

Percorsi di riconciliazione e tattiche di inclusione dei gruppi lgbt cattolici all'interno della Chiesa in Italia

Riflessione a margine di
una ricerca etnografica

Giuliana Arnone

Abstract. This paper focuses on lgbt catholics and the ways in which they try to manage the presumed discontinuity of homosexuality and Christianity [O'Brien 2004, 179]. It is drawn from my MA and PhD fieldwork among lgbt Catholics groups in Italy and the ways in which they negotiate their presence and formulates their tactics [De Certeau 1980] of mobilization within the Vatican Church. These tactics involve, among others, the importance of setting up an informal dialogue with people in flesh and bone by re-casting the concept of Christian witnessing, the importance of being in a loving relationship, the use of an inclusive theology by challenging the applicability and relevance of some so-called «homophobic» biblical passages in today's socio-historical context and the importance of reconciliation within the Church by avoiding to struggle against it. By questioning the concept of "agency" as an attitude to subvert and rebel against the dominant situation [Mahmood 2005], I take into account the experiences of the lgbt Catholic groups in Italy and the ways in which they give sense of what it means to be Catholics.

Keywords. Homosexuality; catholic belonging; reconciliation.

Quando si sente per la prima volta accostare la parola "omosessualità" a quella di "religione" e, in particolare, a quella di "fede cristiano-cattolica", la reazione che si tende ad avere è non solo di stupore, ma anche di riluttanza, poichè l'idea di poter essere contemporaneamente persone lgbt e cristiane viene visto come qualcosa di per sé incompatibile¹. Generalmente la critica rivolta a queste persone è quella di "dormire con il nemico" e di ostinarsi irragionevolmente a rimanere a far parte di un'istituzione che non li vuole [Yip 2005a, 275]. D'altronde, data la continua patologizzazione dell'omosessualità da parte dell'autorità ecclesiale, non sorprende che la sfera religiosa sia ampiamente considerata antitetica, opposta e in contrasto con l'identità affettiva e sessuale [Gross e Yip 2010, 3].

In Italia, dalla fine degli anni Cinquanta la Chiesa cattolica è passata da un atteggiamento di silenziosa condanna a una considerazione pubblica degli atti omosessuali come "intrinsecamente disordinati" e ai quali non può essere concessa nessuna approvazione e nessun paragone con le coppie sposate eterosessuali [Congregazione Dottrina della Fede 1975, 1986, 1992, 2003]. Recentemente l'omosessualità è stata una delle questioni più controverse e non sufficientemente affrontate durante la Terza Assemblea Straordinaria [Roma, 5-19 ottobre 2014] e la XVI Assemblea Generale Ordinaria del Sinodo dei Vescovi [4-25 ottobre 2015]. Nonostante la volontà di discutere sulle nuove situazioni sociali e le nuove forme di parentela, assieme all'Esortazione Apostolica *Amor Letitia* di Papa Francesco, il Sinodo ha tuttavia ribadito la sua posizione all'accoglienza e al rispetto degli omosessuali ma all'impossibilità di essere favorevole alle coppie formate da persone

¹ Nonostante in questo saggio abbia deciso, dopo vari ripensamenti, di utilizzare l'acronimo lgbt (nella sua forma minuscola) ormai ampiamente accettato nel mondo accademico e non e, anzi, spesso accresciuto da ulteriori nuove lettere con lo scopo di includere ogni nuova auto-definizione (con l'aggiunta a volte di Q, queer, di I, intersex e, ancora A, asessuali), generalmente preferisco essere cauta nell'utilizzarlo. Inanzitutto perché le persone da me conosciute durante la ricerca sono principalmente uomini e, dunque, questo contributo si basa sul loro punto di vista. Inoltre, data la quasi totale assenza di donne, transessuali e bisessuali all'interno dei gruppi che ho incontrato, l'abuso dell'acronimo, da me utilizzato in questo contributo sia per ragioni di praticità che nel tentativo di rispettare un linguaggio spesso utilizzato dai miei stessi interlocutori, tende tuttavia a celare una mancanza piuttosto che a valorizzare delle minoranze [non potendo approfondire in questa sede la questione dell'uso dell'acronimo lgbtq e delle sue implicazioni, rimando, tra molti altri, a Prearo 2015 e Namaste 2015].

Di contro, utilizzo il termine, "cristiani", "cattolici" e qualche volta "credenti" come sinonimi. Nonostante le persone con cui sono entrata in contatto cerchino un dialogo principalmente con il Vaticano, l'appellativo "cristiani", ampiamente utilizzato dai miei interlocutori, offre necessariamente un'apertura semantica maggiore, che permette di non cristallizzare un'identità che è in continua negoziazione, dando spazio anche a quelle persone all'interno dei gruppi da me incontrati che fanno parte di confessioni non specificatamente cattoliche.

Per un'analisi dell'esperienza delle persone lgbt protestanti in Italia, e in particolare sui percorsi di rivendicazione della sezione italiana di Noi Siamo Chiesa e sul suo rapporto con il movimento lgbt non confessionale, si veda l'interessante analisi di Heywood (2015).

dello stesso sesso. Accanto alle posizioni dottrinali del Magistero, una fonte importante utilizzata dalla Chiesa per ribadire la non accettazione delle relazioni omosessuali è la Bibbia e in particolare alcuni suoi versi [Genesi 1: 1-2, 19:1-28; Levitico 18:22,20:13; Corinzi 6:9; Romani 1:26, 27].

Da qualche anno, inoltre, la Chiesa si oppone anche all'affermazione della cosiddetta «ideologia del gender», accusata di negare qualsiasi differenza fra uomini e donne e, dunque, di giustificare le unioni omosessuali [Dall'Orto 2016, 34], nel tentativo di ostacolare una decostruzione dei ruoli di genere e della sessualità.

Ancora, la Chiesa di Papa Francesco utilizza la forza dei media per lanciare messaggi che, seppur sembrano denotare una certa apertura, non si discostano da ciò che il Magistero ha sancito in merito all'accoglienza degli omosessuali².

Tuttavia, come ha messo in luce Yip [2005a, 276] questo modo di vedere è, tutto sommato, semplicistico, poiché esclude a priori la sfaccettata e sfumata interrelazione tra religione, genere e sessualità e i modi in cui viene vissuta nella vita di tutti i giorni dalle persone "in carne ed ossa".

Per questo motivo, questo contributo cerca di riflettere sulle motivazioni che spingono alcune persone a rimanere all'interno della Chiesa cristiano-cattolica pur essendo omosessuali [O'Brien 2004] e ad articolare diverse «tattiche», come le chiamerebbe De Certeau [1980], in grado di mantenere significativi aspetti del sé insieme all'aspetto religioso.

In particolare, l'intento è quello di riflettere sui percorsi di riconciliazione dei gruppi lgbt cattolici italiani all'interno della Chiesa, prendendo specificatamente in considerazione il loro punto di vista e quelle che, a mio avviso, sono le tattiche da loro utilizzate per re-intepretare le posizioni della Chiesa in merito all'omosessualità e per affermare il loro diritto di essere parte della comunità cristiano-cattolica.

Nati agli inizi degli anni Ottanta, ad oggi si sono costituiti circa trenta gruppi lgbt cattolici in Italia, ognuno dei quali negozia la propria presenza principalmente all'interno del contesto cittadino e diocesano nel quale nasce e con il quale si rapporta. Alcuni gruppi negoziano apertamente la propria presenza all'interno del contesto parrocchiale e cittadino partecipando, ad esempio, al Gay Pride con un proprio striscione. Altri invece preferiscono ritagliarsi uno spazio all'interno di una parrocchia dove poter pregare insieme e condividere un percorso spirituale, senza trasformare la propria presenza in attivismo politico.

Nel corso degli anni, contrasti interni a ciascun gruppo hanno portato a dei conflitti e al fallimento di alcuni tentativi di Coordinamento, legati a

² La rivista Micromega a questo proposito, ha recentemente dedicato a Papa Francesco un numero monografico dal titolo: "Potere vaticano: La finta rivoluzione di Papa Bergoglio" [MicroMega 4/2018]

differenze nei modi di intendere la propria presenza e il proprio percorso all'interno della Chiesa. Nel 2015 è stata fondata la prima associazione nazionale «Cammini di Speranza» che, come mi ha detto Fabio, uno dei suoi fondatori, «vorrebbe prendere delle posizioni politiche chiare»³ (attraverso, ad esempio, una certa visibilità online, la scrittura di comunicati stampa e l'organizzazione di convegni)⁴.

Dal 2010, ogni due anni, i gruppi organizzano il Forum Italiano dei Cristiani LGBT⁵, ospitato solitamente presso un convento alle porte di Roma. I partecipanti vengono da tutta Italia. Alcuni partecipanti sono cattolici, altri appartengono ad altre confessioni cristiane, come i valdesi. Ancora, alcuni sono membri dei gruppi e altri partecipanti non sono affiliati a nessuno di essi.

Durante il Forum, i partecipanti trascorrono tre giorni in cui pregano, partecipano a laboratori che affrontano il rapporto tra omosessualità e Bibbia, il tema della pastorale per le persone omosessuali o, ancora, il rapporto tra le donne e la Chiesa.

Secondo il "Rapporto 2016 sulle realtà aggregative dei Cristiani lgbt in Italia" [Arnone 2016], gli uomini rappresentano una larga maggioranza, l'80%, le donne il 18% e i trans l'2%⁶.

Il Rapporto mette inoltre in luce il tema dell'ospitalità dei gruppi: l'80% di essi è ospitato presso una struttura cattolica (tra parrocchie e ordini religiosi come Missionarie di Maria, Suore Domenicane, Gesuiti e Ordine Camaldolese), mentre il 20% in Chiese valdesi e metodiste.

Le realtà ospitate da una parrocchia partecipano generalmente ad alcune sue attività, come la messa, l'animazione di canti e preghiere, le veglie, i ritiri, gli incontri di preghiera, la mensa per i poveri. Ancora, attività a sostegno della parrocchia, quali Caritas, cineforum, accoglienza, mercatino ecosostenibile, eventi di formazione, banchi di vendita libri.

Infine, la maggior parte dei gruppi preferisce definirsi cristiano (48%) rispetto a cattolico o evangelico, reputandolo un termine più aperto e inclusivo⁷.

³ Milano, febbraio 2016, conversazione personale.

⁴ Si veda: <http://www.camminidisperanza.org>

⁵ D'ora in poi "Forum". Rimando al sito: <https://forumcristianilgbt.wordpress.com>

⁶ Il questionario che ha dato vita al Rapporto è stato condotto per via telematica dal 14 febbraio al 20 marzo 2016. Tutti i dati forniti dalle realtà di cristiani lgbt italiani si riferiscono all'anno di attività 2015-2016. Ad esso hanno risposto ventuno realtà aggregative. Per maggiori informazioni: <http://www.gionata.org/rapporto-2016-sui-cristiani-lgbt-in-italia/>

⁷ Nel corso della loro vita, molti di essi hanno trovato ospitalità presso le chiese Valdesi, soprattutto al momento della loro costituzione. Nell'estate del 1980 viene organizzato il primo Campo di Agape presso il Centro Valdese di Prali (Torino) dove si recano per la prima volta omosessuali cristiani, solo uomini, provenienti da tutta Italia [si veda <http://www.giovanidallorto.com/testi/gaylib/castel/castel.html>].

Al di là delle differenze locali, alcune tattiche utilizzate dai gruppi per contribuire all'inclusione nella Chiesa cattolica e nelle Chiese cristiane sembrano essere comuni. L'importanza, ad esempio, di «partire dal basso» e di instaurare un dialogo con le persone della propria comunità e, dunque, l'idea di «stare evangelizzando la Chiesa», in una sorta di evangelizzazione "inversa" che dal basso arriva ai vertici. Inoltre, l'appropriazione di risorse teologiche inclusive e l'adozione di un punto di vista in grado di decostruire i passaggi biblici ritenuti omofobi. Ancora, l'idea di una sessualità voluta da Dio e dunque da lui accettata e benedetta e l'affermazione di narrative e storie di vita personali, la cui positività è rafforzata da una retorica religiosa di amore e rispetto che permette loro di rinegoziare la loro identità e di inserirsi a pieno titolo all'interno della Chiesa cattolica [Yip 1997a, 125]. In ultimo, l'idea della «riconciliazione» con la Chiesa, lontana da un'idea di ribellione e sovversione con cui tradizionalmente è stata intesa l'*agency* degli attori sociali [si veda Mahmood 2005].

Lo scopo è quello di portare alla luce quelle «voci dentro la tradizione» [«voices within the tradition», Siker 2006, 41] che appartengono a persone che si riconoscono in qualche modo membri della comunità cattolica e che cercano di conciliare la propria omosessualità con essa. Queste voci permettono di analizzare l'intersezione tra omosessualità e religione più come un processo, come un «cantiere sempre aperto» [Balandier 1973 in Remotti, 2002, 22] che come due dimensioni o costruzioni bipolari e incompatibili [Rodriguez 2009, 17].

1. Contestualizzazione e metodologia

Le seguenti riflessioni sono maturate in seguito alla ricerca per il conseguimento della laurea magistrale e di dottorato⁸. Durante queste occasioni, ho condotto una ricerca di campo con il gruppo Emmanuele di Padova, durata circa sei mesi, e il Guado di Milano, durata circa un anno. Nel tentativo di avere uno sguardo più ampio volto al contesto italiano e al modo in cui i gruppi negoziano la loro presenza all'interno della Chiesa cattolica, ho anche incontrato il gruppo Kairos di Firenze, Ali Di Aquila di Palermo, tra gli altri, e ho anche partecipato ad alcuni eventi nazionali come il IV Forum italiano dei cristiani LGBT nel marzo del 2016. Durante questa occasione, ho presentato il "Rapporto sulle realtà aggregative dei cristiani LGBT 2016", da me curato, il cui scopo è quello di fornire un quadro generale, una "fotografia"

Tuttavia, nonostante il dialogo investa le istituzioni protestanti e cattoliche in maniera trasversale, il maggiore interlocutore con cui i gruppi si interfacciano rimane la Chiesa cattolica. Per questo motivo, questo contributo si focalizza principalmente sul dialogo con il mondo cattolico.

⁸ La Laurea magistrale è stata conseguita nell'ottobre 2013 all'Università Ca' Foscari. La tesi di dottorato è stata discussa nel marzo 2017 all'Università di Padova.

dei gruppi in Italia, offrendo dati quantitativi sul numero dei cristiani LGBT che frequentano i gruppi, le donne presenti e le parrocchie ospitanti⁹.

Durante la ricerca di campo ho avuto così modo di conoscere vari gruppi di persone lgbt cristiano-cattoliche in Italia e di partecipare ad alcune loro attività.

Inoltre, ho avuto modo di organizzare dei colloqui con alcuni membri di diversi gruppi tra il 2013 e il 2016: Mauro e Alessandro del gruppo Emmanuele, Gianni del Guado, Andrea di Nuova Proposta di Roma, Fabio dell'associazione Cammini di Speranza, Marco e Annina di Palermo, Andrea del gruppo Davide e Gionata di Torino, Innocenzo del gruppo Kairos di Firenze, tra gli altri¹⁰.

Parallelamente alla ricerca di campo, ho portato avanti la ricerca d'archivio, che ha invece riguardato la consultazione dei documenti [Gnavi, senza data; Davide e Gionata 1992, tra gli altri] presenti in ciò che è stato battezzato "Centro Ferruccio Castellano" di Torino, nato ad opera del gruppo Davide e Gionata per salvaguardare la memoria storica dei gruppi.

All'inizio della ricerca sono rimasta sorpresa dalla sorprendente povertà di studi accademici, perlomeno quelli riguardanti le scienze sociali, sull'esistenza delle persone lgbt cristiane. Come ha fatto notare Yip [1997b] poche ricerche hanno analizzato empiricamente il rapporto tra omosessualità e fede. La maggior parte della letteratura presente si concentra su un'analisi storico-teologico-etica [si veda, tra gli altri, Boswell 1980; Stuart 1997]. Recentemente si è occupata del fenomeno tutta la branca delle scienze sociali, soprattutto la sociologia americana, con i pionieristici lavori di Enroth [1974], Thumma [1991], Wagner et al. [1994], Mahaffy [1996], Lukenbill [1998] e, più recentemente, O'Brien [2004], Rodriguez [2009], Nasrudin e Geelan [2012], tra gli altri.

In Europa l'interesse sociale per questo ambito si sviluppa intorno alla fine degli anni Novanta e grazie al lavoro di Andrew Yip in Inghilterra [1997a, 1997b, 2002, 2005a, 2005b], di Martin Gross [2008] in Francia e, più recentemente, alcuni lavori in Spagna [ad esempio, Valle et al. 2014].

Gran parte di queste ricerche si sono principalmente concentrate sui modi attraverso cui le persone lgbt integrano ciò che spesso viene definito come

⁹ Dal 2010 i volontari di diversi gruppi stilano un questionario, che sottopongono ai gruppi tramite delle mailing-list, e compilano il Rapporto con l'intento di raccogliere dati quantitativi sul numero dei gruppi presenti in Italia, su quanti di essi siano associazioni registrate, sul numero di donne e transessuali presenti, su quanti gruppi vengano ospitati in parrocchia e quanti abbiano un membro facente parte del consiglio pastorale. È possibile consultare i rapporti: <http://www.gionata.org/rapporto-2010-i-gruppi-di-cristiani-lgbt-in-italia/> e <https://www.gionata.org/rapporto-2012-i-gruppi-di-cristiani-lgbt-e-le-chiese/>.

¹⁰ Alcuni interlocutori da me citati mi hanno chiesto di porre nomi di fantasia. Dove non esplicitato, i nomi sono originali.

«conflitto di identità» o «dissonanza cognitiva» [Festinger 1957] che si manifesta quando una persona vive una tensione tra due pensieri o credenze ritenute psicologicamente incompatibili. Questa teoria è stata utilizzata anche nei lavori di Tumma [1991] e Mahaffy [1996] che utilizza la per comprendere come un gruppo di lesbiche cristiane risolva il conflitto. Mahaffy arriva a identificare tre strategie: la modifica delle proprie credenze religiose, l'abbandono della chiesa o la convivenza con la dissonanza. Tuttavia alcuni studiosi [Dillon 1999; Yip 1997a; Yip 1997b] sostengono che vi sono persone lgbt cristiane che decidono consapevolmente di rimanere all'interno del mondo della Chiesa nonostante la possibilità di essere stigmatizzati, con la speranza di avere un effetto positivo e contribuire al cambiamento.

In Italia, il rapporto tra persone lgbt e Chiese cristiane (e in particolare quella cattolica) non è stato sufficientemente preso in considerazione dalla realtà accademica e le poche ricerche presenti si concentrano sugli aspetti teologici, biblici, psicologici o hanno un taglio prettamente giornalistico [tra gli altri, Pezzini 1998; Lettini 1999; Teisa 2002; Quaranta 2008; Donatio 2010; Déttore et. al. 2014; Brogliato e Migliorini 2014]. Completamente assenti risultano gli studi etnografici sulla realtà delle persone lgbt cristiano-cattoliche in Italia e la ricerca da me portata avanti si propone di contribuire e partecipare alla conoscenza di questa realtà.

2. Essere gay e «credenti»: il diritto di essere parte della Chiesa

Ricordo un colloquio avuto con Fabio, membro dell'associazione nazionale "Cammini di Speranza", perché è stato uno dei primi che mi ha parlato in tutta franchezza di quello che per lui significava essere omosessuale e, come lui stesso mi ha detto, «credente».

«La cosa divertente», mi dice mentre beviamo un analcolico alla frutta in un bar di Milano, «è che molte persone mi accusano di non essere cattolico, anche se lo sono, proprio per questo mio principio che io chiamo di autodeterminazione, della necessità di sovrapporre me stesso alle istituzioni». Nel corso della nostra conversazione, tuttavia, mi confessa di non rinnegare l'eredità cattolica e che un certo corpus di norme di un'istituzione con a capo qualcuno che tenga unita la comunità, per lui è necessario: «io sono nato in Italia, sono italiano...è questa la nostra eredità, la nostra tradizione...la nostra identità è cattolica»¹¹. Quando mi espongo dicendogli di non essere credente ma di aver vissuto l'assenza di fede in maniera problematica, mi confessa che per lui il processo è stato inverso, che era arrivato a capire la sua sessualità

¹¹ Colloquio personale, febbraio 2016, Milano

quasi contemporaneamente alla scoperta della sua forte fede e che questi due aspetti della sua identità erano in qualche modo interrelati e inscindibili.

Le persone lgbt cristiane si trovano spesso in situazioni in cui devono spiegare (e spesso difendere) il loro status apparentemente contraddittorio agli altri. Con la ricerca, mi sono resa conto di quanto potesse apparire noiosa e ripetitiva la domanda riguardante il come riuscire a conciliare fede e omosessualità per i miei interlocutori. Molti di loro hanno fatto un lungo (e spesso doloroso) percorso di accettazione di se stessi e ormai il vivere questa "contraddizione" è del tutto normale. Spesso, quando ricordavo loro che molte persone non riuscivano neanche a immaginare l'idea di poter essere contemporaneamente gay, lesbiche, bisessuali o transessuali e cristiani, qualcuno mi rispondeva, pensieroso e rassegnato, che poteva capire il perché.

Ricordo un colloquio con Andrea, portavoce del gruppo Nuova Proposta di Roma, in cui mi ha detto che ciò che dovevo capire era che «noi nella Chiesa ci stiamo. Il nostro posizionamento è [...] nella Chiesa; ci siamo noi, ci sono i neocatecumenali...ci stanno tutti e tutti hanno il loro posto a prescindere dalla specificità che ognuno vive»¹².

Durante un'intervista con Mauro, membro del gruppo Emmanuele di Padova, parliamo di cosa significhi per lui essere gay e, come lui stesso si definisce, cattolico, e di quanto non riguardi una scelta personale o un capriccio. Così come l'omosessualità, anche avere fede non è, a suo parere, una questione legata alla scelta personale, ma è «qualcosa che parte da dentro». Durante la nostra conversazione, mi dice che per lui la fede è una parte imprescindibile della sua vita, e che principalmente, per lui, "fede" significa entrare in relazione con l'altro: «Per concezione mia la fede è anche parlare, stare insieme, aiutare, essere aiutato. Non si può vivere la fede da soli, isolati». Gli chiedo se l'essere parte del gruppo l'abbia aiutato ad accettarsi e, evidentemente, per lui sembra una domanda retorica¹³.

Il gruppo Emmanuele, ai tempi della ricerca, era ospitato presso una Parrocchia del quartiere Mortise di Padova¹⁴. Qui, i membri della parrocchia erano a conoscenza su che tipo di gruppo fosse l'Emmanuele e, con il passare del tempo, e in seguito a un lungo processo di adattamento e accettazione, un membro dell'Emmanuele era addirittura riuscito ad entrare a far parte del Consiglio Pastorale della parrocchia.

¹² Colloquio personale Roma, febbraio 2015, Roma

¹³ Intervista, giugno 2013, Padova

¹⁴ Ho deciso di non specificare il nome di nessuna parrocchia, nel tentativo, da un lato, di salvaguardare i miei interlocutori dalla possibilità di ricevere visite inaspettate da parte di persone esterne alla parrocchia e contrarie alla loro esistenza e, dall'altro, di non compromettere il loro percorso di negoziazione all'interno delle parrocchie, spesso possibile in virtù di una logica di semi-riconoscimento di cui parlerò più avanti.

In merito a questo aspetto, durante la nostra intervista domando a Mauro come mai avessero deciso di perseverare all'interno della parrocchia e non avessero optato invece per uno spazio che fosse tutto per loro. Lui mi risponde deciso: «Già dall'inizio era chiaro che noi non volevamo estraniarci dalla Chiesa. Noi volevamo stare dentro la Chiesa. Era chiara questa cosa. Noi volevamo metterci insieme per fare un percorso nostro, ma anche per far fare un percorso alla Chiesa». La Chiesa per lui è il posto dove la sua fede viene mediata e il gruppo è il posto in cui lui si sente a suo agio e viene a pregare volentieri: «Per me la preghiera ha valore perché io mi trovo qua, mi trovo in parrocchia, perché la fede è anche relazione tra le persone. Perché se non è una fede astratta. [...] C'è una relazione in cui, sicuramente, c'è una fede condivisa, e questo mi piace molto. Quindi, secondo me, ha un valore che per me è importante». Una cosa simile mi dice Alessandro, un altro membro del gruppo Emmanuele, ai tempi coordinatore del gruppo, che mi confessa che l'idea di partenza era quella di essere come qualunque altro tipo di gruppo cristiano. In quanto tale, il relazionarsi con la Chiesa era non solo un diritto, ma anche un dovere: «[...] quindi il luogo in cui ci si trova è la parrocchia. L'andare da altre parti è un po' un voler nascondersi. Noi rivendichiamo il nostro essere 100% parte della Chiesa»¹⁵.

3. Evangelizzazione "inversa"

La rivendicazione di essere 100% parte della Chiesa inizia dal rapporto concreto che i gruppi da me incontrati instaurano con loro realtà locale. Come anticipato, ogni gruppo ha una differente visione di ciò che significa relazionarsi con il contesto di appartenenza.

Ad esempio, Il Guado di Milano, la cui età media si aggira attorno ai sessant'anni, ha la sua sede in un seminterrato, i cui membri pagano l'affitto, in zona Loreto, nel nord-est di Milano. Qui vengono organizzati incontri dedicati alla lectio divina, in cui si prende in considerazione un passo della Bibbia e lo si commenta o ad incontri su un tema culturale (come discussioni sull'omofobia) e, ancora, incontri in cui si guarda un film a tematica omosessuale e se ne discute.

Da un lato il gruppo è impegnato e inserito all'interno delle attività cittadine e partecipa attivamente alla realizzazione di alcune di esse. Nel 2015 ha collaborato alla realizzazione della cosiddetta Pride Week, che consiste in una settimana di eventi culturali, manifestazioni, momenti ludici che precedono la parata del gay pride, che solitamente si svolge nel mese di giugno. Dall'altro lato il gruppo cerca di ritagliarsi uno spazio all'interno della diocesi milanese, cercando un dialogo con le Chiese disposte ad accoglierlo o ascoltarlo. Nel

¹⁵ Intervista, giugno 2013, Padova

Maggio del 2015 il gruppo ha organizzato e animato, presso una parrocchia in zona Montenapoleone la Veglia per le vittime dell'Omofobia e della Transfobia, che viene celebrata dal 2008 da diversi gruppi di lgbt cristiani in Italia. In una parrocchia di quartiere vicino alla sede del gruppo ha inoltre celebrato nel dicembre del 2015 i suoi trentacinque anni di attività. Quella è la parrocchia riferimento del gruppo, dove si celebrano solitamente tutte le messe e le veglie.

Altri gruppi, invece, hanno deciso di intraprendere un percorso all'interno di una parrocchia nella quale vengono ospitati, come il gruppo Emmanuele di Padova, il gruppo Kairos di Firenze e Ali D'Aquila di Palermo.

Ho incontrato i membri di Kairos un paio di volte nel corso della ricerca e ho avuto occasione di conoscere alcuni dei suoi membri, tra cui Innocenzo, con cui abbiamo avuto modo di chiacchierare del gruppo più diffusamente.

L'età media del gruppo si aggira attorno ai quarant'anni. La presenza, ancora una volta, è prettamente maschile ma conosco anche alcune donne. Kairos ha saputo ritagliarsi uno spazio all'intero di una parrocchia in stile neo-rinascimentale che si erge nella zona nord-est di Firenze. Qui organizza seminari e conferenze e il gruppo stesso si riunisce per gli incontri comunitari. Dopo gli incontri, Innocenzo mi accompagna a prendere l'autobus e ne approfittiamo per parlare. Durante una fresca sera di novembre, mi racconta che, dopo aver parlato con il prete, lui aveva accettato di ospitarli e durante la messa della domenica successiva li invitò sull'altare, presentandoli come «gruppo di omosessuali credenti» e che «adesso» i membri di Kairos partecipano alla messa come tutti gli altri fedeli¹⁶.

Nel marzo 2016 approfitto di un soggiorno in Sicilia per conoscere il gruppo Ali D'Aquila di Palermo, che non ha una propria sede ma gli incontri sono itineranti: alcune volte in parrocchia, altre volte a casa di qualcuno di loro. L'età media si aggira intorno ai trentacinque anni. Stavolta, con mio stupore, la presenza femminile è addirittura maggiore di quella maschile. Durante il loro incontro, Marco e Annina, due dei suoi membri più attivi e carismatici, dicono che il gruppo è molto impegnato nel dialogo con la comunità palermitana e Marco sottolinea che «il nostro è un approccio legato alle comunità in carne ed ossa, prima che con Vescovi». Come altri gruppi in Italia, ad esempio, Ali D'Aquila organizza la Veglia per le Vittime dell'Omofobia ogni anno. È una manifestazione interconfessionale, approvata dalla Curia, alla quale partecipano altri gruppi interconfessionali palermitani. Annina mi confessa che la cosa incredibile è che «noi gay e lesbiche siamo solo una piccola minoranza all'interno del comitato di organizzazione delle Veglie per le vittime dell'Omofobia!».

¹⁶ Conversazione personale, aprile 2015, Firenze

Nel corso della ricerca molte delle testimonianze che ascolto pongono l'accento sull'importanza di farsi conoscere personalmente e di instaurare un contatto umano con l'interlocutore, principalmente il prete e la comunità cristiana con cui ci si trova ad interagire. La Chiesa delle gerarchie vaticane, infatti, sembra essere troppo lontana da quella che è l'esperienza quotidiana e concreta delle persone. Questo si lega, inevitabilmente, ai percorsi specifici che ogni gruppo intraprende all'interno del proprio contesto di appartenenza.

Durante uno dei laboratori del Forum dei Cristiani LGBT italiani, ai quali partecipo nel marzo 2016, Chiara, una ragazza di circa vent'anni, ammette che molti pregiudizi sono dettati dall'ignoranza e che, nel momento in cui le persone «si sono trovate di fronte me stessa, in carne e ossa, la loro percezione è cambiata [...]»¹⁷.

L'importanza del farsi conoscere «dalle persone in carne ed ossa» è legata, a mio parere, all'appropriazione di un concetto fortemente cristiano di testimonianza: essere testimoni di fede, testimoniare la propria omosessualità alle persone della comunità, nei gesti quotidiani. Ciò è non solo sentito come un dovere e una scelta che prima o poi le persone lgbt cristiane sono chiamate a compiere, ma è anche considerato un piccolo passo in grado di aiutare la Chiesa a cambiare partendo proprio dalle persone comuni. Vincenzo, un ragazzo di appena vent'anni, durante un laboratorio organizzato all'interno del Forum, aveva citato il Vangelo di Luca [9, 10-17] e l'importanza di essere messaggeri di speranza, ribadendo l'importanza di offrirsi, di mettersi in gioco¹⁸.

Nel corso di altre conversazioni, alcune persone mi avevano confidato che la loro presenza in Chiesa è percepita come una vera e propria opera di evangelizzazione "inversa":

io mi ricordo che c'era un periodo in cui andavo a confessarmi proprio come una bandiera, un portare avanti una rivoluzione...quando vai a confessarti, stai evangelizzando il prete. Lo fai riflettere, almeno. Però è una fatica, perché ci rimani male! A me è capitato...Cioè, ti faceva sentire veramente peccatore. Anche se tu hai anni addosso in cui hai accettato...però si vede che rimane ancora una ferita aperta dentro di te. A me il prete mi dà la comunione, lui me la dà...ma mi ha detto che vivo nel peccato...però so, che, in qualche modo, la mia presenza l'ha fatto cambiare¹⁹.

Questo mi viene confermato anche da Lorenzo, un uomo di mezza età membro del gruppo Emmanuele di Padova, che ammette che il loro operato non si rivolge alla Chiesa dei vertici ma che, partendo dal principio che la Chiesa

¹⁷ Colloquio di gruppo, marzo 2016, Roma

¹⁸ Colloquio di gruppo, marzo 2016, Roma

¹⁹ Mauro, intervista, giugno 2013, Padova

è relazione, afferma con consapevolezza ed orgoglio che «puoi essere tu il mezzo per convertire il prete»²⁰. Nonostante il coming out fosse sentito come un dovere, i miei interlocutori tendevano a mettere in luce quanto esso fosse un lungo percorso.

In merito a questo, più di una volta, nel corso delle giornate che scandiscono il Forum, c'è un passo della Bibbia che ritorna quasi ciclico nei discorsi: «bisogna essere furbi come le volpi e prudenti come le colombe» [Matteo 10,16-18]. Un passo che invita a essere discreti: bisogna saper valutare la situazione nella quale ci si trova e capire quando e quale sia il modo giusto per condividere apertamente il proprio orientamento sessuale.

Assieme alla testimonianza, un altro concetto ribadito dal Catechismo Della Chiesa Cattolica, è portato alla ribalta e utilizzato: la prudenza²¹. Se la visibilità e il coming out sono avvertiti come una responsabilità, è necessario tuttavia essere in grado di valutare le situazioni e aspettare il momento adatto per potersi esporre. Durante uno dei laboratori del Forum, Gianni che coordina l'incontro, ribadisce la necessità di valutare la situazione e decidere con chi fare coming out: «Bisogna essere prudenti, ma non bisogna avere paura»²². Qualcosa di simile sostiene Fabio, durante un'intervista a casa sua nell'aprile del 2015:

ci sono delle cose un po' ambigue. Per esempio abbiamo provato a fare dei ritiri per Natale e per Pasqua da preti che si sono detti disponibili. Abbiamo fatto tutto bene, accolti bene. Una volta sono venuto a sapere che uno di questi preti era un sostenitore delle teorie riparative²³. Anche chi ti accoglie: chi è? Che idea ha di noi? Bisogna stare un po' attenti

Quello che traspare dai colloqui è infatti in qualche modo l'idea che è l'istituzione ad aver bisogno di redenzione e che la loro presenza può cambiare la situazione storica. Questo mi dice apertamente Alessandro del gruppo Emmanuele, confessandomi di essere, in qualche modo, «nel giusto», e che a trovarsi in una posizione non corretta sia la Chiesa, anche se arrivare ad ammetterlo, mi confessa, può essere per un omosessuale cristiano «un processo lungo e faticoso».

²⁰ Colloquio di gruppo, giugno 2013, Padova

²¹ Come dice il Catechismo «La prudenza è la virtù che dispone la ragione pratica a discernere in ogni circostanza il nostro vero bene e a scegliere i mezzi adeguati per compierlo». (*Prv* 14, 15).

²² Colloquio di gruppo, marzo 2016, Albano Laziale

²³ Queste teorie, promulgate agli inizi degli anni Novanta, dallo psicologo Joseph Nicolosi, sostengono che sia possibile "curare" e "convertire" gli omosessuali all'eterosessualità. L'omosessualità, tuttavia, non è più considerata una malattia mentale dal 1973, quando l'Organizzazione mondiale della Sanità la rimosse dai DSM, i manuali diagnostico-statistici.

4. L'armonia nella relazione

Il cuore del problematico rapporto con la Chiesa riguarda l'accoglienza di quelle persone omosessuali che abbiano deciso di praticare un cammino di castità. Difatti, dal momento che gli atti sessuali tra persone dello stesso sesso non rientrano nello schema del matrimonio e non possono trasmettere vita, all'omosessuale che vuole essere accolto è richiesta l'astinenza sessuale. Per dirla in altre parole, di per sé, la posizione ufficiale non denigra il valore dell'amore tra due persone, solo ne vieta l'espressione fisica, così come vieta qualsiasi attività eterosessuale all'infuori del matrimonio [Yip 1997b, 171].

Una posizione, questa, evidentemente smentita dalla realtà in cui mi sono trovata a fare ricerca e che si scontrava con le gioie e i problemi quotidiani del vivere in coppia.

Le persone da me incontrate non solo rivendicano l'importanza di praticare la loro sessualità, ma anche di trovare una persona da amare e con cui condividere la propria vita. Questo mi conferma Mauro del gruppo Emmanuele durante la nostra intervista. Mauro, stanco di cercare la mera soddisfazione sessuale occasionale che, a suo parere, «nasconde pur sempre un grande vuoto e una grande solitudine», ad un certo punto della sua vita aveva sentito la necessità di trovare una persona con cui condividere valori e ideali. Con questa idea si era avvicinato al gruppo Emmanuele ed effettivamente, qualche tempo dopo, ha trovato Giuseppe, suo attuale compagno²⁴.

Durante una delle cene in pizzeria che il gruppo Emmanuele organizzava dopo i loro incontri, stavo parlando con Mattia, un altro membro, della difficoltà di trovare dei compromessi in una relazione²⁵. Il discorso ha poi investito il suo vissuto personale, la difficoltà di accettare la sua sessualità e di non percepirla come deviata. Mattia sosteneva che la qualità della relazione e l'amore sono gli elementi che davvero contano, non tanto la mera sessualità e che egli sentiva il bisogno di trovare un compagno «da amare»²⁶.

Come ha messo in luce Yip [1997a, 122] una relazione omosessuale cristiana che incarni valori quali amore, condivisione, rispetto, fiducia sembra essere possibile.

Affermare l'importanza di vivere una relazione d'amore omosessuale significa sostenere che tutti gli orientamenti sessuali, inclusa l'omosessualità, sono evidentemente stati creati da Dio e che quindi da Lui accettati e benedetti [Yip 2005a, 166]. A questo proposito Yip parla di "argomenti antogenetici" [1997a] come strategia utilizzata dalle persone lgbt per

²⁴ Nome di fantasia

²⁵ Nome di fantasia

²⁶ Conversazione personale, gennaio 2013, Padova

ribaltare la posizione ufficiale della Chiesa cattolica riguardante la sessualità. L'argomento ontogenetico sostiene che nessuna sessualità può essere cambiata perché è una creazione di Dio e che la qualità della relazione e l'amore sembrerebbero essere gli elementi che davvero contano, non tanto la mera sessualità.

A questo proposito, nel corso di una conversazione avuta con Claudio del gruppo Emmanuele di Padova, abbiamo affrontato la questione della sessualità non riproduttiva all'interno delle coppie lgbt e come questo rappresentasse il fulcro della chiusura della Chiesa cattolica nei confronti delle coppie omosessuali. Come mi dice Claudio, naturalmente è innegabile il fatto che due persone dello stesso sesso non possano generare vita. La natura, in questo senso, decide. Ma è la stessa natura ad aver creato, a suo avviso, queste varianti sessuali. Dal momento che noi non siamo solo natura, ma che siamo innanzitutto esseri umani dotati di ciò che egli definisce «passione», bisognerebbe non reprimerla. La sola legge naturale valida è, a suo parere, «l'armonia nella relazione»²⁷.

5. Re-intrepretare i Testi

Come mette in luce Lettini [1999, 21] la discussione sull'omosessualità e la sua accettazione all'interno della Chiesa diventa presto una discussione su come si legge la Bibbia. Difatti, i testi religiosi costituiscono la prima base, sebbene non l'unica, per la censura dell'omosessualità.

Chi sostiene l'immoralità dell'omosessualità, di solito si riferisce ad alcuni passaggi biblici che sembrerebbero condannare gli atti omosessuali [Genesi 19:4-11; Levitico 18:22,20:13; Romani 1:26-7]. Nel libro della Genesi [19:4-11], ad esempio, a causa del peccato della omosessualità, Sodoma viene distrutta da Dio. Anche il Levitico sembra essere abbastanza chiaro sulla eventualità di una relazione omosessuale, che giudica abominevole [lev 18:22].

Alcune ricerche [si veda, tra gli altri, Yip 1997a, 1997b, 2005a; O'Brien 2004] hanno messo in luce che i cristiani lgbt rispondono a questa posizione, da un lato, attraverso un'interpretazione dei testi che porta alla luce l'eteronormatività presente in essi e, dall'altro, ribadendo che il messaggio della Bibbia è amore.

Durante la partecipazione al Forum dei Cristiani LGBT italiani, ho assistito a un laboratorio dove alcune persone presenti avevano espresso la loro sofferenza nell'accettare la propria omosessualità in virtù di ciò che le Sacre Scritture sostengono in proposito. Il resto dei partecipanti aveva giustificato

²⁷ Conversazione personale, giugno 2013, Padova

l'inapplicabilità delle proibizioni in virtù della differenza del contesto storico-culturale nel quale esse erano state fatte e di quanto, in verità, il messaggio biblico fosse un messaggio d'amore e qualsiasi interpretazione che pretendesse di applicare tutti i suoi divieti nel mondo contemporaneo fosse storicamente fuorviante.

Yip [2005b, 21] parla, in questo senso, di «riformulare» i testi [*recasting*]; attraverso una critica all'ermeneutica tradizionale si mette in luce la sua inaccuratezza storica, sostenendo la necessità di una contestualizzazione e di una interpretazione culturale delle Scritture.

Questa re-interpretazione fu lampante durante un incontro che l'Arcigay di Padova aveva organizzato per parlare di fede e omosessualità, nel gennaio 2013, durante il quale erano stati invitati alcuni rappresentanti del gruppo Emmanuele per parlare della loro esperienza. Durante quell'incontro, i membri dell'arcigay presenti, dieci ragazzi tra i venti e i trent'anni, avevano sostenuto l'impossibilità di essere cristiani in virtù di ciò che le Sacre Scritture sostenevano in proposito, citando, in particolare, la Prima Lettera ai Corinzi scritta da Paolo di Tarso, nella quale l'Apostolo afferma che il regno di Dio non è destinato ai sodomiti²⁸. Alessandro del gruppo Emmanuele, nel rispondere alle accuse mosse da chi prendeva questo passo come esempio della chiusura della Chiesa, aveva giustificato l'inapplicabilità delle proibizioni nel nostro contesto storico. In questo senso, la Bibbia fa riferimento a costumi antichi che non possono trovare una applicabilità nel presente [Lukenbill 1998, 445].

Accanto a questa decostruzione della Bibbia come prodotto storico, vi sono diverse occasioni in cui vengono fatte delle riflessioni sulla Bibbia e sulle possibili letture alternative del libro.

Ad esempio, molti gruppi lgbt organizzano le cosiddette *Lectio Divine*, durante le quali si legge un determinato passo della Bibbia e lo si commenta.

Tra gli altri, anche il gruppo del Guado di Milano dedica un venerdì al mese alle lectio. Il libro su cui si basa la lectio divina alla quale ho partecipato è il cosiddetto Libro di Tobia, considerato apocrifo da Ebrei e Protestanti. Racconta la storia di Tobia, un uomo pio e devoto che improvvisamente diventa cieco e povero e così chiede a Dio di toglierli la vita per risparmiargli la sofferenza. Il libro prende anche in esame la figura di Sara, che ha avuto sette mariti, tutti morti la prima notte di nozze, perché lei era posseduta da un demone. Anche lei, dopo aver recato vergogna alla sua famiglia, decide di impiccarsi ma rinuncia pensando al dolore che avrebbe causato al padre e allora invoca Dio, che è sempre giusto e benedice le cose intorno a lui. È

²⁸ In Corinzi 6:9 e 6:10 Paolo afferma che fornicatori, idolatri e pederasti non raggiungeranno il Regno di Dio. Egli utilizza i termini greci *arsenokoitai* e *malakoi*. Quest'ultimo erroneamente, secondo alcuni, tradotto con "sodomiti". I versi biblici in generale e questi termini in particolare sono tuttora soggetti a diatriba [Si veda, tra gli altri, Siker 2006, 64-71].

Gianni a leggere il capitolo tre e a commentarlo, dicendo che anche lui spesso ha attraversato intensi momenti di sofferenza. Ci confessa che la sua unica salvezza è stata la preghiera. Gianni accompagna il suo discorso con un tono di voce riflessivo e rilassato. Quando finisce di parlare, chiede ai presenti di commentare il brano. È Salvatore, un ragazzo di circa trent'anni con uno spiccato accento siciliano, a parlare e a dire che la parola che gli fa venire in mente il brano è «contrasto». Contrasto tra luce e ombra, tra vita e morte. Un contrasto che passa sempre attraverso il dolore per poter raggiungere la salvezza e che loro, le persone lgbt cristiane e cattoliche, sono chiamate a vivere ciò che lui definisce «contraddizione». Si corregge subito, però, e mette nuovamente enfasi sulla parola «contrasto», che sembra descrivere meglio la loro condizione: attraverso le loro sofferenze, aggiunge, trovano la misericordia di Dio.

Per tutta la durata della ricerca di campo, ogni convegno e ogni incontro al quale ho partecipato, è stato sempre accompagnato da un passo biblico usato per mettere in evidenza l'interpretazione di specifici passaggi offrendo interpretazioni alternative, nuove. Ad esempio, il passo biblico che ha dato vita alla IV edizione del Forum, ad esempio, è stato «mi hai fatto come un prodigio» [Salmo 134], che mette in luce esplicitamente il fatto che l'omosessualità sia un dono di Dio.

Da un lato, quindi, viene smontata la credibilità di alcuni passi biblici; dall'altro, altri passi vengono interpretati in maniera inclusiva e diventano materiali simbolici che accompagnano il percorso dei cristiani lgbt nelle Chiese, inserendoli a pieno titolo nella tradizione. In questo senso, come ha sottolineato O'Brien [2004, 192], «le persone lgbt entrano in un dialogo creativo con la tradizione, articolando strategie in grado di mantenere significativi aspetti del sé mantenendo anche l'aspetto religioso».

6. *Riconciliarsi*

Molti discorsi avuti con i miei interlocutori ruotavano attorno alla scelta di non abbandonare la Chiesa nonostante l'atteggiamento di chiusura che essa ha assunto nel corso degli anni.

Gianni del gruppo Il Guado di Milano, durante una delle solite cene nella loro sede dove, come spesso succedeva, era iniziata una discussione sull'ipocrisia della Chiesa (sostenuta dall'ala più anti-istituzionale del gruppo), aveva ribadito che essere cattolici non vuol dire non essere critici e che il suo dovere, come cattolico, è mettere in luce i difetti della sua comunità²⁹.

²⁹ Colloquio di gruppo, gennaio 2017, Milano

Come ha sottolineato Yip [1997a, 121] questo dovere diventa possibile poiché la Chiesa ha perso il suo ruolo indiscusso di «guardiana morale». Durante i nostri colloqui, Andrea di Torino e Gianni del Guado di Milano hanno esplicitato la volontà di non aspettare che questa riconciliazione arrivi «dall'alto», ma che sia necessario «prendersele da soli».

Lontana quindi dall'essere l'istituzione preposta alla corretta condotta etica delle persone, la Chiesa è intesa come luogo in cui la fede viene mediata, condivisa e praticata, come d'altronde ammette Mauro all'inizio di questo articolo.

Sulla base delle considerazioni fin qui fatte, emerge che ogni gruppo si relaziona in modo specifico e particolare con la propria realtà locale, creando diversi percorsi storici e sociali che tuttavia si incrociano e coinvolgono le persone "in carne ed ossa" ma anche l'idea di evangelizzare la Chiesa e di contribuire ad un suo cambiamento, l'idea di una sessualità praticata e dell'amore di coppia accettata da Dio, l'idea della Bibbia come messaggio d'amore al di là di ogni speculazione esegetica.

Molti di questi gruppi sono ospitati in parrocchia. Tuttavia, la logica che sotto-intende questa accoglienza è, spesso, di semi-riconoscimento. Se da un lato sono ospitati, dall'altro spesso non sono liberi di dirlo apertamente o di pubblicizzare troppo questa accoglienza. Altrettanto spesso, paradossalmente, è questa logica di semi-riconoscimento che permette ai gruppi di esistere, di negoziare spazi all'interno delle parrocchie. Le parrocchie di periferia sono generalmente più libere di muoversi al di là delle imposizioni dottrinali, di deviare dalla norma e di operare un piccolo cambiamento proprio all'interno delle proprie mura.

Questo percorso all'interno della Chiesa viene così re-intrepretato nei termini di un concetto espresso dal Catechismo della Chiesa Cattolica, quello della prudenza, ed è inevitabilmente collegato con il problema della visibilità: l'essere troppo visibili ed esposti non sempre rappresenta la tattica migliore se l'intento è quello di muoversi all'interno delle mura ecclesiali. Il cambiamento è necessario, ma graduale, e inevitabilmente legato alla conoscenza diretta delle persone, preti e membri della parrocchia, con cui i gruppi si relazionano. Nel fare questo, è necessario mettere da parte il rancore coltivato nei confronti della Chiesa cattolica e della sofferenza che essa ha causato.

In tal senso, l'idea che ha spesso accompagnato i discorsi con i miei interlocutori era quella della «riconciliazione», che non sembra essere né senso di colpa morale nei confronti del proprio orientamento sessuale, né critica sovversiva all'istituzione ecclesiale come organismo di potere.

Riconciliazione è dunque la parola-chiave che si deve tenere in considerazione se si vuole cercare di analizzare i motivi che spingono i membri dei gruppi a rimanere all'interno della Chiesa.

Durante una conversazione sui percorsi intrapresi dal gruppo Ali D'Aquila a Palermo, Annina mi dice che la decisione di rimanere all'interno della Chiesa cattolica è «tutta una questione di riconciliazione», perché solo attraverso di essa, e dunque con il perdono dei mali inflitti dalla Chiesa agli omosessuali, si è in grado di operare un cambiamento «dal di dentro»³⁰.

Recentemente mi è capitato di sfogliare alcuni bollettini del gruppo del Guado di Milano, mentre cercavo di mettere a posto i documenti, i saggi, e i materiali legati alla ricerca³¹. A prendone uno, senza pensarci, leggo: «amiamo troppo la Chiesa per permetterle di continuare la sua guerra contro di noi» (Il Guado 2001, 38).

Questa frase mi fa ricordare un colloquio avuto durante i giorni del Forumcon Andrea, un uomo di mezza età che ha frequentato per anni il gruppo Davide e Gionata di Torino nei primi anni Ottanta³². Fumando una sigaretta, seduti su una panchina al di fuori del convento dove eravamo ospiti, mi dice. «se te ne vai [dalla Chiesa], le cose non cambiano [...] è necessario prima di tutto riconciliarsi». Poi, dopo averci pensato un po', aggiunge: «forse bisognerebbe essere morbidi con una Chiesa che non è proprio tutta da buttare»³³.

È l'idea cristiana di "riconciliazione" che spinge i miei interlocutori a rimanere all'interno della Chiesa:

La motivazione stessa dei gruppi e la ragione della loro esistenza è quella di percorrere un cammino, anche in modo critico, che ci consenta di conciliare il vivere la nostra condizione di omosessuali con l'appartenenza alla Chiesa. Noi siamo fiduciosi che la nostra perseveranza in un cammino che intendiamo percorrere dialetticamente, ma anche costruttivamente all'interno di un'istituzione e non contro, ci possa condurre al traguardo [Il Guado 1993, 4].

Per comprendere meglio il percorso di riconciliazione prendo in prestito il concetto di «tattica» di De Certeau [1980], che egli contrappone a «strategia». Quest'ultima è intesa come «il calcolo dei rapporti di forza che diviene possibile a partire dal momento in cui un soggetto di volontà e di potere è isolabile in un ambiente attraverso cui lo esercita» [De Certeau 2001, 15]. Le tattiche, di contro, «appartengono a chi non può contare su uno spazio proprio, né dunque su una frontiera che distingue l'altro come totalità e non ha come luogo che quello dell'altro» [ibidem, 129]. Esse sono dunque ricollegabili agli individui, agli attori sociali che si muovono dentro i luoghi di altri e, quindi, in quegli ambienti definiti dalle strategie stesse. In questo senso i miei

³⁰ Conversazione personale, marzo 2016, Palermo

³¹ Dal 1982 il Guado pubblica un Bollettino, a cadenza trimestrale, destinato a uso interno del gruppo, che raccoglie testimonianze, articoli, opinioni riguardanti il tema fede e omosessualità.

³² Nome di fantasia

³³ Colloquio personale, marzo 2016, Albano Laziale

interlocutori si muovono all'interno, e non necessariamente contro, il territorio dell'Altro, della Chiesa, riappropriandosene, riconciliandosi con esso.

L'analisi di De Certeau ci ricollega al concetto di *agency*, comunemente inteso come abilità della coscienza individuale di costituire e ricostituire il sé, sovvertendosi e ribellandosi a una situazione di dominio. Tuttavia, come ha affermato la teologa femminista Vuola [2009, 218] «si può trovare l'*agency* dentro le strutture del potere». Come ha suggerito Mahmood [2005, 24] bisognerebbe ripensare al concetto di *agency* come non solo emancipante e sovversivo ma semplicemente come attivo, riflettendo così sui possibili modi in cui una norma viene vissuta.

Le voci delle persone con cui ho fatto ricerca suggeriscono che la costruzione dell'identità religiosa non si piega a una rigida e passiva genuflessione a valori e tradizioni approvate dalla Chiesa ufficiale, ma mostra elementi nuovi, creativi. Come messo in luce da McGuire e Spikard [2003: 15] le persone costruiscono la loro appartenenza religiosa in un modo che è allo stesso tempo ortodosso e non. Le persone da me incontrate si oppongono alla Chiesa e nello stesso tempo non la abbandonano, movendosi dal di dentro. Esse sono, allo stesso tempo, individualiste e cattoliche, «fatte da sole» [*self-made*] e radicate in una tradizione centenaria [ibidem, 16].

In questo cammino all'interno dell'Istituzione alla quale si sente e si vuole appartenere ma che in qualche modo perde il suo ruolo di guardiana morale [Yip 1997a], nelle diverse traiettorie e nei diversi percorsi, plurali, che accompagnano il cammino di inclusione dei gruppi, si può scorgere il complesso rapporto che caratterizza i gruppi lgbt in Italia e la loro appartenenza alla Chiesa cattolica.

Solo attraverso l'analisi e la comprensione di questi percorsi e di queste voci diviene possibile superare l'idea di una dicotomia tra omosessualità e fede e di accettare, come ha puntualizzato Yip [2005a] una più complessa, sfumata, sempre in divenire e sempre negoziata relazione tra di esse.

7. Bibliografia

Arnone, G., *Rapporto 2016 sulle realtà aggregative dei cristiani lgbt in Italia*. 30 settembre 2016, «progetto gionata». Disponibile su: <http://www.gionata.org/rapporto-2016-sui-cristiani-lgbt-in-italia/>

Balandier, G. 1973. *Le società comunicanti*. Tradotto da Brillì Cattarini, S., Scacchi, R., Roma-Bari: Laterza in Remotti, F. 2002. *Forme di umanità*, Bruno Mondadori editore

Boswell, J. 1980, *Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality: Gay People in Western Europe from the Beginning of the Christian Era to the Fourteenth Century*, University of Chicago Press

Brogliato B., Migliorini, D (a cura di). 2014, *L' amore omosessuale. Saggi di psicoanalisi, teologia e pastorale. In dialogo per una nuova sintesi*, La Cittadella Editore

Brooke, S. L. 1993. *The morality of homosexuality*, in «Journal of Homosexuality», 25 (4): 77-99.

Congregazione per la Dottrina della Fede, 29 dicembre 1975. *Persona Humana. Alcune questioni di etnica sessuale*. Disponibile su: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/persona-humana_it.html

— 1 ottobre 1986. *Lettera ai Vescovi della Chiesa Cattolica sulla cura pastorale delle persone omosessuali*. Disponibile su: http://www.vatican.va/homosexual-persons_it.html

— 24 luglio 1992. *Alcune Considerazioni concernenti la risposta a proposte di legge sulla non discriminazione delle persone omosessuali*. Disponibile su: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/homosexualpersons_it.html

— 31 luglio 2003. *Considerazioni circa i progetti di riconoscimento legale delle unioni tra persone dello stesso sesso*. Disponibile su: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/homosexual-unions_it.html

Dall'Orto, G. 2016, *I turbamenti del giovane Gender*, «H-ermes. Journal of Communication», 7: 33-60.

De Certeau, M. 2001. *L'invenzione del quotidiano* [1980]. Tradotto da Baccianini M., Roma: Edizioni Lavoro

Dèttore D., Petilli A., Flebus G. B. 2014, *Religione e omosessualità: uno studio empirico sull'omofobia interiorizzata di persone omosessuali in funzione del grado di religiosità*, https://gionata_studio_religione_cattolica_omosessualità_pdf

Enroth, R. M. 1974, *The homosexual Church: An ecclesiastical extension of a subculture*, in «Social Compass», 21(3): 355-360.

Festinger L. 1957. *A theory of cognitive dissonance*. Palo Alto, CA: Stanford University.

Flynn A., Tinius J. (a cura di). 2015, *Anthropology, Theatre, and Development. The Transformative Potential of Performance*, Palgrave Macmillan.

Gionata, 2017. *Il cammino di liberazione spirituale dei gruppi dei cristiani omosessuali*, «Progetto Gionata», 28 dicembre. Disponibile su: <https://www.gionata.org/cammino-liberazione-spirituale-dei-gruppi-dei-cristiani-omosessuali/>

Giorgi A. 2016, *Gender, Religion, and Political Agency: Mapping the Field*, «Revista Crítica de Ciências Sociais», 110: 51-52. Disponibile su: <https://rccs.revues.org>

Gross M. 2008, *To be Christian and homosexual. From shame to identity-based claims*, «Nova Religion: The Journal of Alternative and Emergent Religion», 11(4): 77-101.

Gross, M. Yip A. 2010. *Living Spirituality and Sexuality: A Comparison of Lesbian, Gay and Bisexual Christians in France and Britain* in «Social Compass, SAGE Publications», 57(1): 40-59.

Heywood, P. 2015. *Agreeing to disagree. LGBTQ activism and the church in Italy* in «Hau: Journal of Ethnographic Theory» 5 (2): 325–344.

Il Guado. 1993, *Il Consiglio Informa*, «Bollettino», aprile-giugno:44.

—2001, *Iniziativa di Dignity nei confronti del Vaticano*, «Bollettino», 75: 38.

Lettini G.1999, *Omosessualità*, Torino: Claudiana Editrice.

Lukenbill, B. W. 1998, *Observations on the corporate culture of a gay and lesbian congregation*, «Journal for the Scientific Study of Religion», 37: 440–452.

Mahaffy, K. A. 1996, *Cognitive dissonance and its resolution: A study of lesbian Christians*, «Journal for the Scientific Study of Religion», 35: 392–402.

Mahmood, S. 2005, *Politics of piety: the Islamic revival and the feminist subject*. Princeton: Princeton University Press.

McGuire M. B., Spickard, J. V. 2003, *Narratives of Commitment: Social Activism and Radical Catholic Identity*, «Our House Articles, Poems, and Short Stories, Paper», 60: 3-18. Disponibile su: http://inspire.redlands.edu/oh_articles/60

Namaste V. K., 2015. *Oversight: Critical Reflections on Feminist Research and Politics*. Toronto: Women's Press.

Nasrudin S., Geelan D. 2012, *When christianity and homosexuality collide: understanding the potential intrapersonal conflict*, «Journal of Homosexuality», 59(10):1382-1402.

- O'Brien J., 2004. *Wrestling the Angel of contradiction: Queer Christian identities*, Culture and Religion, «An Interdisciplinary Journal», 5(2): 179-202.
- Pezzini D., 1998. *Alle porte di Sion: voci di omosessuali credenti*, Saronno: Editrice Monti.
- Prearo M. (a cura di) 2015, *Politiche dell'orgoglio. Sessualità, soggettività e movimenti sociali*, Pisa: edizioni ETS.
- Quaranta P. (a cura di) 2008, *Omosessualità e vangelo. Franco Barbero risponde*, S. Pietro in Cairano (Verona): Gabrielli Editori.
- Rodriguez E., 2009. *At the Intersection of Church and Gay: A Review of the Psychological Research on Gay and Lesbian Christians*, «Journal of Homosexuality», 57(1): 5-38.
- Siker J.S. 2006, *Homosexuality and Religion: an encyclopedia*, Greenwood Press
- Stuart E. (a cura di), 1997. *Religion Is a Queer Thing: A Guide to the Christian Faith for Lesbian, Gay, Bisexual and Transgendered Persons*, Cleveland: Pilgrim Press.
- Teisa S. 2002, *Le strade dell'amore: omosessualità e vita cristiana*. Roma: Città Nuova.
- Thumma S. 1991, *Negotiating a religious identity: The case of the gay Evangelical*, «Sociological Analysis», 52: 333-347.
- Valle C., et.al, 2014. *Homosexualidad y religión ¿derechos irreconciliables?*, «XI Congreso Español de Sociología Crisis y cambio: propuestas desde la Sociología», 10-12 julio 2013, Madrid. Disponibile su: <http://eprints.ucm.es/Homosexualidadyreligion.pdf>
- Vuola, E. 2009, *Patriarchal Ecumenism, Feminism, and Women's Religious Experiences in Costa Rica*, in Hanna Herzog; Ann Braude (a cura di), *Gendering Religion and Politics: Untangling Modernities*. New York: Palgrave Macmillan, 217-238.
- Wagner, G. et. al, 1994. *Integration of one's religion and homosexuality: A weapon against internalized homophobia*, «Journal of Homosexuality», (26)4: 91-110.
- Yip A. K. T. 1997a, *Attacking the attacker: gay christians talk back*, «The British Journal of Sociology», (48)1: 113-127.

— 1997b, *A Dare To Differ: Gay and Lesbian Catholics' Assessment of Official Catholic Position on Sexuality*, «Sociology of Religion», (58)2: 165-180.

— 2002. *The persistence of faith among non heterosexual christians: evidence for the neosecularization thesis of religious transformation*, «Journal for the scientific study of religion», (41)2: 199-212.

— 2005a. *Religion and the politics of spirituality/sexuality: reflection on researching british lesbian, gay, and bisexual christians and muslims*, «Fieldwork in Religion», 1(3): 271-289.

— 2005b. *Queering religious texts: An exploration of British non-heterosexual Christians' and Muslims' strategy of constructing sexuality-affirming hermeneutics*, in «Sociology», 39(1): 47-65.

