

RelBib

Bibliography of the Study of Religion

<https://relbib.de>

Dear reader,

This is a self-archived version of the following article:

Author:	Heller, Birgit
Title:	“Genere e religione“
Published in:	Le religioni e il mondo moderno: Nuove tematiche e prospettive. Turin: Einaudi
Volume:	Bd. 4
Year:	2009
Pages:	295 – 318
ISBN:	978-88-06-17972-4

This article is used with the permission of [Einaudi](#). © 2009 Giulio Einaudi Editore, Torino.

Thank you for supporting Green Open Access.

Your RelBib team



BIRGIT HELLER

Genere e religione

1. *Fondamenti metodologici ed epistemologici.*

1.1. Genere come categoria.

Il concetto di *gender* si è evoluto dalla definizione originaria di genere grammaticale a importante categoria della ricerca e della produzione del sapere. A partire dall'esperienza delle scienze sociali di ispirazione femminista degli anni Settanta, la categoria di genere riveste oggi un ruolo più o meno rilevante in tutte le discipline scientifiche, e lo stesso vale anche per il campo delle religioni. *Gender* è stato inizialmente tradotto come «sesso sociale» in contrapposizione al «sesso biologico» (*sex*). Tale distinzione è frutto della consapevolezza che caratteristiche e comportamenti di ciascun sesso non sono determinati semplicemente in base alla dimensione biologica, bensì influenzati da fattori socioculturali. Il genere è stato considerato una costruzione culturale, il modo in cui i due sessi vengono percepiti e giudicati all'interno di una determinata cultura e le aspettative che esistono sul rispettivo comportamento. La differenza tra i sessi in quanto tale è sì un fenomeno universale, tuttavia la sua forma specifica nelle singole culture presenta uno spettro ampio e variegato¹.

A partire dagli anni Novanta, lo stesso concetto di genere è tornato a essere oggetto di accesi dibattiti. La distinzione tra sesso e genere, ad esempio, è criticata perché basata su una separazione, tra biologia da una parte e società-cultura dall'altra, che appare unilaterale e inadeguata. In un certo senso vengono così reinterpretate sotto un'ottica nuova le antiche opposizioni natura/cultura e corpo/spirito. Più equilibrata risulta la concezione di genere come categoria sociobiologica, dove agisce l'interazione tra differenze sessuali e interpretazioni socioculturali². La di-

¹ Cfr. ad esempio H. TYRELL, *Überlegungen zur Universalität geschlechtlicher Differenzierung*, in J. MARTIN e R. ZOEPFEL (a cura di), *Aufgaben, Rollen und Räume von Frau und Mann*, vol. I, Karl Alber, München 1989, pp. 37-78; H. MOORE, *Feminism and Anthropology*, Polity Press, Cambridge 1988.

² Cfr. K. E. BØRRESEN, *Women's Studies of the Christian Tradition*, in U. KING (a cura di), *Religion and Gender*, Blackwell, Oxford 1995, pp. 246 sgg.

stinzione in precedenza netta tra *sex* e *gender* è relativizzata in maniera ancor più radicale negli approcci di ricerca postmoderni che considerano la stessa bisessualità un risultato di processi di costruzione. Il sesso del corpo umano e il suo orientamento sessuale non costituiscono solo una parte della biologia in netto contrasto con i ruoli sessuali d'impronta culturale, ma sono essi stessi un campo di costruzione culturale – dalle norme sul modo di vestirsi e di muoversi fino all'obbligo istituzionale all'eterosessualità. Un contributo decisivo alla genesi di questa discussione è quello di Judith Butler³. Gli studi più recenti (noti come Queer Studies) su omosessualità, forme di cambiamento di sesso ed espressioni di un «terzo sesso» o di più sessi sviluppano ulteriormente tale approccio⁴. I dibattiti sul concetto di genere hanno problematizzato in grande misura la distinzione precedentemente netta tra *gender* e *sex* dando vita a un importante processo di riflessione, talvolta però anche ad astrazioni poco comprensibili e a una fuorviante varietà di posizioni.

Randi Warne opera una distinzione tra diverse strategie legate all'attribuzione del genere (come ad esempio ontologizzazione, naturalizzazione, idealizzazione, autorizzazione, ecc.) e descrive il rapporto tra genere e sesso in base a tre modelli: secondo il modello *omologo*, genere non è altro che la traduzione di sesso (genere equivale cioè a natura femminile o maschile); per il modello *analogo*, genere definisce il significato sociale di sesso (sesso = natura; genere = cultura); mentre per quello *eterogeneo* né sesso né genere sono considerati naturali⁵. In qualunque modo si voglia intendere il rapporto tra sesso e genere, dagli studi emerge in maniera evidente che la maggior parte delle società è caratterizzata da un rigido sistema dei generi che comporta contrapposizioni binarie, un ordinamento gerarchico e la disparità di accesso al potere e alle risorse⁶. È importante tenere presente che la critica del concetto di genere non riguarda né la sensatezza di fondo di questa categoria, né l'idea che i ruoli, l'immagine nonché i modelli relativi ai sessi presentano un'ampia variabilità nelle diverse culture per quanto attiene a potere, *status* e autorità, e che essi non sono determinati biologicamente.

³ J. BUTLER, *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*, Routledge, London 1990 (trad. it. *Scambi di genere: identità, sesso e desiderio*, Sansoni, Milano 2004).

⁴ Cfr. ad esempio E. STUART, *Religion is a Queer Thing. A Guide to the Christian Faith for Lesbian, Gay, Bisexual and Transgendered People*, Cassell, Sheffield 1997; W. ROSCOE, *Changing Ones. Third and Fourth Genders in Native North America*, St Martin's Press, New York 1998.

⁵ R. R. WARNE, *Gender*, in W. BRAUN e R. T. MCCUTCHEON (a cura di), *Guide to the Study of Religion*, Cassell Academic, London 2000, pp. 141 sgg.

⁶ Cfr. U. KING, *Gender and Religion: An Overview*, in L. JONES (a cura di), *Encyclopedia of Religion*, vol. V, Macmillan Reference Usa, Detroit Mich. 2005⁴, p. 3297.

Con l'introduzione della categoria del genere si è aperta una nuova prospettiva di ricerca, considerata un importante punto di svolta nello studio contemporaneo delle religioni⁷. Genere e religione sono connessi in molteplici modi. Da un lato le tradizioni, le concezioni, i simboli e le pratiche religiose sono tutt'altro che immuni da influenze di natura sessuale. Inoltre i ruoli, i modelli, gli stereotipi, gli ideali e l'autocoscienza di donne e uomini nell'ambito di una determinata cultura si trovano in un rapporto di costante interazione reciproca con il rispettivo patrimonio religioso-filosofico. Oltre a ciò, anche lo studio e la rappresentazione tradizionali delle religioni sono in prevalenza caratterizzati da una prospettiva unicamente maschile. Tale squilibrio si manifesta anche nel disinteresse nei confronti delle ricercatrici. Nel ricostruire la storia della disciplina vengono in larga misura ignorati i contributi di donne quali Caroline Augusta Foley (meglio nota come Mrs C.A.F. Rhys Davids) o Jane Harrison⁸. In passato, lo studio delle religioni si è occupato solo raramente del tema della donna. Fanno eccezione, ad esempio, Johann Jakob Meyer⁹, Moriz Winternitz¹⁰ e Friedrich Heiler, che nell'opera postuma *Die Frau in den Religionen der Menschheit* scrive:

Il sacerdozio femminile di carattere magico e profetico, che esisteva da tempi remoti, non ha trovato posto nelle cosiddette grandi religioni. Anzi, c'è di più: in esse le cerimonie religiose officiate da donne sono state ulteriormente represses. Al riconoscimento della donna come portatrice di sacralità è spesso subentrato nei suoi confronti un certo disprezzo, talora perfino una vera e propria misoginia. Le *grandi religioni* sono religioni spiccatamente maschili nella misura in cui non solo l'iniziativa e la forza creatrice, ma anche la guida dell'organizzazione religiosa si trova saldamente in mano agli uomini¹¹.

I pochi studi che si sono occupati del tema della donna secondo una prospettiva di ricerca tradizionale trattano le donne in gran parte da oggetti d'indagine esterni. Quasi mai si parla di donne in quanto soggetti religiosi, senza che il quadro di ciascuna tradizione religiosa, con le presupposizioni che ne stanno alla base, venga sottoposto ad alcuna anali-

⁷ Cfr. EAD., *Religion and Gender*, in EAD. (a cura di), *Turning Points in Religious Studies. Essays in Honour of Geoffrey Parrinder*, T & T Clark, Edinburgh 1990, pp. 275-86.

⁸ L'opera pionieristica di queste donne ottiene un riconoscimento in EAD., *A Question of Identity: Women Scholars and the Study of Religion*, in EAD. (a cura di), *Religion and Gender* cit., pp. 229 sgg.; solo in tempi più recenti è maturato un più forte interesse per le prime studiose delle religioni.

⁹ J. J. MEYER, *Das Weib im altindischen Epos. Ein Beitrag zur indischen und vergleichenden Kulturgeschichte*, Wilhelm Heims, Leipzig 1915.

¹⁰ M. WINTERITZ, *Die Frau in den indischen Religionen*, in «Archiv für Frauenkunde und Eugenetik», n. 2 (1915-16), pp. 27-51, 191-218.

¹¹ F. HEILER, *Die Frau in den Religionen der Menschheit*, Walter de Gruyter, Berlin 1977, p. 47.

si critica. Soltanto in casi del tutto isolati le donne si palesano anche in qualità di soggetti, come nello studio *Women under Primitive Buddhism* di Isaline Blew Horner¹². Solo l'influenza della teoria critica femminista sullo studio delle religioni ha permesso un cambio di prospettiva fondamentale¹³. Anche nell'ambito della scienza delle religioni, così come nelle scienze in generale, gli studi di genere (Gender Studies) rimangono in parte studi delle donne (Women's Studies), con l'obiettivo di superare l'asimmetria tra i sessi imperante nell'immaginario e nel sapere¹⁴. Poiché tuttavia, sino a questo momento, la grande maggioranza delle ricerche si è occupata della vita e del pensiero degli uomini senza prendere coscienza delle problematiche di genere, occorre analizzare criticamente anche le varie costruzioni socioculturali che riguardano la mascolinità. Le costruzioni della femminilità e della mascolinità sono in stretta correlazione nella misura in cui l'appartenenza di genere e i rapporti tra i sessi influiscono su tutte le sfere della vita umana. In linea di principio, dunque, gli studi di genere hanno come oggetto entrambi i sessi e il loro rapporto¹⁵.

1.2. Critica dell'androcentrismo.

All'origine degli studi delle donne e di genere nella scienza delle religioni, circa trent'anni fa, troviamo la critica dell'androcentrismo, che era rivolta sia alle tradizioni religiose, sia ai presupposti metodologici del loro indagare scientifico¹⁶. Negli anni Settanta Rita Gross, che può essere considerata la pioniera degli studi delle donne nella scienza delle religioni (Women's Studies in Religion), pose la domanda scomoda del perché fino a quel momento la ricerca non avesse praticamente mai pre-

¹² I. B. HORNER, *Women under Primitive Buddhism: Laywomen and Almswomen* (1930), Motilal Banarsidass, Delhi 1975.

¹³ Un'opera risalente agli albori degli studi delle donne nelle religioni e oggi divenuta già un classico è la raccolta di N. AUER FALK e R. M. GROSS (a cura di), *Unspoken Worlds. Women's Religious Lives in Non-Western Cultures*, Harper and Row, San Francisco Cal. 1980, che presenta esperienze e punti di vista femminili all'interno di diverse tradizioni religiose.

¹⁴ L'enciclopedia in due volumi di S. YOUNG (a cura di), *Encyclopedia of Women and World Religion*, Macmillan Reference USA, New York 1999, offre uno sguardo sul sapere sin qui raccolto sulle donne nelle religioni.

¹⁵ Tale approccio inclusivo agli studi di genere esiste già da tempo parallelamente agli studi delle donne nelle religioni; cfr. ad esempio la raccolta di C. W. BYNUM (a cura di), *Gender and Religion. The Complexity of Symbols*, Beacon Press, Boston 1988.

¹⁶ Cfr. a tal proposito gli spesso citati contributi classici di V. SAIVING, *Androcentrism in Religious Studies*, in «The Journal of Religion», LVI (1976), pp. 177-97, e di R. M. GROSS, *Androcentrism and Androgyny in the Methodology of History of Religions*, in EAD. (a cura di), *Beyond Androcentrism*, Scholars Press for the American Academy of Religion, Missoula Mont. 1977, pp. 7-19.

so in considerazione il complesso tematico donne e religione¹⁷. Fu l'inizio di ciò che la stessa studiosa più tardi avrebbe definito «critica dell'androcentrismo», giudicandola un banco di prova fondamentale per gli studi delle donne in ogni ambito scientifico.

Numerosi studi condotti negli ultimi trent'anni sul ruolo della donna hanno messo in risalto l'androcentrismo spesso inconscio che caratterizza le tradizioni religiose nonché i relativi metodi d'indagine scientifica. L'androcentrismo non influisce solo sui fatti e sui dati della storia delle religioni, ma anche sulla raccolta e rappresentazione degli stessi e sulla costruzione teorica della scienza delle religioni. La definizione di androcentrismo fornita da Rita Gross nel 1977¹⁸ è ancora oggi illuminante:

- a) nel pensiero androcentrico, la norma maschile e quella umana coincidono e diventano identiche. L'uomo è il metro dell'umano;
- b) poiché maschile è identificato come sinonimo di umano, si presuppone che il pensiero in generale, il linguaggio e la ricerca degli uomini comprendano anche le donne;
- c) nello studiare le donne in modo specifico, una volta emerso con evidenza che in ogni società esiste una forma di differenziazione dei ruoli sessuali, se ne discute in quanto oggetti in opposizione all'umanità, «bisognosi di essere spiegati e adattati alla propria visione del mondo, in possesso dello stesso *status* ontologico ed epistemologico degli alberi, degli unicorni, delle divinità o di ogni altro oggetto che deve essere discusso per rendere intelligibile l'esperienza. Esse sono nel mondo, ma sono discusse come un "altro" rispetto al soggetto umano che cerca di comprendere il suo mondo»¹⁹. Mentre gli uomini vengono rappresentati come soggetti religiosi, le donne appaiono solo in relazione agli uomini oggetto d'indagine.

Ne consegue che nella maggior parte dei casi il cosiddetto *homo religiosus* non comprende le donne come soggetti religiosi, e a una più attenta analisi si rivela un *vir religiosus*. Nella storia della disciplina più recente, la critica della categoria *homo religiosus* si è rivolta soprattutto al suo impiego storico e avulso dal contesto nella fenomenologia della religione classica. Tuttavia le conoscenze scientifiche circa «la» religione

¹⁷ Cfr. EAD., *Studying Women and Religion: Conclusions Twenty-Five Years Later*, in A. SHARMA (a cura di), *Today's Woman in World Religions*, State University of New York Press, Albany 1994, p. 328.

¹⁸ EAD., *Androcentrism and Androgyny* cit., pp. 7 sgg.

¹⁹ *Ibid.*, pp. 9 sgg.

«dell'» uomo, che pretendono di essere universalmente valide, si rivelano indifendibili non solo alla luce delle condizioni sociostoriche generali, ma anche perché sono il risultato di una prospettiva limitata a una componente maschile dell'umanità – il più delle volte senza differenziazione in termini di etnia, classe, età e *status* sociale. Questa distorsione androcentrica della storia delle religioni emerge con particolare evidenza nell'opera di Mircea Eliade. Le sue teorie sull'iniziazione religiosa, ad esempio, si basano in larga misura sui dati relativi ai riti d'iniziazione maschile. Benché dai pochi dati sulle iniziazioni femminili deduca una specifica sacralità della donna, Eliade si contraddice quando attribuisce carattere profano al mondo femminile in contrapposizione a quello maschile. Compie una generalizzazione del materiale disponibile circa le iniziazioni *maschili* traendone conclusioni fondamentali sulla natura e sul significato dell'iniziazione umana²⁰. Tramite essa l'uomo religioso diventa eroe ascetico alla ricerca di trascendenza e immortalità.

L'opera di Eliade non costituisce un caso isolato, ma evidenzia in maniera esemplare la problematica legata a una prospettiva d'indagine androcentrica. Particolarmente emblematico è anche lo spesso citato studio *Homo necans* di Walter Burkert²¹, a sua volta alle prese con la categoria dell'*homo religiosus*. Burkert considera il fenomeno della caccia lo strumento determinante per divenire umani. Nel sacrificio della preda collegato alla caccia individua l'impulso religioso primordiale. Pur spiegando estesamente come la caccia sia una prerogativa maschile, formula la tesi secondo cui l'*homo religiosus* agirebbe e prenderebbe coscienza di sé in quanto *homo necans*²², ossia che l'essere umano si renderebbe tale attraverso la caccia, attraverso l'atto dell'uccidere²³.

1.3. Cambio di paradigma.

Dal momento che le presupposizioni androcentriche inconsce alla base della ricerca scientifica delle religioni conducono a risultati incompleti e distorti, è necessario un cambio radicale di paradigma. Gli studi di genere vanno integrati nell'ambito complessivo della ricerca. Non basta affiancare al lavoro d'indagine un capitolo a parte dedicato alle donne

²⁰ Cfr. a tal proposito v. SAIVING, *Androcentrism in Religious Studies* cit., pp. 183 sgg.

²¹ W. BURKERT, *Homo necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen*, De Gruyter, Berlin 1997, 1^a ed. 1972 (trad. it. *Homo necans: antropologia del sacrificio cruento nella Grecia antica*, Boringhieri, Torino 1981).

²² *Ibid.*, p. 9.

²³ *Ibid.*, p. 30.

– l'attuale studio delle esperienze e biografie religiose di donne, delle posizioni verso le donne nonché dei modelli e del simbolismo femminili è volto più che altro a mettere in discussione punti di vista e metodologie del passato²⁴. Gli studi di genere non sono una mera integrazione della ricerca tradizionale, che potrebbe dunque proseguire senza cambiare rotta. Da un punto di vista scientifico l'androcentrismo è tanto obsoleto quanto l'eurocentrismo e l'etnocentrismo.

L'atteso cambio di paradigma implica una revisione della base metodologica per ottenere una ricerca più completa e adeguata alla realtà, un cambio di prospettiva in grado di riflettersi sulla raccolta, la descrizione e l'interpretazione dei dati²⁵. La categoria «genere» deve essere inclusa in ogni indagine proprio come – se non ancor prima di – razza, classe, ceto o età. Ogniqualvolta si parla di religione, è in discussione anche la questione dei generi. Per comprendere la religiosità umana è necessario considerare ciascun interrogativo specifico dal punto di vista di entrambi i sessi. Solo quando il genere avrà ottenuto il posto che gli spetta come categoria di analisi nella scienza delle religioni sarà possibile comprendere appieno la portata dei Gender Studies in Religion.

1.4. La questione dell'obiettività e dell'avalutatività.

Elemento costitutivo degli studi delle donne e di genere nelle religioni è la convinzione che non esiste una ricerca del tutto obiettiva. In collegamento con diverse correnti della ricerca quali teoria critica, costruttivismo e postcolonialismo, la decostruzione della pretesa di obiettività è uno degli elementi fondamentali della costruzione teorica femminista. La consapevolezza che cultura, classe ed etnia influenzano le percezioni di studiose e studiosi si è estesa alla categoria «sesso». Con l'introduzione di quest'ultima categoria, dati in apparenza universalmente validi, così come la loro rappresentazione e interpretazione, si sono palesati come il risultato di punti di vista specifici maschili. La presunta norma umana si è rivelata una norma maschile, che non rendeva conoscibili le vite, i pensieri e le azioni religiose delle donne, se non come mera deviazione.

Etnocentrismo, eurocentrismo e androcentrismo fanno capire che la scienza non nasce dal nulla, ma in contesti sociali e storici ben determinati. L'ideologia di genere della società borghese del XIX secolo è carat-

²⁴ Cfr. U. KING, *Female Identity and the History of Religions*, in V. HAYES (a cura di), *Identity Issues and World Religions*, Australian Association for the Study of Religions, Bedford Park 1986, p. 88.

²⁵ Cfr. D. PAHNKE (a cura di), *Blickwechsel. Frauen in Religion und Wissenschaft*, Diagonal, Marburg 1993.

terizzata da contrapposizioni polari e dalla separazione tra sfera pubblica e privata. Questo schema di contrapposizioni ha portato a una delimitazione netta dei confini tra scienza e religione, tra ragione e sentimento. Secondo la scienza, la ragione, separata dall'aspetto corporeo, funziona in modo indipendente, obiettivo, a partire da una posizione di acontestualità epistemica, come « "god's-eye view" or "view from nowhere" »²⁶. Religione e moralità appartengono all'interiorità femminile, cui si contrappone il giudizio esterno, scientifico e analitico maschile. Nella storia della disciplina tale polarizzazione si riflette nella rigida demarcazione tra una scienza delle religioni secolare, obiettiva e avalutativa e la teologia ritenuta invece personale, vincolata da norme e scientificamente inadatta. A differenza di altre discipline come l'etnologia o la storiografia, molti studiosi delle religioni difendono ancora oggi la scienza rigorosamente obiettiva, indipendente, con la convinzione che per essere degna della massima fiducia la ricerca non debba avere alcun rapporto con l'oggetto della propria indagine. Per Randi Warne questa pretesa di obiettività ostacola il confronto approfondito con il discorso femminista²⁷. Essendo la normatività dell'androcentrismo tuttora quasi inavvertita, un punto di vista maschile particolare, legato a un determinato ruolo, si presenta come razionale, avalutativo e degno di fiducia. In tal modo un'ostentata pretesa di obiettività funge da maschera per interessi, valori e vincoli particolari.

Ursula King considera lo studio di religione e genere un processo di autoriflessione in grado di creare una coscienza differenziata, che implica una verifica autocritica delle proprie convinzioni, posizioni ed esperienze e può così provocare svariate trasformazioni²⁸. In collegamento con il discorso femminista i Gender Studies non costituiscono un'attività neutrale e avalutativa in cui fredda analisi e distanza accademica regnino in nome dell'obiettività e dell'assenza di vincoli. Gender Studies può indicare nel complesso un approccio di ricerca che in riferimento ai desiderata della teoria critica femminista non si considera mirato al mito della produzione scientifica obiettiva, bensì alla creazione di un mondo più giusto.

Rimane la questione di che ruolo debbano svolgere l'obiettività e la critica scientifica alla luce di questo contesto. Sarebbe del tutto sensa-

²⁶ R. R. WARNE, *Gender* cit., p. 149.

²⁷ ID., *Making the Gender-Critical Turn*, in T. JENSEN e M. ROTHSTEIN (a cura di), *Secular Theories on Religion. Current Perspectives*, Museum Tusculanum Press, Copenhagen 2000, p. 252.

²⁸ U. KING, *Introduction: Gender and the Study of Religion*, in ID. (a cura di), *Religion and Gender*, Blackwell, Oxford 1995, p. 26.

to conservare l'ideale dell'obiettività come sorta di imperativo etico che si concretizza sotto forma di critica dell'ideologia in base a posizioni etiche definite per via discorsiva da una parte e libertà da vincoli confessionali nel processo di ricerca dall'altra. L'obiettività è dunque parzialità munita di disciplina metodologica che nel discorso tra soggetti diversi si apre a una molteplicità di prospettive.

2. *Una panoramica sulla storia degli studi.*

Negli anni Sessanta, il femminismo e la costruzione teorica femminista, con le nozioni chiave di androcentrismo, sessismo e patriarcato, rivestono un ruolo centrale per lo sviluppo degli studi delle donne, degli uomini e di genere. Negli anni Settanta ha avuto poi inizio un approccio scientifico allo studio delle religioni in grado di tener conto di una prospettiva femminile e di genere²⁹. Per prima cosa si mise in luce l'androcentrismo delle tradizioni cristiana ed ebraica, si definirono le varie forme di marginalizzazione e discriminazione femminile, e si posero in primo piano la vita e il pensiero religiosi delle donne. In questo periodo gli studi delle donne nelle religioni e la teologia femminista cristiana ed ebraica non hanno solo punti di riferimento in comune ma risultano quasi indissolubili. Parallelamente, riflessioni epistemologiche e metodologiche hanno condotto allo sviluppo di nuovi interrogativi e strumenti metodologici al fine di correggere lo squilibrio androcentrico. A partire dagli anni Ottanta l'interesse della ricerca per le tradizioni religiose si è esteso attraverso le culture. Gli studi di scienza delle religioni sulle donne si sono così sganciati dall'ambito della teologia femminista, per quanto continuino a esistere aspetti sovrapposti.

La storia degli studi delle donne e di genere nella scienza delle religioni segue sostanzialmente uno schema a tre fasi³⁰: l'inizio è caratterizzato da un bilancio negativo, sia per quanto attiene alla disponibilità dei dati, sia per la posizione della donna nelle tradizioni cristiana ed ebraica. A ciò si accompagnano gli sforzi volti a integrare il quadro attuale per mezzo di una ricerca che si concentri sulla vita e sul pensiero religiosi delle donne e che ancora oggi offre contributi importanti per lo studio delle religioni. Nella seconda fase, all'incirca dagli anni Novanta, in primo piano vi è l'analisi delle varie ideologie di genere che di vol-

²⁹ Cfr. la visione d'insieme fornita da S. HAWTHORNE, *Gender and Religion: History of the Study*, in L. JONES (a cura di), *Encyclopedia of Religion* cit., vol. V, pp. 3310 sgg.

³⁰ Cfr. anche J. LESLIE, *Gender and Religion: Gender and Hinduism*, *ibid.*, p. 3319.

ta in volta hanno segnato i discorsi dominanti delle tradizioni religiose. Questo comprende, oltre alle costruzioni della femminilità, anche le molteplici modalità di interazione con la mascolinità. Si tratta però di una differenza solo sottile, dato che anche molti studi precedenti indagano tali interazioni. Rientra in questa fase anche l'origine dei Men's Studies in Religion, dedicati all'analisi e alla critica di modelli normativi di mascolinità nonché all'esplorazione delle forme di spiritualità maschile. Finora al centro di questi studi, presenti in numero relativamente esiguo a partire dagli anni Novanta, si trovano le tradizioni cristiana ed ebraica³¹.

La terza fase ha origine dal riconoscimento della necessaria diversificazione della categoria «donna», che agli albori dei Women's Studies veniva erroneamente universalizzata al pari di quella dell'uomo religioso. Nel confronto con le posizioni di donne di colore, latinoamericane, asiatiche, ecc., l'attenzione di genere si estende alle categorie dell'etnia, della razza e della classe. Riconoscere la distorsione colonialista e imperialista insita nella produzione del sapere occidentale consente la nascita di studi di genere contestualizzati, che danno spazio anche alle voci e ai punti di vista di donne e uomini «non occidentali»³². Numerosi studi più recenti, che fanno riferimento a tradizioni religiose in ambienti culturali esterni all'Europa e al Nord America, si distinguono per un'autoriflessione più critica e una maggiore sensibilità verso questioni riguardanti le interazioni tra scienza, appartenenza culturale e interessi di egemonia. Sotto lo stimolo dei dibattiti ispirati da Judith Butler sulla dicotomia tra *gender* e *sex*³³, oltre che delle varie teorie «queer», anche nel campo della scienza delle religioni viene messa in discussione l'idea che l'orientamento eterosessuale corrisponda a quello naturale.

L'istituzionalizzazione dei Women's Studies in Religion comincia in Nord America nei primi anni Settanta. Dopo vari anni di preparativi, nel 1973 nasce la disciplina «Women and Religion» alla Harvard Divinity School. Mentre l'American Academy of Religion sin dal 1972 consacra regolarmente una sezione al tema «Women and Religion», l'International Association for the History of Religions (IAHR), la più importante organizzazione internazionale in questo settore di studi, ha tenuto per la prima volta nel 1980, in occasione del congresso di Winnipeg, un *panel*

³¹ Cfr. B. HELLER, *Mann, I. Religionswissenschaftlich*, in H. D. BETZ (a cura di), *Religion in Geschichte und Gegenwart*, vol. V, Mohr, Tübingen 2002⁴, pp. 743 sgg.; B. KRONDORFER e P. CULBERTSON, *Men's Studies in Religion*, in L. JONES (a cura di), *Encyclopedia of Religion* cit., vol. IX, pp. 5861-66.

³² Cfr. ad esempio U. KING e T. BEATTIE (a cura di), *Religion, Gender and Diversity. Cross-Cultural Perspectives*, Continuum, London 2004.

³³ J. BUTLER, *Gender Trouble* cit.

intitolato «Feminity and Religion», che tuttavia è poi venuto nuovamente meno al congresso successivo, tenutosi a Sydney nel 1985. Dal 1990 a oggi, grazie all'impegno di alcune studiose, ai congressi dell'IAHR si svolgono regolarmente *panel* sul tema «Gender and Religion». Un gran numero di istituti accademici in tutto il mondo ha inserito, in misura variabile, gli studi su genere e religione nei propri programmi. Basta uno sguardo alle relative pubblicazioni per accorgersi di come anche le attività di ricerca siano in continuo aumento e abbiano a tratti raggiunto un alto grado di specializzazione.

3. *Religioni patriarcali: un carattere distintivo comune alle grandi religioni odierne.*

Punto di partenza delle indagini prodotte nel campo degli studi di scienza delle religioni delle donne e di genere è il fatto che i termini, i simboli, le dottrine, i riti e le istituzioni religiose tradizionali, *così come* lo studio degli stessi, sono in massima parte legati a un sistema di riferimento patriarcale e androcentrico. Il concetto di patriarcato si riferisce principalmente alla struttura sociale di una collettività, cominciando da un sistema familiare patrilineare per arrivare fino a istituzioni sociali e religiose dominate dalla componente maschile. Le grandi religioni di oggi sono sorte nel contesto di società organizzate in modo patriarcale e nel corso della loro storia hanno più o meno legittimato la struttura sociale dominata dagli uomini. Per questo motivo vengono definite religioni patriarcali. Naturalmente esistono differenze tra le singole religioni per quanto attiene alla portata, alle forme e alle strutture dell'argomentazione che legittima o rafforza il dominio maschile nelle rispettive società.

La consapevolezza che le principali religioni odierne sono caratterizzate in senso patriarcale, e rispecchiano e rafforzano il dominio maschile nella società, è un fenomeno ancora recente. Solo a poco a poco cresce la cognizione che proprio le tradizioni, i simboli, le concezioni e le pratiche delle religioni che rivendicano validità universale e si definiscono responsabili del bene dell'umanità sono tutt'altro che neutrali sotto l'aspetto sessuale.

Il cammino che dalle esperienze personali conduce alla consapevolezza generale è complesso e presuppone trasformazioni sociali (ad esempio i moderni ideali di democrazia e uguaglianza) e con esse la possibilità di un cambiamento di prospettiva. Solo nel momento in cui ci si domanda perché nell'ebraismo o nel cristianesimo ci si rivolga a Dio e lo

si rappresenti come uomo, perché nell'induismo brahmanico alle donne non sia consentito studiare le scritture sacre, perché nel giainismo gli studiosi abbiano condotto per secoli un esteso dibattito sulle possibilità di redenzione della donna, perché secondo il Corano gli uomini siano superiori alle donne (sura 4:34), perché anche la monaca buddhista al più elevato livello spirituale debba sottomettersi all'ultimo dei monaci e nel paradiso del buddha Amida esistano solo uomini, o ancora perché nella maggior parte delle religioni di oggi le donne siano escluse dal sacerdozio o da funzioni direttive in ambito religioso – solo allora risulta chiaro in quale misura le religioni operino distinzioni tra i sessi implicando il più delle volte una discriminazione, marginalizzazione e sottovalutazione delle donne.

La studiosa Katherine Young ha classificato le religioni del mondo in base a una scala tra i due poli del dominio maschile da una parte e del potere femminile dall'altra³⁴. In un gruppo riunisce le religioni originariamente etniche *induismo*, *confucianesimo* ed *ebraismo* che riconoscono il dominio maschile al di fuori delle mura domestiche. Il ruolo chiave della madre per la conservazione dell'identità etnica fa sì che l'uomo eserciti un forte controllo sulla donna, legittimato dal punto di vista religioso (ad esempio valore della castità, pena di morte per l'adulterio). Tramite il rigido controllo della donna in ogni fase della vita, da parte di padre, marito e figlio o fratello, è garantita la purezza della linea di discendenza. La rilevanza religiosa della donna si basa sul proprio ruolo di madre (di figli maschi).

Islam, *cristianesimo* e *buddhismo* presentano secondo Young delle similitudini in quanto religioni universali. Queste religioni pongono l'accento sull'uguaglianza soteriologica e sull'esperienza personale. Le donne hanno partecipato attivamente alla fase iniziale riuscendo a svolgere vari ruoli. Dal momento che si trattava di gruppi nuovi, la famiglia aveva un'importanza solo secondaria. Terminata la fase costitutiva le donne sono state relegate a ruoli subordinati. Nel corso della storia il rapporto gerarchico tra i sessi, e in certi casi persino l'inferiorità delle donne rispetto agli uomini, sono stati continuamente legittimati dal punto di vista religioso (con esiti del tutto disomogenei).

Il *protestantesimo* e il *buddhismo theravāda* assumono una posizione intermedia nella scala di Young. Benché le principali chiese protestanti siano caratterizzate da un dominio maschile, nelle denominazioni esistono esempi di donne con incarichi direttivi. Le tradizioni buddhiste

³⁴ K. M. YOUNG, *Introduction*, in A. SHARMA (a cura di), *Women in World Religions*, State University of New York Press, Albany 1987, pp. 16 sgg.

si contraddistinguono per il carattere egualitario delle loro dottrine. Nel buddhismo theravāda, diversamente da quello mahāyāna, non è mai stata abbracciata la concezione che include il sesso maschile tra i caratteri distintivi dell'uomo religioso perfetto. Ciononostante la struttura dell'organizzazione religiosa rispecchia sin dall'inizio la subordinazione sociale delle donne. Inoltre dal momento che, con il declino del buddhismo in India, si è interrotta la linea di successione degli ordini monastici femminili, le autorità maschili del buddhismo theravāda non riconoscono ancora oggi la piena ordinazione per le monache.

Il *tantrismo* (nel contesto induista o buddhista) e il *taoismo* si assomigliano per quanto riguarda l'importanza della simbologia femminile e per il fatto che entrambi assegnano alle donne ruoli di autorità religiosa. Per Young, quindi, queste tradizioni sono le più vicine al polo del potere femminile. Va tuttavia detto che la questione della strumentalizzazione della donna per la liberazione dell'uomo nel Tantra rimane insoluta così come la scarsa concretizzazione sul piano sociale dell'uguaglianza religiosa tra i sessi. Né il tantrismo né il taoismo rompono la cornice patriarcale, e la marcata simbologia femminile, secondo Young, funge da compensazione religiosa per l'effettivo dominio maschile nella società.

Questa classificazione rappresenta un tentativo molto semplificato di stabilire lo *status* delle donne nelle grandi religioni dei nostri giorni. Emergono alcuni tratti di massima che vanno integrati e affinati. Young fa riferimento a posizioni tradizionali senza tenere conto di sviluppi e trasformazioni più recenti. Il dominio maschile è messo in discussione in molti movimenti di riforma religiosa. Al momento non è tuttavia possibile prevedere se questi sforzi, volti a cambiare lo *status* e i ruoli delle donne, produrranno esiti a lungo termine.

4. *Correnti di ricerca.*

I molteplici temi e interrogativi nel contesto dei rapporti fra religione e genere possono essere classificati in linea di massima in tre grandi correnti di ricerca, che tuttavia si intersecano sotto molti aspetti.

4.1. *Status e ruoli.*

La prima corrente si riferisce allo *status* e ai ruoli delle donne (e degli uomini). Gli studi tradizionali hanno raccolto e analizzato dati esaurienti circa importanti figure maschili come istitutori, riformatori, maestri, teologi e santi. Alla luce dell'imperante disequilibrio, gli studi delle

donne erano e sono impegnati a recuperare e integrare il sapere mancante sullo *status* e sui ruoli delle donne. In linea generale si osserva che, in società/religioni poco istituzionalizzate, le donne posseggono uno *status* più elevato che non in società complesse e fortemente istituzionalizzate che abbiano sviluppato (anche in ambito religioso) forme di organizzazione gerarchica.

Lo *status* sociale e religioso della donna nella protostoria è controverso³⁵. Numerose fonti consentono tuttavia di formulare una cauta illazione circa l'ampia diffusione e l'importanza della simbologia religiosa femminile, variegata forme di convivenza tra i sessi e l'esistenza di ruoli religiosi femminili essenziali quali sacerdotessa, veggente o sciamana. In numerose religioni etniche le donne occupano variegati ruoli religiosi e a tratti anche posizioni di spicco. Si riscontrano forme diverse di potere sociale, politico, economico e religioso-rituale, sostenute in parte da strutture sociali matrilineari e matrilocali³⁶. Anche in società etniche caratterizzate da simmetria dal punto di vista sessuale, nel linguaggio religioso-rituale trovano espressione le diverse forme di distribuzione del potere tra i sessi³⁷. Anche nelle religioni dell'antico Oriente, così come in altre religioni del passato (come quelle greca, romana, celtica e germanica), le donne potevano assumere vari ruoli religiosi. Erano ad esempio sacerdotesse, veggenti, profetesse o guaritrici.

Al contrario, le religioni universali odierne presentano molti tratti comuni relativamente alla posizione e all'attribuzione dei ruoli delle donne. Queste religioni legittimano il rapporto tra i sessi caratterizzato da dominio maschile e subordinazione femminile. La donna hindu, ad esempio, deve servire il proprio marito come stesse servendo un dio³⁸. Induismo, ebraismo, confucianesimo, cristianesimo e islam pongono l'accen-

³⁵ L'archeologa Marija Gimbutas (ad esempio *The Civilization of the Goddess: The World of Old Europe*, Harper, San Francisco Cal.) dipinge un quadro relativamente unitario della cultura dell'Europa antica, contrassegnato da una struttura di base ginocentrica nel sistema dei simboli e nella società. Le interpretazioni a tratti fortemente speculative di Gimbutas hanno suscitato svariate critiche; si veda ad esempio M. W. CONKEY e R. E. TRINGHAM, *Archaeology and the Goddess: Exploring the Contours of Feminist Archaeology*, in D. C. STANTON e A. J. STEWART (a cura di), *Feminisms in the Academy*, University of Michigan Press, Ann Arbor 1995, pp. 199-247. Segue un approccio più oggettivo l'archeologa Margaret Ehrenberg (*Women in Prehistory*, University of Oklahoma Press, Norman 1989; trad. it. *La donna nella preistoria*, Mondadori, Milano 1992), che ha dedotto l'importante ruolo economico e culturale della donna a partire dallo sviluppo dell'agricoltura nella protostoria.

³⁶ Cfr. ad esempio I. AMADIUME, *Re-inventing Africa. Matriarchy, Religion, Culture*, Zed Books, London 1997.

³⁷ Cfr. a tal proposito I. LENZ e U. LUIG (a cura di), *Frauenmacht ohne Herrschaft. Geschlechterverhältnisse in nichtpatriarchalischen Gesellschaften*, Orlanda Frauenverlag, Frankfurt am Main 1995.

³⁸ Per approfondire cfr. J. LESLIE, *Tryambakayajvan: The Perfect Wife (Strīdharmapaddhati)*, Oxford University Press, Delhi 1995, 1^a ed. 1989.

to sul ruolo di madre della donna, e con il dovere dell'obbedienza e della fedeltà verso il marito contribuiscono al controllo della sessualità femminile. Cristianesimo, buddhismo e il ramo maggiore del giainismo concedono alle donne la vita monastica. I rapporti patriarcali si riflettono tuttavia nella subordinazione sociale e spirituale delle monache rispetto ai monaci o ad altra autorità spirituale maschile. Malgrado l'impegno con cui le donne hanno contribuito a fondare e tramandare queste religioni e alle possibilità di salvezza loro in gran parte attribuite, sono state discriminate e le loro funzioni religiose ridimensionate. Le cariche influenti e le funzioni direttive rimangono prerogativa dei seguaci maschi. Spesso le funzioni biologiche femminili del ciclo mestruale e del parto diventavano un pretesto per escludere le donne dai ruoli e dagli uffici religiosi con l'accusa di impurità. Questo molteplice privilegiare l'egemonia maschile è oggetto di forti critiche anche nell'ambito dei Men's Studies in Religion.

Limitatamente all'ambito della dottrina salvifica possono essere superati anche i rapporti predominanti tra i sessi. Questo riguarda ad esempio l'ideale di uguaglianza cristiano così come l'assioma indhu dell'asessualità del principio spirituale *ātman*, l'idea buddhista della vacuità - non sostanzialità della sessualità o la predisposizione alla salvezza di uomini e donne essenzialmente uguale nell'ebraismo e nell'islam. Rifacendosi a questi elementi egualitari delle rispettive tradizioni e sotto l'influenza della modernità e delle trasformazioni intervenute a livello sociale, alcuni movimenti di riforma interni alle religioni tradizionalmente patriarcali hanno messo in moto cambiamenti più o meno profondi dello *status* sociale delle donne. Nell'ebraismo e nel cristianesimo, gli ultimi decenni hanno visto svilupparsi teologie femministe di vario tipo³⁹. Anche le donne dell'islam riflettono sul proprio ruolo, sull'eredità storica e sulla propria autocoscienza religiosa⁴⁰. Il ruolo della donna nelle tradizioni buddhiste è diventato un tema importante, non da ultimo in seguito al crescente numero di donne occidentali che abbracciano il buddhismo⁴¹.

³⁹ Tra l'abbondante letteratura disponibile mi limito a rimandare ai due classici: R. R. RUETHER, *Religion and Sexism: Images of Women in the Jewish and Christian Traditions*, Simon and Schuster, New York 1974, e J. PLASKOW, *Und wieder stehen wir am Sinai. Eine jüdisch-feministische Theologie*, Exodus, Luzern 1992.

⁴⁰ Cfr. ad esempio F. MERNISSI, *Beyond the Veil: Male-Female Dynamics in Modern Muslim Society*, Indiana University Press, Bloomington 1987, e R. HASSAN, *Muslim Women and Post-Patriarchal Islam*, in P. M. COOEY e altri (a cura di), *After Patriarchy. Feminist Transformations of the World Religions*, Orbis Books, Maryknoll N.Y. 1994, pp. 39-64.

⁴¹ Cfr. ad esempio la revisione critica femminista delle tradizioni buddhiste proposta dalla studiosa e buddhista americana Rita M. Gross (*Buddhism after Patriarchy. A Feminist History, Analysis, and Reconstruction of Buddhism*, State University of New York Press, Albany 1993). Anche le don-

Se è vero che nell'induismo moderno il confronto critico femminista con la tradizione è stato solamente abbozzato⁴², esistono però diversi modelli di emancipazione femminile per quanto attiene ai ruoli e alle norme tradizionalmente previsti per le donne⁴³. Si può osservare che, a partire dal xx secolo, le donne rivendicano per sé i ruoli di autorità religiosa che la tradizione brahmanica classica riservava agli uomini. Questo vale soprattutto per la *saṃnyāsini*, la rinunciante, ma anche per il ruolo di guru, di maestra. Eclatante è l'esempio di un movimento riformista dell'induismo moderno la cui attuale guida spirituale ha il titolo di *Mahājagadguru* (traducibile con «papessa»).

Nelle nuove religioni e nei nuovi movimenti religiosi si va dalla conferma dei ruoli femminili tradizionali all'accesso per le donne a ruoli direttivi fino alla totale centralità della donna⁴⁴.

4.2. Modelli femminili e modelli maschili.

Una seconda corrente di ricerca riguarda diversi aspetti legati ai modelli femminili e maschili: stereotipi e ideali culturali – costruzioni di genere e norme da esse dedotte⁴⁵. In ebraismo, cristianesimo e islam, uomo e donna sono considerati ad esempio immagini o rappresentanti di Dio, ma la preminenza e il potere discrezionale dell'uomo in ambito sessuale vengono comunque rafforzati, ad esempio attraverso il mitologema dell'uomo creato prima della donna e lo stereotipo di Eva come seduttrice o della maggiore propensione della donna alle pulsioni. I divieti (particolarmente drastici nell'induismo e nell'ebraismo) o i vincoli imposti alle donne per l'acquisizione del sapere religioso vengono giu-

ne nei paesi di tradizione buddhista hanno cominciato a sviluppare una nuova autocoscienza; cfr. K. L. TSOOM (a cura di), *Sakyadhīrā - Daughters of the Buddha*, Snow Lion Publications, Ithaca N.Y. 1989; ID. (a cura di), *Innovative Buddhist Women. Swimming against the Stream*, Curzon, Richmond 2000.

⁴² Cfr. L. GUPTA, *Kali, the Saviour*, *ibid.*, pp. 15-38.

⁴³ Cfr. B. HELLER, *Heilige Mutter und Gottesbraut. Frauenemanzipation im modernen Hinduismus*, Milena, Wien 1999.

⁴⁴ Cfr. J. L. JACOB, *Gender and Power in New Religious Movements. A Feminist Discourse on the Scientific Study of Religion*, in «Religion», XXI (1991), pp. 345-56; E. PUTTICK e P. B. CLARKE (a cura di), *Women as Teachers and Disciples in Traditional and New Religions*, Lewiston, New York 1993; S. PALMER, *Moon Sisters, Krishna Mothers, Rajneesh Lovers. Women's Roles in New Religions*, Syracuse University Press, Syracuse N.Y. 1994.

⁴⁵ Cfr. ad esempio la raccolta di R. KLOPPENBORG e W. J. HANEGRAAFF (a cura di), *Female Stereotypes in Religious Traditions*, Brill, Leiden 1995. Tra il gran numero di studi riguardanti diverse tradizioni religiose basti rimandare ai seguenti esempi: D. Y. PAUL, *Women in Buddhism. Images of the Feminine in Mahayana Tradition*, Asian Humanities Press, Berkeley Cal. 1979; M. LEISCH-KIESL, *Eva als Andere. Eine exemplarische Untersuchung zu Frühchristentum und Mittelalter*, Bohlau, Köln 1992; H. ZLOTNICK, *Dinah's Daughters. Gender and Judaism from the Hebrew Bible to Late Antiquity*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2002.

stificati anche imputando loro un'eccessiva impulsività e un carattere debole⁴⁶. In molte tradizioni religiose la donna è considerata l'incarnazione della sensualità e giudicata in modo negativo specialmente nei casi in cui la spiritualità è orientata all'ascetismo. Le spiritualità di orientamento ascetico dell'induismo, del buddhismo e del cristianesimo rifiutano quanto meno i rapporti sessuali come impedimento alla salvezza – in prevalenza dal punto di vista dell'uomo che ne è alla ricerca.

Cacciatore, sacerdote sacrificante, guerriero-eroe e asceta sono considerati in molti studi classici i modelli religiosi maschili più rilevanti. I *Men's Studies in Religion* sottopongono a un'analisi critica tali modelli e ideali, che dovrebbero corrispondere alla natura dell'uomo, partendo dal presupposto che le ideologie sulla mascolinità sono in trasformazione⁴⁷. Per numerosi popoli il fallo, in quanto simbolo della facoltà riproduttiva, è un oggetto di culto, un simbolo del culto o l'attributo tipico della divinità maschile personificata. A volte il fallo appare come simbolo di privilegiata virilità – ad esempio quando si trova tra i segni del *bodhisattva* buddhista prossimo all'illuminazione o quando il rito ebraico della circoncisione viene interpretato come sigillo dell'alleanza tra Dio e l'uomo.

Recentemente il tema specifico della simbologia religiosa femminile ha riscosso una sempre maggiore attenzione. Negli ultimi anni sono state pubblicate numerose opere scientifiche e divulgative che si occupano delle costruzioni mitologiche e teologiche del genere femminile, più direttamente «della dea». L'esistenza di modelli femminili e incarnazioni del divino solleva anche l'interessante questione su quali relazioni sussistano tra le dee e le donne realmente vissute⁴⁸. Il rapporto tra culto delle dee e *status* delle donne si rivela molteplice e complesso, e non può essere definito né in base a una corrispondenza diretta, né in linea generale. I fenomeni di culto delle dee e supremazia femminile non vanno di pari passo, ma in linea di principio non sono nemmeno privi di influenza reciproca.

⁴⁶ Cfr. B. HELLER, "Der Frauen Weisheit ist nur bei der Spindel". *Zur Geschichte weiblicher Interpretationskompetenz im Hinduismus und Judentum*, in «Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte», LI (1999), pp. 289-300.

⁴⁷ Cfr. tra gli altri S. BOYD e altri (a cura di), *Redeeming Men. Religion and Masculinities*, Westminster - John Knox Press, Louisville Ky. 1996; D. BOYARIN, *Unheroic Conduct. The Rise of Heterosexuality and the Invention of the Jewish Man*, University of California Press, Berkeley 1997.

⁴⁸ Cfr. ad esempio C. W. ATKINSON e altri (a cura di), *Immaculate and Powerful. The Female in Sacred Image and Social Reality*, Beacon Press, Boston Mass. 1985; A. HERRMANN-PFANDT, *Dākinī. Zur Stellung und Symbolik des Weiblichen im tantrischen Buddhismus*, Indica et Tibetica, Bonn 1992; K. L. KING (a cura di), *Women and Goddess Traditions. In Antiquity and Today*, Fortress Press, Minneapolis Minn. 1997.

Nell'ambito della simbologia antropomorfa relativa agli dèi trova spazio la metafora della coppia divina, rilevante soprattutto in religioni antiche e dell'antico Oriente e nell'induismo. La coppia divina può rispecchiare o ribaltare completamente le relazioni dominanti tra i sessi. Molto diffuso è il ricorso in ambito religioso al rapporto tra i sessi come metafora per quello tra Dio e l'uomo. Nel Tantra hindu e in religiosità di tipo tantrico induista e buddhista il maschio incontra la dea che si manifesta in una donna reale, dove la sessualità può essere integrata in chiave rituale. Nell'ambito della mistica sponsale cristiana, induista e musulmana, il credente di entrambi i sessi assume il ruolo della sposa o della moglie dinanzi a un dio personificato in una figura maschile. Entrambe le varianti possono influire sulle relazioni sociali tra i sessi modificandole o relativizzandole. Il sesso (maschile o femminile) della divinità può sia fungere da legittimazione dei ruoli sociali predominanti, sia sviluppare spinte emancipatrici⁴⁹.

4.3. Le donne come soggetti religiosi.

La terza corrente di ricerca si occupa delle donne in quanto soggetti religiosi, ossia del vivere, pensare, sentire e agire religioso delle donne. Profetesse, sacerdotesse, guaritrici, mistiche, ascete, studiose, predicatrici, maestre e sante testimoniano l'autonomia religiosa della donna in tutte le tradizioni. Se è vero, da una parte, che questa varietà di funzioni religiose effettivamente svolte nella vita reale si limita spesso a poche eccezioni, dall'altra essa mette però in risalto la frattura esistente tra norma religiosa e realtà vissuta. Molti studi si sono posti l'obiettivo di portare alla luce una porzione di storia delle donne nelle religioni o di indagare la vita religiosa delle donne nel presente⁵⁰. Anche là dove l'attenzione si sposta sulle donne come soggetti religiosi, non si tratta solo di studi femminili in senso stretto. Il quadro in cui si pongono, analizzano e interpretano i problemi è composto dalle molte

⁴⁹ Cfr. K. E. BØRRESEN (a cura di), *Image of God and Gender Models in Judaeo-Christian Tradition*, Solum Forlag, Oslo 1991 (trad. it. *A immagine di Dio: modelli di genere nella tradizione giudaica e cristiana*, Carocci, Roma 2001); B. HELLER, *Gott und Geschlecht. Aspekte hinduistischer Gottes- und Menschenbilder*, in «Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft», LXXXII (1998), pp. 107-16; S. YOUNG, *Courtesans and Tantric Consorts. Sexualities in Buddhist Narrative, Iconography, and Ritual*, Routledge, New York 2004.

⁵⁰ Le donne come oggetti e come soggetti rappresentano il criterio di selezione per l'ampia antologia di testi sacri di S. YOUNG, *An Anthology of Sacred Texts by and about Women*, Pandora, London 1993. Per quanto concerne le fonti va constatato che in tutte le tradizioni religiose la grande maggioranza dei testi autorevoli è scritta da uomini, e che buona parte delle testimonianze femminili, comunque in numero ridotto, pur essendoci non si è conservata.

plici interazioni tra i rapporti di genere oltre che dalle costruzioni di genere⁵¹.

I risultati così raggiunti mettono in rilievo differenze tra le esperienze e i bisogni religiosi degli uomini e delle donne, e aprono un fertile terreno di indagine. Alcuni studi condotti sulle figure cristiane dei mistici e delle mistiche nel Medioevo, ad esempio, hanno dimostrato come uomini e donne si differenzino per il modo di concepire il proprio corpo o i processi fisiologici come strumenti per l'esperienza religiosa⁵².

In linea di principio è possibile classificare gli studi sulle donne come soggetti religiosi in base a due diverse prospettive. Da un lato la ricerca si orienta secondo le idee, le esperienze e la vita delle donne all'interno della corrente principale di una tradizione religiosa, passata o presente. Dall'altro, lo studio delle religioni di orientamento più etnologico si concentra sul patrimonio della tradizione orale popolare, che getta interessanti luci sull'effettiva vita religiosa delle donne relativizzando così almeno in parte le tradizioni codificate⁵³.

5. *Uno sguardo al futuro.*

Grazie ai passi avanti compiuti in ogni parte del mondo verso un consolidamento istituzionale degli studi delle donne e di genere sotto forma di corsi e programmi di studio specialistici, la prospettiva di genere ha potuto affermarsi in una certa misura in ambito universitario. È inoltre accettata come elemento di integrazione nel campo della scienza delle religioni. In realtà, agli studi specializzati, condotti per lo più da donne sulle donne e in prevalenza recepiti da donne, è riservato ancora un ruolo marginale. Una trasformazione profonda nell'ottica di un radicale cambio di paradigma, capace di integrare la categoria genere nel

⁵¹ Cfr. ad esempio M. KHADELWAL, *Women in Ochre Robes. Gendering Hindu Renunciation*, State University of New York Press, Albany 2004; A. TORAB, *Performing Islam. Gender and Ritual in Iran*, Brill, Leiden 2007.

⁵² Cfr. C. W. BYNUM (a cura di), *Fragmentation and Redemption*, Zone Books, New York 1991.

⁵³ Cfr. ad esempio la raccolta di L. HARLAN e P. B. COURTRIGHT (a cura di), *From the Margins of Hindu Marriage. Essays on Gender, Religion, and Culture*, Oxford University Press, New York 1995, circa le esperienze di donne hindu nel contesto del ruolo femminile codificato dalla tradizione. Le tradizioni orali contengono diversi interessanti aspetti di esperienze femminili che non appaiono nelle tradizioni hindu codificate. Temi quali il dolore delle madri per la perdita delle figlie o la loro disperazione per la separazione dalla famiglia di origine trovano ad esempio espressione nel patrimonio del canto popolare religioso, mentre la norma tradizionale si oppone al legame emotivo tra genitori e figlie femmine.

complessivo ambito della ricerca, non è (ancora) in vista. Quanto agli sviluppi futuri esistono opinioni contrapposte: da un lato si esprime un giudizio pessimista sulle possibilità che gli studi delle donne e di genere hanno di influire sulla costruzione del sapere dominante⁵⁴, dall'altro si pone l'accento sui progressi finora ottenuti. David Kinsley arriva ad attribuire ai Women's Studies un effetto nobilitante sull'orientamento metodologico dello studio delle religioni:

Gli studi sulle donne hanno reso consapevole il mondo accademico dello scandalo degli studi androcentrici e dell'androcentrismo implicito in molti dei materiali indagati dagli storici delle religioni. Ciò ha avuto come conseguenza un notevole allargamento del campo della storia delle religioni, espandendo i suoi interessi in aree un tempo ignorate o trascurate. Oggi gli storici delle religioni, ben consapevoli del grande dominio esercitato dai maschi sulle fonti letterarie, ma anche nel parlare sulle donne, sono inclini a riferirsi direttamente alle stesse donne per studiare il modo in cui esse vivono la loro religione [...]. Gli studi di genere hanno purificato la storia delle religioni, rendendola migliore⁵⁵.

Là dove agli studi delle donne si affianca un orientamento generale di critica di genere, essi portano a conseguenze di vasta portata per la terminologia e la costruzione teorica nella scienza delle religioni. Ursula King sostiene la tesi secondo cui la prospettiva di genere non si esaurisce nella questione di un'affidabile produzione del sapere, e delinea il seguente obiettivo per i Gender Studies in Religion:

Per ripensare il sesso, il genere e la religione noi dobbiamo immaginare che sono a disposizione alternative creative e che può nascere un mondo più sensibile e partecipativo, non allineato a un singolo modello maschile di identità, ma in grado di offrire più spazi per una differenziazione ricca dal punto di vista culturale e religioso⁵⁶.

Se è vero che la portata delle trasformazioni messe in moto dagli studi delle donne e di genere nel campo della scienza delle religioni è una questione controversa, esistono tuttavia gli indizi di un progresso. Per constatare questa evoluzione è sufficiente confrontare l'edizione dell'*Encyclopedia of Religion* di Mircea Eliade risalente al 1987 (ed. inalterata nel 1993) con quella pubblicata nel 2005. Mentre l'*Encyclopedia* del 1987 recava solo un breve articolo dedicato ai Women's Studies (Constance Buchanan), la nuova *Encyclopedia* contiene un'intera voce chia-

⁵⁴ Cfr. R. R. WARNE, (En)gendering Religious Studies, in D. JUSCHKA (a cura di), *Feminism in the Study of Religion*, London 2001, pp. 154 sgg.

⁵⁵ D. KINSLEY, *Hindu Goddesses: Visions of the Divine Feminine in the Hindu Religious Tradition*, Motilal, New Delhi 2002, p. 13.

⁵⁶ U. KING, *Gender and Religion* cit., p. 3305.

mata «Gender and Religion» con numerosi contributi per un totale di 125 pagine. Benché il suo radicamento nella corrente principale dello studio delle religioni sia ancora insoddisfacente, la prospettiva di genere si sta facendo largo verso una posizione di rilievo.

I. Amadiume, *Re-inventing Africa. Matriarchy, Religion, Culture*, Zed Books, London 1997.

C. W. Atkinson e altri (a cura di), *Immaculate and Powerful. The Female in Sacred Image and Social Reality*, Beacon Press, Boston Mass. 1985.

N. Auer Falk e R. M. Gross (a cura di), *Unspoken Worlds. Women's Religious Lives in Non-Western Cultures*, Harper and Row, San Francisco Cal. 1980.

S. Boesch e E. Pace (a cura di), *Donne tra saperi e poteri nella storia delle religioni*, Morcelliana, Brescia 2007.

K. E. Børresen (a cura di), *Image of God and Gender Models in Judaeo-Christian Tradition*, Solum Forlag, Oslo 1991 (trad. it. *A immagine di Dio: modelli di genere nella tradizione giudaica e cristiana*, Carocci, Roma 2001).

Ead., *Women's Studies of the Christian Tradition*, in U. King (a cura di), *Religion and Gender*, Blackwell, Oxford 1995, pp. 245-56.

D. Boyarin, *Unheroic Conduct. The Rise of Heterosexuality and the Invention of the Jewish Man*, University of California Press, Berkeley 1997.

Id., *Gender*, in M. C. Taylor (a cura di), *Critical Terms for Religious Studies*, University of Chicago Press, Chicago Ill. 1998, pp. 117-35.

S. Boyd e altri (a cura di), *Redeeming Men. Religion and Masculinities*, Westminster - John Knox Press, Louisville Ky. 1996.

C. H. Buchanan, *Women's Studies in Religion*, in M. Eliade (a cura di), *Encyclopedia of Religion*, vol. 15-16, Macmillan, New York 1993, pp. 433-44 (ed. it. *Enciclopedia delle religioni*, a cura di D. M. Così, L. Saibene e R. Scagno, Marzorati - Jaca Book, Settimo Milanese - Milano 1993-95; poi Città Nuova - Jaca Book, Roma-Milano 2003 sgg.).

W. Burkert, *Homo necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen* (1972), De Gruyter, Berlin 1997 (trad. it. *Homo necans: antropologia del sacrificio cruento nella Grecia antica*, Boringhieri, Torino 1981).

J. Butler, *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*, Routledge, London 1990 (trad. it. *Scambi di genere: identità, sesso e desiderio*, Sansoni, Milano 2004).

C. W. Bynum (a cura di), *Gender and Religion. The Complexity of Symbols*, Beacon Press, Boston 1988.

Ead. (a cura di), *Fragmentation and Redemption*, Zone Books, New York 1996.

M. W. Conkey e R. E. Tringham, *Archaeology and the Goddess: Exploring the Contours of Feminist Archaeology*, in D. C. Stanton e A. J. Stewart (a cura di), *Feminisms in the Academy*, University of Michigan Press, Ann Arbor 1995, pp. 199-247.

M. Ehrenberg, *Women in Prehistory*, University of Oklahoma Press, Norman 1989 (trad. it. *La donna nella preistoria*, Mondadori, Milano 1992).

M. Gimbutas, *The Civilization of the Goddess: The World of Old Europe*, Harper, San Francisco Cal. 1991.

R. M. Gross, *Exclusion and Participation: The Role of Women in Australian Aboriginal Religion*, Ph. D., University of Chicago, Chicago Ill. 1975.

Ead., *Androcentrism and Androgyny in the Methodology of History of Religions*, in Ead. (a cura di), *Beyond Androcentrism*, Scholars Press for the American Academy of Religion, Missoula Mont. 1977, pp. 7-19.

Ead., *Buddhism after Patriarchy. A Feminist History, Analysis, and Reconstruction of Buddhism*, State University of New York Press, Albany 1993.

Ead., *Studying Women and Religion: Conclusions Twenty-Five Years Later*, in A. Sharma (a cura di), *Today's Woman in World Religions*, State University of New York Press, Albany 1994, pp. 327-61.

L. Gupta, *Kali, the Saviour*, in P. M. Cooley e altri (a cura di), *After Patriarchy. Feminist Transformations of the World Religions*, Orbis Books, Maryknoll N.Y. 1994, pp. 15-38.

L. Harlan e P. B. Courtright (a cura di), *From the Margins of Hindu Marriage. Essays on Gender, Religion, and Culture*, Oxford University Press, New York 1995.

R. Hassan, *Muslim Women and Post-Patriarchal Islam*, in P. M. Cooley e altri (a cura di), *After Patriarchy* cit., pp. 39-64.

S. Hawthorne, *Gender and Religion: History of the Study*, in L. Jones (a cura di), *Encyclopedia of Religion*, vol. V, Macmillan Reference Usa, Detroit Mich. 2005, pp. 3310-18.

F. Heiler, *Die Frau in den Religionen der Menschheit*, Walter de Gruyter, Berlin 1977.

B. Heller, *Gott und Geschlecht. Aspekte hinduistischer Gottes- und Menschenbilder*, in «Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft», LXXXII (1998), pp. 107-16.

Ead., *Heilige Mutter und Gottesbraut. Frauenemanzipation im modernen Hinduismus*, Milena, Wien 1999.

Ead., «Der Frauen Weisheit ist nur bei der Spindel». *Zur Geschichte weiblicher Interpretationskompetenz im Hinduismus und Judentum*, in «Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte», LI (1999), pp. 289-300.

Ead., *Mann, 1. Religionswissenschaftlich*, in H. D. Betz (a cura di), *Religion in Geschichte und Gegenwart*, vol. V, Mohr, Tübingen 2002, pp. 743 sgg.

A. Herrmann-Pfandt, *Dākinī. Zur Stellung und Symbolik des Weiblichen im tantrischen Buddhismus*, Indica et Tibetica, Bonn 1992.

I. B. Horner, *Women under Primitive Buddhism: Laywomen and Almswomen* (1930), Motilal Banarsidass, Delhi 1975.

J. L. Jacob, *Gender and Power in New Religious Movements. A Feminist Discourse on the Scientific Study of Religion*, in «Religion», XXI (1991), pp. 345-56.

M. Khandelwal, *Women in Ochre Robes. Gendering Hindu Renunciation*, State University of New York Press, Albany 2004.

K. L. King (a cura di), *Women and Goddess Traditions. In Antiquity and Today*, Fortress Press, Minneapolis Minn. 1997.

U. King, *Female Identity and the History of Religions*, in V. Hayes (a cura di), *Identity Issues and World Religions*, Australian Association for the Study of Religions, Bedford Park 1986, pp. 83-92.

Ead., *Religion and Gender*, in Ead. (a cura di), *Turning Points in Religious Studies. Essays in Honour of Geoffrey Parrinder*, T & T Clark, Edinburgh 1990, pp. 275-86.

Ead., *Introduction: Gender and the Study of Religion*, in Ead. (a cura di), *Religion and Gender*, Blackwell, Oxford 1995, pp. 1-38.

Ead., *A Question of Identity: Women Scholars and the Study of Religion*, in Ead. (a cura di), *Religion and Gender* cit., pp. 219-44.

Ead., *Gender and Religion: An Overview*, in L. Jones (a cura di), *Encyclopedia of Religion* cit., vol. V, pp. 3295-310.

U. King e T. Beattie (a cura di), *Religion, Gender and Diversity. Cross-Cultural Perspectives*, Continuum, London 2004.

R. Kloppenborg e W. J. Hanegraaff (a cura di), *Female Stereotypes in Religious Traditions*, Brill, Leiden 1995.

R. S. Kraemer, *Her Share of Blessings. Women's Religions among Pagans, Jews, and Christians in the Greco-Roman World*, Oxford University Press, New York 1992.

B. Krondorfer e P. Culbertson, *Men's Studies in Religion*, in L. Jones (a cura di), *Encyclopedia of Religion* cit., vol. IX, pp. 5861-66.

M. Leisch-Kiesel, *Eva als Andere. Eine exemplarische Untersuchung zu Frühchristentum und Mittelalter*, Bohlau, Köln 1992.

I. Lenz e U. Luig (a cura di), *Frauenmacht ohne Herrschaft. Geschlechterverhältnisse in nichtpatriarchalischen Gesellschaften*, Orlanda Frauenverlag, Frankfurt am Main 1995.

J. Leslie, *Tryambakayajvan: The Perfect Wife (Strīdharmapaddhati)*, Oxford University Press, Delhi 1995, 1^a ed. 1989.

Ead., *Gender and Religion: Gender and Hinduism*, in L. Jones (a cura di), *Encyclopedia of Religion* cit., vol. V, pp. 3318-26.

F. Mernissi, *Beyond the Veil: Male-Female Dynamics in Modern Muslim Society*, Indiana University Press, Bloomington 1987.

J. J. Meyer, *Das Weib im altindischen Epos. Ein Beitrag zur indischen und vergleichenden Kulturgeschichte*, Wilhelm Heims, Leipzig 1915.

L. Mikaelsson, *Gendering the History of Religions*, in P. Antes e altri (a cura di), *New Approaches to the Study of Religion*, vol. I. *Regional, Critical, and Historical Approaches*, Walter de Gruyter, Berlin 2004, pp. 295-315.

H. Moore, *Feminism and Anthropology*, Polity Press, Cambridge 1988.

J. O'Connor, *Rereading, Reconveiving and Reconstructing Traditions: Feminist Research in Religion*, in «Women's Studies», XVII (1989), pp. 101-23.

D. Pahnke (a cura di), *Blickwechsel. Frauen in Religion und Wissenschaft*, Diagonal, Marburg 1993.

S. Palmer, *Moon Sisters, Krishna Mothers, Rajneesh Lovers. Women's Roles in New Religions*, Syracuse University Press, Syracuse N.Y. 1994.

D. Y. Paul, *Women in Buddhism. Images of the Feminine in Mahayana Tradition*, Asian Humanities Press, Berkeley Cal. 1979.

J. Plaskow, *Und wieder stehen wir am Sinai. Eine jüdisch-feministische Theologie*, Exodus, Luzern 1992.

E. Puttick e P. B. Clarke (a cura di), *Women as Teachers and Disciples in Traditional and New Religions*, Lewiston, New York 1993.

W. Roscoe, *Changing Ones. Third and Fourth Genders in Native North America*, St Martin's Press, New York 1998.

R. R. Ruether, *Religion and Sexism: Images of Women in the Jewish and Christian Traditions*, Simon and Schuster, New York 1974.

V. Saiving, *Androcentrism in Religious Studies*, in «The Journal of Religion», LVI (1976), pp. 177-97.

S. S. Sered, *Priestess, Mother, Sacred Sister. Religions Dominated by Women*, Oxford University Press, New York 1994.

A. Sharma, *Women's Studies and the History of Religions*, in Ead. (a cura di), *Methodology in Religious Studies. The Interface with Women's Studies*, State University of New York Press, Albany 2002, pp. 1-16.

E. Stuart, *Religion is a Queer Thing. A Guide to the Christian Faith for Lesbian, Gay, Bisexual and Transgendered People*, Cassell, Sheffield 1997.

A. Torab, *Performing Islam. Gender and Ritual in Iran*, Brill, Leiden 2007.

K. L. Tsomo (a cura di), *Sakyadhītā - Daughters of the Buddha*, Snow Lion Publications, Ithaca N.Y. 1989.

Ead. (a cura di), *Innovative Buddhist Women. Swimming against the Stream*, Curzon, Richmond 2000.

H. Tyrell, *Überlegungen zur Universalität geschlechtlicher Differenzierung*, in J. Martin e R. Zoepffel (a cura di), *Aufgaben, Rollen und Räume von Frau und Mann*, vol. I, Karl Alber, München 1989, pp. 37-78.

R. R. Warne, *Gender*, in W. Braun e R. T. McCutcheon (a cura di), *Guide to the Study of Religion*, Cassell Academic, London 2000, pp. 140-54.

Ead., *Making the Gender-Critical Turn*, in T. Jensen e M. Rothstein (a cura di), *Secular Theories on Religion. Current Perspectives*, Museum Tusculanum Press, Copenhagen 2000, pp. 249-60.

Ead., *(En)gendering Religious Studies*, in D. Juschka (a cura di), *Feminism in the Study of Religion*, London 2001, pp. 147-56; 1^a ed. 1998.

M. Winternitz, *Die Frau in den indischen Religionen*, in «Archiv für Frauenkunde und Eugenetik», n. 2 (1915-16), pp. 27-51, 191-218.

K. M. Young, *Introduction*, in A. Sharma (a cura di), *Women in World Religions*, State University of New York Press, Albany 1987, pp. 1-36.

S. Young, *An Anthology of Sacred Texts by and about Women*, Pandora, London 1993.

Ead. (a cura di), *Encyclopedia of Women and World Religion*, 2 voll., Macmillan Reference Usa, New York 1999.

Ead., *Courtesans and Tantric Consorts. Sexualities in Buddhist Narrative, Iconography, and Ritual*, Routledge, New York 2004.

H. Zlotnick, *Dinah's Daughters. Gender and Judaism from the Hebrew Bible to Late Antiquity*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2002.