a oltre un secolo dalla pubblicazione del testo *Woman’s Bible* (Stanton 1885) che avrebbe dovuto aprirle un sentiero fecondo, riesce a far entrare “il problema senza nome” nell’agenda ecumenica, portando l’attenzione sulle costruzioni socio-culturali del maschile e del femminile, elaborate a partire dalle differenze biologiche tra i sessi e incidenti in maniera determinante sulla formazione identitaria dei soggetti (Coordinamento Teologhe Italiane 2011; Rigato 2011; Perroni 1997).

Le “problematiche di genere” sono state infatti prese in carico dalla teologia solo in tempi piuttosto recenti: per il cristianesimo è considerato decisivo il documento in tema di interpretazione compilato dalla pontificia commissione biblica nel 1993, benché l’articolo di Valerie Saiving Goldstein di trentatré anni prima (1960) titolato *The Human Situation. A Feminine View* sia considerato già un fondamentale punto di riferimento.

Ma è invero da molto tempo (in alcuni casi da secoli, appunto) che studiosi e studiosi, nei diversi contesti religiosi, tentano di decostruire e screditare quelle che ritengono essere infondate interpretazioni sessiste dei testi e dei precetti di fede, ri-

spondendo idealmente alle note critiche delle prospettive laiche. Queste ultime, infatti, generalmente eccepiscono che la religione abbia funzionato e continui a operare quale dispositivo al servizio di un regime gerarchico-patriarcale, eterosessista, improntato al dominio maschile. Esse rilevano come, se non altro dal punto di vista organizzativo, molte confessioni religiose presentino ancora, al loro interno, strutture e regole molto lontane rispetto alle richieste di affrancamento dalle “gabbie di genere”, almeno nella misura in cui risultano informate ad un’indiscutibile e rigorosa concezione stereotipata delle persone e dei ruoli. Le donne – come rivelerebbero numerose ricerche – sarebbero più religiose degli uomini, eppure sono per lo più escluse dalle gerarchie di potere nelle diverse comunità religiose.

A quest’ultimo proposito va subito detto che gran parte delle battaglie condotte dai movimenti femministi religiosi è finalizzata a far sì che le donne possano rivestire cariche religiose il cui accesso è stato loro storicamente negato, come quelle di sacerdote e di Papa per il cristianesimo, di Rabbino per l’ebraismo, di Imam per l’Islam (per restare ai tre grandi monoteismi). Particolarmente noti sono i casi delle femministe islamiche Amina Wadud, teologa afro-statunitense, e Raheel Raza, giornalista canadese di origine pakistana, entrambe da anni minacciate di morte dalle frange estremiste per aver condotto a New York (la prima) e a Toronto e a Oxford (la seconda) la preghiera mista del venerdì. È un importante segnale di cambiamento in questo senso che, secondo quanto riferisce Martha C. Nussbaum (2013), oltre la metà di coloro che oggi ricoprono la carica rabbinica sia di sesso femminile, così come il fatto che siano sempre di più le donne musulmane che esercitano il ruolo di Imam.

In generale, le dottrine elaborate dalle teologie della liberazione femministe (protestanti, ebraiche, islamiche, induiste, buddiste), “post-liberali” (come quelle d’impostazione wittgensteiniana), gay, lesbiche e *queer* (de Lauretis 1990; Stuart 2002; Goss 2002; Althaus-Reid 2014), sono impegnate in interessanti interpretazioni originaliste. Si tratta di ermeneutiche che, muovendosi ai confini di discipline e saperi, tramite un approccio intersezionale, spingono per una profonda rilettura degli originali messaggi religiosi, che sarebbero stati distorti nel corso dei secoli. L’approccio intersezionale, da un lato, è capace di mettere in luce le discriminazioni polimorfe che riguardano chi è attraversato da diverse, e frequentemente legate e in-

teragenti, dimensioni subordinative, dall'altro, direbbe la teorica del femminismo islamico Miriam Cooke, «celebrates multiple belongings» (59).

Le teologie della liberazione sono teologie critiche che cercano di offrire innovativi modelli teorici e strategie concrete, a partire da una concezione della religione come preziosa risorsa per lo sviluppo umano in tutte le sue accezioni. In questa prospettiva, le teologie critiche – sensibili al genere – suggeriscono percorsi che, in linea con il noto *capability approach* (elaborato dalla già citata Nussbaum), puntano sull'ampliamento e sulla fioritura della capacità umana quale metodo per garantire la massima espressività della persona. In particolare, secondo la teologa femminista Forcades, a fiorire deve essere la capacità umana di amare:

Il compito della teologia femminista di oggi è quello di aprire strade perché si possa tra tutti costruire una società che, oltre a fondarsi sull'uguaglianza in dignità, intelligenza e libertà delle donne e degli uomini, si basi anche sull'uguaglianza nella capacità di amare (Forcades 2015 trad. it., 130).

L'intento, senz'altro pregevole, di tali dottrine è quello di uscire dalle tradizionali *impasse* e offrire finalmente visibilità alle soggettività liberandole dai radicati costrutti socio-culturali e, al contempo, liberando persino Dio da questi ultimi di modo che sia favorito il suo *coming out*, così come auspicano le teologhe *queer*.

Se le esegesi femministe – che oggi includono autorevoli esponenti maschili promotori di suggestive riflessioni sulle maschilità – mettono al centro la categoria di genere e la critica al patriarcato quale struttura organizzativa di tutti i rapporti sociali, quelle gay e lesbiche si concentrano sull'orientamento sessuale e sulla denuncia dell'omo/transfobia, mentre quelle *queer* si fanno promotrici di “teologie di resistenza indecenti” che scompaginano i cardini di una teologia vissuta come totalitaria, a partire da quella che ritengono una seria presa di coscienza della sessualizzazione dei corpi, compresi quelli di Dio e della Trinità (Althaus-Reid 2000).

La teologa Forcades rimarca che anche all'interno della teologia critica cattolica l'interrogazione sul corpo sia centrale, ricordando in proposito che «Dio si è fatto corpo, che lo spirito non può concepirsi come se fosse a-corporale ma al contrario

come incarnato, solamente pensabile nei limiti di un'identità personale relazionale capace di realizzare atti di amore liberi» (Forcades 2012, cfr. il testo tradotto riportato in questo numero).

La Trinità, sotto le lenti *queer*, incarna l'ideale divino poliamoroso suggerente «un Dio dialogico», «la cui identità dipende in qualche modo dalle relazioni amorose delle persone», relazioni non vincolabili ad una mera sessualità procreativa, come messo pienamente in luce dagli studi portati avanti dalle teologie gay e lesbiche (Althaus-Reid 2014, 105, 120; Stuart 2003).

Il Dio *queer* è un Dio nomade, omnisessuale, libertino, in perenne trasformazione, avverso alla staticità, alla decenza, alla docilità, le quali – nella prospettiva foucaultiana assunta da molte autrici e autori – vengono considerate nemiche della libertà in quanto prodotti di subdoli dispositivi di addomesticamento e normalizzazione.

Come ricorda di nuovo Forcades «il cristianesimo è invece una pratica, una pratica di giustizia e di liberazione», e ancora:

Il pensiero cristiano afferma che siamo state/i create/i a immagine di Dio e siamo chiamate/i ad agire la nostra libertà potenziale mediante atti di amore dei quali siamo sempre responsabili. Il femminismo cristiano agisce in questo senso da repellente contro qualsiasi tentativo di costruire un femminismo che non si fondi su un'antropologia della libertà (Forcades 2012).

Di conseguenza il Dio *queer* è soprattutto un Dio ospitale, propenso alla contaminazione con l'alterità, concepita come la sua caratteristica essenziale (cfr. *Prefazione* di Gugliermetto in Althaus-Reid 2014). È in questa direzione che è possibile affermare che il Dio *queer* è «lo straniero alla porta» (Althaus-Reid 2014, spec. 129, 263) che, come sottolinea la teologa valdese Tomassone, pone:

una potente domanda alla teologia perché esca dai territori che si è costruita per darsi un luogo e un certo potere, avventurandosi invece nei vicoli bui e nei bar di quartiere, e portando con sé Dio, un Dio nomade e

“strano” come l’esistenza reale di tutti, *queer* appunto (Postfazione di Tomassone in Althaus-Reid 2014, 298).

Nei vicoli bui e nei bar di quartiere – nei «nascondigli *queer*» – alla teologia sarà svelato che «il Dio *queer*, che ci chiama a una vita di santità *queer*, è venuto allo scoperto parecchio tempo fa, nelle città bisessuali dell’America Latina, nella teologia Soq’a delle relazioni sessuali e anche tra gli esclusi che vivono nelle baraccopoli di Buenos Aires» (Althaus-Reid 2014, 73, 289).

Tale “rivelazione” mette in rilievo che le teologie *queer* nascono – allo stesso modo di alcune teologie critiche femministe – come teologie decoloniali, la cui richiesta preliminare è la decolonizzazione. L’obiettivo polemico delle prospettive decoloniali può dirsi sintetizzato in quello che l’antropologa argentina-brasiliana Segato denomina «patriarcato coloniale moderno di alta intensità» o «di alto impatto», il quale si sarebbe tuttalpiù innestato su un «patriarcato di bassa intensità o di basso impatto». Quest’ultimo, secondo Segato, decisamente meno nocivo, senza l’intrusione colonial-capitalista, sarebbe stato presto destituito grazie alle pratiche di tante donne e uomini indigeni impegnati in percorsi di critica “interna” ai fini di un processo di emancipazione che intendeva coinvolgere gradualmente le intere comunità di appartenenza, dando voce alle “minoranze sessuali” (Segato 2015).

Laddove oramai una decolonizzazione non è possibile, le teologie *queer* suggeriscono l’occupazione, la denudazione e infine la “riterritorializzazione” degli spazi e dei corpi (di nuovo, anche quello di Dio) dove vige l’eteronormatività:

le teologie *queer* sono tattiche, cioè adoperano il *queer* come tattica per navigare in luoghi occupati dalla norma eterosessuale. [...] La teologia *queer*, dunque, è una teologia in prima persona, è diasporica, autorivelativa, autobiografica, ed è responsabile di tutte le sue parole (Althaus-Reid 2014, 55).

In ultima analisi, proprio l’eteronormatività, concepita come «struttura di potere» rigidamente binaria (Warner 1991; Abbatecola e Stagi 2015), può dirsi il bersaglio comune a tutte le teologie della liberazione. Tutte poi, al di là delle tante specificità,

paiono condividere l'impostazione di base: per operare un'autentica trasformazione e elaborare una valida alternativa di pensiero e di vita allo status quo occorre *situarsi ai confini* e ascoltare i corpi oppressi, abietti, depauperizzati, desessualizzati, disabilitati, "femminilizzati", marginalizzati:

Se si affronta seriamente il tema del genere uscendo dalle nostre tane, se lo si affronta a partire da coloro che in modo più evidente di altri svelano la recita di genere a cui tutti/e siamo sottoposti, si può comprendere che la via della riconciliazione parte dal guardare nuovamente alla pluralità di immagini create a propria immagine e somiglianza da un dio che non si lascia silenziare, definire e chiudere in nessuna etichetta, in nessuna categorizzazione, un dio che per presentarsi si dà un nome le cui traduzioni possono essere solo dei cartelli indicatori (Stretti 2013, 279).

In conclusione, forse solo frequentando i margini e «rimettendo al centro il corpo nella sua storicità e singolarità» (Maggi 2013, 333) – come richiesto oggi urgentemente anche dall'acceso dibattito bioetico – approderemo ad «una comprensione diversa e migliore di Dio» (Althaus-Reid 2014, 230), e forse solo allora "le chiese" diverranno autentici luoghi di resilienza e liberazione (Naso 2013, 435).

## **2. Teologie e teorie critiche: relazioni, contrapposizioni e prospettive**

Il rapporto tra le istanze femministe, la prospettiva di genere, l'elaborazione *queer* e la riflessione teologica appare, dunque, essere ancora molto complesso e spesso intriso di conflittualità. A fronte infatti di una letteratura oramai molto ampia e consolidata, nonché di una discussione partecipata sull'intreccio tra i diversi orientamenti, esistono, come è noto, ancora diversi movimenti e correnti ideologiche di opposizione che invece rivendicano le letture più conservatrici dei testi sacri e delle tradizioni religiose, ribadendo in vario modo la condanna nei confronti di quei soggetti che rivendicano nuovi spazi, protagonismi e libertà all'interno della sfera religiosa. Notoriamente, ancora oggi le donne, le persone omosessuali e transgender sono ricono-

scibili come i bersagli più tipici delle crociate contro la riforma dell'ortodossia religiosa e burocratico-clericale.

Le teologie *critiche*, nel momento in cui fanno propria la prospettiva di genere, operano dunque nei confronti dell'impostazione più conservatrice e tradizionalista esattamente come le teorie critiche del diritto e della politica si pongono nei confronti del pensiero filosofico-giuridico e filosofico-politico classico.

Infatti, come ben sottolinea Forcades (2015, 15), le teologie critiche, al pari delle teorie critiche "laiche", demistificano la neutralità delle istituzioni e delle interpretazioni prodotte nel corso dei secoli al fine di evidenziarne la reale matrice sessista (nonché razzista e classista), premono per il riconoscimento delle soggettività escluse dagli spazi (pubblici e privati) della fede e propongono traiettorie innovative per la ridefinizione delle relazioni, dell'immaginario, degli assetti sociali, istituzionali e comunitari.

E va da sé che, al pari delle teorie critiche "laiche", anche le teologie critiche per le medesime ragioni sono considerate spesso interessanti, all'avanguardia, ma ancor più spesso marginali, eccentriche, non essenziali – quanto al loro apporto – per l'avanzamento della conoscenza, della comprensione e dell'approfondimento o per la migliore individuazione dei contenuti dei principi di dignità e giustizia. Vengono intese dunque quali pensieri "di scarto", "di confine" e in quanto tali molto raramente esse riescono a ottenere pieno riconoscimento nelle accademie, religiose o laiche che siano, così come nei documenti ufficiali.

Eppure, le teologie e le teorie critiche possono vantare una notevole rilevanza sul piano delle ricadute pratiche.

Se ad esempio è oramai possibile affermare, con riferimento alle teorie critiche "laiche", che è proprio grazie a queste che la titolarità dei diritti fondamentali è stata estesa a tutte le persone, grazie alle riflessioni e alle battaglie per i diritti delle donne, delle persone omosessuali, delle persone con disabilità, contro la segregazione razziale e così via, allo stesso modo è sicuramente possibile riconoscere oggi l'impatto che le teologie critiche vanno concretizzando in ambito religioso, sotto il profilo sia teorico, sia istituzionale.

Per comprendere quali siano le dimensioni reali di questo impatto positivo e fe-



condo occorre però distinguere tra loro più piani.

Un primo piano è appunto quello relativo alla riflessione libera delle teologhe e delle studiose (nonché degli studiosi, talvolta) che animano un confronto sempre più ricco, articolato, radicale e a tratti “disinibito”, come ben evidenziato nel precedente paragrafo. In quest’ambito, il rapporto complicato tra prospettiva di genere e religione sembra non solo risolvibile, in quanto gestibile serenamente, ma appare piuttosto come “già risolto”: la libertà con cui le tesi femministe o *queer* vengono proposte e discusse fa effettivamente pensare che in realtà non ci siano più alcun timore né alcun ostacolo nell’accostare simili temi e prospettive alla dimensione religiosa.

Un secondo piano concerne invece proprio la ricaduta pratica di tali riflessioni e rivendicazioni. La questione principale in questo caso sembra infatti essere la seguente: quali mutamenti rilevanti vanno producendo le teologie critiche all’interno delle diverse religioni? E tali trasformazioni riguardano *tutte* le religioni? La risposta a questa domanda ovviamente impone ulteriori distinguo.

La prima precisazione concerne il fatto che, al di là delle istituzioni religiose ufficiali o indipendentemente dalle prese di posizione degli organi di vertice delle diverse confessioni religiose, quelle che un tempo si chiamavano le “comunità di base”, cioè le comunità dei fedeli, spesso vivono e sperimentano varie modalità innovative di affermazione delle soggettività fino ad ora escluse dai più alti livelli degli ordini clericali e burocratici. Vanno in questa direzione i tentativi, assai diversi tra loro, di valorizzazione della presenza delle donne nei vari contesti religiosi, sino all’autoaffermazione delle soggettività escluse quali titolari delle stesse possibilità e degli stessi diritti/doveri in ambito religioso. In questo secondo caso sembrano rientrare i casi già ricordati e assai noti di Amina Wadud e Raheel Raza ai quali va sicuramente aggiunto quello di Ludovic-Mohamed Zahed, nato in Algeria nel 1978 e residente ora in Francia. Zahed ha fondato l’associazione *Homosexuels musulmans de France* e la prima “moschea inclusiva”: «“questo progetto”, egli sostiene, “darà speranza a molti credenti della mia comunità. Le preghiere comuni, praticate in un contesto egualitario e senza alcuna forma di discriminazione fondata sul genere, costituiscono uno dei pilastri che reggono le riforme che rivendichiamo in linea con la nostra progressista rappresentazione dell’Islam”» (Zahed 2012).

La seconda precisazione concerne invece gli effettivi e rilevanti cambiamenti che sono intercorsi negli ultimi anni proprio in relazione, ad esempio, alla possibilità per le donne e per le persone omosessuali di ricoprire i ruoli tradizionalmente riservati agli uomini (realmente o presuntivamente) eterosessuali. Le riforme che hanno investito le confessioni protestanti e che hanno condotto alla nomina di Pastore etero o lesbiche e di Pastori-gay sono certamente assai significative e hanno marcato senza dubbio un cambio di prospettiva radicale nella concezione religiosa ufficiale delle relazioni umane, della sessualità e della corporeità nonché della società nel suo complesso. Sembra dunque che in questi casi la riflessione promossa dalle teologie critiche nel corso degli anni abbia inciso profondamente e orientato le nuove prese di posizione, trovando accoglienza e ampia condivisione.

Simili trasformazioni sembrano invece, come è noto – ed ecco un ulteriore distinguo – essere assai lontane dall’esperienza della Chiesa cattolica contemporanea, la quale, al di là del fermento intellettuale delle teologhe cattoliche, non sembra voler minimamente intaccare l’impianto conservatore che caratterizza ancora la dottrina religiosa e la costruzione gerarchica e maschile del clero. Sembra infatti che in questo caso entrambi i piani sopra individuati – quello della libera riflessione e quello della ricaduta sul piano dottrinale ufficiale e dell’organizzazione istituzionale – rimangano nettamente distinti, in una condizione di incomunicabilità. Certamente, buona parte della responsabilità di questo atteggiamento di netta chiusura nei confronti del sacerdozio femminile piuttosto che della reale comprensione di che cosa si intenda per prospettiva di genere, sembra doversi attribuire alla composizione degli organi di vertice, ancora tutta al maschile, e all’orientamento ideologico conservatore ancora dominante.

Tuttavia, parte della responsabilità sembra potersi attribuire anche ad altro.

Rispetto infatti alle esperienze proprie alle altre confessioni cristiane, un *vulnus* che pare caratterizzare parte della teologia critica cattolica è forse rinvenibile nel difficile dialogo che caratterizza il rapporto tra le stesse teologie critiche e le teorie critiche “laiche”. In ambito cattolico, infatti, i movimenti femministi laici, così come i movimenti LGBT, sono ancora visti “da lontano”, poiché nei loro confronti è sempre stata nutrita una notevole diffidenza, se non un’aperta ostilità. Appare infatti ancora

forte, soprattutto nel contesto italiano, la frattura che da sempre caratterizza ad esempio le relazioni tra i movimenti delle donne cattoliche e i movimenti femministi laici e di sinistra. Tale spaccatura ha conosciuto in passato rari momenti di composizione e nel suo perpetuarsi non ha certamente giovato all'affermazione piena della soggettività delle donne. Tuttavia, la reciproca sfiducia che intercorre tra le teologie critiche e le teorie critiche "laiche" oggi appare davvero poco comprensibile, all'interno di un panorama culturale, ideologico e politico radicalmente cambiato rispetto al passato e alle rivalità ideologiche di un tempo. La loro contrapposizione risulta essere infatti anacronistica, soprattutto se viene riproposta nella cristallizzazione attorno ad alcune tesi (ad esempio relativamente alle nozioni di famiglia, o in tema di bioetica) e non viene nuovamente tematizzata: su quali argomenti, quali scelte, quali obiettivi, quali rivendicazioni i due orientamenti critici sarebbero oggi ancora *davvero* così lontani? Non sarebbe possibile (e auspicabile) invece avviare un confronto serrato che possa condurre ad una condivisione rinnovata di temi e prospettive e dunque ad una maggiore incisività nei diversi contesti istituzionali e dottrinali?

Un dialogo aperto e costruttivo tra teologie e teorie critiche permetterebbe probabilmente di superare inoltre la distanza che caratterizza talvolta in ambito religioso il piano della riflessione da quello dell'attivismo e della militanza. Specificità delle teorie critiche è, notoriamente, il legame con l'esperienza, il nesso imprescindibile tra la teoria e la prassi, tra l'analisi e la rivendicazione politica. Le teologie critiche, al pari delle teorie critiche "laiche", o si traducono in esperienze o non sono. Dunque, ove non producono risultati rilevanti, esse peccano di omissione: una maggiore attenzione alla militanza e all'attivismo potrebbe rappresentare, quasi sicuramente, il punto di svolta decisivo.

Questo numero monografico è stato progettato e costruito proprio con l'obiettivo principale di mettere a confronto tra loro diversi mondi e diverse prospettive a proposito della relazione tra la prospettiva di genere e le diverse religioni. Se, infatti, è già noto quanto la religione abbia influenzato e influenzi tuttora la concezione del genere, spesso simili questioni vengono affrontate senza necessariamente instaurare un dialogo diretto con chi si riconosce nella dimensione religiosa, o, ancora, sottovalutando le voci "critiche" che provengono dagli ambienti religiosi. Questo dialogo tra

sordi, come evidenziato in precedenza, rende particolarmente difficoltosa la comprensione reciproca e soprattutto sembra foriero di ostilità e contrapposizioni.

L'intenzione di questo numero, di conseguenza, è quella di tentare di procedere in senso opposto rispetto a quanto non si faccia maggiormente: per un verso, aprendo il dibattito accademico alla riflessione teologico-critica sul genere e, per altro verso, sondando l'interesse della teologia critica per le teorie critiche "laiche".

All'interno di questo numero monografico, dunque, sono raccolti diversi contributi che in vario modo e da diverse prospettive disciplinari hanno approfondito alcuni aspetti e alcune criticità che caratterizzano appunto il rapporto complesso tra genere e religioni.

La diversità dei temi affrontati dimostra come tale complessità sia data dalla quantità notevole di implicazioni che l'interpretazione religiosa dell'istituzione del genere ha storicamente determinato o contribuito a costruire e rafforzare, al di là dei contesti culturali (nonché politici, economici e ideologici) di riferimento.

Si noterà infatti come i saggi facciano riferimento a paesi, comunità, epoche storiche, problematiche estremamente variegate: eppure, la trasversalità dell'impostazione religiosa tradizionalmente conservatrice nei confronti dei ruoli di genere e della struttura patriarcale e eterosessuale della società appare chiaramente. Così come appare costante e trasversale ai contesti il tentativo delle teologie critiche di decostruire simili strutture e interpretazioni.

Serena Vantin, nel suo contributo, tenta di mettere in relazione tra loro alcuni rilevanti contributi che il pensiero femminista ha prodotto sul ruolo della religione, analizzando i nessi di collegamento rinvenibili nelle opere e nelle tesi di una madre del femminismo, Mary Wollstonecraft, e in quelle della meno conosciuta Sarah Moore Grimké (1792-1873), di confessione quacchera, la quale contribuì alla formazione della prima coscienza femminile in America, proprio a partire dall'esigenza di coniugare la riflessione religiosa volta al rinnovamento morale, con la rivendicazione dei diritti di donne e schiavi.

In un altro saggio Maria Giulia Bernardini si sofferma invece sulla relazione esistente tra le teologie critiche e le teorie critiche "laiche", proponendo un'analisi della teologia cristiana della disabilità quale orientamento teso all'emersione di una sog-

gettività tradizionalmente esclusa, quella appunto della persona con disabilità, e quale riflessione che si giova, con ogni evidenza, dell'apporto teorico dei c.d. Disability Studies.

Erika Bernacchi propone di seguito un'indagine sulle nuove forme di spiritualità ispirate da istanze di matrice femminista. In particolare, l'autrice si concentra sulle studiose e sui gruppi di donne che si sono spinti fino a recuperare o reinterpretare forme di spiritualità centrate su culti di divinità femminili, dando vita a quello che Starhawk (1979) ha definito the "Goddess movement".

A un tema di grande attualità è dedicato il saggio di Marcin Sroczynski, il quale si concentra sulla condanna dell'ideologia gender che proviene dagli ambienti cattolici. In questa analisi, dedicata all'esperienza specifica della Chiesa cattolica polacca, l'autore sottolinea come la stigmatizzazione reciproca avvenga ricorrendo spesso ai medesimi argomenti.

Silvia Rodeschini propone invece una lettura critica dell'enciclica *Laudato si'* di Papa Bergoglio: secondo l'autrice in questo testo si tesserebbe ancora un legame indissolubile tra rispetto dell'ambiente e eterosessualità, con il fine di ribadire come il binarismo sessuale e di genere corrisponda ad una legge morale naturale.

Nel suo saggio Federico D'Agostino presenta delle ipotesi sui rapporti fra l'identità ebraica e quella omosessuale maschile partendo da un'analisi della loro simultanea "creazione" nella tarda modernità europea.

Nel lavoro di Heidemarie Winkel l'attenzione si sposta verso altre aree geografiche, e precisamente in Medio Oriente: l'autrice non focalizza la propria indagine sulla religione islamica come ci si potrebbe aspettare, e approfondisce invece il tema più originale del ruolo delle donne all'interno delle Chiese arabe e cristiane.

Infine, i saggi di Giorgia Baldi, Emanuela Buscemi e Renata Pepicelli si concentrano in diverso modo sull'attivismo e sulla condizione delle donne di religione islamica. Baldi si sofferma sull'uso del *hijab* quale espressione di autonomia o oppressione delle donne alla luce delle interpretazioni del principio di libertà fornite dalla giurisprudenza della Corte europea dei diritti umani. Buscemi invece dedica il suo lavoro all'attivismo delle donne in Kuwait, esperienza decisamente poco conosciuta. Infine Renata Pepicelli propone un'indagine relativamente alla costruzione

dell'identità delle giovani donne di origine egiziana che sono nate e/o vivono a Roma, riconoscendovi una triplice matrice, riconducibile a sua volta alla relazione con la comunità egiziana, all'attaccamento all'Italia e al senso di appartenenza alla umma, la comunità dei credenti.

Infine, in appendice sono contenuti i saggi di due teologhe: il primo contributo è della teologa cattolica Teresa Forçades, nota in tutto il mondo per le sue posizioni aperte e per la sua elaborazione in tema di teologia femminista; il secondo è invece il saggio nel quale la teologa e pastora valdese Letizia Tomassone presenta brevemente il dibattito sul genere che avviene al momento all'interno delle chiese protestanti.

### **Riferimenti bibliografici**

Abbatecola, E., e Stagi, L. (2015), *L'eteronormatività tra costruzione e riproduzione*, in «AG-About Gender. Rivista internazionale di studi di genere», vol. 4, n. 7, pp. I-XXI.

Althaus-Reid, M. (2014), *Il Dio queer*, Torino, Claudiana.

Althaus-Reid, M. (2000), *Indecent Theology*, Abingdon (VA), Routledge.

Butler, J., *La disfatta del genere*, Roma, Meltemi, 2007.

Cerasi, E. (2013), *Le mosche di Wittgenstein. Antropologia e teologia in un'epoca postiberale*, in «Protestantesimo. Rivista della facoltà valdese di teologia», vol. 68, n. 3-4, pp. 373-385.

Cooke, M. (2001), *Women claim Islam: Creating Islamic Feminism through Literature*, New York-London, Routledge.

Forcades, T. (2015), *La teologia femminista nella storia*, Roma, Nutrimenti srl, 2015.

Forcades, T. (2012), *Cristianismo, género y cambio social. Una perspectiva feminista católica*, in «Iglesia Viva», n. 251, pp. 75-88.

Forcades, T. (2008), *Feminist Freedom: A Dialogue between the Psychoanalytical Insights of J. Lacan and N. Chodorow and Classical Trinitarian Theology*, in «Journal of the European Society of Women in Theological Research», No. 16, pp. 99-115.

- Garbagnoli, S. (2014), *«L'ideologia del genere»: l'irresistibile ascesa di un'invenzione retorica vaticana contro la denaturalizzazione dell'ordine sessuale*, in «AG-About Gender. Rivista internazionale di studi di genere», vol. 3, n. 6, pp. 250-263.
- Goss, R. (2002), *Queering Christ: Beyond Jesus Acted Up*, Cleveland, Pilgrim.
- Green, E. (2007), *Il Dio sconfinato. Una teologia per donne e uomini*, Torino, Claudiana.
- Maggi, L. (2013), *Una catechesi che fa la differenza*, in «Protestantesimo. Rivista della facoltà valdese di teologia», vol. 68, n. 3-4, pp. 327-333.
- Naso, P. (2013), *Le chiese come comunità di resilienza per gli immigrati*, in «Protestantesimo. Rivista della facoltà valdese di teologia», vol. 68, n. 3-4, pp. 425-435.
- Noceti, S. (2008), *Di genere in genere. Storia di un concetto*, in «Vivens Homo», n. 18, pp. 293-305.
- Nussbaum, M.C. (2001), *Diventare persone. Donne e universalità dei diritti*, Bologna, il Mulino.
- Perroni, M. (a cura di) (2007), *Non contristate lo spirito. Prospettive di genere e teologia: qualcosa è cambiato?*, Negarine di S. Pietro in Cariano (VR), Il segno dei Gabrielli Editore.
- Perroni, M. (1997), *L'interpretazione biblica femminista tra ricerca sinottica ed ermeneutica politica*, in «RivBibIt», XLV, pp. 439-468.
- Rigato, M.L. (2011), *Discepoli di Gesù*, in «Collana Studi biblici», n. 63, Bologna, EDB.
- Saiving Goldstein, V. (1960), *The Human Situation. A Feminine View*, in «The Journal of Religion», vol. 40, no. 2, pp. 100-112.
- Scudieri, L. (2013), *Oltre i confini dell'harem. Femminismi islamici e diritto*, Milano, Ledizioni.
- Segato, R.L. (2015), *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos. Y una antropología por demanda*, Buenos Aires, Prometeo Libros.
- Selmi, G. (2015), *Chi ha paura della libertà? La così detta ideologia del gender sui banchi di scuola*, in «AG-About Gender. Rivista internazionale di studi di genere», vol. 4, n. 7, pp. 263-268.

- Stanton, E.C. (1986), *The woman's Bible*, Salem, Ayer company.
- Stretti, I. (2013), *L'incongruenza di genere in Italia. Una proposta pastorale*, in «Protestantesimo. Rivista della facoltà valdese di teologia», vol. 68, n. 3-4, pp. 273-279.
- Stuart, E. (2002), *Gay and Lesbian Theologies: Repetitions with Critical Difference*, London, Ashgate.
- Tomassone, L e Schellenbaum, P. (2013), *Per una teologia sui generis, non più autosufficiente*, in «Protestantesimo. Rivista della facoltà valdese di teologia», vol. 68, n. 3-4, pp. 239-244.
- Vassallo, N. (2013), *Intervista a Martha C. Nussbaum. Basta tolleranza. Con l'Islam è l'ora del rispetto*, in «il Venerdì di Repubblica», venerdì 29 marzo, pp. 114-115.
- Warner, M. (1991), *Introduction. Fear of a Queer Planet*, in «Social Text», n. 29, pp. 3- 17.
- Zahed, L.M. (2012), “Why I want to open a gay-friendly mosque in Paris”, in *The Guardian*, 26 november, <http://www.guardian.co.uk/commentisfree/belief/2012/nov/26/paris-gay-friendly-mosque>.