

CATECHETICA **ed** **EDUCAZIONE**

ISSN 2724-5071

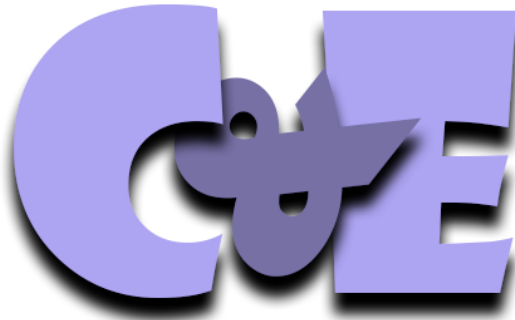
Anno VII Numero 1

FROM INCLUSION TO BELONGING: Inclusione, appartenenza e protagonismo ecclesiale delle persone con disabilità

Aprile, 2022

RIVISTA «ONLINE» DELL'ISTITUTO DI CATECHETICA

www.rivistadipedagogiareligiosa.it



CATECHETICA ED EDUCAZIONE

Rivista «online» dell'«Istituto di Catechetica»

**Facoltà di Scienze dell'Educazione
Università Pontificia Salesiana di Roma**

«Catechetica ed Educazione» è una testata telematica,
iscritta al Tribunale di Roma (registrazione n. 151/16
dicembre 2020), che persegue finalità culturali
in ambito pedagogico-catechetico

Anno VII
Numero 1 – Aprile 2022

[www.rivistadipedagogiareligiosa.it]

CATECHETICA ED EDUCAZIONE

Istituto di Catechetica
Facoltà di Scienze dell'Educazione
Università Pontificia Salesiana di Roma

www.rivistadipedagogiareligiosa.it

DIREZIONE

«Catechetica ed Educazione»
Piazza dell'Ateneo Salesiano, 1
00139 – Roma



7 (2022) 1

► CONSIGLIO DI REDAZIONE

Ubaldo Montisci (Coordinatore)
Antony Christy Lourdunathan
Corrado Pastore
Giuseppe Ruta
Francisco José Enríquez Zulaica

► COMITATO DI REDAZIONE

Giuseppe Biancardi	Miguel López Varela
Cesare Bissoli	Elena Massimi
Cettina Cacciato	Luciano Meddi
Cristina Carnevale	Ubaldo Montisci
Gustavo Cavagnari	José Luis Moral
Sergio Cicatelli	Rinaldo Paganelli
Salvatore Currò	Corrado Pastore
Giancarlo Cursi	Maria Paola Piccini
Antonio Dellagiulia	Roberto Rezzaghi
Cyril de Souza	Antonino Romano
Veronica Donatello	Rosangela Siboldi
Teresa Doni	Salvatore Soreca
Dariusz Grządziel	Giampaolo Usai
Albertine Ilunga Nkulu	Jerome Vallabaraj

DIRETTORE RESPONSABILE ◀
Renato Butera

GRAFICA ◀
Antony Christy Lourdunathan

WEB EDITOR ◀
Angela Maluccio



Editrice «LAS»
Piazza dell'Ateneo Salesiano, 1
00139 Roma

Questa testata è associata a

 **USPI**
Unione Stampa Periodica Italiana

Editoriale.....	5
• Gianni Carozza Filippo e l'eunuco (At 8,26-40). L'accesso degli esclusi alla comunità dei credenti.....	9
• Marco Gallo La liturgia, il dono di poter celebrare per tutti	21
• Roberto Franchini – Veronica Amata Donatello L'appartenenza alla comunità di fede. Indicazioni per una pastorale nei disturbi del neurosviluppo	35
• Michele Porcelluzzi L'incorporazione alla Chiesa delle persone con disabilità. Una prospettiva giuridica	49
• Erio Castellucci Il Sinodo della Chiesa italiana, occasione di appartenenza e protagonismo ecclesiale	61
• Sara Schietroma – Maurizio Rizzuto La promozione del senso di appartenenza e partecipazione attiva. Accorgimenti psicoeducativi.....	73
• Pietro Celo La traduzione come prassi di appartenenza. Uno sguardo sulla condizione di sordità e sulla lingua dei segni.....	87
• Fiorenza Pestelli Narrare la parola: viaggio attraverso l'inclusione dei linguaggi.....	115
• Riccardo Benotti «Vite a una svolta». Intervista a due persone con disabilità.....	123



L'ISTITUTO DI CATECHETICA (ICa)

propone
percorsi formativi per

ESPERTI

in metodologia della catechesi e
dell'insegnamento della religione

FORMATORI

dei catechisti e degli insegnanti di religione

DOCENTI

di catechetica e pedagogia religiosa

DIRIGENTI

degli uffici catechistici e pastorali

CATECHETICA PEDAGOGIA RELIGIOSA

CURRICULA E TITOLI

Baccalaureato, Licenza e Dottorato in Scienze dell'Educazione

Specializzazione in Catechetica

Specializzazione in Educazione e Religione

Un approccio interculturale

Un'esperienza internazionale

Un percorso interdisciplinare

ISCRIZIONI

per l'anno accademico 2021-2022

APERTE

Informazioni complete su:
www.rivistadipedagogiareligiosa.it

Contattaci
Tel. +39/06.87290600
catechetica@unisal.it



Istituto di Catechetica (ICa)

Università Pontificia Salesiana
Piazza dell'Ateneo Salesiano, 1,
00139 - ROMA



From Inclusion to Belonging. Inclusione, appartenenza e protagonismo ecclesiale delle persone con disabilità

Il presente numero di «Catechetica ed educazione» si pone in continuità con il precedente dedicato al mondo delle disabilità (1/2021): se allora si era riflettuto sull'*inclusione*, intesa come disposizione della società ad accogliere le persone con disabilità (PcD), in una prospettiva dunque centrata sui diritti, ora si vuole prendere in considerazione piuttosto il versante antropologico, che rimanda alla dimensione profonda dell'*appartenenza* e di una partecipazione attiva delle PcD a una comunità più ampia.

La riflessione ha preso le mosse dall'articolo di John Swinton, *From inclusion to belonging*.¹ Il teologo scozzese, fondatore dello "University's Centre for Spirituality, Health and Disability" di Aberdeen, con questo suo studio, una decina di anni fa ha sviluppato il tema dell'appartenenza come evoluzione della semplice inclusione, aprendo nuove prospettive per un approccio più corretto alla problematica. Le sue considerazioni sono particolarmente significative perché fanno da orizzonte agli approfondimenti raccolti nel presente fascicolo.

Il dinamismo che porta *dall'inclusione all'appartenenza* pone diversi interrogativi che obbligano a una riflessione multidimensionale. Tra le principali domande che chiedono una risposta chiarificatrice assumono particolare rilevanza le seguenti: quale differenza sussiste tra semplice inclusione e autentica appartenenza? Quali sono le condizioni che rendono possibile l'appartenenza e favoriscono la partecipazione attiva, dal punto di vista sociale ed ecclesiale? Quali sono le principali indicazioni che il Diritto canonico e il Magistero universale della Chiesa danno in tal senso ai battezzati? Com'è presente il concetto di appartenenza e partecipazione nel Libro sacro? Quali accorgimenti educativi vanno predisposti per favorire il senso di appartenenza nei soggetti? Quali suggerimenti dare ai responsabili della catechesi per promuovere l'appartenenza e il protagonismo ecclesiale dei battezzati, specie delle PcD? Quali scelte hanno operato i vescovi italiani per il coinvolgimento del maggior numero possibile di persone in occasione del Sinodo nazionale? Che cosa pensano le PcD sul concetto di appartenenza e partecipazione?

¹ J. SWINTON, *From Inclusion to Belonging. A practical Theology of Community, Disability and Humanness*, in «Journal of Religion Disability & Health» 16 (2012), 172-190. DOI: 10.1080/15228967.2012.676243

Tutti i contributi cercano di dare risposta a queste domande, con un'attenzione alla realtà delle PcD. *Gianni Carozza* prende in esame una situazione ricorrente nella storia della Chiesa quando, nel suo slancio missionario, si trova nella condizione di doversi confrontare con persone di culture e credo differenti, con la difficoltà ad accoglierle incondizionatamente. Il biblista, attraverso l'analisi del noto episodio di Filippo e l'eunuco (At 8,26-40), mette in luce i valori evangelici che portano i primi credenti a includere i "lontani" fino a farne una parte integrante e attiva del popolo di Dio. Si è di fronte a un paradigma di comportamento valido ancora per il tempo presente.

L'esperienza frustrante di una Chiesa che celebra e non include, denunciata da tanti fedeli e non solo disabili, è al centro delle riflessioni di *Marco Gallo*, liturgista. Nello studio vengono evidenziate quattro situazioni che si pongono come ostacoli per l'appartenenza e la piena partecipazione delle PcD. Se bene intesa e ben celebrata, invece, la liturgia si rivela una risorsa decisiva e non sempre valorizzata per una reale inclusione delle PcD nella vita delle comunità. In tal senso, l'Autore propone quattro movimenti – suggeriti dall'Eucaristia – che favoriscono il superamento delle barriere a vantaggio di tutti nell'assemblea.

La legislazione italiana ha compiuto dei notevoli passi in avanti nell'attenzione alle PcD, difendendo in particolare il loro "diritto a esserci" nella società. Eppure tale prospettiva non è esente da ambiguità, come notano *Roberto Franchini* e *Veronica Donatello*, dal momento che non perviene a garantire appieno il dovere di appartenere e di essere artefici del cambiamento nella società. Avendo come orizzonte la riflessione portata avanti dalla teologia della disabilità – di cui si avverte la carenza in ambito italiano – alla luce del modello di E.W. Carter sulla spiritualità, i due autori danno delle indicazioni concrete per degli itinerari pastorali che favoriscano l'appartenenza e il protagonismo delle PcD.

Il contributo di *Michele Porcelluzzi* esplora le possibilità di partecipazione e le condizioni di appartenenza delle PcD secondo le indicazioni del *Codice di Diritto canonico*. Ricordato che il Battesimo rimane l'unico requisito per essere incorporati alla Chiesa, richiamato il diritto per tutti di ascoltare la Parola di Dio e il dovere di annunciare il Vangelo, precisate le condizioni che rendono possibile ricevere i Sacramenti, il canonista afferma il diritto delle PcD di far sentire la loro voce all'interno delle comunità cristiane fino ad assumere anche delle responsabilità ministeriali.

Mons. *Erio Castellucci*, dal suo osservatorio privilegiato di membro del Gruppo di coordinamento nazionale del Cammino sinodale, offre una schietta disamina dell'importante evento ecclesiale non soffermandosi tanto sulle tappe o gli strumenti predisposti ma sul suo significato riformatore per la vita delle comunità cristiane. La Chiesa italiana, persa la sua connotazione di "eccezione" nel panorama religioso europeo, può trovare nel percorso di avvicinamento al Sinodo una opportunità da non sprecare per riscoprire il suo compito missionario e attuare quella perenne riforma del cuore, della dottrina, delle strutture, sempre necessaria.

In prospettiva psico-educativa, *Sara Schietroma* e *Maurizio Rizzuto* esaminano l'appartenenza considerandola nella sua valenza di qualità e benessere esistenziale. Il bisogno di appartenenza, accanto a quelli di relazione, attaccamento

e affiliazione, contraddistingue l'intera esistenza umana. L'articolo esamina approfonditamente i processi che regolano la partecipazione sociale, in contesti capaci di accogliere le diversità insieme al contributo che possono offrire le PcD. In tal senso, sono presentate alcune linee guida atte a favorire la partecipazione, il coinvolgimento e l'investimento degli individui nei contesti comunitari d'appartenenza.

La sezione degli studi termina con il denso contributo specialistico di *Pietro Celo*. Le persone sorde manifestano un modo differente di stare al mondo, di conoscerlo, di comunicarlo, di tradurlo. L'articolo sviluppa l'idea che la traduzione sia non solo un passaggio comunicativo e cognitivo, ma uno strumento di appartenenza alla comunità degli uomini.

Il presente fascicolo offre, infine, due contributi di taglio più esperienziale soggettivo. Il primo di *Fiorenza Pestelli* che, a partire dalle competenze acquisite nel campo dell'insegnamento, evidenzia alcune delle condizioni che rendono possibile un intervento formativo efficace nell'ambito delle PcD cognitive. Il secondo, di *Riccardo Benotti*, riporta due interviste realizzate dal giornalista con delle persone che vivono quotidianamente la situazione di disabilità.

Recentemente si è svolto a Roma il primo Convegno nazionale organizzato dal Servizio nazionale per la Pastorale delle PcD dal titolo significativo: *"Noi" non "loro". La disabilità nella Chiesa*, che ha affrontato esplicitamente il tema dell'appartenenza, della cura reciproca e della partecipazione attiva delle PcD nelle loro comunità. Ci piace ricordare le parole con cui il teologo scozzese John Swinton ha chiuso il proprio intervento:

Il concetto di inclusione, è spesso limitato a un termine legale: significa che ovunque andiate l'organizzazione deve avere le caratteristiche per permettere l'accesso; ma il problema dell'inclusione, una volta che si entra nell'edificio, è che non ci sia nessuno pronto ad amarti o parlarti. Nei Vangeli, una delle cose che notiamo nell'accoglienza di Gesù è che a volte era lui che ospitava, altre volte era accolto. Nella disabilità, dobbiamo accogliere l'uno con l'altro, ovunque ci troviamo. Nella Chiesa facciamo accoglienza l'uno dell'altro e non facciamo differenza fra noi e loro. Spero che metteremo in pratica l'accoglienza e attueremo la trasformazione che Dio vuole da noi. Per appartenere e creare una comunità di appartenenza dobbiamo avere "amici speciali" nel senso che ci ha insegnato Gesù: per lui essere amico di qualcuno significa amarlo semplicemente per quello che è. Nella nostra società spesso avere amici serve per avere qualcosa. Il modello di amicizia di Gesù, invece, scompone molte delle barriere che abbiamo per darci un dono.²

Sono parole eloquenti, che indicano una direzione da seguire e rappresentano una sfida per tutti gli uomini e le donne di buona volontà impegnati nel mondo della disabilità.

I membri dell'Istituto di Catechetica

✉ catechetica@unisal.it

² <<https://www.agensir.it/quotidiano/2022/6/3/disabilita-swinton-univ-aberdeen-nella-chiesa-facciamo-accoglienza-luno-dellaltro-e-non-facciamo-differenza-fra-noi-e-loro/>>

Filippo e l'eunuco (At 8,26-40). L'accesso degli esclusi alla comunità dei credenti

Gianni Carozza*

► **SOMMARIO**

Il tema dell'inclusione riaffiora lungo la storia del cristianesimo ogni volta che la missione di annunciare il Vangelo pone i membri delle comunità a contatto con persone appartenenti a culture differenti. Nella Scrittura è istruttivo il capitolo 8 degli Atti in cui si descrive la Chiesa che si espande sotto la guida dello Spirito. L'episodio del battesimo dell'eunuco da parte di Filippo (At 8,26-40) contiene dei preziosi insegnamenti per il credente contemporaneo: il vangelo della salvezza ha una destinazione universale e i criteri di appartenenza rispondono alla presenza della fede e non a logiche ispirate a razza, sangue o etnia.

► **PAROLE CHIAVE**

Appartenenza; Bibbia; Disabilità; Inclusione.

***Gianni Carozza:** è Docente di esegesi biblica presso l'Istituto Teologico abruzzese-molisano di Chieti.

La Bibbia non ha la pretesa di offrire soluzioni concrete ai problemi che le nostre società si trovano ad affrontare. Tuttavia essa offre spunti di riflessione nei quali ritrovare il senso di una testimonianza umana e credente. La Bibbia è Parola di Dio e i credenti ritrovano in essa il messaggio di Dio come guida per la loro esistenza; essa manifesta quell'acume divino-umano in cui poter ritrovare un messaggio che legge e interpreta la vicenda dell'uomo, si apre a un ascolto e cerca una risposta.

La prima comunità cristiana ha dovuto organizzarsi in modo nuovo a partire dal momento della risurrezione di Gesù, da cui è iniziata la missione apostolica. La chiesa primitiva non aveva in partenza una struttura, ha dovuto organizzare i propri modi di vivere, di pregare, di annunciare, di operare, a seconda delle necessità che, momento per momento, si venivano presentando.

Nel racconto degli Atti degli Apostoli, nei primi anni, immediatamente dopo la Pentecoste, il gruppo degli apostoli guida una comunità abbastanza piccola, fatta soprattutto da persone provenienti dal mondo giudaico, tutti di lingua ebraica, abitanti in Gerusalemme, quindi un gruppo ristretto, ben conosciuto e facilmente guidabile.

I primi cristiani, che sono poi i giudeo-cristiani, continuano a vivere gomito a gomito con i loro connazionali, a frequentare il tempio (2,46; 3,1; 5,12) e le sinagoghe (9,20), a praticare la legge della circoncisione (15,1.5) e della purità legale (10,14).¹

Uno dei primi interrogativi che la chiesa primitiva deve dunque affrontare è quello che riguardava l'ingresso nella nuova comunità: chi possiede i requisiti per esservi ammesso? Nel contesto di un gruppo formato da soli ebrei, per lo più galilei, che avevano riconosciuto in Gesù il Messia di Israele (in greco *Cristo* significa *unto*, lo stesso che l'ebraico *mashiah*, cioè messia) e creduto alla sua resurrezione dopo la morte in croce, l'interrogativo investe immediatamente la possibilità di "aprire la porta" a chi proviene da una diversa origine, etnica, culturale o religiosa.

La comunità infatti si allarga e sappiamo, così in modo impercettibile, che esistevano anche degli ellenisti nel gruppo cristiano. La comunità degli ellenisti era molto forte in Gerusalemme e comprendeva persone che provenivano dal bacino mediterraneo antico, erano di razza e religione ebraica, ma di lingua e cultura greca e questo fatto aveva enormemente ampliato la loro visuale, il loro modo di vedere la vita; erano sì ebrei di religione, ma, essendo di cultura greca, erano molto più aperti.

Inoltre la narrazione riportata in *At* 10-15 è dedicata, in modo più dettagliato, alle varie fasi della decisione ecclesiale relativa all'ammissione e alla situazione dei Gentili. La loro conversione è il più chiaro esempio della convinzione di Luca che tutte le genti saranno salvate «per la grazia del Signore Gesù» (15,11). Il tema dell'appartenenza si ritrova nel modo in cui la missione dei cristiani è offerta a tutti, potenti o deboli, ricchi o poveri, maschi o femmine: il messaggio è

¹ Cf. D. MARGUERAT, *Gli Atti degli Apostoli (At 1-12)*, EDB, Bologna 2011, 32.

costantemente annunciato attraverso l'azione misericordiosa rivolta verso le povere vedove (9,39), i semplici cittadini (14,15-18), i mercanti (16,14), i detenuti (16,30-32) e i marinai (27,25), nonché i potenti ufficiali militari (10,34-48), i proconsoli (13,7), i governatori (24,10), i re (26,2) e i filosofi (17,18).²

Ora, in forme diverse, il quesito della chiesa primitiva si è ripresentato ciclicamente nella storia della Chiesa ogni volta che la missione di annunciare il Vangelo l'ha messa a contatto con nuove popolazioni.

Le pagine degli Atti ci fanno capire che il messaggio cristiano è una fede universale, un messaggio perenne che vale per tutti i tempi e per tutti gli uomini che si incontrano là dove sono. Gli uomini non esistono in una astrattezza di rapporti, ma vivono dentro una certa cultura; gli uomini parlano in un punto della terra una lingua, in un altro punto ne parlano un'altra; in un certo momento storico hanno un complesso di caratteristiche, di doti e di interessi prevalenti, in un altro momento storico hanno altri interessi, altre doti, altre caratteristiche prevalenti e il cristianesimo – inviato a tutti gli uomini – entra in contatto con tutte le situazioni culturali. Ed è interessante vedere come la comunità cristiana nata in ambiente orientale, semitico, nei primi anni ha fatto un faticoso lavoro per trapiantare sé stessa in un nuovo ambiente ellenistico e poi occidentale.

1. Un incontro sulla strada che scende da Gerusalemme a Gaza

Proprio un conflitto all'interno della prima comunità cristiana tra il gruppo più tradizionale di lingua ebraica o aramaica e quello più nuovo e molto più numeroso di lingua greca, porterà alla *leadership* nuove figure, come Stefano, il primo martire del gruppo, e Filippo, che per primo portò il vangelo di Gesù Cristo fuori da Gerusalemme. Uscito dalle mura della città santa, il vangelo si diffonde rapidamente e in tutte le direzioni.

All'inizio l'annuncio cristiano si rivolge alle persone che sono ai margini di Israele: i samaritani e l'eunuco etiope.

Il testo di cui ci occuperemo, *At 8,26-40*, è particolarmente significativo, perché rappresenta un paradigma del cammino di iniziazione alla fede e di educazione al Vangelo. Filippo battezza addirittura un etiope, non più un samaritano, una persona cioè legata in qualche modo alla religione giudaica, ma di razza spuria. È proprio uno straniero, anche se simpatizzante del giudaismo. È un primo spiraglio di apertura ai lontani, ai molto lontani.

²⁶Un angelo del Signore parlò a Filippo e disse: "Alzati e va' verso il mezzogiorno, sulla strada che scende da Gerusalemme a Gaza; essa è deserta". ²⁷Egli si alzò e si mise in cammino, quand'ecco un Etiope, eunuco, funzionario di Candace, regina di Etiopia, amministratore di tutti i suoi tesori, che era venuto per il culto a Gerusalemme, ²⁸stava ritornando, seduto sul suo carro, e leggeva il profeta Isaia. ²⁹Disse allora lo Spirito a Filippo: "Va' avanti e accostati a quel carro". ³⁰Filippo corse innanzi e, udito che leggeva il profeta Isaia, gli disse: "Capisci quello che stai leggendo?". ³¹Egli rispose: "E come potrei capire, se nessuno mi

² Cf. G. ROSSÉ, *Atti degli Apostoli. Commento esegetico e teologico*, Città Nuova, Roma 1998, 403ss.

guida?". E invitò Filippo a salire e a sedere accanto a lui. ³²Il passo della Scrittura che stava leggendo era questo:

Come una pecora egli fu condotto al macello
e come un agnello senza voce innanzi a chi lo tosa,
così egli non apre la sua bocca.

³³ Nella sua umiliazione il giudizio gli è stato negato,
la sua discendenza chi potrà descriverla?
Poiché è stata recisa dalla terra la sua vita.

³⁴Rivolgendosi a Filippo, l'eunuco disse: "Ti prego, di quale persona il profeta dice questo? Di sé stesso o di qualcun altro?". ³⁵Filippo, prendendo la parola e partendo da quel passo della Scrittura, annunciò a lui Gesù. ³⁶Proseguendo lungo la strada, giunsero dove c'era dell'acqua e l'eunuco disse: "Ecco, qui c'è dell'acqua; che cosa impedisce che io sia battezzato?". [37] ³⁸Fece fermare il carro e scesero tutti e due nell'acqua, Filippo e l'eunuco, ed egli lo battezzò. ³⁹Quando risalirono dall'acqua, lo Spirito del Signore rapì Filippo e l'eunuco non lo vide più; e, pieno di gioia, proseguiva la sua strada. ⁴⁰Filippo invece si trovò ad Azoto ed evangelizzava tutte le città che attraversava, finché giunse a Cesarèa.

Il racconto è ricco di particolari simbolici, molto interessanti, ma ciò che domina l'intelaiatura del brano è il tema del cammino. Vi troviamo molti particolari di tipo soprannaturale che non devono essere presi alla lettera, ma debbono essere intesi come un ripensamento posteriore di eventi che hanno aperto delle prospettive nuove alla Chiesa.³

L'intreccio narrativo segue il modello di quello già articolato da Luca in occasione dell'incontro del risorto con i due discepoli di Emmaus (*Lc* 24,13-35): incontro, dialogo in forma di evangelizzazione, e culmine sacramentario, con la novità che adesso all'epilogo dell'incontro non è situata l'eucaristia bensì il battesimo.

L'iniziativa viene dal Signore: è il suo angelo che manda Filippo sulla strada dell'Etiopia: «Alzati e va' verso il mezzogiorno...». Il termine *mesēmbria* ("centro del giorno") è usato per indicare l'ora centrale della giornata (cf. *Gen* 18,1; 43,16) ma può anche significare "sud" (come in *Dn* 8,4.9).⁴ Il diffondersi della Parola di Dio è il risultato di un invio (divino) e di un'obbedienza (umana): Dio chiama a sé per mandare a servire i fratelli.

Avviene dunque l'incontro tra Filippo e quell'altro uomo, di cui non sappiamo il nome, e che viene così descritto: «un Etiopio, un eunuco, funzionario di Candace, regina di Etiopia, sovrintendente a tutti i suoi tesori». Entra così in scena la persona che Dio fa incontrare all'evangelizzatore e che Luca presenta in tutta la sua originalità.

Il primo elemento da notare è la sua nazionalità: si tratta di un etiopio. L'Etiopia di cui si parla qui è una regione a Sud dell'Egitto, che corrisponde all'attuale Sudan, e che veniva chiamata anche *Kush* (*Gen* 2,13) o Nubia. L'idea che evoca è di una terra lontanissima, posta ai confini del mondo; un paese alieno,

³ Cf. *Ibidem*, 354.

⁴ La costruzione con *kata* e la relazione geografica dei posti menzionati (Gaza è a sud della Samaria e di Gerusalemme) suggeriscono il significato «verso sud».

sconosciuto, molto remoto. “Etiopie” significa etimologicamente *faccia bruciata*, indicando che i suoi abitanti sono di pelle scura.⁵

Di questa terra di *Kush* o Etiopia si parla diverse volte nell'Antico Testamento. Ma, in particolare, è interessante per noi l'oracolo di Amos: «Non siete voi per me come gli Etiopi, Israeliti? Parola del Signore. Non sono forse io che ho fatto uscire Israele dal paese d'Egitto, i Filistei da Caftòr e gli Aramei da Kir? Ecco, lo sguardo del Signore Dio è rivolto contro il regno peccatore...» (9,7-8). Siamo davanti a un oracolo di condanna contro il popolo infedele: Dio si proclama Signore di tutti i popoli, e Israele è paragonato agli Etiopi, anche lui straniero, quando era in terra d'Egitto, anche lui lontano se abbandona il Signore.

L'elezione di Israele è un dono che bisogna sempre continuare a ricevere, non conquista di cui ci si può appropriare una volta per tutte. Israele è il popolo di Dio se continua a essergli fedele, se vive in obbedienza all'alleanza, se accetta l'elezione con tutte le sue conseguenze. Ma se smette questa fedeltà, se si sottrae al rapporto con Dio, allora diventa un popolo come gli altri, diventa come gli Etiopi, lontani e sperduti, popolo barbaro a cui la Parola del Signore sembra non poter mai arrivare. E invece, arriva: l'Etiopie che incontra Filippo si apre all'annuncio e diventa Israele. Il lontano per definizione è diventato vicino, fratello, perché è raggiunto dall'annuncio di salvezza.

2. Un uomo escluso dalla comunità

Ma questa lontananza “geografica” dell'Etiopie racchiude una lontananza, una diversità ancora più profonda, perché di lui si dice che è *eunuco*. Tante volte eunuco era un termine non fisiologico ma generico per dire “ministro”. I re antichi che andavano spesso in guerra, per essere sicuri che i ministri che lasciavano a casa non approfittassero delle loro mogli, li eviravano per essere certi che non potessero accedere al talamo nuziale. Da allora questa parola “eunuco”, che di per sé vuol dire “evirato”, è diventata sinonimo di ministro di un certo re e, quindi, può benissimo darsi che questo tipo non fosse evirato. La sua funzione, nel nostro testo di Atti 8, di fatto è precisata: l'eunuco in questione era amministratore del regno, responsabile del tesoro della regina d'Etiopia; come la parola Faraone in Egitto, “Candace” non è un nome, ma un titolo, dato alla regina madre d'Etiopia.⁶

Non sappiamo dunque nulla di preciso sulla condizione fisica di questo ufficiale etiopie, ma certamente il termine “eunuco” usato qui da Luca per designarlo è, quanto meno, fortemente allusivo. Gli eunuchi sono infatti degli esclusi: gli autori greci e latini non nascondono né il disprezzo né lo scherno verso di loro.⁷

⁵ Cf. ERODOTO 2,22,3.

⁶ Cf. B.G. TRIGGER, *La Candace, personnage mystérieux*, in «Archeologia» 77 (1974), 10-17.

⁷ Nell'antichità gli eunuchi appartengono «ai gruppi umani più spesso disprezzati e scherniti» («εὐνοῦχος» in *EWNT*, II, 202). LUCIANO DI SAMOSATA (II sec. d.C.) ironizza sull'eunuco che «non è né uomo né donna, ma non so quale composto, uno spaventoso miscuglio, un mostro estraneo alla natura umana» (trattato *L'eunuco* 6). Spencer accumula riferimenti dai quali appare che gli eunuchi erano ampiamente stigmatizzati nel mondo mediterraneo antico; conclude che i lettori del I secolo hanno certamente compreso il racconto della sua conversione e del suo battesimo come una violazione delle norme culturali riconosciute; si veda F. Scott SPENCER, *The*

Nella Bibbia si parla degli eunuchi per sottolineare che la loro menomazione è talmente grave da escluderli dalla comunità di Israele. La legislazione del Levitico (21,20) prescrive che essi non possano esercitare funzioni sacerdotali appunto perché portatori di una deformità (insieme a ciechi, zoppi, nani, ecc.); e nel Deuteronomio si dice che non possono entrare nella comunità del Signore a partecipare alle assemblee culturali (Dt 23,2).

Israele li considera “alberi secchi” impuri e non li ammette nelle assemblee:

³Non dica lo straniero che ha aderito al Signore: "Certo, mi escluderà il Signore dal suo popolo!". Non dica l'eunuco: "Ecco, io sono un albero secco!".
⁴Poiché così dice il Signore: "Agli eunuchi che osservano i miei sabati, preferiscono quello che a me piace e restano fermi nella mia alleanza, ⁵io concederò nella mia casa e dentro le mie mura un monumento e un nome più prezioso che figli e figlie; darò loro un nome eterno che non sarà mai cancellato. [...] ⁷li condurrò sul mio monte santo e li colmerò di gioia nella mia casa di preghiera. I loro olocausti e i loro sacrifici saranno graditi sul mio altare, perché la mia casa si chiamerà casa di preghiera per tutti i popoli (Is 56,3-5.7).⁸

Nel recinto del tempio non possono oltrepassare il cortile dei pagani. Fisicamente e socialmente, gli eunuchi sono esseri a parte. Scrive Giuseppe Flavio: «Bisogna evitare gli eunuchi e rifuggire da ogni contatto con coloro che sono privi della loro virilità».⁹

L'eunuco rappresenta dunque un elemento di estraneità, di lontananza dal popolo degli eletti, e, in qualche modo, di esclusione dalla vita stessa. Egli infatti è condannato a una radicale sterilità perché, privato della possibilità di generare, non può prolungare la propria vita in quella dei figli e resta perciò solo, in balia della morte, dopo la quale non rimane più nulla di lui. Secondo la tradizione culturale d'Israele, il figlio prolunga la vita del padre dopo la sua morte, è carne di suo padre che continua a vivere. Ma se il figlio non c'è, resta solo la morte.

Dunque colui che Filippo incontra non è un viandante qualsiasi, ma la personificazione stessa di quei “confini della terra” a cui i discepoli di Gesù sono stati mandati dal loro maestro: «E di me sarete testimoni a Gerusalemme, in tutta la Giudea e la Samaria e fino ai confini della terra» (At 1,8).¹⁰

3. «Capisci quello che stai leggendo?»

L'eunuco, che simpatizza col monoteismo giudaico, ritorna da un pellegrinaggio a Gerusalemme, dove era andato, dice letteralmente il testo, «per

Ethiopian Eunuch and His Bible: a Social-Science Analysis, in «Biblical Theology Bulletin: Journal of Bible and Culture» 22 (1992) 4, 155-165: 157. <https://doi.org/10.1177/014610799202200403>

⁸ Anche Is 11,11; Sal 67,32 LXX.

⁹ GIUSEPPE FLAVIO, *Antichità giudaiche* 4, 290.

¹⁰ I Padri della Chiesa hanno presentato l'eunuco come l'apostolo della sua terra. IRENEO scrive: l'eunuco «“camminava per la sua strada, pieno di gioia”, per essere in Etiopia l'araldo della venuta di Cristo» (*Adv. haer.* 2,23,2); ed Eusebio lo descrive come colui che «diventò la primizia dei credenti dell'universo [...] e che fu il primo ad annunciare la conoscenza del Dio dell'universo [...]» (*His. eccl.* 2,1,13). In realtà l'evangelizzazione vera e propria dell'Etiopia non risale a prima del IV secolo.

prostrarsi», per adorare e rendere culto. Nulla viene detto sullo statuto religioso di quest'uomo: era un convertito al giudaismo, un proselito (come per esempio Nicola, uno dei diaconi: 6,5), oppure un timorato di Dio (come viene definito Cornelio in 10,2), o un simpatizzante, o ancora un pagano? Luca non specifica nulla a livello di titolo, di definizione, ma dice cosa quell'uomo faceva: era andato a Gerusalemme per il culto e ora tornava leggendo le Scritture Sante. Certamente, dunque, c'era una relazione tra lui e la fede d'Israele; comunque fosse, l'eunuco era un uomo che si era aperto al mistero divino rivelatosi nella storia della salvezza.¹¹

L'etiope legge ad alta voce un testo di Isaia¹² e Filippo corre verso di lui. La domanda di quest'ultimo è formulata in modo da introdurre l'insegnamento relativo a Cristo. Essa presuppone inoltre che il senso letterale non sia sufficiente per capire: al di là di esso, c'è un significato più profondo dato soltanto nella fede, alla luce dell'evento-Cristo.

L'eunuco risponde con una contro-domanda retorica, degna di un alto funzionario, e nella prospettiva della Rivelazione egli sottolinea l'impossibilità di capire le Scritture in chiave cristiana senza l'aiuto di una "guida".

È questo il primo passo di un cammino da compiere insieme, facendo da guida, mostrando la via (secondo il senso di quell'«istruire» di cui parla l'eunuco). Un cammino comune, seduti insieme sul carro, uno a fianco dell'altro, per lasciarsi rivelare il mistero della salvezza di Dio. Così inizia la catechesi di Filippo con l'eunuco. Quest'uomo in ricerca, che ha fatto più di mille chilometri per avvicinarsi a Dio, rientra al suo paese allontanandosi da Gerusalemme e si interroga. Il funzionario di Candace confessa la sua mancanza. Riconosce di aver bisogno di qualcuno che lo guidi.

Al centro del racconto si trova la citazione diretta di *Is* 53,7b-8c: «Come una pecora fu condotta al macello e come un agnello senza voce innanzi a chi lo tosa, così egli non apre la sua bocca. Nella sua umiliazione il giudizio gli è stato negato, ma la sua posterità chi potrà mai descriverla?».

Il testo di Isaia è il canto del Servo sofferente (secondo la LXX), che fin dalle origini la Chiesa considera una profezia della passione e morte di Gesù. Luca lo cita nella linea della propria visione teologica e, eccezionalmente, senza darne un commento.

Il brano citato comincia con l'espone la sofferenza del Servo, che accetta senza protestare la violenza che gli viene fatta (v. 32). Il testo profetico tratteggia la figura di un essere interamente sottoposto alla violenza, colpito nel suo corpo e nella sua parola: come un agnello muto, non apre bocca. Commenta Rinaldo Fabris:

Forse Luca non era eccessivamente preoccupato di presentare un testo biblico che anticipasse profeticamente tutto il contenuto del *kerigma* cristiano, ma voleva dare ai lettori un esempio di catechesi prebattesimale che prende lo

¹¹ Cf. L.T. JOHNSON, *Atti degli Apostoli*, Elledici, Leumann (TO) 2007, 136.

¹² La lettura silenziosa costituisce l'eccezione nell'antichità (AGOSTINO, *Confessioni* 6,3); essa si diffonde solo a partire dal X secolo. Cf. A. MANGUEL, *Une histoire de la lecture*, Actes Sud, Paris 1998, 59-65.

spunto dalla scrittura. Quello che qualifica la catechesi cristiana, una catechesi che sfocia nel sacramento, è la buona notizia riguardante Gesù.¹³

Non a caso, Luca omette le affermazioni contestuali sulla morte vicaria del Servo, a causa dei peccati del suo popolo, e concentra tutta l'attenzione sulla posterità innumerevole del Servo che, nella catechesi di Filippo, è Gesù stesso.

Alla luce di Cristo, si comprende che non soltanto quel passo parla di Gesù ma anche dello stesso eunuco, chiamato dallo Spirito a entrare nella comunità dei credenti: questi non è solo *lector extra fabula* ma *in fabula*; di chi parla se non anche di lui stesso? La Scrittura chiarita alla luce di Cristo non soltanto parla di lui ma di ogni credente in lui.

Filippo ha assunto il ruolo di guida e fa passare dal leggere al comprendere: fra l'eunuco e la Scrittura ha introdotto una mediazione, Gesù, e aperto un significato che il pellegrinaggio a Gerusalemme aveva mantenuto chiuso.

L'umiliazione del Servo per le sue sofferenze diventa umiliazione di Cristo sino alla morte di croce, come evidenzia lo splendido inno di *Fil 2,5-11*, sino a condividere mediante Filippo la condizione del più lontano dal suo popolo. Così si realizza non soltanto il canto del Servo bensì la particolare profezia di *Is 56,3-4* sulla prodigiosa fecondità di chi è sterile.¹⁴

4. Oltre le barriere

Una volta che l'amministratore della regina di Etiopia ha ascoltato e accolto questo annuncio è pronto per il battesimo. Proseguendo il viaggio, gli interlocutori giungono a un punto d'acqua. Ciò desta sicuramente meraviglia perché trovare dell'acqua al momento opportuno, in un paese arido, è provvidenziale! La mano divina continua a guidare l'avvenimento.

Leggiamo nel testo «proseguendo lungo la strada, giunsero dove c'era dell'acqua e l'eunuco disse: "Ecco, qui c'è dell'acqua; che cosa impedisce che io sia battezzato?"» (v. 36).

Scrive Stefano Bittasi:

Domanda stupefacente, soprattutto perché la risposta non poteva non apparire scontata ai protagonisti della scena: entrambi sanno bene quale sia lo statuto giuridico e religioso dell'eunuco, visto che in quel momento non esiste ancora un "cristianesimo" che non sia parte del giudaismo. Filippo non è neppure un rabbino autorizzato a dare una interpretazione giuridica della Torah in merito all'ammissibilità di quest'uomo nel popolo d'Israele. È vero che una immersione purificatrice nell'acqua era praticata nel mondo giudaico anche per i pagani che si avvicinavano alla fede d'Israele e che Giovanni Battista battezzava anche pubblici e pagani (cf. *Lc 3,10-14*), e quindi un battesimo di questo genere era senz'altro possibile anche per un eunuco; tuttavia quello di cui si parla qui non è

¹³ R. FABRIS, *Atti degli Apostoli*, Borla, Roma 1984, 262.

¹⁴ Cf. MARGUERAT, *Gli Atti degli Apostoli (At 1-12)*, 354. I punti di somiglianza con l'episodio dei discepoli di Emmaus, in particolare *Lc 24,27*, sono evidenti; ma mentre in quest'ultimo racconto si parte dall'evento-Cristo per giungere alla Scrittura, ora siamo in presenza di una catechesi cristiana che parte dalla Scrittura per illuminare e annunciare l'evento-Cristo. Il parallelo fra i due episodi suggerisce che nel procedimento di Filippo, e dell'evangelizzatore in generale, il Risorto continua a illuminare e riscaldare il cuore di colui che ascolta.

una immersione generica, ma il rito ufficiale di ammissione nella comunità cristiana (At 2,37-42; 8,12): è questa la prima volta in cui esso viene amministrato a qualcuno che non fa parte del popolo d'Israele, anzi, che non potrà mai farne parte. Per la prima volta ci troviamo di fronte a qualcuno che diventa membro della comunità cristiana senza essere ebreo.¹⁵

La fede a cui l'eunuco si è aperto si traduce ora nel segno sacramentale, che realizza il mistero di morte e risurrezione appena accolto dal neofito. Nel nostro brano c'è un versetto, il 37, che non compare nel testo perché si tratta di una glossa, che conserva però una formula battesimale molto antica e perciò è di grande interesse.¹⁶ Il versetto in questione recita: «Filippo disse: Se credi con tutto il cuore, è permesso [di essere battezzato, secondo la richiesta dell'Etioppe]. Rispose allora l'eunuco: Credo che Gesù Cristo è il Figlio di Dio».

Tutto si gioca sulla fede in Gesù, compimento definitivo del Servo annunciato nel libro di Isaia. Per quella fede, l'eunuco può entrare nella morte simbolica del battesimo e scoprirvi il germe nuovo della vita risorta. E allora l'eunuco, che è sterile e senza figli, riconosce il Padre che è nei cieli, e diventa figlio proclamando che Gesù è il Figlio di Dio.

Il Cristo genera morendo e dal suo costato aperto nasce la Chiesa, la grande comunità dei credenti, dove nessuno è più straniero, e gli eunuchi sono coloro che danno la vita per il Regno. La morte è diventata vita, la sterilità non c'è più, e l'eunuco diventa parte della comunità dei credenti e riceve il nome nuovo, secondo la promessa di Is 56: «Agli eunuchi [...] concederò [...] un nome migliore di figli e figlie: darò loro un nome eterno che non sarà mai cancellato».

Come ai discepoli, in Lc 18, si chiede di non ostacolare l'accesso ai bambini nel regno di Dio, così qui si prende a testimone Filippo: Dio ha tolto ogni ostacolo all'ammissione alla salvezza di questo escluso. L'inviato ha il dovere di incorporare il disprezzato nella comunità credente. Ma la domanda interpella anche noi lettori: in nome di che cosa opporsi alla conclusione di questo percorso catecumenale, che Dio ha così visibilmente programmato? Abbattendo le barriere che impedivano la comprensione della Scrittura, il vangelo crea le condizioni di accesso alla comunità credente.¹⁷

A questo punto, Filippo può sparire: «Quando furono usciti dall'acqua, lo Spirito del Signore rapì Filippo e l'eunuco non lo vide più». Filippo scompare. Come Elia, dopo aver condotto il popolo alla conoscenza del vero Dio (2Re 2,11-12). Ancor più, come Gesù dopo aver fatto catechesi ai discepoli di Emmaus (Lc 24,31-35).

5. I nuovi confini del popolo di Dio

Come si è visto, il grande tema di questi versetti del cap. 8 di Atti è la Chiesa che si espande sotto la forza dello Spirito.

¹⁵ S. BITTASI, *Porte aperte*, in «Aggiornamenti Sociali» (2013), 608-612: 611.

¹⁶ Si legge in alcuni minuscoli, ma già in IRENEO, *Adv. haer.* 3,12,8; 4,23,2.

¹⁷ A riguardo così commenta Beda il Venerabile: «Mutavit Aethiops pellem suam, id est corde peccatorum abluto, de lavacro Iesu dealbatus ascedit». Per questo a partire da Ireneo sino ad Eusebio di Cesarea l'eunuco è presentato come il primo missionario della chiesa etiopica.

La Chiesa predica il mistero di Gesù. È questo il centro della sua vita. Essa c'è per annunciare il Signore, per dire chi è il Signore, cioè colui nel quale il Padre si è veramente rivelato, colui che mediante la sua morte in croce ha rivelato pienamente l'amore di Dio. La predicazione evangelica di Filippo al ministro etiope ci dimostra che l'annuncio della Chiesa è sempre costantemente incentrato sul Signore. Quando la Chiesa parla, parla il Signore.

Alla domanda del ministro di Candace («Di chi il profeta dice questo?»), Filippo non risponde con un supplemento di conoscenze, ma con un atto di parola: «Gli annunciò Gesù, la buona novella».

La Chiesa ha poi una missione universale. La conversione dell'etiope illustra profeticamente la destinazione universale del vangelo di salvezza, promessa dal risorto (*At 1,8*) e ripercorsa da Pietro: «Per voi infatti è la promessa e per i vostri figli e per tutti quelli che sono lontani, quanti ne chiamerà il Signore Dio nostro» (*At 2,39*).

Per noi è facile dire che la Chiesa è fatta per tutte le Nazioni, ma il popolo di Israele, convinto di essere il popolo voluto da Dio nel quale i popoli dovevano entrare, ha avuto difficoltà enormi a capire cosa vuol dire aprirsi ad altri popoli.

Il nostro brano ha aiutato la comunità cristiana a superare quella difficoltà enorme (che riapparirà soprattutto nelle vicende dei viaggi missionari di Paolo) a capire che i confini etnici di Israele ormai erano insuperabilmente sconfitti. Luca è sensibile al paradosso della condizione sociale dell'eunuco: potente, ma escluso. Il suo battesimo simboleggia l'inclusività del vangelo e il sovvertimento dei valori che esso implica per l'autore degli Atti: accogliere gli antipodi e riabilitare gli emarginati, introdotti da un dinamismo di vita che è quello della risurrezione: «Allora entra a far parte proprio di un corpo, perché la figura del battesimo viene a iscriversi là dove il testo di Isaia aveva mostrato la figura di un corpo sofferente e negato, ma un corpo filiale e fraterno rivelato dall'annuncio di Gesù».¹⁸

Altri confini ha il popolo di Dio: non sono più i criteri di razza, di sangue, o di etnia ad avere un posto così decisivo; ormai il posto è dato dalla fede. Chi è credente, sia esso greco, barbaro, sciita, maschio o femmina, non interessa; chi è credente è nel Signore, fa parte della comunità cristiana. Ed è molto bello vedere questo principio universalistico che, piano piano, cresce nella comunità cristiana sotto la guida di questi piccoli episodi che lo Spirito Santo ha fatto suscitare nella Chiesa.

La Chiesa ha poi anche una dimensione sacramentale. La nostra pagina è contro una visione spiritualistica della comunità cristiana, dal momento che la Chiesa apostolica, con molta chiarezza, collega sempre l'evento interiore della salvezza al gesto esteriore del battesimo. Si entra nella Chiesa mediante la fede, ma anche mediante l'acqua. Il rito battesimale viene visto come parte integrante dell'esperienza di fede. È certamente un richiamo a capire questa dimensione anche visibile, corporea, storico-sociale che la comunità cristiana ha.

Oggi molte persone, anche credenti, si sentono ai margini della comunità cristiana: indifferenti, deluse, allontanate o magari in situazioni di emarginazione. Il problema risiede nel creare delle prassi comunitarie che accolgano di

¹⁸ Scrive J.C. GIROUD, *Philippe et l'eunuque. Actes 8,26-40*, in «Sémiotique et bible» 114 (2004), 28.

fatto livelli diversi di appartenenza ecclesiale. Se la Chiesa è famiglia, ogni comunità deve diventare capace di far sentire ciascuno a casa propria. «La chiesa – ha più volte ricordato papa Francesco – non è una dogana, è la casa paterna dove c'è posto per ciascuno con la sua vita faticosa» (EG, n. 47).

Phillip and the Eunuch (Acts 8: 26-40).

Access to the excluded in the community of faithful

► ABSTRACT

The theme of 'inclusion' resurfaces throughout the history of Christianity every time that the mission of proclaiming the Gospel places the members of the communities in contact with people belonging to different cultures. In the Scripture, chapter 8 of Acts is instructive, wherein the Church is described as it expands under the guidance of the Spirit. The episode of the baptism of the eunuch by Philip (Acts 8: 26-40) contains precious teachings for the contemporary believer: the gospel of salvation has a universal destination and the criteria of belonging respond to the presence of faith and not to logic inspired by race, blood or ethnicity.

► KEYWORDS

Belongingness; Bible; Disability; Inclusion.

✉ gcarozza77@gmail.com



SEZIONE CER: STORIA DELLA CATECHESI

La liturgia, il dono di poter celebrare per tutti

Marco Gallo*

► SOMMARIO

Quanto è di ostacolo alla partecipazione liturgica per i fedeli con disabilità lo è in realtà per tutti. L'autore svolge questa tesi, distinguendo quattro barriere alla partecipazione: l'insufficiente pratica dell'accoglienza, l'impostazione disarticolata dello spazio liturgico, la disarmonia dei ritmi celebrativi e un'insufficienza dei codici attivati. Rileggendo il gesto dell'eucaristia, poi, si offrirà un percorso che il rito può svolgere per l'appartenenza di tutti al Corpo di Cristo.

► PAROLE CHIAVE

Corporeità; Liturgia; Partecipazione; Persona con disabilità; Simbolo.

***Marco Gallo:** presbitero della diocesi di Saluzzo, docente di Sacramentaria presso lo Studio Teologico Interdiocesano e l'ISSR di Fossano (CN), Direttore di «Rivista di Pastorale Liturgica».

Che cosa è normale? Niente. Chi è normale? Nessuno. Quando si è feriti dalla diversità, la prima reazione non è di accettarla, ma di negarla. E lo si fa cominciando a negare la normalità. [...] Tutto diventa eccezione e il bisogno della norma, allontanato dalla porta, si riaffaccia ancora più temibile alla finestra. Si finisce così per rafforzarlo, come un virus reso invulnerabile dalle cure per sopprimerlo. Non è negando le differenze che lo si combatte, ma modificando l'immagine della norma.

F. Pontiggia

Introduzione

In occasione della 54^{ma} giornata mondiale delle comunicazioni sociali, il 14 gennaio 2020, Papa Francesco ha composto un messaggio dedicato alla narrazione, alla necessità umana di storie buone, di storie che sappiano rendere l'intreccio dei fili che collegano gli uni agli altri. Così scrive il pontefice:

L'uomo non è solo l'unico essere che ha bisogno di abiti per coprire la propria vulnerabilità (cf. *Gen* 3,21), ma è anche l'unico che ha bisogno di raccontarsi, di "rivestirsi" di storie per custodire la propria vita. Non tessiamo solo abiti, ma anche racconti: infatti, la capacità umana di "tessere" conduce sia ai tessuti, sia ai testi.¹

Abbiamo bisogno di tessuti e di trame. Il romanzo di Paolo Pontiggia² citato in calce contiene un racconto nel quale Paolo e suo papà Frigerio vanno alla ricerca di una seconda nascita, mostrando quanto la buona fede e il coraggio siano insufficienti di fronte alla sfida del divenire se stessi, sollecitata dalla condizione delle persone con disabilità. Dalla finestra di questi tentativi pur generosi, rientrano le forme frustranti di accoglienza per credenti con disabilità che non partano da molto lontano. La frustrazione di una chiesa che celebra e non include, non permette di appartenere è sintomo importante del fatto che della liturgia oggi noi abbiamo una fruizione e un'immaginazione globalmente sterile, concentrata sui concetti e sulle parole, e che ignora quasi completamente i vissuti emotivi e i sensi del corpo.

Nel nostro lavoro procederemo in due tempi: dapprima proveremo a raccogliere quattro situazioni che dall'esperienza di fedeli con disabilità si dimostrano barriere, notando come queste siano in realtà ostacolo per tutti. Nella seconda parte – molto più lineare e breve – proporremo un itinerario per rileggere il rito eucaristico in particolare come forma di esercizio di tutto il corpo, dei suoi sensi e sentimenti, capace di inclusione e appartenenza.

¹ Il suggestivo testo è disponibile qui: <https://www.vatican.va/content/francesco/it/messages/communications/documents/papa-francesco_20200124_messaggio-comunicazioni-sociali.html> (consultato l'11 marzo 2022).

² F. PONTIGGIA, *Nati due volte*, Mondadori, Milano 2000.

1. Quattro barriere per alcuni e per tutti

Per la sua natura di azione pratica simbolica e rituale non principalmente intellettuale, la liturgia è una risorsa decisiva e spesso non sufficientemente esplorata per una reale inclusione delle persone con disabilità nella vita delle comunità.³ La coscienza – mai scontata! – dello statuto simbolico-rituale delle celebrazioni viene in realtà molto rafforzata dalla pastorale coraggiosa su queste dimensioni necessarie e troppo poco praticate. Non si tratta, in realtà, di concedere qualche cosa a qualcuno. Fa del bene a tutti: questo emerge dall'esperienza delle comunità che si sono messe in ascolto del vissuto delle persone con disabilità e delle loro famiglie.⁴ Il cammino che nasce da questo ascolto e poi dalla volontà di accettare le sfide che ne emergono porta a lavorare su questioni spesso non prese sufficientemente in conto, e favorisce la vita di tutta la comunità. Detto in positivo, emerge dal vissuto di queste parrocchie che ciò che impedisce generalmente ai fedeli con disabilità di prendere parte attivamente ai riti è normalmente della stessa natura di quanto tutti i credenti vivono come barriera alla partecipazione liturgica. In particolare, quando le coordinate del rito non sono rispettate, tutti i partecipanti al rito faticano o si bloccano, ma le sorelle e i fratelli con disabilità lo manifestano più chiaramente.

Correndo il rischio di semplificare, sono principalmente quattro le questioni che emergono come barriera alla partecipazione: l'insufficiente pratica dell'accoglienza, l'impostazione disarticolata dello spazio liturgico, la disarmonia dei ritmi celebrativi e un'insufficienza dei codici attivati. Si potrebbe affermare, perciò, che il netto slogan usato da Papa Francesco, "O tutti, o nessuno", l'11 giugno 2016, vale anche per la liturgia cristiana. Proveremo a mostrare come si possa andare oltre al fatto che «ogni volto escluso è un impoverimento della comunità,»⁵ verificando che ciò che rischia di escludere qualcuno in realtà sta già in vario grado sottraendo qualcosa a tutti i presenti.

³ Si fa riferimento, chiaramente, a tutto il lavoro svolto sulla natura del linguaggio rituale, dalla nascita del Movimento Liturgico al formalizzarsi della teologia liturgica fondamentale. Se fosse utile avere un piccolo testo di riferimento per apprezzare le conseguenze di questa poderosa svolta intellettuale, consiglio il breve libretto di Paolo Tomatis, in cui si possono reperire tutte le conseguenze sul ruolo dei sensi del corpo nel gesto liturgico; si veda: P. TOMATIS, *Il pozzo e la sorgente. Sensi e sentimenti nella liturgia*, Messaggero, Padova 2019.

⁴ Si fa riferimento a tutto il coraggioso lavoro svolto dal Servizio per le persone con disabilità (fino al 2018 era Settore dell'Ufficio catechistico nazionale) della CEL, sotto l'impulso di Veronica Donatello. Il merito principale di questa opera consiste nel mettere in rete le tante esperienze significative del territorio, incoraggiandole a un ripensamento critico. Si può ritrovare il modello di riferimento di questa pratica e la maturazione della chiesa italiana nel testo di V.A. DONATELLO, *Nessuno escluso! I riferimenti alle persone con disabilità nel magistero e nella catechesi ecclesiale*, LAS, Roma 2020.

⁵ FRANCESCO, *Incontro con i partecipanti al convegno per persone disabili, promosso dalla Conferenza Episcopale Italiana*, 11 giugno 2016: https://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2016/june/documents/papa-francesco_20160611_convegno-disabili.html (consultato l'11 marzo 2022).

1.1. *Non ci si sente a casa*

Secondo l'*Ordinamento Generale del Messale Romano* (OGMR), si può iniziare la celebrazione «quando il popolo è radunato» (n. 47). Si può dare a questa indicazione un senso ben più pieno di quello funzionale, di sistemarsi nei banchi. In un certo senso, il rito prende avvio ma non inizia davvero senza che tutto il popolo sia debitamente radunato, affettivamente convocato, in modo inclusivo. Per questo, pensare ai riti come inclusivi deve cominciare con la coscienza che le persone con disabilità non sono individui isolati. Nessuno lo è, ma a maggior ragione non può esserlo chi ha possibilità di autonomia assai ridotta. Così, quando le comunità sono percepite come luoghi inadatti alle necessità di queste persone, è tutto un contesto familiare che finirà per esserne escluso. Al contrario, dunque, quando si diventa capaci di un dialogo significativo, allora saranno spesso anche i partner, i figli, i genitori, i fratelli, i nonni e anche i *caregiver* e gli amici stretti a sentire la parrocchia e la chiesa come ambiente aperto. L'accoglienza liturgica nasce con gesti che liturgici non sono: parte con la conoscenza del territorio, dall'ascolto delle esigenze delle persone, dall'invito fatto alle famiglie con figli con disabilità ai percorsi di iniziazione cristiana. Bisogna ricordare che le persone con disabilità sono più numerose e più invisibili di quanto la percezione ordinaria consenta di immaginare: si vedono a scuola, li conoscono meglio i servizi assistenziali, alcune associazioni di volontariato. Porsi in dialogo con chi è coinvolto in queste strutture, spesso, aiuta a percepire meglio ciò che sta oltre le finestre delle case.⁶ In questa prospettiva, accanto ai sensi, persino oltre loro, bisogna notare quanto l'atmosfera affettiva ed emotiva possa essere un gradino insuperabile sul quale lavorare, un gradino che pone le basi in questioni persino irrazionali ma tanto determinanti.

Questo atto di uscita pone la comunità in posizione di disponibilità molto diversa del momento, comunque prezioso, del bussare alla porta da parte di alcune sorelle e fratelli, atto benedetto che ci trova spesso impreparati. Alcune famiglie coinvolte confessano poi candidamente di non aver osato "disturbare" la tranquillità della parrocchia: magari si desidera per i propri figli un percorso sacramentale o la cura della vita spirituale, ma si immagina che la parrocchia non sia pronta o attrezzata – cosa per altro spesso vera. La percezione del dovere pastorale di questo gesto di uscita non comporta poi evidentemente la reale capacità di accoglienza. Anzi, la buona volontà senza competenza comporta delusioni per tutte le persone coinvolte.

Riguardo ai riti, infatti, la mancanza d'accoglienza si manifesta nell'invitare ma poi nel non prevedere qualcuno che abbia l'incarico di attendere le persone contattate, di aiutarle a scegliere il luogo più adatto e preparato, si vede nel

⁶ Occorre passare per le vie, senza paura di farsi ferire. Rimandiamo alla confidenza fatta dal Cardinal Martini riportata in *Questa benedetta maledetta città*, in cui il vescovo riferisce di un'esperienza spirituale dura, tornando una sera a casa stanco. Vedeva le finestre delle case e pensava ai tanti pesi da portare per questa moltitudine di persone: «Sentivo questo peso insopportabile senza riuscire a trovare un ordine, un senso, un modo di tenere in mano una simile marea di problemi. E mi prendeva un senso di impotenza quasi fossi vinto e schiacciato da un senso di impotenza debordante, eccessivo che si faceva beffe di me», C.M. MARTINI, *Questa nostra benedetta maledetta città*. 8^a Cattedra dei non credenti, Gribaudi, Milano 1996, 118.

fatto che il rito è confezionato come se persone con difficoltà uditive, di vista, di deambulazione o intellettive non ci fossero mai. L'accoglienza è evidentemente una lingua che si impara con discrezione e che poi innerva tutta la liturgia e ciò che segue l'atto rituale. Dopo i riti, infatti, è utile prevedere un momento di incontro informale, di ascolto del vissuto altrui, di rimando agli altri momenti di formazione e fraternità possibili con la comunità. Mancando questo linguaggio, a quale vissuto emotivo si espone chi si affaccia alla comunità? Sa il corpo celebrante entrare in dialogo con quanto vivono lecitamente i presenti?

1.2. *Uno spazio che non si lascia amare*

Le persone con disabilità intellettiva, in particolare – pensiamo alle sorelle e fratelli con disturbo dello spettro autistico – non si affidano con tranquillità a uno spazio che non sia chiaro nei suoi grandi tratti. La forma e la disposizione dell'aula liturgica deve invece essere capace di suscitare i gesti che i riti cristiani prevedono.⁷ La sua soglia è impregnata di simboli, nel gioco dinamico tra sagrato/portico/scalini e porta che rimanda al passaggio in una dimensione diversa, escatologica, dove ci chiamiamo tutti fratelli e sorelle, grazie al battesimo che è possibile immediatamente ricordare con l'acqua. Essa ha una direzione, verso il gesto eucaristico che si compie in presbiterio, luogo della presidenza che però non è lontana ma mantiene il contatto visivo e di parola con l'assemblea. Esso ha i suoi fulcri che, insieme alla sede, sono l'ambone e l'altare, spesso anche la riserva eucaristica. Ha il suo piano iconografico fatto di immagini e statue, candele e foglietti, profumi e oggetti da toccare. Esso intrattiene un rapporto ancestrale con la memoria, «che attraverso la mediazione delle forme, degli oggetti, delle disposizioni rituali, ha il potere di raggiungere in noi la memoria nascosta di eventi primigeni, legati a transizioni fondanti».⁸

Senza scadere nello spoglio funzionalismo degli ambienti, è necessario mettere in dialogo questa antica capacità simbolica degli ambienti rituali – spesso trascurata o appesantita da aggiunte non armoniche – con la loro rilettura affidata ai sensi di queste sorelle e fratelli. L'impresa non è facile, ma interessante: si prediligono gli spazi non ingombri, chiari nella loro leggibilità rispetto agli spostamenti possibili e quelli non opportuni, con illuminazione che non disturbi. Diventano barriere invece le nostre aule quando tutto questo pesantemente si affastella senza linearità, quando sistemarsi in un banco (normalmente scomodissimo) produce l'effetto di sentirsi in scatola, anonimi e nascosti oppure eccessivamente esposti a sguardi non ancora amicali.⁹ Lo spazio, infine, può spaventare quando non è conosciuto e consueto: per questo è spesso apprezzata la possibilità di scoprirlo ed esplorarlo con libertà, al di fuori dei riti liturgici. Le barriere

⁷ Si veda A. GIARDINA, *Architettura, disabilità e liturgia*, in «Rivista liturgica» 106 (2019) 4, 191-200. L'articolo è molto attento ad andare oltre lo sbrigativo discorso dell'accessibilità, notando l'ampia fenomenologia della disabilità che non è solo motoria, ma anche visiva, uditiva, mentale e cognitiva.

Ci permettiamo di segnalare tutto il numero 4/2019 di «Rivista Liturgica», raccolto efficacemente attorno al tema *Liturgia e disabilità*.

⁸ J.Y. HAMELINE, *L'espace du sanctuaire*, in «La Maison-Dieu» 136 (1978), 47-65: 60.

⁹ Molto efficace è l'analisi del filosofo Alexandre Jollien sulla potenza patologizzante di questi sguardi. Si veda A. JOLLIEN, *Il mestiere di uomo*, Qiqajon, Magnano (BI) 2003.

uditivo e gli ostacoli per i ciechi possono essere verificati con loro stessi, così anche sarebbe buona norma controllare con i famigliari se i rumori e le luci sono fonte di agitazione per le persone con disturbi dello spettro autistico.

1.3. La disarmonia dei ritmi celebrativi

Su questo punto è ancora più evidente che ciò che è barriera per le persone con disabilità è ostacolo per tutti. L'antichissima radice etimologica (*r'tam*, "mettere in ordine") accomuna questa pratica umana, il rito appunto, con l'aritmetica, il ritmo e l'arte.¹⁰ Quando ci si lamenta della lunghezza dei riti, normalmente questa difficoltà è mal espressa, perché a ben vedere ci si riferisce a liturgie che perdono il ritmo e l'armonia delle parti. È ostacolo alla partecipazione e quindi all'appartenenza un rito in cui qualcuno dei ministri abusa del suo servizio e lo offre male facendo troppo frettolosamente uno dei suoi compiti o trattenendo la comunità su vissuti davvero non celebrativi. L'istruzione *Redemptionis sacramentum* arriva a parlare esplicitamente di "diritto"¹¹ da parte dei fedeli a una liturgia secondo l'intenzione della chiesa: si tratta dunque di qualcosa di essenziale al sacramento.

È talmente delicato questo equilibrio che qui diventa evidente il perché l'OGMR ai nn. 111 e 352 in particolare affidi a un lavoro di équipe, ecclesiale e sinodale diremmo noi, la confezione della liturgia. Ci si accorge che c'è bisogno di una regia della celebrazione che non può sempre coincidere con l'atto di presidenza, che non può essere attento a tutto, ma può imparare umilmente ad ascoltare e osservare con profondità, a dialogare con umiltà con chi ha sensibilità nella comunità. Non è solo il sacerdote che può mancare a questo compito di custodia del ritmo, ma anche il coro, con la scelta di brani inadatti al compito che il rito prescrive per ognuno di essi, il commentatore, o chi prende la responsabilità di monizioni o gesti aggiunti al rito.

Soprattutto i fedeli con disabilità intellettuale sanno aiutare a vincere la retorica usurata sulla ripetitività dei riti come ostacolo: al contrario la ripetizione è allenante, addomestica e custodisce. A essa è chiaramente necessario essere iniziati, ma anche qui occorre un po' di profondità per non considerare un difetto ciò che invece è una significativa risorsa per l'inclusione e l'appartenenza. Roberto Tagliaferri, nel suo *Ritmo*, un gustosissimo e breve studio a questo tema, ha lavorato sullo «stretto legame tra ripetizione e creatività che è poi all'origine della percezione temporale del mondo». Egli afferma:

Così il rito diventa il linguaggio dell'innovazione, della creazione di nuovi mondi attraverso il paradossale meccanismo della ripetizione, basato sulla

¹⁰ Cf. CENTRO DI PASTORALE LITURGICA FRANCESE, *Ars celebrandi*, Qiqajon, Magnano (BI) 2008, 11.

¹¹ Il contesto è quello della fedeltà a ciò che i libri rituali prescrivono, a fronte di gesti di arbitrio da parte dei presidenti in particolare. Si vedano i numeri 11 e 12 dell'istruzione, il secondo in particolare che potrebbe essere esteso anche al nostro contesto, quando parla del diritto dei fedeli a una celebrazione che non provochi divisioni nella comunità a causa di difetti e gesti inappropriati.

ritmica biologica del nostro corpo. Quanto di più materialistico diventa il supporto dello spirituale e della coscienza.¹²

Occorre qui un'urgente maturazione del senso del ritmo. Perdere il ritmo in liturgia è questione serissima, nell'intreccio di numerosi codici attivi, dei tempi tra attivazione e sospensione dell'ordinario, dell'alternarsi tra radunarsi e disperdersi, riposo e lavoro, nel grande circolo dei temi dell'anno liturgico, che accompagna il ritmo biografico del venire alla luce, formarsi, andare e tornare, morire.

1.4. *L'insufficienza dei codici attivati*

Veniamo, infine, al più significativo degli ostacoli per la partecipazione delle persone con disabilità e, quindi, di tutti i credenti. Quando i riti sono pastorizzati e appiattiti sul solo codice verbale-intellettuale essi normalmente possono dispiegare solo una minima parte del loro compito e quindi lasciano fuori molti dei presenti (o molto dei presenti e del mistero suo proprio). Pur avendo operato una impressionante opera di riforma dei rituali, la chiesa si trova a celebrare con una atrofia rituale che si accontenta dei significati più che dei vissuti, dei discorsi più che dei corpi. Questo, che è il difetto senza ombra di dubbio più pesante e comune delle nostre liturgie, mortifica il vissuto del sacerdozio battesimale, perché schiaccia la celebrazione sul canale comunicativo orizzontale, sminuendo invece tutti gli altri codici che il rituale richiede.¹³ I fedeli con disabilità legata un senso del corpo (la vista, l'udito in particolare) sanno bene dimostrare come sia un uso ininterrotto di tutta la sensorialità che è implicato nel gesto liturgico, in cui compensare con la ricchezza del resto ciò che è complesso o impossibile. La cosa è certamente evidente anche per chi ha delle difficoltà intellettive e per tutti, anche se più abituati a operazioni di astrazione e quindi avvezzi a cercare i significati più che ad affidarsi ai vissuti.

È ostacolo a entrare nel rito una chiesa che alla sua porta ci accoglia con un'accozzaglia di manifesti privi di evocazione. Lo è, quando si presenta come un edificio che ci faccia percepire il suo odore di ambiente chiuso, il sentore di cose poco curate, senza respiro. È ostacolo un programma musicale che non sappia accompagnare i passaggi del rito o sia addirittura assente. La musica è un linguaggio celebrativo di primaria importanza per una liturgia che passi dall'inclusione all'appartenenza, perché quando è adeguata e diventa familiare, allora si lascia attendere, desiderare, amare, gustare.¹⁴ Sempre restando alla portata della fragilità delle parrocchie concrete, non è di poco conto verificare se il suono degli strumenti (e il modo di suonarli) spaventi le persone con disturbi dello spettro autistico o sappia invece prenderli con sé. È così impossibile tradurre i testi

¹² R. TAGLIAFERRI, *Ritmo. Parole allo specchio*, EMP, Padova 2014, 93.

¹³ Ancora utile, per non ignorare l'enorme varietà di linguaggi rituali non verbali attivi in liturgia, l'elenco di J. Schermann: il codice locale e topografico (dentro/fuori, destra/sinistra, sopra/sotto), odologico (legato al muoversi), prossemico (vicino/lontano), temporale, personale e sociale, musicale, cinesico (posizioni e movimenti dei corpi), tattile, ottico e cromatico, iconico, olfattivo, gustativo. Cf. J. SCHERMANN, *Die Sprache im Gottesdienst*, Tyrolia, Innsbruck-Wien 1987, 79-94.

¹⁴ Si veda il prezioso articolo di S. ILLICI - A. AVALLONE, *Musica, disabilità e liturgia*, in «Rivista liturgica» 196 (2019) 4, 177-189.

dei canti in linguaggio simbolico con la C.A.A.? Dove questo è stato provato, anche i bambini in età prescolare hanno mostrato di saper entrare in logiche di partecipazione più accessibili.

Sono ostacolo quelle liturgie in cui non c'è spazio per un movimento del corpo che sa girarsi o anche spostarsi verso i fuochi dell'azione celebrativa: sarebbe finalmente giunto il tempo di smettere di trattare le aule come dei teatri, sul cui palco celebrare tutto, anche i riti legati ai fonti battesimali. Perché non assecondare i fedeli più semplici e coraggiosi e i bambini che a volte escono dai banchi e si avvicinano durante i battesimi al luogo adatto? Perché non organizzare liturgie, sempre con il rispetto dei libri rituali, che prevedono sul modello delle messe stazionali, uno spostamento simbolico da un luogo a un altro? Sono di ostacolo quelle liturgie in cui alle persone con disabilità non si offre, lavorando con delicatezza e pazienza, un ministero attivo, come lettori, accolti, parti della *schola*, salmisti, sacrestani, incaricati della colletta, o dell'accoglienza alla porta. Se la liturgia è apparire della chiesa, anche questo codice attivo che, come sappiamo tutti coinvolge un vissuto molto intenso e di prossimità immeritata al mistero, può portare queste sorelle e fratelli dal coinvolgimento all'appartenenza.

Sono di ostacolo, infine, quelle liturgie in cui l'assemblea è così poco educata all'ascolto della Parola e incapace per mancanza propria di lasciarsi condurre con il silenzio nella preghiera eucaristica e nelle altre preghiere, che ogni piccolo o grande rumore, che inevitabilmente potrà accadere se sono presenti dei fedeli con disabilità intellettiva, diventa disturbo. Come ministro, confesso di essere impressionato dalla quantità di visi che si distolgono dal rito per controllare chi entra o si muove o fa rumore: accade esattamente ciò che faremmo se non stessimo facendo nulla e qualcosa può finalmente salvarci da un atto che ci sta annoiando. Questi sguardi sono un atto di involontaria invadenza che diminuisce con la pratica, ma che credo denunci quanto poco partecipe sia tutta l'assemblea durante il gesto rituale. La sorella o il fratello con disabilità (o il bimbo!) viene solo a rivelare il vero.

2. Il corpo rituale

In un recente studio dedicato al rapporto tra celebrazione e disabilità, così si esprime Antonella Meneghetti:

Attraverso il suo corpo e attraverso le sue capacità comunicative anche se impacciate e fragili, la persona disabile può giungere ad esprimere la sua fede. Anche per lei la fede non esiste prima del suo esprimersi attraverso il corpo che accede al rito e ai suoi linguaggi.¹⁵

Per tutti, la fede non esiste prima del suo esprimersi nel corpo. Ed è nel rito, grazie ai suoi linguaggi, che la fede prende carne: con questa consapevolezza, si esce finalmente da ogni intellettualismo e dal pregiudizio platonico. La presenza sfidante di tante sorelle e fratelli con disabilità molto diverse tra loro testimonia di una liturgia che può e deve essere diversa, in cui il corpo non è più ostacolo all'incontro con il Corpo di Cristo, ma luogo necessario in cui esso

¹⁵ A. MENEGHETTI, *La celebrazione cristiana e le persone disabili*, in «Rivista liturgica» 106 (2019) 4, 105-115, 110.

avviene, proprio grazie ai suoi linguaggi. Le quattro barriere di cui abbiamo parlato finora sono piuttosto comuni e, come mostrato, affliggono sia i credenti con disabilità che tutti gli altri. Proveremo ora, mantenendo la stessa ipotesi inclusiva, a rileggere la dinamica rituale – della celebrazione eucaristica, prima di tutto, ma per estensione di ogni azione liturgica cristiana – come azione di tutto il corpo.

Il corpo che celebra in liturgia è il Corpo integrale di Cristo. A partire dal corpo storico del Crocifisso e Risorto, i gesti e le parole confessano la nostra presenza come parte di Lui. Ma senza i fedeli con disabilità, in realtà il corpo rituale non è tutto presente. L'assemblea che si raduna è infatti sacramento del più grande corpo che si raduna su tutta la terra nel *Dominicum*, corpo del quale è capo il Cristo stesso. Inoltre, il corpo che celebra è intessuto di tutte le relazioni che lo congiungono con tutti i viventi. Chi entra nel gesto rituale, infatti, porta inevitabilmente con sé le persone a cui è legato, facendone volti presenti nell'orazione e sorelle e fratelli ai quali tornare dopo il rito. La famiglia e le persone legate ai credenti con disabilità, quindi, rendono in un certo modo presenti anche loro, anche in loro assenza. Così, è per il vissuto di questo corpo relazionale che la Chiesa si è convinta ora dell'opportunità di amministrare i sacramenti anche a chi non avesse capacità intellettuale per coglierne il senso, proprio perché il corpo che celebra non è l'individuo senza storia, ma quello dei legami. I famigliari, in particolare, mostrano di vivere questi riti per i loro cari con così grande intensità da togliere ogni dubbio in merito. Il corpo coinvolto, infine, è quello aperto al mondo attraverso le finestre dei suoi sensi fisici e attraverso quell'orizzonte ampio che è il risuonare emotivo e sentimentale di ognuno, influenzato dal sentire degli altri.

Se questo sarà chiaro alla fine del nostro percorso, allora si potranno abbassare le dinamiche di timore e sospetto con le quali è guardata abitualmente la liturgia negli itinerari di iniziazione cristiana e di accompagnamento nella fede dei credenti con disabilità, fino a quel grado di equilibrio che sarà l'appartenenza di tutti al gesto liturgico che si compie come Corpo di Cristo. Ogni dimensione del corpo evocata (corpo mistico, corpo relazionale, corpo individuale) ha diritto a una iniziazione rituale, senza la quale non può celebrare. E ogni iniziazione ha bisogno di una comunità fertile e di tanti mistagoghi non impacciati, coscienti che «la fede non è la conclusione di un ragionamento, ma la gioia, la sensazione di un incontro».¹⁶ (Meneghetti).

2.1. Convenire: accordare i sensi, lasciarsi guardare

Il culmine della pratica artigianale dell'iniziazione cristiana è l'eucaristia. Il culmine non sequestra tutto il linguaggio rituale dei cristiani, anzi: comprenderne il gesto permette, al contrario, di far spazio a una costellazione di altre liturgie che sono sacramenti quando definiscono specificatamente la presenza della Chiesa (che inizia, cura o serve), o sacramentali quando in modo comunque potente la indicano (Liturgia delle Ore, benedizioni, esequie, per non citarne che alcune). Tutte comunque assumono dall'Eucaristia la dinamica complessiva. La messa si offre come un gesto ecclesiale, cioè di con-vocazione, di dialogo intenso,

¹⁶ Ibidem, 110.

di culto e comunione e, infine, di invio e dispersione nel mondo. Il modo di convenire dei credenti è, con le necessarie differenze, tipico di tutte le liturgie cristiane, che non sono mai fatti privati. Dalla storia della liturgia, sappiamo che i riti di ingresso sono quelli che si sono formati più di recente, segno di una sensibilità che è andata crescendo nel tempo su cosa avvenga ritualmente quando un corpo sociale si raduna.

L'assemblea si costituisce a partire dal gesto di sentirsi convocata nel nome del Signore, lasciando le abitazioni e le occupazioni, dandosi appuntamento allo stesso momento, nello stesso luogo. Secondo l'OGMR il senso di questi gesti è sia quello di riunire l'assemblea, sia quello di predisporla a celebrare ciò che segue. Si inizia in essi, quella che Tomatis, su risonanza di Von Balthasar, chiama efficacemente l'opera di *accordatura* dei nostri sensi a quelli del Signore: essa «esprime bene il cammino di conformazione e trasformazione spirituale, che fa dei sensi una cassa di risonanza del sentire di Cristo, che plasma e impressiona la libertà, a immagine del suo volto».¹⁷ I sensi accordati dalla liturgia non sono chiamati a vedere, sentire, come Gesù, ma vedere, sentire Lui stesso. Proviamo dunque a immaginare per i credenti con disabilità e per tutti i riti di ingresso come occasione in cui, non tanto guardare/guardarci tra noi, ma come riti in cui lasciarsi prendere per lasciarsi guardare da Dio, come Lui sono può guardarci in Cristo. Il convenire, la processione di ingresso, il saluto e il bacio dell'altare, il segno di croce e il saluto, la monizione che denuncia il carattere del giorno rituale, l'atto penitenziale/Kyrie eleison, il Gloria e l'orazione di Colletta sono offerti come accordatura che lavora la soglia dal fuori al dentro. Il buon mistagogo aiuta chi è iniziato a sentirsi atteso, guardato con profondità dal Signore. Il passaggio nell'uso del senso della vista si compie proprio conducendo dall'esperienza dello spettatore (che guarda da fuori), al soggetto che si sente visto, guardato, ed è preso dalla scena che guarda. L'ambiente domestico e amicale troverà eco nell'annuncio della catechesi, che la liturgia farà avvenire: Dio guarda come nessuno guarda. Se mi sento osservato così, senza giudizio né freddezza, allora guarderò gli altri fedeli come sorelle e fratelli, con loro canto e ammetto il mio peccato, senza difese, e apro il cuore nel silenzio che la Colletta unirà in un'unica preghiera.

2.2. "Come ad amici": il paesaggio sonoro della liturgia

La seconda sequenza rituale proseguirà lo stesso lavoro (*opus*), questa volta in particolare sull'oralità. La parola prende corpo, è corpo, ha bisogno di corpi che la emettano e di orecchie (e/o occhi) che la accolgano. Uscendo finalmente dal sequestro dei significati, il rito si offre in realtà come il trionfo dei significanti, perché la liturgia sia continuazione attuale della Rivelazione in cui «Dio invisibile nel suo grande amore parla agli uomini come ad amici e si intrattiene con essi, per invitarli e ammetterli alla comunione con sé» (DV 2). La liturgia diventa un *paesaggio sonoro*.¹⁸ In particolare, nella Liturgia della Parola, il vero atto rituale non può essere immaginato come spontaneo o accessibile senza lungo

¹⁷ TOMATIS, *Il pozzo e la sorgente*, 19.

¹⁸ R.M. SCHÄFER, *Il paesaggio sonoro. Un libro di storia, di musica, di ecologia*, Casa Ricordi, Milano 1985.

e intenso esercizio. Solo una sapiente iniziazione (così fragile per tutti) potrà far passare dal primo gradino – come imparare ad ascoltare e prendere parola nella liturgia – al vero vissuto eucaristico: come ci si sente ascoltati e narrati dalla Parola, dai canti, dalle acclamazioni, invocazioni, orazioni, dal silenzio.

La riforma post-conciliare ha lavorato in modo radicale su questa sezione rituale. Il lezionario offre una ricchezza inedita di pagine della Scrittura. Ma soprattutto, esso congegnava l'atto perché sia dialogico, in una successione di dono/contro-dono che rende la Sposa di Cristo non una muta ascoltatrice del suo monologo, ma Amata capace di accogliere e, a poco a poco, rispondere al Verbo. Per i fedeli con disabilità, si apre su questa sezione rituale tutta la questione dell'accessibilità della Liturgia della Parola, con i vari linguaggi necessari per non udenti o per persone con disabilità intellettive oggi non così difficilmente reperibili, anche grazie al lavoro del Servizio Nazionale della CEI in questi anni. In questo dialogo, la Parola accolta non esplora normalmente tutta l'ampiezza dei linguaggi sonori. Restando dentro le dinamiche previste dal rito, non sarebbe certamente impossibile lavorare per le persone con disabilità intellettive su linguaggi accessibili. Ma va ricordato che, anche qui, la finalità non è comprendere, ma vivere. Il senso spirituale da far esercitare quindi è quello del sentirsi profondamente ascoltati, chiamati a entrare in una profondità infinita del dialogo, e questo è possibile solo a condizione di un lungo esercizio e di un atto di fiducia di ognuno.

2.3. Davvero “tra le mani non ho niente”?

Celebrare avendo a cuore i significanti, i visi, i corpi con i loro sensi, significa aver compreso che il corpo umano non esiste mai senza un rapporto originario con le cose. Così scriveva Guardini nel 1923 in *Formazione liturgica* nel capitolo III, dedicato a *Uomo e cosa*:

Per manifestare la ricchezza spirituale non bastano le capacità espressive del corpo con le sue parti, linee e movimenti, con le sue membra e la sua forma: l'uomo le sviluppa assumendo nella sfera del proprio corpo le cose del mondo che lo circonda.¹⁹

L'uomo vive coprendo il corpo e rivelandolo con i suoi abiti, lasciandosi cambiare dall'ambiente e caratterizzandolo potentemente, potenziando i suoi sensi e arti con gli strumenti tecnici, che poi mediano il rapporto con il mondo. Per Guardini, questa caratteristica antropologica generale si ritrova in liturgia nella forma della “obbedienza e creazione insieme”. L'uso delle cose esprime la capacità simbolicizzante e creativa, ma insieme non avviene in modo arbitrario: nell'equilibrio che evita di smarrirsi, “l'anima diventa forma anche delle cose”, conclude Guardini. Tutto quanto abbiamo affermato rispetto al rapporto con lo spazio, diventa ancora più concreto ora, nei confronti delle vesti liturgiche, dell'apparato iconico e, appunto, del manipolare le cose specifiche del rito: l'acqua, l'olio, il pane e il vino, il calice, i tessuti. La liturgia toglie le cose dal loro stato disordinato e le rimette in mano al loro Creatore, benedicendole.

¹⁹ R. GUARDINI, *Formazione liturgica*, O.R., Milano 1988, 44.

«Poi si portano le offerte: è bene che i fedeli presentino il pane e il vino» (OGMR 73). Lo stato lamentabile in cui si trova il gesto della presentazione dei doni è evidente. I doni si trovano non di rado già sull'altare dall'inizio della celebrazione e sono sbrigativamente spostati dal celebrante stesso, da solo o con l'ausilio pleonastico dei ministranti. Oppure, si trova l'eccesso opposto, del carico allegorico di cose e oggetti che, con discorsi didascalici, fanno di questo rito un atto estraneo alla logica dell'eucaristia. Il senso di questo piccolo rito di transizione tra la liturgia della Parola e la liturgia eucaristica sta invece nel predisporci alla stessa dinamica in cui saremo poco dopo coinvolti. Liberato da una teologia che ha isolato la presenza reale del Signore al momento preciso della consacrazione, questo rito ha già in germe una bella logica eucaristica. Anzitutto è uno dei rari gesti di movimento dell'assemblea, che può essere coinvolta sia in alcuni ministri che recano all'altare i doni per il sacrificio, sia è invitata a condividere i beni per la comunità e la sua carità. È significativo che gli elementi si spostino nell'aula, dall'assemblea all'altare. Questo movimento, accompagnato dal suo canto adatto, non ha bisogno di allegorismi o aggiunte. Credenti con disabilità diversa vi possono svolgere una ministerialità piana e ordinaria, esercitando quel tatto che è senso della prossimità.

2.4. Il momento culminante: la docilità dell'amore

«A questo punto ha inizio il momento centrale e culminante dell'intera celebrazione, la Preghiera eucaristica, ossia la preghiera di azione di grazie e di santificazione» (OGMR 78). Se questo è il momento centrale e culminante, è piuttosto evidente a tutti quanta strada la formazione liturgica e la pratica di iniziazione debbano ancora fare perché sia vissuto come tale. L'esercizio dei sensi del corpo è qui chiamato al suo grado più esposto, in cui al centro sta l'aderire come assemblea al gesto del Cristo. La liturgia eucaristica non arriva improvvisamente, ma è preparata in un crescendo di attenzioni, che ora può culminare in un tono e in uno stile di uscita da sé, quasi di incanto, potremmo dire. La preghiera eucaristica non è priva di riferimenti ai sentimenti e agli affetti, nello specifico all'amore, alla consolazione, alla letizia, alla mestizia: essi sono evocati, autorizzati ed orientati. Per poterli vivere i corpi si concentrano, si fermano, compiono pochi gesti su loro stessi, si uniscono nel canto, nelle risposte ai dialoghi e, principalmente tacciono.

Questo è evidentemente il passaggio meno esuberante del rito. I fedeli con disabilità intellettiva sono generalmente molto sensibili a un ambiente che si fa calmo, concentrato. Se non sempre a essi è possibile viverlo, le loro reazioni più evidenti in realtà rivelano un vissuto analogo di tanti che non riescono a lasciarsi prendere da questa difficile e delicata sezione rituale. È evidente, in merito, quanto impoverente sia la prassi di leggere tutta l'anafora, mandando a vuoto l'invito esplicito della terza edizione del Messale Romano in italiano, di sviluppare il codice del canto del celebrante e dell'assemblea, «nella consapevolezza che il canto non è un mero elemento ornamentale ma parte necessaria e integrante della liturgia».²⁰ (CEI, *Presentazione*, n. 3).

²⁰ CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Presentazione*, n. 3, in *Messale Romano*, terza edizione, Fondazione di Religione Santi Francesco d'Assisi e Caterina di Siena, Roma 2020.

I riti di comunione, che fanno parte di questa sezione rituale, riportano i corpi dal silenzio al loro dinamismo più vivace. La preghiera del Signore, il rito della pace, la frazione del pane ed i gesti di comunione conducono l'assemblea nel mistero di diventare Corpo di Cristo. Si tratta di una piena azione ecclesiale, che desidera intimità comunitaria con il suo Signore e la esprime con la preghiera, il dono della pace, il procedere insieme verso l'altare, il canto, il silenzio e l'orazione comunitaria. I fedeli con disabilità intellettuale pongono a volte con urgenza la questione scomoda della riconoscibilità e del gusto del pane con il quale celebriamo. Se ne è chiaro il significato, il significante delle particole (che parti dell'unico pane non sono!) tonde, bianche e piatte, quale mediazione simbolica possono svolgere? Il discorso è certamente complesso e non va semplificato; ma, anche in questo caso, l'efficacia rituale è critica per tutti e si gioca più sul contatto (e gusto) con un pane diverso, che configura un atto sacro e individuale, sul quale tanto c'è ancora da approfondire e lavorare.

2.5. "La messa è infinita"

Come brillantemente mostrato da Andrea Grillo, si può notare che il gesto dell'Eucaristia è inserito in una precisa inclusione, in cui i riti di conclusione si svolgono in modo speculare rispetto a quelli di ingresso.²¹ La liturgia, sia essa eucaristica, di un sacramento, o sacramentale, interrompe la vita ordinaria, ma si pone in strettissima continuità con la vita vissuta. Per questo, i codici dei riti di conclusione sono importanti e attivano un discorrere più fraterno, di chi è cosciente di aver condiviso l'intimità. Se il ritmo non ha sfinito i presenti, ma li ha coinvolti, essi provano ora desiderio di una parola di saluto, che rimandi magari brevissimamente ad appuntamenti comunitari, ad attività comuni. Questa si prolungherà nei tempi fraterni del *Dominicum*, a cui rimanda la benedizione e l'invio finale: "Andate in pace". Con i riti di conclusione diventa evidente a tutti che quanto ricevuto è per il mondo, che il sale e il lievito hanno senso se si disperdono nella pasta. Questo dà la portata del valore del radunarsi rituale dei credenti, anche nella nostra sempre più evidente povertà. Così dice Salmann:

La Chiesa non è più il tutto della vita e della società. Non siamo più la "zuppa della vita", la minestra, ma siamo di nuovo condannati a essere sale della terra. Che Dio conceda che non sia insipido.²²

La presenza delle sorelle e fratelli con disabilità, nelle sue tante forme, pone serie questioni alla nostra liturgia. Le barriere che emergono per loro sono in realtà ostacoli per tutti. In questo senso, un ascolto profondo dei vissuti è come sale e lievito per tutta la liturgia. E - vivendo i riti di conclusione - si percepirà che la liturgia non è tutto, che essa ha fatto il possibile. Eppure, ogni liturgia imperfetta ma fraterna e trasparente della presenza del Signore sarà piccolo incoraggiamento, gusto e profumo dei passi possibili. Quando è celebrata così, la liturgia non solo include, ma va vivere un'appartenenza reale e dà il gusto di continuare.

²¹ A. GRILLO, *Eucaristia. Azione rituale, forme storiche, essenza sistematica*, Queriniana, Brescia 2019, 127 e ss.

²² E. SALMANN, *Il respiro della benedizione*, Cittadella, Assisi 2010, 33.

Liturgy, the gift for all to celebrate

► ABSTRACT

What is an obstacle to liturgical participation for the faithful with disabilities is in reality a disability for everyone. The author develops this theme, distinguishing four barriers to participation: the inadequate reception practice, the disjointed setting of the liturgical space, the disharmony of the rhythm of celebration and an insufficiency of the activated codes. Rereading the gesture of the Eucharist, the article offers a outline that the rite can follow for the sense of belonging of all, to the Body of Christ.

► KEYWORDS

Corporeality; Liturgy; Participation; Persons with disability; Symbols.

✉ dmarcogallo@gmail.com

L'appartenenza alla comunità di fede. Indicazioni per una pastorale nei disturbi del neurosviluppo

Roberto Franchini* - Veronica Amata Donatello**

► SOMMARIO

L'attuale legislazione italiana accentua il tema dei diritti delle persone con disabilità (PcD) e prevede delle misure che abbattano non solo le barriere architettoniche ma anche i pregiudizi. In questo modo, però, la società garantisce sì il diritto a esserci, ma non il dovere di appartenere; lascia cioè intatto lo stigma: i cosiddetti normali "concedono" alle PcD la presenza in mezzo a loro, ma non le aiutano a crescere da protagoniste nel quotidiano. Alla luce delle teorie della teologia della disabilità e approfondendo il tema del rapporto tra spiritualità e disabilità secondo il modello di Carter, viene proposto un articolato itinerario per una pastorale dell'appartenenza.

► PAROLE CHIAVE

Appartenenza; Diritti; Modello di E.W. Carter; Pastorale; Spiritualità.

***Roberto Franchini:** è pedagogo, Docente di Progettazione delle Attività Educative Speciali presso l'Università Cattolica del Sacro Cuore, Responsabile dell'Area strategica dell'Opera don Orione in Italia, Segretario della Società Italiana Disturbi del Neurosviluppo, Direttore della rivista «Spiritualità e Qualità di Vita».

****Veronica Amata Donatello:** è Docente Invitata presso la Facoltà di Scienze dell'Educazione dell'Università Pontificia Salesiana, l'Urbaniana e l'Istituto Giovanni Paolo II della Lateranense (Roma). Responsabile del Servizio Nazionale per la Pastorale con le Persone con disabilità della Conferenza Episcopale Italiana.

Il titolo rappresenta immediatamente una sfida, o meglio ancora una domanda radicale: è possibile appartenere a una comunità cristiana quando la persona ha una disabilità intellettiva? L'appartenenza a una comunità di fede non presuppone forse l'esercizio pieno della propria spiritualità? Ed è possibile una vita spirituale laddove è presente la disabilità intellettiva? La debolezza delle capacità cognitive non rappresenta di per sé un ostacolo all'espressione della spiritualità?

Sullo sfondo di questi interrogativi c'è un possibile diverso approccio alla questione, che si lega piuttosto al tema dei diritti: le persone con disabilità (PcD) hanno diritto a essere presenti, dovendo essere incluse all'interno delle comunità (in questo caso le comunità di fede). In questo modo, le domande iniziali perdono vigore: l'essere presenti non richiede necessariamente la piena partecipazione a quanto accade nel contesto, e dunque l'inclusione non ha come *conditio sine qua non* l'espressione della vita spirituale.

Ecco dunque che le domande iniziali portano a un bivio importante per lo sguardo pastorale verso le PcD: inclusione o appartenenza?

1. Inclusione o appartenenza?

Se la vita spirituale è ostacolata, se non persino resa impossibile, dalla presenza della disabilità intellettiva, allora è meglio, più semplicemente, ricondurre la riflessione al tema dell'inserimento – quindi la PcD passiva e solo presente – perché l'*inclusione* rischia di essere intesa semplicemente come *un diritto a esserci*, così come richiamato con forza dall'intenso dibattito attuale, sancito in modo scultoreo dalla Convenzione ONU sui diritti della persona con disabilità se non è visto come il processo che può mettere in atto un cammino di appartenenza.

In questo scenario, la prospettiva pastorale si semplifica, diventando una pastorale dell'inclusione, espressa mediante la dinamica dell'invito e dell'integrazione (e certamente per alcune comunità sarebbe un bel passo in avanti). Ma è davvero questa la visione delle PcD che la fede ci offre? Il rischio è che la Chiesa faccia propria l'istanza laica dei soli diritti, senza giungere a porre la questione su un piano più profondo, ispirato a una teologia, e non semplicemente a una politica, della PcD.

La visione politica si è di recente espressa mediante la promulgazione della Legge Delega sulla Disabilità n. 227 del 22 dicembre 2021. In essa, è palese il riferimento al tema dei diritti, così come discusso nell'ambito del cosiddetto modello sociale sulla disabilità:¹ le PcD hanno gli stessi diritti delle altre persone, e dunque devono poter accedere a tutti i luoghi che le altre persone frequentano (e tra questi anche le stanze per la catechesi e gli edifici di culto). Per poter garantire i diritti, la società deve mettere in atto una serie di misure che abbattano le

¹ Cf. T. SHAKESPEARE, *Disabilità e società. Diritti, falsi miti, percezioni sociali*, Erickson, Trento 2017.

barriere fisiche e sociali, modificando le strutture architettoniche e combattendo i pregiudizi.²

Nella visione sociale, l'attenzione rischia però di focalizzarsi solo sul contesto, lasciando intatte le differenze e non accedendo al piano esistenziale dell'appartenenza. Modificando l'ambiente e prevenendo i pregiudizi, la società garantisce il diritto a esserci, ma non il dovere di appartenere. In modo subdolo, trapela un approccio pietoso che, paradossalmente, lascia intatto lo stigma: i cosiddetti normali concedono agli altri, ovvero alle PcD, la presenza in mezzo a loro. Non si tratta dunque di farle crescere, ma semplicemente di concedere loro di essere presenti

Facendo suo il modello sociale, la Chiesa rischia di promuovere una *pastorale del loro*, e non del *noi*.³ Mentre *noi* esprimiamo la nostra vita di fede, *loro* sono presenti. Mentre *noi* ascoltiamo una catechesi sul cammino sinodale, *loro* sono presenti. Il rischio è la "quota rosa" di rappresentanza e non l'effettivo processo di inclusione che mette in atto un'apparenza; il rischio è modificare l'apparenza ma non la sostanza: *loro* non partecipano ai processi decisionali. L'inclusione come diritto sociale richiama la partecipazione della PcD alla vita di una comunità di fede, a prescindere dalla capacità di vivere in prima persona, per così dire *in proprio*, una vita spirituale.

La sola prospettiva sociale se non mette in atto altro, è troppo povera per comprendere che in realtà l'esperienza umana della disabilità arricchisce *noi* (non *loro*) portando la questione sul piano (intrinseco alla fede) dell'appartenenza.⁴ Mentre l'inclusione mette in atto un processo che richiama il dovere di concedere qualcosa, l'appartenenza svela la dimensione profonda dell'essere uguali davanti a Dio, uniti dalla nostra comune disabilità (per natura), o dall'essere tutti a Sua immagine (per grazia).

Il santo Padre incontrando il mondo delle persone con autismo, ha invitato a passare alla

cultura dell'inclusione e dell'appartenenza, contro la cultura dello scarto. La disabilità, in ogni sua forma, rappresenta una sfida e un'opportunità per costruire insieme una società più inclusiva e civile, dove i familiari, gli insegnanti e le associazioni come la vostra non siano lasciati soli ma siano sostenuti. Per questo è necessario continuare a sensibilizzare sui vari aspetti della disabilità, abbattendo i pregiudizi e promovendo la cultura dell'inclusione e dell'appartenenza, fondata sulla dignità della persona. È la dignità di tutti quegli uomini e quelle donne più fragili e vulnerabili, troppo spesso emarginati perché etichettati come diversi o anzi inutili, ma che in realtà sono una grande ricchezza per la società.⁵

² Cf. V. DONATELLO, *Nessuno escluso. I riferimenti alle persone con disabilità nel magistero e nella catechesi ecclesiale*, LAS, Roma 2020.

³ Cf. J. GLYN, "Noi" non "Loro". *La disabilità nella Chiesa*, in «La Civiltà Cattolica» 170/1 (2020) q. 4069, 41-52.

⁴ Cf. J. SWINTON, *From Inclusion to Belonging: A Practical Theology of Community, Disability and Humanness*, in «Journal of Religion, Disability & Health» 16 (2012) 2, 172-190.

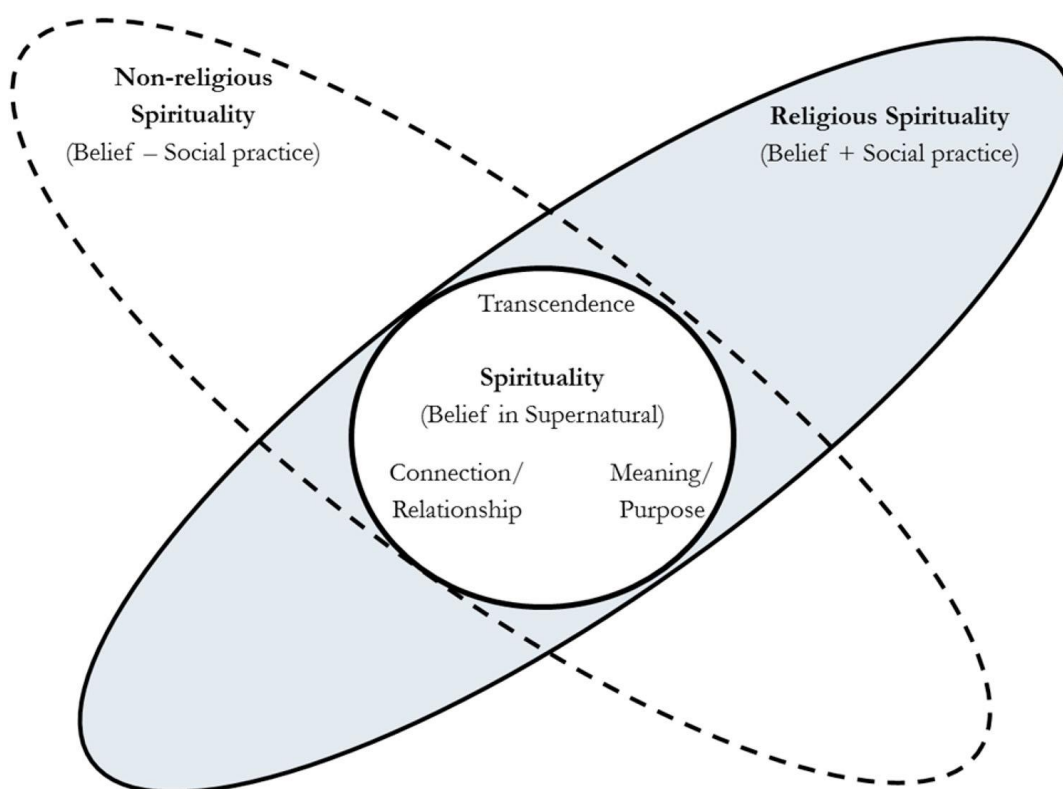
⁵ FRANCESCO, *Discorso ai membri della Fondazione Italiana Autismo*, in occasione della Giornata Mondiale dell'autismo, 1 aprile 2022, <<https://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2022/april/documents/20220401-fondazione-italiana-autismo.html>> (26/04/2022).

Tutti disabili davanti a Dio, *tutti* possiamo esprimere la nostra vita spirituale. Per sostenere quest'affermazione, che offre pienezza alla dimensione dell'appartenenza a una comunità di fede, occorre tuttavia ritornare alla domanda iniziale: le PcD intellettiva possono avere una vita spirituale? Presa da un altro punto di vista, la questione può essere espressa in questi termini: che rapporto c'è tra la vita spirituale e l'intelligenza, con particolare riferimento a un aspetto centrale come la capacità di comprendere le parole, di sostenere un dialogo interno e di comunicare?

Occorre con onestà riconoscere che questo legame non è probabilmente così centrale come si potrebbe immaginare. Per certi aspetti, affermare che la spiritualità sia correlata alla capacità di comprendere rappresenta, al contrario, una sorta di contraddizione in termini, in quanto la dimensione trascendente, per definizione, non rientra nel dominio del comprensibile e del noto, quanto invece in quello dello stupore, della meraviglia di fronte ad aspetti dell'esperienza che non è dato comprendere, che ci sorprendono e ci sfuggono.

2. Spiritualità e ragione

Per esplorare il rapporto tra spiritualità e ragione è utile riprendere la definizione di spiritualità di P.N. Sango,⁶ il quale riconduce il costrutto a tre fondamentali dimensioni:



⁶ P.N. SANGO, *Spirituality and people with intellectual disabilities: Comparing the significance of spirituality in faith and non-faith based care services*, (Doctoral dissertation), University of Kent 2016.

- la trascendenza;
- la relazione (con sé stessi, con gli altri, con la natura);
- il senso della vita.

Nessuna delle tre traiettorie esistenziali sembra avere un nesso decisivo con capacità cognitive come la memoria, il linguaggio o l'astrazione: esse sembrano aver più a che fare con le dimensioni del percepire e del sentire che del comprendere e dell'astrarre. La dimensione del trascendente può e forse deve essere intesa come ulteriore (trascendente, appunto) rispetto alla nostra capacità cognitiva; la relazione, poi, è certamente molto più un'esperienza che un concetto, al punto tale che la ragione può persino danneggiarla, come quando, ad esempio, giudichiamo gli altri (e noi stessi) in modo categorico, limitando o annullando la possibilità di accogliere (o di essere accolti); il senso della vita, infine, è un orizzonte ultimo che difficilmente può essere ricondotto entro i domini di ciò che immediatamente comprendiamo ed etichettiamo.

Occorre tuttavia affrontare una questione più specifica: quando la spiritualità trova il suo alveo all'interno di una fede religiosa (quanto la spiritualità è religiosa, per dirla con Sango) l'utilizzo del linguaggio, proprio delle grandi tradizioni, non rappresenta allora un serio impedimento per l'atto stesso della fede? Nel momento in cui l'espressione della vita spirituale si concretizza nell'utilizzo del linguaggio, l'incapacità di comunicazione verbale non è una barriera insormontabile per questa modalità di culto? Detta in altri termini, è possibile porgere la Parola a coloro che non hanno parola?⁷

Nel modo ordinario di comprendere l'atto di fede le nostre capacità linguistiche, e dunque cognitive, sembrano costituire una componente rilevante, se non persino un requisito. Ma proviamo a vedere la questione da un altro punto di vista: è sensato affermare che l'atto di fede dipende dalle capacità umane, oppure è teologicamente più appropriato sostenere che è l'uomo a dipendere dalla grazia di Dio?

Nella tradizione cristiana, la Parola rivela l'uomo come un essere dipendente da Dio, sia fisicamente che spiritualmente, al punto tale che la dipendenza, non l'indipendenza, sembra essere l'essenza della vita spirituale. In quest'orizzonte, la rivendicazione di una capacità umana, fosse anche l'intelligenza (comunque venga definita), come modalità di attingere all'esperienza del Sacro non sembra essere una modalità appropriata per definire la fede. La ricerca della propria autonomia potrebbe persino essere in contrasto con l'autenticità della vita spirituale: pertanto, la condizione di disabilità, anche grave e profonda, potrebbe persino favorire, piuttosto che ostacolare, una forma peculiare di comunicazione con Dio, anche non mediata dal linguaggio verbale.

Questa considerazione suggerisce alcune conseguenze pratiche sul piano del sostegno alla vita spirituale delle PcD. Come afferma Swinton,

le comunità religiose potrebbero creare barriere legate alla natura astratta delle forme di espressione [...]. Assumere una base cognitiva per la spiritualità ed esigere una risposta di tipo intellettuale (insita in alcune formulazioni verbali)

⁷ J. SWINTON, *Restoring the Image: Spirituality, faith, and cognitive disability*, in «Journal of Religion and Health» 36 (1997) 1, 21-27.

esclude le PcD, non perché sono meno spirituali, ma a causa del modo attraverso cui la spiritualità viene definita.⁸

Con questo non si intende sostenere che la ragione sia di per sé una barriera alla vita spirituale, ma soltanto che essa non debba essere intesa come l'unica via per accedere alla relazione con Dio. Una ragione che indaga i suoi stessi limiti, e si dispone ad andare oltre, è certamente una strada che predispone e facilita l'esperienza spirituale, e persino l'atto di fede, quando essa si apre con fiducia ad una Parola non sua. Ma è anche vero che la pretesa di comprendere non assicura certamente l'ingresso nell'esperienza relazionale della trascendenza e dell'appartenenza! Come affermava in modo incisivo Wilson, «il grande studioso non fa necessariamente l'uomo capace di amare».⁹

L'anno scorso, per equipollenza, il Santo Padre ha riconosciuto la vocazione alla santità di Santa Margherita da Città di Castello, la giovane di piccola statura. Analfabeta. Abbandonata dalla famiglia. Cieca. Con alcuni *deficit* fisici mise la sua vita nelle mani del Signore per dedicarsi completamente alla preghiera e all'assistenza dei poveri. Ne è la prova che dopo otto secoli è venerata e pregata in vari continenti, non ha lasciato scritti e non ha fatto miracoli eppure la frequentazione alla celebrazione, l'ascolto della liturgia delle ore e la carità ne hanno fatto di lei una Santa.

3. Razionalità o relazione?

L'esperienza della trascendenza, e in definitiva la relazione con Dio, avvengono su un piano più profondo rispetto alla comprensione intellettuale. In questo occorre forse anche mettere in discussione la convinzione che la ragione costituisca la facoltà umana che più di ogni altra esprime la somiglianza con Dio.

Se l'uomo è immagine di Dio in quanto essere razionale, allora le PcD intellettive sarebbero una sorta di immagine indebolita. Il primato della ragione, trasferito sul piano teologico, tornerebbe nuovamente a pregiudizio della spiritualità, che dovrebbe essere intesa come spazio della relazione tra due esseri che sono simili (a immagine) in quanto razionali.

Ma è proprio così? Adottare questa linea di pensiero non vuol dire soltanto isolare una facoltà umana (la ragione) per attribuirle un primato, ma anche concentrare l'attenzione su un solo aspetto della natura divina. Certamente l'onniscienza e la saggezza costituiscono una significativa dimensione di Dio, ma particolarmente nella tradizione cristiana emerge con forza una visione teologica di tipo relazionale, che definisce Dio come amore, come connessione tra persone. In quest'orizzonte, l'uomo è immagine prima di tutto in quanto capace di relazione, in un certo modo "costruito" per essa.¹⁰ L'uomo "immagine" non è dunque in primo luogo l'essere che investiga, analizza e deduce, ma l'uomo che entra in relazione autentica con la natura, con gli altri e con Dio. Non è la quantità di

⁸ IDEM, *Spirituality and Mental Health Care: Rediscovering a 'Forgotten' Dimension*, in «Psychiatric Bulletin» 26 (2002) 3, 118.

⁹ A. WILSON, *Emotional Responses of Mentally Handicapped Children*, Royal Society for Mentally Handicapped Children & Adults, Somerse 1983.

¹⁰ Cf. SWINTON, *Restoring the Image*, 23-24.

intelligenza, ma la qualità delle relazioni che descrivono il potenziale spirituale dell'esperienza umana.

Partendo da questo nuovo piano, la riflessione si sposta sul rapporto tra ragione e relazione. C'è correlazione, o persino un rapporto causale, tra razionalità e capacità relazionale? L'esperienza quotidiana sembra sconfessarlo con tutta evidenza: come sono esistiti ed esistono uomini intellettualmente dotati e plus-dotati che mettono ostacoli tra sé e gli altri, così sono esistiti ed esistono uomini intellettivamente fragili, ma straordinariamente comunicativi e capaci di segni relazionali autentici. Chi ha esperienza di rapporti con PcD intellettiva, sovente riporta la gioia di incontri significativi, spesi nell'immediatezza di un reciproco donarsi. Se l'inizio di quest'incontro è il desiderio di aiutare, l'esito è la certezza dell'essere aiutati, ovvero di aver ricevuto molto più di quello che si è dato. In questa misteriosa reciprocità consiste forse l'apice della vita spirituale, in modo ben altrimenti significativo rispetto al comprendere e al categorizzare.

Nella teologia cristiana, la reciprocità della relazione con gli uomini rappresenta l'altra faccia della relazione con Dio, in un modo che non è possibile separare, né intendere consecutivamente, quasi per conseguenza. Come afferma Swinton, «le nostre relazioni terrene sono inestricabilmente connesse con la nostra relazione trascendente» al punto tale che «Dio è presente ed opera dentro le nostre relazioni terrene». ¹¹ Pertanto, ogni essere capace di relazione può essere inteso come un essere spirituale, a prescindere dalla capacità cognitiva: la spiritualità, dunque, non è confinata entro i limiti del quoziente di intelligenza.

Il legame profondo dell'uomo con il trascendente è reso manifesto dalla capacità relazionale, che al contempo determina l'elemento fondamentale dell'essere persona. ¹² Nella relazione si esprime una modalità esperienziale della fede, che non può in alcun modo essere intesa come inferiore rispetto a quella espressa attraverso la mediazione cognitiva. Come non c'è un solo modo per conoscere, così non c'è un solo modo per accedere alla dimensione del trascendente. Vista in questa prospettiva, la spiritualità religiosa potrebbe apparentarsi molto più ad un'esperienza di amicizia che a un'attività di analisi logica o di riproduzione linguistica.

Non si vuole con questo affermare che la parola (la Parola) non rappresenti una modalità significativa di espressione della propria vita spirituale, ma anche laddove la parola manca, l'esperienza può supplire a questo *deficit*. Per altro, sul piano umano la parola si riferisce alla realtà che intende denotare, e non è la realtà stessa: dunque l'esperienza di una relazione può accadere anche senza la parola (mentre la parola può essere detta anche al di fuori della relazione, come può accadere quando la fede pronunciata si riduce a mero formalismo rituale).

Certamente le parole sono un veicolo straordinario dell'esperienza spirituale, ma l'incapacità di pronunciarle, e persino l'incapacità di comprendere l'esperienza che si vive, non invalidano l'esperienza stessa. Se anche le PcD non fossero in grado di attribuire a Dio l'esperienza che stanno vivendo, questa impossibilità ha davvero un peso? Se lo avesse, dovremmo accettare il fatto che Dio

¹¹ *Ibidem*, 24.

¹² Cf. D.A. PAILIN, *A gentle touch: From a theology of handicap to a theology of human being*, SPCK, London 1992.

entri in relazione con l'uomo solo quando l'uomo è in grado di attribuire a Lui la relazione stessa. È evidente che questa concezione di Dio come un Essere che ha bisogno di essere riconosciuto, prima di entrare in relazione, è in contrasto con il messaggio centrale di tutte le grandi tradizioni religiose.

Dio è trascendente ed è Lui che si curva verso la limitatezza dell'uomo. Il limite, anche laddove esso risulti amplificato dalla disabilità grave e profonda, non può di per sé costituire un ostacolo all'accadere della relazione salvifica. Ancora di più, se l'esperienza della disabilità aiuta a sviluppare la fiducia nell'altro (nell'Altro), essa potrebbe costituire un facilitatore della vita spirituale, mentre al contrario il senso di indipendenza potrebbe rappresentare un ostacolo, spingendo l'uomo nell'arroganza esistenziale di chi non ha bisogno di essere salvato.

4. Le storie spirituali delle persone con disabilità

Se le PcD accedono, forse in modo privilegiato, alla vita spirituale, come mai le loro storie di fede non sono frequentemente narrate, al punto tale da risultare poco evidenti, addirittura invisibili?

Per rispondere a questa domanda, occorre chiedersi chi narra le storie di chi. Normalmente l'identità dell'uomo si costruisce a partire da come egli narra sé stesso e gli altri, ma anche a partire da come gli altri narrano la sua stessa storia. Questo processo di intersezione tra la narrazione di sé e quella di altri diventa problematico quando in esso sono coinvolte le PcD intellettiva grave e profonda, le quali, per definizione, sono limitate nell'abilità di raccontare le proprie storie, e dunque di definirsi nel rapporto con sé stesse, il mondo, gli altri e Dio.¹³ Pertanto, le PcD potrebbero essere ingabbiate dentro storie che di fatto non le riguardano, o le riguardano solo marginalmente. Ancora di più, esse potrebbero essere descritte non attraverso la fluidità di una storia personale, ma attraverso la rigidità di categorie, come quando si afferma che *Stefano e Paola sono disabili e incapaci di comunicare*. Le categorie, per altro, finiscono per enfatizzare (provocare) la possibile narrazione di storie di *deficit*, di perdita, quando non di tragedia. In queste narrazioni, parziali e unilaterali, le PcD vengono ricondotte al ruolo rigido di "destinatari designati", o, per usare il linguaggio in voga nei servizi, "utenti" di prestazioni già pensate a monte.¹⁴

È certamente impossibile che le PcD intellettiva grave e profonda siano autori (e narratori) della propria storia. Ma questo è necessariamente un problema? Come afferma nuovamente Swinton,¹⁵ è l'inganno della modernità che ci induce a pensare che l'essere autonomi costruttori delle proprie vicende umane sia di per sé un bene. La dipendenza, non l'indipendenza, è probabilmente la cifra più autentica dell'esistenza umana, e in essa dell'esperienza spirituale.

L'essere vulnerabili alla narrazione altrui, con il potenziale negativo dell'etichettamento e del giudizio, non è una condizione esclusiva delle PcD.

¹³ Cf. J. SWINTON – H. MOWAT – S. BAINES, *Whose story am I? Redescribing Profound Intellectual Disability in the Kingdom of God*, in «Journal of Religion, Disability & Health» 15 (2011) 5-19.

¹⁴ Cf. W. GAVENTA, *Nascosto in bella vista. Spiritualità, disabilità intellettive e dello sviluppo, e interezza*, in «Spiritualità e Qualità di Vita» 6 (2021) 11, 5-24.

¹⁵ Cf. J. SWINTON, *Who is the God We Worship? Theologies of Disability: Challenges and New Possibilities*, in «International Journal of Particle Therapy» 14 (2011) 273-307.

Nessun uomo può costruire in totale autonomia la propria storia. Il termine autonomia viene dal greco, e significa letteralmente "essere norma a sé stessi": in questa parola si avverte nuovamente il mito della modernità, con la pretesa, senza alcun dubbio illusoria, di potersi governare e salvare da soli. Nel confronto con questo mito, le PcD escono diminuite, anche laddove, in controtendenza, se ne rivendica il diritto all'indipendenza.

Al contrario, le PcD e le loro storie possono essere un aiuto nel narrare una diversa immagine dell'uomo, di tutti gli uomini, esaltando il diritto ad appartenere, piuttosto che ad essere indipendenti. Meglio ancora, esse potrebbero esserci d'aiuto nel rappresentare un diverso tipo di indipendenza, quella cioè che si ottiene nella relazione con coloro che quotidianamente ci sono d'aiuto, e dalle quali dipendiamo. Non si è indipendenti da soli, ma soltanto nella relazione. In definitiva, siamo indipendenti nella dipendenza. Forse il cammino sinodale potrebbe essere un'opportunità per le PcD e per le comunità cristiane di porsi in ascolto gli uni degli altri.

Nella storia di ogni uomo vige in effetti sempre l'intreccio del rapporto dialettico tra dipendenza e indipendenza. Questa dinamica avviene non solo nella relazione d'aiuto, ma anche dentro l'esperienza spirituale, in modo particolare quando essa avviene all'interno di una comunità di fede. Le PcD incluse in una comunità di fede,¹⁶ anche quando non comprendono le parole pronunciate, mostrano di essere in grado di condividere l'esperienza in atto, rivelando sentimenti ed emozioni coerenti con quanto stanno vivendo in quell'istante. Nello spazio dell'incontro e dell'appartenenza le PcD sono dipendenti dalla comunità per l'espressione della propria vita spirituale. L'esperienza della vita comunitaria non è solo un sostegno alla vita spirituale della PcD, ma è anche il luogo dove la PcD può incontrare Dio in modo tangibile: la relazione inclusiva è uno dei volti con il quale Dio si rivela ad essa. La comunità tutta narra alla PcD una storia diversa, raccontata non mediante le categorie del difetto e del limite (spesso più o meno nascostamente presenti sia nelle descrizioni mediche che in quelle sociali), ma con la storia della salvezza.

Ma questo non è, in definitiva, vero per tutti? «Dove due o più sono uniti nel mio nome, là sono Io in mezzo a loro» (Mt 18,20). L'esperienza spirituale è sempre comunitaria! Anche quando l'uomo vive, per così dire individualmente, il rapporto con il trascendente, egli lo fa in una misteriosa connessione con gli altri. Il "grande Tra" (*das grosse Zwischen*), affermava Buber,¹⁷ è sempre coevo al "piccolo tra" (*das kleine Zwischen*). Il principio dialogico, sosteneva il filosofo ebreo, è iscritto in ogni esperienza umana.

Ancora una volta, siamo indipendenti nella dipendenza. In questo le PcD, con la loro stessa presenza, possono essere un aiuto per rimanere nel solco autentico dell'esperienza umana. Mentre la comunità riscrive le loro storie, scopre di aver bisogno di loro almeno quanto esse hanno bisogno della comunità.

¹⁶ Cf. R. FRANCHINI, *Aver cura della spiritualità delle persone con disturbi del neurosviluppo*, in «Spiritualità e Qualità di Vita» 5 (2020) 28-46; E.W. CARTER, *Un luogo per appartenere: la ricerca all'intersezione tra fede e disabilità*, in «Spiritualità e Qualità di Vita» 5 (2020) 9, 47-66.

¹⁷ M. BUBER, *Il principio dialogico e altri saggi*, San Paolo, Roma 2011.

5. Spiritualità e disabilità

Come afferma Gaventa,¹⁸ la ricerca sulla spiritualità sfocia con naturalezza nella disabilità. Infatti, gli interrogativi che animano l'inquietudine verso il trascendente provengono da esperienze limite come la sofferenza e la morte, «spazi liminali in cui il presente e l'eterno si toccano e cristallizzano domande e risposte di significato».¹⁹ Viceversa, la ricerca sulla disabilità apre le condizioni per una migliore comprensione di alcuni elementi chiave della spiritualità, come la dipendenza, la relazione e l'appartenenza.

Si apre così l'orizzonte in cui prende vita una teologia della disabilità, intesa come indagine sulle prospettive e metodi in grado di dare voce ai diversi e ricchi significati spirituali dell'esperienza umana della disabilità.²⁰ La teologia della disabilità nasce nell'ambito dei cosiddetti *Disability Studies*, filone anglosassone di studi e ricerche, nato con l'esplicito intento di andare oltre al tradizionale binomio medico-sociale di vedere la disabilità, uscendo dalle strette della visione clinica e riabilitativa.²¹ In realtà, la teologia della disabilità completa i *Disability Studies*, aggiungendo un ambito inedito (quello spirituale) a una riflessione che ha insistito soprattutto su diritti come la vita indipendente, l'integrazione scolastica e l'inclusione. Inoltre, la teologia della disabilità non intende semplicemente sostenere, come dall'esterno (*advocacy*), la condizione delle PcD, ma molto più ambiziosamente cerca di illuminare lo statuto spirituale dell'essere umano a partire dalla condizione esistenziale delle PcD.

Per farlo, la teologia della disabilità esplora alcuni tratti caratteristici di questa condizione, sovrapponendoli all'espressione piena della vita spirituale, per come essa viene descritta nelle grandi tradizioni religiose, tra le quali il cristianesimo. Affidandosi a questa prospettiva, la disabilità, pur non cessando di essere letta come "deficit" da prendere in carico, in modo complementare viene vista come un dono, ovvero una via per comprendere meglio la condizione umana.

Il limite, infatti, è una caratteristica intrinseca della condizione umana, che non può e non deve sorprendere. Inoltre, il limite è un *bene*, o, almeno, non è un male. Il limite non deve essere immediatamente ricondotto ad un problema da risolvere,²² ma a un inevitabile aspetto della vita dell'uomo. Il limite non è

¹⁸ Cf. W. GAVENTA, *Disability and Spirituality. Recovering Wholeness*, Baylor University Press, Waco 2018.

¹⁹ IDEM, *Nascosto in bella vista*, 13.

²⁰ Cf. J. SWINTON, *Disability Theology*, in I. MCFARLAND et alii, *Cambridge Dictionary of Christian Theology*, Cambridge University Press, London 2010.

²¹ In Italia Roberto Medeghini ha pubblicato alcuni volumi collettanei che danno ampio resoconto della riflessione aperta dai *Disability Studies*. Si veda R. MEDEGHINI et alii, *Disability studies. Emancipazione, inclusione scolastica e sociale, cittadinanza*, Erickson, Trento 2013; IDEM et alii, *Disability Studies e inclusione. Per una lettura critica delle politiche e pratiche educative*, Erickson, Trento 2018.

²² L'immagine della disabilità intesa alla stregua di problema è criticata dall'autore [cf. R. FRANCHINI, *Il paradigma esistenziale nella presa in carico della persona con disturbi del neurosviluppo*, in «Giornale Italiano dei Disturbi del Neurosviluppo» 3 (2018) 1, 11-20], che la definisce come una caratteristica del cosiddetto paradigma clinico-funzionale, stretto attorno all'algoritmo problema-soluzione. L'invito è quello di entrare in un nuovo paradigma, cosiddetto "esistenziale", dove la

qualcosa di accidentalmente negativo, ma un aspetto universale, forse non proprio un bene, ma in ogni modo una caratteristica che riporta alla verità della condizione umana, ponendo le condizioni per aprirsi al trascendente.²³

La disabilità ha un potere rivelatore, smascherando i miti del potere, dell'indipendenza, dell'individualismo e della competizione, e offrendo l'evidenza empirica che tutti dipendiamo in tutto, persino nel nostro diventare persona. Noi siamo perché altri sono. La vulnerabilità accomuna l'esperienza di tutti gli uomini, a prescindere dalla disabilità: quando si prende consapevolezza di essa, s'indebolisce, sino a svanire, la linea di demarcazione tra abilità e disabilità, tra il dare e il ricevere, tra l'aiutare e l'essere aiutati.²⁴

Tornando alla questione iniziale, nel momento in cui la vulnerabilità universale viene compresa, scompaiono i dubbi sulla possibilità dell'esperienza spirituale delle PcD, e prende campo la reciprocità della ricchezza della loro inclusione nella comunità di fede. La condizione umana che la disabilità dischiude rivela in profondità la grandezza di Dio, che a Sua volta rivela la fecondità del limite. Si tratta di una questione a un tempo teologica e pratica: se Dio è "amico" del limite e della debolezza,²⁵ non c'è alcun motivo per pensare che il limite sia un ostacolo all'accesso al Sacro, né *a fortiori* per porre barriere, pregiudiziali o di fatto, all'inclusione delle PcD nella vita delle comunità.

Nella vita spirituale non siamo chiamati a conoscere Dio (almeno non nel senso che al termine conoscere viene dato dalla filosofia moderna), ma ad amarlo e a entrare in relazione con Lui. *Conosciamo* Dio senza conoscerlo. Questa esperienza di fede accomuna tutti gli uomini, sul terreno comunionale della fragilità e della reciproca appartenenza. Nelle comunità di fede diventiamo così ciò che già siamo, indipendenti nella dipendenza, autonomi nell'appartenenza: le comunità rappresentano così quel luogo salvifico dove al limite di ognuno corrisponde la ricchezza di tutti.

6. Indicazioni per la pastorale dell'appartenenza

La presenza di PcD grave e profonda nelle comunità di fede è un dono prezioso, reso ancora più tale dalla reciprocità: è dono per loro essere accolte, sono un dono loro per le comunità che le accolgono. In questo scenario, per non perdere l'opportunità inscritta in questa dinamica, occorre seguire un duplice itinerario, da ricondurre dialetticamente a due azioni reciproche e complementari: Includere e Imparare (le due "i"). In questo modo, si rintraccia la chiave per completare la prospettiva inclusiva (la prima "i"), per accedere alla prospettiva dell'appartenenza.

La parola Includere, come già ricordato, richiama il movimento che dalle comunità di fede va verso le PcD, allo scopo di assegnare loro un posto. A questo

disabilità è vista come percorso esistenziale da sostenere, nell'ambito del costruito di Qualità della Vita.

²³ Cf. D. CREAMER, *Toward a Theology That Includes the Human Experience of Disability*, in «Journal of Religion, Disability & Health» 7 (2008) 3, 57-67.

²⁴ Cf. T.E. REYNOLDS, *Vulnerable Communion: A Theology of Disability and Hospitality*, Brazos Publishing Groups, Grand Rapids-Michigan 2008.

²⁵ Nella rivelazione cristiana non solo Dio è "amico" della debolezza, ma Egli diventa debolezza, nel mistero dell'Incarnazione

proposito è utile richiamare il già citato modello di Carter che sinteticamente (e operativamente) può essere così riformulato:

- rendere presenti le PcD, predisponendo spazi accessibili e sostegni adeguati;
- raggiungere ciascuna di loro con un invito personalizzato, senza aspettare passivamente che siano loro a farsi presenti;
- accogliere loro e le loro famiglie con un atteggiamento relazionale caldo e avvolgente;
- conoscere i loro valori, desideri e priorità;
- accettarle integralmente, anche quando esse tendano a esprimersi con comportamenti “apparentemente” disturbanti;
- sostenerle con ogni forma di mediazione, adattando spazi, tempi, linguaggi e riti;
- avere cura di loro, fuori e dentro lo spazio-tempo dei singoli incontri;
- avviare e mantenere rapporti di amicizia, coltivando interessi comuni e creando spazi informali di condivisione;
- laddove possibile, assegnare loro ruoli utili alla vita della comunità... la difficoltà nel trovarne alcuni potrebbe essere più la spia di una mancanza di creatività che di una reale incapacità a sostenerli;
- in ultimo, l’indefinibile e più alta azione possibile, che le riassume tutte, amarli.



Se ci si fermasse qui, si smarrirebbe la reciprocità del dono, sottolineando soltanto “ciò che noi possiamo fare per loro”. Al contrario, il secondo verbo (Imparare) indica il movimento che dalle PcD va verso le comunità di fede. Infatti, la presenza delle PcD, e particolarmente di quelle con limitazioni gravi e profonde, aiuta i membri delle comunità a essere consapevoli della ricchezza della debolezza umana: «Quando sono debole, è allora che sono forte» (2Cor 12,10).

In ambito pastorale oltre i punti indicati da Carter è importante la formazione di una didattica inclusiva, si potrebbe pensare un incontro con gli operatori pastorali e i compagni di presentazione dell’amico con disabilità, non partendo dalla diagnosi ma attraverso alcune tecniche pedagogiche e di dialogo

comprendere come entrare in relazione con lui. Un altro incontro potrebbe essere con il nucleo familiare per far narrare ai genitori, ad esempio, chi è Marco e come rapportarsi con lui. Affascinati dai miti della modernità, gli uomini possono infatti smarrire il fondamento della loro condizione esistenziale: la possibilità, cioè, di accedere all'esperienza del trascendente mediante il varco della propria finitezza. Le PcD, attraverso l'immediatezza dell'espressione della loro vita spirituale, aiutano tutti a superare le barriere della presunzione e della pretesa di ridurre la fede a ciò che si comprende. La vita spirituale, in ultimo, non consiste infatti in una catena logica di premesse, ragionamenti e conclusioni, ma nell'abbandono fiducioso a Qualcuno (qualcuno) da amare, prima e oltre ogni comprensione.

Belongingness to the community of faith.

Indications for a ministry amidst neurodevelopmental disorders.

► ABSTRACT

Current Italian legislation accentuates the issue of rights of people with disabilities (PwD) and provides for measures that break not only architectural barriers but also prejudices. In this way, however, society guarantees the right to exist, but not the duty to belong; that is, it leaves the stigma untouched: the so-called normal "concede" the PwD presence among them, but do not help them to grow as protagonists in everyday life. In the light of the theories of the theology of disability and deepening the theme of relationship between spirituality and disability according to Carter's model, an articulated itinerary for a pastoral care of belonging is proposed.

► KEYWORDS

Belongingness; E.W. Carter Model; Pastoral; Rights; Spirituality.

✉ robby.franchini@gmail.com

✉ v.donatello@chiesacattolica.it

L'incorporazione alla Chiesa delle persone con disabilità. Una prospettiva giuridica

Michele Porcelluzzi*

► SOMMARIO

L'attuale *Codice di Diritto Canonico* dopo aver elaborato l'istituto della "incorporazione alla Chiesa" mediante il Battesimo ne approfondisce le conseguenze giuridiche, precisando obblighi e diritti di tutti i fedeli. L'articolo presenta i modi con cui, secondo il Diritto della Chiesa, le persone con disabilità (PcD) possono vivere la loro "incorporazione alla Chiesa". Si mette così in luce il fatto che il Battesimo è l'unico requisito per essere incorporati alla Chiesa; che le (PcD) hanno il diritto di udire la Parola di Dio e il dovere di annunciare il Vangelo, la possibilità di ricevere i sacramenti e il diritto di far sentire la loro voce.

► PAROLE CHIAVE

Codice di Diritto Canonico; Disabilità; Iniziazione cristiana; Ministeri; Sacramenti.

***Michele Porcelluzzi:** è Responsabile dell'Ufficio avvocatura della Diocesi di Milano.

Il *Codice di Diritto Canonico* attualmente in vigore, promulgato da San Giovanni Paolo II nel 1983 e modificato in alcune parti dai suoi successori, non parla mai di «inclusività» e neppure di «integrazione» di particolari tipi di fedeli. La Tradizione teologica e canonistica ha elaborato invece l'istituto dell'«incorporazione alla Chiesa» mediante il Battesimo, che rende una persona un fedele.

La dottrina giuridica post conciliare ha quindi approfondito le conseguenze giuridiche dell'incorporazione, elaborando obblighi e i diritti di tutti i fedeli, ora catalogati ai canoni 208-223.

Tale rassegna si apre con l'affermazione che «fra tutti i fedeli, in forza della loro rigenerazione in Cristo, sussiste una vera uguaglianza nella dignità e nell'agire, e per tale uguaglianza tutti cooperano all'edificazione del Corpo di Cristo, secondo la condizione e i compiti propri di ciascuno» (canone 208).

Non vengono citate esplicitamente le PcD (né altre particolari categorie di persone), ma non v'è dubbio che tra i fedeli che godono di vera uguaglianza nella dignità e nell'agire vi sono anche loro, così come gli uomini e le donne di ogni etnia, cultura e strato sociale.

Questo articolo ha come scopo quello di presentare i modi con cui, secondo il Diritto della Chiesa, le PcD possono vivere la loro "incorporazione alla Chiesa".

1. Il Battesimo, unico requisito per essere incorporati alla Chiesa

L'unica vera condizione per essere incorporati alla Chiesa è la ricezione del Battesimo: non sono richieste particolari abilità, né altri adempimenti. Con il Battesimo «gli uomini vengono liberati dai peccati, sono rigenerati come figli di Dio e, configurati a Cristo con un carattere indelebile, vengono incorporati alla Chiesa» (canone 849).

Certamente, per essere in piena comunione nella Chiesa cattolica è necessario essere «congiunti a Cristo nella sua compagine visibili, ossia mediante i vincoli della professione di fede, dei sacramenti e del governo ecclesiastico» (canone 204).

Ma un bambino o una persona che non è responsabile dei propri atti come può compiere un vero atto di fede?

La fede della Chiesa è inscritta in ogni celebrazione sacramentale e ancor più quando il catecumeno non è in grado di esprimere la propria volontà: in questi casi la fede della Chiesa esercita un ruolo di supplenza in rapporto all'atto di fede personale. Indipendentemente dalle caratteristiche fisiche o dalla capacità di usare la ragione, ogni battezzato è incorporato alla Chiesa e quindi gode dei diritti propri di ogni fedele. Quando un fedele non è in grado di esprimere la propria volontà, essa è supplita dalla comunità cristiana in cui è inserito, che è capace di sostenere la sua fede.

2. Il diritto di udire la Parola di Dio e il dovere di annunciare il Vangelo

Ciascun fedele ha il diritto di ricevere dai sacri Pastori gli aiuti derivanti dai beni spirituali della Chiesa, in primis dalla Parola di Dio (cf. canone 213). A questo corrisponde l'obbligo dei Pastori di annunciare il Vangelo al popolo loro affidato (cf. canoni 756 e 757).

Tale diritto e tale dovere, interpretati anche alla luce della prassi millenaria della Chiesa, consistono anche nell'utilizzo di un linguaggio comprensibile dal destinatario dell'annuncio.

Gesù davanti al popolo ebraico non si addentrava in complessi discorsi teologici ma usava parabole facilmente comprensibili; san Francesco d'Assisi cantava e ballava per annunciare il Vangelo agli ultimi; le arti visive e sonore sono state impiegate fin dai primi secoli per diffondere la Buona Novella ed elevare l'animo.

Così, i fedeli con disabilità hanno il diritto di ricevere la dottrina cristiana con un linguaggio a loro comprensibile. Le comunità cristiane hanno dunque il dovere di impegnarsi a trovare modalità idonee a trasmettere la fede a ciascuno secondo le proprie esigenze.

I fedeli con disabilità, tuttavia, non sono esclusi dal dovere di annunciare il Vangelo secondo la loro vocazione e la loro capacità. Come tutti i fedeli laici, «sono tenuti all'obbligo generale e hanno il diritto di impegnarsi [...] perché l'annuncio divino della salvezza venga conosciuto e accolto da ogni uomo e in ogni luogo» (canone 225). Questo implica anche la possibilità di svolgere il compito di catechisti o educatori in ambito parrocchiale o diocesano, tenuto sempre conto delle loro capacità.

Parimenti, i chierici con disabilità, compatibilmente con le loro capacità, non sono esentati dal loro Ministero.

Per «Pastorale delle persone con disabilità» si deve dunque intendere non solo l'azione della Chiesa che ha queste persone come destinatarie dell'annuncio evangelico ma anche uno stimolo per sollecitare il loro apostolato, secondo la vocazione e la capacità di ciascuno.

3. La possibilità di ricevere sacramenti

L'incorporazione alla Chiesa cattolica comporta anche il diritto di ricevere i beni spirituali derivanti dai sacramenti (cf. canone 213), a cui corrisponde il dovere dei Ministri a non negarli «a coloro che li chiedano opportunamente, siano disposti nel debito modo e non abbiano dal diritto la proibizione di riceverli» (cf. canone 843).

I fedeli con disabilità possono ricevere i sacramenti? Con quali limiti? Analizzeremo i canoni relativi del Codice di Diritto Canonico attualmente in vigore, per comprendere se i requisiti richiesti per ricevere i Sacramenti escludano i fedeli disabili fisici o psichici.

3.1. I Sacramenti dell'Iniziazione Cristiana

Per sacramenti dell'Iniziazione Cristiana si intendono il Battesimo, la Cresima e l'Eucarestia. Per effetto di essi, i fedeli «sono in grado di gustare sempre

più e sempre meglio i tesori della vita divina e progredire fino al raggiungimento della perfezione della carità».¹

La nozione di Iniziazione Cristiana fu introdotta dai Padri della Chiesa per sottolineare la profonda unità tra questi tre Sacramenti. Tale categoria, tuttavia, scomparve dal VI secolo fino al 1889, quando fu nuovamente impiegata con il senso originario dallo storico Louis Duchesne. Si diffuse quindi largamente nel linguaggio teologico del XIX secolo e fu recepita dal Concilio Vaticano II.²

3.1.1. Il Battesimo

La Tradizione cattolica ritiene il Battesimo necessario alla salvezza, per questo fin dal V secolo lo amministra anche ai bambini e, in pericolo di morte, a chiunque ne faccia richiesta. Per battezzare lecitamente un bambino è necessario che almeno un genitore o chi ne fa le veci vi consenta e che ci sia «la fondata speranza che sarà educato nella religione cattolica» (canone 868). A tal fine, non è quindi necessario che almeno un genitore sia cattolico ma che vi sia la speranza fondata che il bambino riceva un'educazione cattolica, se non dai genitori almeno dal padrino o dalla madrina o da qualche parente o conoscente.

Viene assimilato al bambino chiunque non è «responsabile dei propri atti» (canone 852), cioè chi è incapace di intendere e di volere. I feti abortiti, se vivono, possono essere battezzati «nei limiti del possibile» (canone 871).

Un adulto può essere battezzato se ha manifestato la volontà di ricevere il Battesimo; è sufficientemente istruito nelle verità della fede e sui doveri cristiani ed è provato nella vita cristiana per mezzo del catecumenato (canone 865 §1).

In pericolo di morte la Chiesa usa ogni mezzo per garantire la salvezza. Per questo, un bambino può essere battezzato anche contro la volontà dei genitori (canone 868 §2). Un adulto può essere battezzato se ha «una qualche conoscenza delle verità principali della fede, in qualunque modo abbia manifestato l'intenzione di ricevere il Battesimo e prometta che osserverà i comandamenti della religione cristiana» (canone 865 §2).

Nessun canone fa riferimento esplicito ai fedeli disabili. Tuttavia, il canone 852 equipara al bambino «colui che non è responsabile dei suoi atti», situazione in cui può trovarsi una persona disabile psichica.

3.1.2. La Cresima

Può ricevere la Confermazione il battezzato che non è ancora stato cresimato. A chi riceve il Battesimo da adulto, viene amministrata nella medesima celebrazione sia la Cresima che l'Eucarestia.

Il canone 891 stabilisce che la Confermazione venga conferita ai fedeli «all'incirca all'età di discrezione». Stabilisce tuttavia alcune deroghe: qualora la Conferenza Episcopale non abbia determinato un'altra età, in pericolo di morte o quando «a giudizio del ministro, una grave causa non suggerisca diversamente».

¹ PAOLO VI, Cost. ap. *Divinae consortium naturae*, in «Acta Apostolicae Sedis» 63 (1971) 657.

² Si veda, ad esempio, CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, cost. *Sacrosanctum Concilium*, nn. 64 e 71; IDEM, decr. *Ad gentes*, nn. 13-14.

I confermandi, se hanno l'uso di ragione e non corrono pericolo di morte, devono essere adeguatamente preparati, disposti nel debito modo e in grado di rinnovare le promesse battesimali (canone 889 §2).

Il *Codice di Diritto Canonico* pone in capo ai genitori e ai Pastori d'anime il dovere di istruire bene i fedeli perché possano ricevere la Confermazione e fare in modo che essi siano cresimati a tempo opportuno (canone 890).

Nessun canone fa riferimento esplicito ai fedeli disabili.

3.1.3. *L'Eucarestia*

Il Codice stabilisce in modo chiaro e solenne il diritto di ogni fedele di ricevere l'Eucarestia: «Ogni battezzato, il quale non ne abbia la proibizione dal diritto, può e deve essere ammesso alla sacra comunione» (canone 912).

Il requisito esterno del non essere soggetto a proibizioni stabiliti dal diritto non è l'unico stabilito dal Codice. Il canone 916, infatti, richiede a chi è consapevole di essere in peccato grave di astenersi sia dalla celebrazione della Messa sia dal ricevere la Comunione, «a meno che non vi sia una ragione grave e manchi l'opportunità di confessarsi; nel qual caso si ricordi che è tenuto a porre un atto di contrizione perfetta che include il proposito di confessarsi quanto prima».

Affinché possano ricevere l'Eucarestia, è necessario che i fanciulli «posseggano una sufficiente conoscenza e una accurata preparazione, così da percepire, secondo la loro capacità, il mistero di Cristo ed essere in grado di assumere con fede e devozione il Corpo del Signore» (canone 913 §1).

A questo requisito corrisponde il dovere dei genitori e dei parroci di provvedere «affinché i fanciulli che hanno raggiunto l'uso di ragione siano debitamente preparati e quanto prima, premessa la confessione sacramentale, alimentati di questo divino cibo» (canone 914).

Requisito essenziale perché i fanciulli possano ricevere l'Eucarestia in pericolo di morte è la capacità di distinguere il Corpo di Cristo dal cibo comune e di ricevere con riverenza la Comunione (canone 913). Al di fuori del pericolo di morte è necessario aver raggiunto l'uso di ragione ed essere sufficientemente disposti (canone 914).

I canoni in esame non stabiliscono a quale età si raggiunga l'uso di ragione, si deve quindi tener conto la norma generale stabilita dal canone 97 §2 che la presume a sette anni, a meno che circostanze concrete non suggeriscano altro.

Nessun canone fa riferimento esplicito ai fedeli disabili. Tuttavia una lettura formalistica delle disposizioni potrebbe portare a dedurre che i fedeli disabili psichici non in grado neanche di distinguere il Corpo di Cristo dal cibo comune siano esclusi dalla Comunione.

3.1.4. *I Sacramenti dell'Iniziazione Cristiana per i fedeli disabili*

Alla luce di quanto esposto è pacifico che il Diritto della Chiesa permetta a qualsiasi persona, indipendentemente dalle proprie capacità psichiche o fisiche, di ricevere il Battesimo e, a seguito di esso, la Cresima.

La normativa non appare chiara invece per quanto concerne la Comunione. Per i fanciulli è richiesta la capacità di distinguere il Corpo di Cristo dal cibo comune e di ricevere con riverenza la Comunione in pericolo di morte

mentre al di fuori di esso è richiesta una capacità più elevata, ovvero il raggiungimento dell'uso di ragione.

Ai sensi del canone 99 tale normativa riguardante i bambini dovrebbe applicarsi anche a coloro che non hanno abitualmente l'uso di ragione, quindi anche ai fedeli disabili psichici che si trovano in queste condizioni.

Le norme dei canoni riguardanti i fanciulli, tuttavia, sono scritte nella presunzione che un bambino con il tempo possa crescere e raggiungere l'uso di ragione. Si può applicare la stessa normativa a coloro che probabilmente non avranno mai tale capacità escludendoli così per tutta la vita dalla Comunione Eucaristica?

Il canone 842 §2 stabilisce che i sacramenti dell'Iniziazione Cristiana sono tra loro «intimamente congiunti». Si può accettare che alcuni fedeli interrompano per sempre il cammino sacramentale di ingresso nella comunità?

La Tradizione cristiana ritiene l'Eucarestia il dono più alto e sublime fatto dal Signore all'umanità ed esalta la Sua importanza per la salvezza. Ricevere la Comunione è un diritto di ogni battezzato. L'esclusione di alcuni fedeli dall'Augusto Sacramento per tutta la vita non a causa di un atto conseguente a una libera scelta ma per una condizione di fatto in cui si trovano senza alcuna colpa appare contraria alla Legge Suprema del Diritto canonico, che è la salvezza delle anime.

Benedetto XVI nell'esortazione apostolica post-sinodale *Sacramentum Caritatis* ha invitato ad assicurare la comunione eucaristica ai disabili mentali in quanto «essi ricevono l'Eucaristia nella fede anche della famiglia o della comunità che li accompagna».³

In questo passaggio, il papa aveva ripreso la *Propositio 44*, la quale aggiungeva: «L'impossibilità di conoscere quale è la sensibilità effettiva propria di certa tipologia di infermi non è una ragione sufficiente per non dare loro tutti i sostegni sacramentali di cui la Chiesa dispone».

Nella stessa linea si è espresso recentemente anche Papa Francesco:

Per quel che concerne la vita della Chiesa, «la peggiore discriminazione [...] è la mancanza di attenzione spirituale» (Esort. ap. *Evangelii gaudium*, n. 200), che a volte si è manifestata nel diniego di accedere ai Sacramenti, sperimentato purtroppo da alcuni di voi. Il Magistero è molto chiaro in merito e, di recente, il Direttorio per la Catechesi ha affermato in maniera esplicita che «nessuno può rifiutare i Sacramenti alle persone con disabilità» (n. 272).⁴

A conclusioni simili era giunto nel 2004 l'Ufficio Catechistico Nazionale della Conferenza Episcopale Italiana nel documento «L'Iniziazione cristiana alle persone disabili»:

La celebrazione dell'Eucaristia è il centro della vita cristiana, il dono più grande che Gesù ha fatto ai suoi discepoli. Anche il disabile può accedere, dopo adeguata preparazione, a questo sacramento, evitando alcuni estremi:

- rifiutare l'Eucaristia con l'idea che “tanto, non capisce abbastanza”;

³ BENEDETTO XVI, esortazione apostolica *Sacramentum Caritatis*, 22 febbraio 2007, in «Acta Apostolicae Sedis» 99 (2007) 106-180, §58.

⁴ FRANCESCO, *Messaggio in occasione della Giornata Internazionale delle persone con disabilità*, 20 novembre 2021.

- rifiutare l'Eucaristia ritenendola "non necessaria" con l'idea pietista che "tanto, si salva lo stesso";
- accettare di dare l'Eucaristia senza alcuna preparazione, negando così la capacità di conoscere e amare Dio.⁵

La scelta di amministrare la Comunione a tutti i disabili psichici indipendentemente dalle loro effettive capacità non può ritenersi esclusivamente di natura teologica o pastorale e non giuridica, quindi contraria al diritto vigente. Si tratta, infatti, di una materia non regolata attualmente da norme canoniche e di una soluzione che vuole garantire la salvezza delle anime, Legge Suprema del Diritto della Chiesa.

3.2. I Sacramenti di guarigione

Grazie ai sacramenti della Penitenza e dell'Unzione degli Infermi la Chiesa continua la Sua opera di guarigione e di salvezza.

3.2.1. Il Sacramento della Penitenza

Il penitente «deve essere disposto in modo tale che, ripudiando i peccati che ha commesso e avendo il proposito di emendarsi, si converta a Dio» (canone 987).

L'obbligo di confessarsi almeno una volta all'anno è stabilito a partire dall'età della discrezione (canone 989). Anche questa volta il *Codice* non specifica precisamente a quale momento della vita si riferisca, come per la Prima Comunione, anche in questo caso si deve quindi tener conto della norma generale stabilita dal canone 97 §2 che la presume a sette anni, a meno che circostanze concrete non suggeriscano altro.

Il *Codice* prevede espressamente la possibilità di confessarsi tramite un interprete «evitati comunque gli abusi e gli scandali» (can. 990). L'interprete è tenuto al segreto (can. 983§2) e in caso di violazione è punito con giusta pena, non esclusa la scomunica (can. 1386 §2).

3.2.2. L'Unzione dei Malati

Il sacramento dell'Unzione dei malati può essere conferito al fedele che, «raggiunto l'uso di ragione, per malattia o vecchiaia comincia a trovarsi in pericolo». Il sacramento può essere ripetuto se durante il decorso della stessa malattia l'infermo si aggrava oppure se, una volta guarito, torna a trovarsi affetto da un grave morbo (can. 1004).

Il *Codice* stabilisce che esso possa essere amministrato anche nel caso in cui sussistano dubbi circa uno dei requisiti per accedere al Sacramento (raggiungimento dell'uso di ragione, esistenza in vita o sofferenza di una pericolosa malattia, canone 1005).

Il sacramento può essere conferito a chi, mentre era nel possesso delle proprie facoltà mentali, lo abbia chiesto implicitamente (canone 1006).

⁵ UFFICIO CATECHISTICO NAZIONALE DELLA CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *L'Iniziazione Cristiana alle persone disabili. Orientamenti e Proposte*, EDB, Bologna 2004, 30.

Si noti che per la validità del sacramento, in caso di necessità, non è indispensabile compiere tutte le unzioni previste dai libri liturgici ma ne sarebbe sufficiente una sola, sulla fronte o in un'altra parte del corpo pronunciando integralmente la formula (canone 1000 §1). Una grave ragione può suggerire che per ungere sia utilizzato uno strumento (canone 1000 §2).

3.2.3. I Sacramenti di guarigione per i fedeli disabili

La modalità celebrativa di entrambi i Sacramenti ha la peculiarità di "adattarsi" – entro certi limiti – alle esigenze del fedele che li riceve.

Nel caso della Confessione, è prevista la possibilità che sia celebrata alla presenza di un interprete. Egli è necessario in tutti i casi in cui il confessore non è in grado di comprendere quanto espresso dal fedele; è ragionevole pensare che ciò può accadere non solo a causa della lingua ma anche per disabilità fisiche o psichiche.

Quanto all'altro sacramento di guarigione, in caso di necessità possono compiersi anche un numero inferiore di unzioni rispetto a quello prescritto dai libri liturgici. Questa norma permette di ricevere validamente il sacramento a quei fedeli a cui, per la loro condizione fisica (ad esempio, perché ustionati o privi di una o entrambe le mani) non potrebbero ricevere tutte le unzioni previste.

Gli adattamenti celebrativi descritti permettono ai fedeli con disabilità fisica di accedere a entrambi i sacramenti di guarigione.

I fedeli con una disabilità psichica tale da impedire una anche minima confessione dei propri peccati non potranno accedere alla Confessione. D'altra parte, è possibile presumere che questi fedeli saranno anche incapaci di commettere peccati gravi, mancando anche della capacità di commettere atti con «piena avvertenza e deliberato consenso».

Il Sacramento dell'Unzione può essere amministrato a un fedele «che abbia raggiunto l'età della ragione». Certamente, l'intento del Legislatore non è quello di escludere i fedeli disabili psichici ma quella di indicare l'età minima entro cui accedere al Sacramento. In ogni caso, il *Codice* prevede che l'Unzione degli infermi debba essere amministrata anche in presenza di un minimo dubbio circa il raggiungimento dell'uso di ragione.

3.3. I Sacramenti del servizio della Comunione

Il Matrimonio e l'Ordine Sacro sono i due Sacramenti al servizio della Comunione, ordinati alla salvezza altrui.⁶

3.3.1. Il Matrimonio

Per la nostra analisi sono rilevanti i canoni relativi agli impedimenti dirimenti e quelli riguardanti il consenso matrimoniale.

Gli impedimenti dirimenti sono condizioni che rendono una persona inabile a contrarre validamente il matrimonio (canone 1073).

Tra esse vi è l'impotenza copulativa, da intendersi non come la mera sterilità ma come l'incapacità di realizzare l'atto coniugale. Perché costituisca un

⁶ CATECHISMO DELLA CHIESA CATTOLICA, 11 ottobre 1992, LEV, Citta del Vaticano 1992, n. 1534.

impedimento al matrimonio, è necessario che l'impotenza sia antecedente alle nozze, perpetua (cioè non curabili con metodi ordinari, leciti e non rischiosi per la vita) e certa (canone 1084).

Circa l'espressione del valido consenso matrimoniale, il *Codice* stabilisce che sono incapaci di contrarre il matrimonio coloro che mancano di sufficiente uso di ragione, coloro che difettano gravemente di giudizio circa i diritti e i doveri matrimoniali e coloro che, per cause di natura psichiatrica, non possono assumere gli obblighi essenziali del matrimonio (canone 1095).

3.3.2. *L'Ordine sacro*

Le qualità richieste al candidato agli ordini sacri sono elencate al canone 1029: fede integra; retta intenzione; la scienza debita; buona stima; integri costumi; provate virtù e «tutte quelle altre qualità fisiche e psichiche congruenti con l'ordine che deve essere ricevuto».⁷

Le qualità fisiche richieste all'ordinando sono quelle sufficienti a svolgere in modo efficace il Ministero. Le doti psichiche richieste sono quelle relative a un quadro di normalità generale della personalità, di equilibrio mentale e sufficiente maturità, doti che dunque permettano l'assunzione delle responsabilità proprie del grado dell'Ordine che sarà conferito.

Il canone 1041 stabilisce che è irregolare a ricevere gli ordini «chi è affetto da qualche forma di pazzia o da altra infermità psichica, per la quale, consultati i periti, viene giudicato inabile a svolgere in modo appropriato il ministero» (canone 1041 §1).⁸

Le irregolarità sono impedimenti perpetui a ricevere il sacramento dell'Ordine o a esercitare il Ministero di chierici. Tali impedimenti vengono meno solo con il venir meno della loro causa: nel caso di specie solo qualora il candidato non soffra più di un'infermità fisica che non gli permette di svolgere in modo appropriato il Ministero.

I presupposti di fatto che configurano questa irregolarità sono differenti dalle qualità psichiche richieste dal canone 1029 per l'ammissione agli ordini sacri. Queste ultime sono oggetto di una libera valutazione da parte dell'Ordinario. Qualora però dalle indagini emergesse una perturbazione psichica, la discrezionalità verrebbe meno, in quanto non si potrebbe procedere lecitamente all'ordinazione del candidato.

Il canone 1041 prevede che siano consultati dei "periti" – tendenzialmente psicologi o psichiatri – e che il giudizio finale sia affidato all'Ordinario. Il consulto sarà effettuato se consigliato da circostanze di fatto che lo suggeriscano.

Il canone 1051 stabilisce che sia il Rettore del seminario o il responsabile della casa di formazione ad attestare le caratteristiche del candidato previste dal canone 1029 perché il Vescovo possa fare lo scrutinio circa le qualità richieste

⁷ Questo canone, peraltro, riprende alla lettera OT, n. 6.

⁸ Circa le irregolarità e gli impedimenti si veda F. FRANCHETTO, *Alcune considerazioni sulla disciplina circa le irregolarità e gli impedimenti relativi all'ordine sacro*, in «Quaderni di diritto ecclesiale» 28 (2015) 393-422; P. PAVANELLO, *Irregolarità e impedimenti a ricevere l'Ordine sacro*, in «Quaderni di diritto ecclesiale» 12 (1999) 279-296.

all'ordinando. Circa l'idoneità fisica e psichica il Codice richiede che sia fatta una «diligente indagine».

Sia l'indagine dell'Ordinario circa la presenza dell'impedimento descritto sia quella del Rettore prevista dal canone 1051 dovranno essere rispettose del diritto alla buona fama e alla difesa dell'intimità stabilito dal canone 220. Ne consegue che ai candidati non può essere imposto indiscriminatamente l'obbligo di sottoporsi ad analisi psicologiche e a consegnarne i risultati a coloro che ne curano la formazione.

3.3.3. I sacramenti del servizio della Comunione per i fedeli disabili

I sacramenti del servizio della Comunione conferiscono una missione particolare della Chiesa, una missione ordinata alla salvezza altrui. È essenziale pertanto che chi li riceve sia in grado di adempiere ai compiti che intende assumersi.

Forme di disabilità fisica potrebbero comportare l'impotenza antecedente, perpetua e certa, impedimento dirimente che non permette la celebrazione delle nozze. Forme di disabilità psichica potrebbero comportare l'incapacità di assumere gli obblighi essenziali del matrimonio, impedendo la sua celebrazione o comportandone la nullità.

Quanto al sacramento dell'Ordine, patologie o forme di disabilità psichica certamente potrebbero impedire l'ordinazione di un candidato qualora siano tali da compromettere l'abilità a svolgere debitamente l'intero Ministero. Qualora l'infermità psichica dovesse insorgere solo successivamente all'Ordinazione, il chierico non potrà esercitare il Ministero fino a quando l'Ordinario, consultato un perito, non avrà consentito l'esercizio dell'Ordine (canone 1044 §2).

Più complesso risulta individuare esattamente quali patologie o disabilità potrebbero fare in modo che le qualità fisiche di un candidato non siano congruenti con l'ordine che egli aspira a ricevere.

Sono stati ordinati sacerdoti con problemi di deambulazione, sordi, ciechi. È impossibile pertanto stabilire in astratto quali tipo di disabilità fisiche impediscano l'Ordinazione: sarà necessario ponderare le qualità richieste per lo specifico Ministero a cui il candidato si sta preparando.

Di fatto, Matrimonio e Ordine sono gli unici due Sacramenti a cui un fedele potrebbe non essere ammesso a causa di una disabilità o di una patologia. Possiamo parlare di discriminazione, cioè di esclusione arbitraria di alcune categorie di fedeli da questi Sacramenti? Da quanto descritto appare chiaro che tale decisione non dipende da una volontà persecutoria della Chiesa ma dalla caratteristica stessa dei sacramenti del servizio: essi conferiscono a chi li riceve una missione particolare ordinata per la salvezza altrui, per questo motivo egli o ella (nel caso del matrimonio) deve essere in grado di donarsi integralmente all'altro o all'altra e di svolgere efficacemente il proprio Ministero.

4. Il diritto di far sentire la loro voce

Come tutti i fedeli, le PcD sono chiamate a contribuire alla vita delle comunità cristiane a cui appartengono. Sono liberi di manifestare ai Pastori le proprie necessità - anche quelle specifiche rispetto alla loro situazione - (canone 212 §2) e hanno anche loro il diritto - anzi talvolta anche il dovere - di manifestare ai

Pastori il loro pensiero su ciò che riguarda il bene della Chiesa nonché di renderlo noto agli altri fedeli (canone 212 §3).

Certamente essi potranno partecipare ai consigli diocesani e parrocchiali. Il canone 512 §2 prevede che «i fedeli designati al Consiglio pastorale diocesano siano scelti in modo che attraverso di loro sia veramente rappresentata tutta la porzione del Popolo di Dio che costituisce la Diocesi». È quindi certamente opportuno che sia garantita una rappresentanza ai fedeli con disabilità.

Papa Francesco ha recentemente invitato ogni fedele disabili a portare il proprio contributo al percorso sinodale.⁹

Gli stessi principi sono applicabili in quelle comunità parrocchiali in cui esistano gruppi di fedeli con disabilità: la partecipazione di una loro rappresentanza nel consiglio pastorale è certamente da ritenersi opportuna per l'originale punto di vista che potrebbe giovare alle attività di apostolato della Parrocchia.

Conclusioni

Il Diritto Canonico garantisce «l'uguaglianza nella dignità e nell'agire» di tutti i fedeli in forza del Battesimo. I fedeli con disabilità sono pienamente incorporati alla Chiesa e pertanto non sono oggetto di particolari limitazioni o discriminazioni per il fatto stesso di avere una disabilità.

Tutti i fedeli hanno il diritto di percepire e comprendere la Parola di Dio e alla Chiesa spetta il dovere di annunciare il Vangelo con linguaggi e modalità tali che possano essere comprese da tutti, facendo particolare attenzione alle specificità di ciascuno.

Tutti i fedeli hanno il dovere di condurre una vita santa secondo le proprie condizioni e di promuovere la crescita della Chiesa secondo la propria vocazione e le proprie capacità. Così anche la disabilità più che come un limite può essere percepita come una possibilità di evangelizzazione.

I fedeli con disabilità possono accedere a tutti i Sacramenti. Nei casi tassativamente previsti dal codice, alcune forme di disabilità possono costituire un impedimento o una irregolarità a ricevere uno dei Sacramenti del servizio oppure rendere incapaci di poter contrarre il patto matrimoniale o di svolgere efficacemente il Ministero ordinato. Questo non dipende da una volontà discriminatoria ma dal fatto che Ordine e Matrimonio conferiscono a chi li riceve una missione particolare ordinata per la salvezza altrui che chi riceve deve essere in grado di compiere.

Tutti i fedeli hanno il diritto di manifestare ai Pastori le proprie necessità e il loro pensiero. Certamente è opportuno che i fedeli con disabilità siano rappresentati nei Consigli pastorali diocesani.

Il Diritto della Chiesa non discrimina. Come ha detto recentemente papa Francesco rivolgendosi ai fedeli con disabilità: «Il Battesimo rende ognuno di noi membro a pieno di titolo della comunità ecclesiale e dona a ciascuno, senza

⁹ FRANCESCO, *Messaggio in occasione della Giornata Internazionale delle persone con disabilità*, 20 novembre 2021.

esclusioni né discriminazioni, la possibilità di esclamare: “Io sono Chiesa!”. La Chiesa, infatti, è la vostra casa!».¹⁰

**Incorporation of persons with disabilities into the Church.
A juridical perspective**

► **ABSTRACT**

The current Code of Canon Law, after having developed the institution of "incorporation into the Church" through Baptism, deepens its juridical consequences, specifying the obligations and rights of all the faithful. The article presents the ways in which, according to the law of the Church, people with disabilities can live their "incorporation into the Church". It highlights the fact that Baptism is the only requirement for being incorporated into the Church; that people with disabilities have the right to hear the Word of God and the duty to proclaim the Gospel, the ability to receive the sacraments and the right to have their voice heard.

► **KEYWORDS**

Christian Initiation; Code of Canon Law; Disability; Ministries; Sacraments.

✉ donmichele.porcelluzzi@gmail.com

¹⁰ FRANCESCO, *Messaggio in occasione della Giornata Internazionale delle persone con disabilità*, 20 novembre 2021.

Il Sinodo della Chiesa italiana, occasione di appartenenza e protagonismo ecclesiale

Erio Castellucci*

► **SOMMARIO**

Le Chiese locali sono impegnate nella realizzazione del percorso sinodale promosso da Papa Francesco. L'articolo riflette sul significato riformatore delle istanze sinodali per la specifica realtà di quello che viene ancora definito il "caso italiano". L'inversione pastorale tra comunione e missione, a favore della seconda; la triplice riforma del cuore, della dottrina e delle strutture viste come il perno del rinnovamento ecclesiale; il riconoscimento della rilevanza del "senso di fede" del popolo di Dio nell'interpretare la realtà sono alcuni dei tratti che dovrebbero caratterizzare il cammino sinodale della Chiesa italiana.

► **PAROLE CHIAVE**

Appartenenza; Chiesa italiana; Protagonismo; Sinodo.

***Erio Castellucci:** è Arcivescovo-Abate di Modena-Nonantola; Vicepresidente per l'Italia settentrionale della Conferenza Episcopale Italiana.

Dire Sinodo, in sostanza, significa dire Chiesa. Il mio angolo di osservazione si restringe, comunque, alla Chiesa in Italia, cercando di mettere in luce non tanto le fasi del cammino sinodale o gli strumenti, ma il suo significato riformatore per la vita delle nostre comunità.

1. Un “caso italiano”?

Quando si parla della Chiesa in Italia, viene subito evocato il “caso italiano” come una sorta di eccezione rispetto alle altre Chiese cattoliche nazionali dell’Europa occidentale. Esistono dei motivi per sostenere questa “eccezionalità”, che ogni tanto spunta anche nei documenti della CEI (ad es. in quelli che toccano la figura del presbitero o delle parrocchie); ma è diventata, forse, un *alibi* per evitare di porsi domande circa le riforme strutturali. Il “caso italiano” veniva appoggiato su alcuni fenomeni che sembravano evidenti: a fronte della secolarizzazione diffusa, una fetta importante di persone praticava ancora la fede; anche coloro che non praticavano condividevano valori comuni (qualcuno richiamava anche le evidenze della “legge naturale”); le organizzazioni cattoliche, territoriali e aggregative per lo più “tengono”; la destinazione dell’otto per mille premia la Chiesa cattolica ben al di là della cerchia dei praticanti; le famiglie si fidano delle proposte educative e catechistiche della Chiesa; e così via. Queste osservazioni mantengono ancora oggi, in alcuni casi, una loro plausibilità. Tuttavia mi sembra che sia sfuggito un dato: che tutti questi elementi non fanno più “sistema”, cioè non creano più da tempo – ammesso che un tempo lo creassero – quella rete condivisa di valori, priorità, esperienze che si potevano dire omogenee, registrando una sostanziale sintonia tra Chiesa, scuola, famiglia e istituzioni e che si potevano indicare come *cristianità*. Ora l’Italia come eccezione si sta dimostrando un’illusione che rischia di creare una distanza sempre maggiore tra Chiesa e società.

Papa Francesco al convegno ecclesiale di Firenze del 2015 cercò di scuotere la Chiesa italiana con una formula ormai famosa: «Si può dire che oggi non viviamo un’epoca di cambiamento quanto un cambiamento d’epoca».¹ Ritornerei ancora su questo discorso, davvero – si permetta il gioco di parole – “epocale” per le nostre Chiese. In esso c’erano già le indicazioni per un cammino di riforma in senso sinodale. Peccato che, a detta di molti, sia rimasto quasi imprigionato nella Cattedrale di Firenze. Il Papa ha poi in seguito ripetutamente espresso la convinzione che la cristianità in Occidente sia tramontata. Richiamo solo il passaggio del discorso alla Curia romana del 21 dicembre 2019, dedicato alla riforma di alcuni dicasteri:

Non siamo nella cristianità, non più! Oggi non siamo più gli unici che producono cultura, né i primi, né i più ascoltati [...]. Non siamo più in un regime di cristianità perché la fede – specialmente in Europa, ma pure in gran parte

¹ FRANCESCO, *Discorso* del 10 novembre 2015, <https://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2015/november/documents/papa-francesco_20151110_firenze-convegno-chiesa-italiana.html>

dell'Occidente – non costituisce più un presupposto ovvio del vivere comune, anzi spesso viene perfino negata, derisa, emarginata e ridicolizzata.

Non sono mancate, anche prima del Concilio Vaticano II, le voci profetiche. Conosciamo bene la provocatoria dedica iniziale di *Esperienze pastorali* di don Lorenzo Milani: «Ai missionari cinesi del vicariato apostolico d'Etruria». Quindici anni prima era uscito il famoso *France, pays de mission?*,² alla cui traduzione italiana Milani aveva lavorato negli anni del Seminario. Ma ovviamente le voci profetiche, come da tradizione biblica, sono inascoltate sul momento. Ora dobbiamo prendere atto non solo con degli *slogan*, e con un certo ritardo, che anche l'Italia è “paese di missione”. Ed è con l'ausilio drammatico della pandemia e la pubblicazione recente di alcune impietose indagini sociologiche, a conferma dell'inarrestabile declino dei fattori di appartenenza ecclesiale, che la Chiesa italiana sta iniziando a superare l'illusione dell'eccezione.

2. Inversione tra comunione e missione

Consequente a questa presa di coscienza è la necessità di reimpostare la missione della Chiesa in Italia, che si può esprimere, come ipotesi di partenza, nell'esigenza di *invertire lo schema comunione-missione*. Il Sinodo straordinario del 1985 sul Vaticano II ha individuato l'idea centrale del Concilio nella nozione di comunione; e proprio in quel decennio la Chiesa italiana si dedicava al piano pastorale “Comunione e comunità”. Già allora non tutti erano d'accordo con questa interpretazione, spostando invece l'asse su un orizzonte decisamente missionario, estroverso – come dice Severino Dianich – e tracciato dallo stesso papa Giovanni XXIII quando indicò nel compito di «mettere a contatto con le energie vitali e perenni dell'Evangelo il mondo moderno» il grande scopo del Concilio che lui stesso convocava.³ L'idea di comunione peraltro, strutturava anche l'ecclesiologia della *Mystici Corporis*: quando i padri del Vaticano II si riunirono era già stato pubblicato il libro di Hamer *La Chiesa è una comunione*,⁴ 250 pagine molto dense che si muovevano con perizia nell'ambito dell'enciclica di Pio XII; ciò che invece rimaneva in sordina, a ridosso del Vaticano II, era la coscienza di una Chiesa *essenzialmente ed interamente* missionaria.

Ovviamente comunione e missione si richiedono a vicenda, poiché la comunione senza la missione cadrebbe nell'intimismo e la missione senza la comunione nell'attivismo. Ma forse il rischio maggiore corso in Italia nel dopo Concilio è stato il primo: di pensare e vivere, cioè, il complesso tema della comunione in termini troppo intra-ecclesiali. Alla partenza degli anni Settanta, il decennio che mise a fuoco l'evangelizzazione, fece seguito una concentrazione delle nostre comunità su loro stesse che appare oggi eccessiva, e la ricerca della comunione rischiava di risolversi nei tentativi di sciogliere alcuni nodi interni: il rapporto tra parrocchie e movimenti e tra diocesi e movimenti; le competenze dei presbiteri e quelle dei laici; gli spazi dei singoli carismi e il ruolo dell'istituzione; e così via.

² H. GODIN – Y. DANIEL, *La France pays de mission?*, Éditions de l'Abeille, Lyon 1943.

³ Cf. GIOVANNI XXIII, *Constitutio apostolica Humanae Salutis*, 25 dicembre 1961, in «Acta Apostolicae Sedis» 54 (1962) 1, 5-13.

⁴ J. HAMER, *L'Église est une communion*, Cerf, Paris 1962 [tr. It. *La Chiesa è una comunione*, Morcelliana, Brescia 1964].

Una piccola provocazione: Gesù aveva invitato i discepoli a essere sale della terra e luce del mondo e noi perdiamo troppo tempo a lucidare la saliera e spolverare il lampadario. I problemi “ad intra” sono certo da affrontare nella Chiesa, ma nell’orizzonte dei problemi “ad extra”. Se l’orizzonte di partenza è la missione, tante controversie interne si ridimensionano da sole e si evitano le inutili ed estenuanti trattative, per lo più di tipo cosmetico, per raggiungere la comunione.

Nel periodo di maggiore concentrazione delle nostre comunità su questi argomenti, alla fine degli anni Ottanta, un amico prete della mia diocesi d'origine (Forlì-Bertinoro), missionario nell'attuale Zimbabwe, mi confidò la sua amara delusione di fronte alla situazione della Chiesa italiana. Dalla sua partenza in Africa non era più tornato in Italia, per diversi motivi; dopo molti anni tornò e trascorse tre mesi a casa. Il motivo della delusione lo esprimo con le sue stesse parole, di fine estate 1989: «Avevo letto con gioia e ammirazione i documenti della Chiesa italiana, a mano a mano che uscivano; mi ero fatto l'idea di una Chiesa forte, vivace e in ottima salute; torno e cosa trovo? Comunità arroccate, poco frequentate, chiuse e invecchiate». Aggiunse poi un'altra considerazione, che riferirò tra poco. Mi colpì molto quel giudizio così severo, da parte di una persona equilibrata: d'accordo, non c'era *Internet* e i contatti con l'Italia dall'Africa per lui erano rari e difficili e quindi non riusciva a tenersi bene in contatto con la realtà pastorale; ma temo che ci fosse e ci sia una grande verità nella sua impressione. C'era e in parte c'è ancora una evidente distonia tra la percezione espressa e rimandata dai documenti e la realtà vissuta.

Non si tratta semplicemente della distonia, in certo modo *fisiologica*, tra la Chiesa “gloriosa, senza macchia né ruga” che il Signore vuole farsi comparire davanti (cf. *Ef* 5,27) e la Chiesa nella sua realtà terrestre itinerante; distonia che crea lo spazio di quella *perenne riforma* sempre necessaria; si tratta di una distonia *patologica* tra la rappresentazione della realtà espressa nei documenti e la realtà stessa. Dai testi ufficiali si poteva ricavare l'impressione che la Chiesa italiana facesse massa, fosse realtà di popolo, omogenea alle altre istituzioni; e che dovesse stare di fronte al mondo per indicargli la strada. Non sembravano recepiti i due importanti accenni di *Gaudium et Spes* alla reciprocità fra Chiesa e mondo, guadagnati solo gradualmente nel dibattito conciliare: «Il mondo può fornirle (= alla Chiesa) in vario modo un aiuto prezioso» (n. 40); «la Chiesa non ignora quanto essa abbia ricevuto dalla storia e dall'evoluzione del genere umano» (n. 44: tutto il paragrafo ha per tema l'apporto del mondo alla Chiesa).

Negli ultimi decenni qualcosa in Italia si era mosso, ma complessivamente non si poteva ancora parlare della presa di coscienza della necessità di una riforma in senso sinodale. Se quel missionario, purtroppo già defunto, tornasse ora dopo trent'anni, probabilmente riceverebbe un'impressione simile ad allora. Vi sono stati, certo, dei documenti molto significativi, come quelli degli anni Novanta su *Evangelizzazione e testimonianza della carità* e del primo decennio del Duemila su *Comunicare il Vangelo in un mondo che cambia*, con l'importante Convegno di Verona del 2006; ma nella prassi i tentativi di riforma sono attuati a macchia di leopardo. L'Italia del resto registra situazioni molto variegata - le famose macro-aree urbane a confronto con le micro-aree interne, ad esempio - e in alcune zone sembra di poter contare ancora sulla tenuta di qualche aspetto della

cristianità, che siano le devozionali popolari o alcune istituzioni come le scuole, i seminari e le parrocchie. Per quanto riguarda queste ultime, che sono termometri importanti per misurare la temperatura delle nostre comunità, c'è da chiedersi quanto sia recepita la Nota pastorale *Il volto missionario delle parrocchie in un mondo che cambia*, del 2004, che in parecchi tratti anticipava quanto scrive papa Francesco in *Evangelii Gaudium* 28 quando parla della parrocchia missionaria.

3. Il cuore della riforma sinodale

Una Chiesa sinodale richiede un processo di riforma triplice: del cuore, della dottrina, delle strutture. Le resistenze al cambiamento, a tutti i livelli, sembrano qualche volta più forti della stessa volontà di metterci mano. Ogni tentativo di riforma, anche minima, specialmente nelle strutture (pastorali, organizzative e anche... immobiliari) crea tensioni, proteste, fratture. Finché si parla della conversione del cuore, tutti concordano; la riforma della dottrina, non sembra destare molto interesse, salvo poi discordare su molti aspetti; invece la riorganizzazione delle strutture infiamma gli animi dei fedeli e dei pastori. Vado ora per accenni a tutte e tre le dimensioni della riforma, pre-avvertendo che non sono tre segmenti, ma tre aspetti strettamente correlati e intrecciati.

La *conversione del cuore*, in modo che il Vangelo plasmi la vita dei singoli e delle comunità, è il grande obiettivo della riforma sinodale; anzi, in un certo senso ne riassume contenuti e metodi. In una parola, è il tema della santità, al quale papa Francesco ci ha familiarizzati, coniando l'espressione "i santi della porta accanto" e richiamando spesso la nozione di "popolo santo di Dio". Su questo punto è ovviamente impossibile offrire qualsiasi valutazione riguardante la Chiesa italiana, anzi la Chiesa in generale, perché solo il Signore legge i cuori. Il grado di santità sfugge a qualsiasi rilevazione sociologica e pastorale. E a questo proposito completo la citazione del mio amico missionario, che dopo le parole amareggiate sulla Chiesa italiana aggiunse una frase che aprì un varco di speranza: «Grazie a Dio, disse, lo Spirito lavora molto più in profondità dei documenti e della realtà che vediamo». È una constatazione che mi è tornata in mente spesso durante questo lungo periodo di pandemia, che ha scompigliato le nostre categorie sociologiche e pastorali, quasi costringendoci a rivedere le stesse semplici distinzioni tra praticanti e non praticanti, credenti e non credenti. "Il frutto dello Spirito" di *Gal 5,22*, l'amore con tutte le sue sfumature, si è rivelato nelle moltissime persone che si sono spese in tutti i modi per farsi prossime, fossero o meno cristiani ferventi. Viceversa, purtroppo, non pochi cattolici cosiddetti ferventi si sono distinti per avere acceso polemiche inutili e divisive. Forse è proprio di qui che occorre ripartire, per ascoltare "ciò che lo Spirito dice alle Chiese", secondo la formula conclusiva di ciascuna delle sette lettere dell'Apocalisse (cf. *Ap 2,7.11.17.29; 3,6.13.22*): ripartire dall'ascolto dello Spirito, dalla ricerca del suo frutto spesso nascosto.

E a questo punto si deve approfondire la parola "sinodo". Papa Francesco nel discorso di Firenze quando, dopo le tre parole-chiave che consegnò alla Chiesa italiana - umiltà, disinteresse e beatitudine - le chiese di «camminare insieme in un esempio di sinodalità», assumendo «i sentimenti di Gesù». Che poi dettagliava, traducendo per l'Italia *Evangelii Gaudium* 49, in questi tratti concreti:

Voi, dunque, uscite per le strade e andate ai crocicchi: tutti quelli che troverete, chiamateli, nessuno escluso (cf. Mt 22,9). Soprattutto accompagnate chi è rimasto al bordo della strada, “zoppi, storpi, ciechi, sordi” (Mt 15,30). Dovunque voi siate, non costruite mai muri né frontiere, ma piazze e ospedali da campo. Mi piace una Chiesa italiana inquieta, sempre più vicina agli abbandonati, ai dimenticati, agli imperfetti. Desidero una Chiesa lieta col volto di mamma, che comprende, accompagna, accarezza. Sognate anche voi questa Chiesa, credete in essa, innovate con libertà. L’umanesimo cristiano che siete chiamati a vivere afferma radicalmente la dignità di ogni persona come figlio di Dio, stabilisce tra ogni essere umano una fondamentale fraternità, insegna a comprendere il lavoro, ad abitare il creato come casa comune, fornisce ragioni per l’allegria e l’umorismo, anche nel mezzo di una vita tante volte molto dura.

Qui c’è un programma di riforma profonda, che non resta al livello delle iniziative pastorali, ma coinvolge ogni aspetto dell’esperienza ecclesiale. “Sinodale” rivela qui la sua portata etimologica di “cammino insieme”, evocando Emmaus, dove Gesù prende il passo e la direzione di chi è più stanco e disilluso. Relazioni, accompagnamento, incontro, ascolto... e potremmo continuare a lungo elencando termini che parlano di una Chiesa italiana ben diversa dalla società compatta e influente così diffusa nell’immaginario comune e nostalgicamente evocata da alcuni cattolici.

4. Sinodalità, annuncio e catechesi

Una riforma sinodale comporta, in secondo luogo, l’aggiornamento della dottrina. *Evangelii Gaudium*, che dedica una sezione intera all’annuncio e alla catechesi, puntando sul *kerygma* e sulla mistagogia, appare ancora in buona parte da attuare. La Chiesa italiana si è dedicata con passione al rinnovamento della catechesi, fin dal 1970 con il documento-base *Il rinnovamento della catechesi*;⁵ ha riportato in primo piano, sulla base della “gerarchia delle verità” richiamate al Vaticano II, il nucleo kerygmatico della dottrina e dell’annuncio; ha rimesso in luce il ruolo fondamentale della comunità cristiana – e non solo dei singoli catechisti – come soggetto evangelizzatore: con l’annuncio, ma anche con la liturgia, la vita fraterna, lo stile missionario, le figure e i luoghi di santità, l’arte e la testimonianza della carità, l’inclusione e il protagonismo di coloro che prima erano considerati più che altro destinatari.

Ormai tutto questo sta diventando patrimonio comune; e l’impressione, in questo caso, è che non rimanga sulla carta, ma – grazie soprattutto a decine di migliaia di educatori – si stia traducendo in tante esperienze di annuncio e catechesi meno scolastiche e più esperienziali, sul modello catecumenale, al quale la CEI ha dedicato alcuni importanti documenti. Siamo ancora lontani dall’obiettivo – il dato più problematico è l’abbandono massiccio della pratica ecclesiale dopo la cresima e, ormai, anche dopo la prima comunione – ma si sta camminando.

La dimensione dottrinale della riforma, tuttavia, non si esaurisce nell’annuncio e nella catechesi, pure intese in senso così ampio, ma comprende l’apporto dell’intero popolo santo di Dio allo sviluppo del dogma. La pandemia ha

⁵ CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Il rinnovamento della catechesi*, 2 febbraio 1970, Edizioni Pastorali Italiane, Roma 1970.

interrogato a fondo non questo o quell'aspetto della dottrina cristiana, ma il "Credo" intero: dalla paternità e provvidenza di Dio, che però lascia soffrire i suoi figli, all'efficacia della preghiera (affinché un familiare guarisca o perché il contagio cessi); dal valore redentivo della croce alla realtà della risurrezione del Signore; dall'opera universale dello Spirito al ruolo della Chiesa, compresa la Chiesa domestica; e soprattutto il senso degli ultimi articoli: risurrezione della carne e vita eterna. Nella sua drammaticità, questa situazione inedita è stata ed è un'opportunità, anche per la Chiesa italiana, di ascoltare in modo nuovo ciò che lo Spirito le sta dicendo.

Concludendo il discorso di Firenze, il Papa aveva dato esplicitamente

un'indicazione per i prossimi anni: in ogni comunità, in ogni parrocchia e istituzione, in ogni diocesi e circoscrizione, in ogni regione, cercate di avviare, in modo sinodale, un approfondimento della *Evangelii Gaudium*, per trarre da essa criteri pratici e per attuare le sue disposizioni, specialmente sulle tre o quattro priorità che avrete individuato in questo convegno. Sono sicuro della vostra capacità di mettervi in movimento creativo per concretizzare questo studio. Ne sono sicuro perché siete una Chiesa adulta, antichissima nella fede, solida nelle radici e ampia nei frutti.

Papa Francesco ne era sicuro: ora forse vediamo che ne era *troppo* sicuro. In tutte le diocesi o quasi, certo, la *Evangelii Gaudium* è stata presentata e discussa a molti livelli; ma il cammino sinodale indicato non risultava pervenuto fino a poco tempo fa. Il Papa allora rilanciò l'idea di un Sinodo, questa volta indicando proprio il sostantivo, nell'assemblea generale della CEI, il 20 maggio 2019, parlando di un "probabile Sinodo nazionale", che avrebbe dovuto partire sia dal basso che dall'alto: risonanza interessante della riforma *in capite et in membris*. Ma anche in questo caso, forse per l'incauta aggiunta del termine "probabile", forse perché quella frase era uscita a braccio, non si è mosso nulla. Negli organismi della CEI si tendeva ad interpretare l'affondo del Papa come un suggerimento o, al più, una ripresa del desiderio di uno "stile sinodale" come già espresso a Firenze.

Ma finalmente il 30 gennaio 2021, proprio nell'udienza all'Ufficio Catechistico Nazionale, ha ribadito in modo ancora più deciso la via del Sinodo:

Dopo cinque anni, la Chiesa italiana deve tornare al Convegno di Firenze, e deve incominciare un processo di Sinodo nazionale, comunità per comunità, diocesi per diocesi: anche questo processo sarà una catechesi. Nel Convegno di Firenze c'è proprio l'intuizione della strada da fare in questo Sinodo. Adesso, riprenderlo: è il momento. E incominciare a camminare.⁶

È difficile evitare l'impressione di una tirata d'orecchie. E, nonostante che anche in questo caso il passaggio sia stato pronunciato a braccio, qualcosa di nuovo ha preso avvio nella Chiesa italiana.

Era già stata abbandonata da tempo, ancora in epoca pre-pandemica, l'idea di un piano pastorale decennale, visto anche l'oblio dell'ultimo, sull'educazione, che ha dimostrato come un cambio di pontificato e di priorità renda

⁶ <https://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2021/january/documents/papa-francesco_20210130_ufficio-catechistico-cei.html>

difficile realizzare un progetto di così lunga durata; e ci si era concentrati piuttosto sull'idea di un piano quinquennale, attorno al tema della presenza missionaria della Chiesa. La pandemia aveva consigliato di accantonare buona parte del materiale preparato e di porsi piuttosto in ascolto del popolo di Dio, per un anno o due, in vista poi di un eventuale piano pastorale. Ora l'intervento del Papa all'Ufficio catechistico, seguito da molti altri, ha fatto partire un vero e proprio processo sinodale "dal basso e dall'alto", che dovrebbe portare, forse in occasione del giubileo del 2025, a un momento assembleare di sintesi e di celebrazione, più che ad un convegno di metà decennio. Nel frattempo è partita anche l'organizzazione del Sinodo dei vescovi proprio sulla "sinodalità", che assumerà a sua volta un metodo capillare e che si intreccerà in modo virtuoso con il percorso nazionale.

5. Il "senso di fede" del popolo di Dio

Tutto questo movimento è un *kairòs*, un tempo opportuno, di eccezionale portata, se sapremo coglierlo. Al di là dell'organizzazione, fondamentale perché si possa davvero creare l'opportunità di un coinvolgimento capillare, e non solo degli organismi diocesani, né solo dei praticanti, è essenziale affrontare il *problema delle antenne*. Per "ascoltare ciò che lo Spirito dice alle Chiese" è necessario dotarsi di strumenti acustici adeguati e non semplicemente di questionari atti a una rilevazione sociologica, per quanto utile. Si tratta, cioè, di prestare orecchio al "sensus fidei", che non si traduce – lo sappiamo bene – semplicemente in termini di maggioranze e minoranze; e nemmeno si può cogliere ascoltando solo gli esperti, gli intellettuali, i teologi e i professori. Oggi poi il *web*, insieme alle incredibili opportunità riscoperte nella pandemia, rappresenta un elemento di potenziale inquinamento della realtà, come cassa di risonanza di coloro che aggrediscono e urlano di più e come luogo di livellamento di tutte le opinioni, siano fondate o meno (*fake news*). Sapere ascoltare ciò che lo Spirito dice alle Chiese, attraverso il senso di fede del popolo santo di Dio, è condizione essenziale per una riforma che possa dirsi davvero tale, anche dal punto di vista dottrinale.

L'attuale contrapposizione, in parte reale e in parte fittizia, tra coloro che rifiutano e coloro che accettano la Chiesa del Vaticano II, e più radicalmente il "magistero vivo", che comprende appunto – secondo *LG*, n. 12 e *DV*, n. 8 – il senso di fede del popolo di Dio, fa pensare ad un nuovo "scisma" di fatto, non più tanto sommerso, molto diverso da quello che a fine dello scorso millennio segnalava Pietro Prini.⁷ Oggi, più che un problema dottrinale "orizzontale" tra gerarchia e resto del popolo di Dio, esiste un problema dottrinale "verticale", tra opposti schieramenti. Poiché il "sensus fidei" è radicato in profondità, è un "istinto della fede" (*EG*, n. 119), una "percezione" profonda, le antenne dovranno assumere frequenze tali da non essere disturbate dai rumori molesti. Se non abuso della metafora, direi che dovranno essere in grado di intercettare solo il ventaglio delle frequenze musicali, per registrare l'armonia della fede del popolo santo di Dio. E non saranno in primo luogo concetti – *Evangelii Gaudium* dice: «La presenza dello Spirito concede ai cristiani una certa connaturalità con le realtà

⁷ P. PRINI, *Lo scisma sommerso. Il messaggio cristiano, la società moderna e la Chiesa cattolica*, Garzanti, Milano 2002.

divine e una saggezza che permette loro di coglierle intuitivamente, benché non dispongano degli strumenti adeguati per esprimerle con precisione» (n. 119) – ma saranno domande, esperienze di carità e servizio, fatti, celebrazioni, espressioni di vita e di arte, intuizioni – che potranno rinnovare la comprensione della dottrina, aiutando a comprendere l'armonia del tutto. "Tutto è connesso" e la contrapposizione tra valori negoziabili e non negoziabili, difesa della vita e difesa della pace, famiglia e cura del creato, non hanno ragion d'essere. Queste antenne coglieranno anche tante tensioni, ma andando più in profondità rispetto ai rumori, potranno evidenziare la "sinfonia della fede", non senza le voci dei fratelli protestanti e ortodossi.

6. Sinodalità e strutture

Qualche parola anche sulla riforma delle strutture. Pensando alla Chiesa in Italia, s'impone immediatamente la mole di strutture materiali di cui dispone e, anzi, di cui spesso è gravata. Le decine di migliaia di chiese, canoniche, edifici, strutture sportive, educative, assistenziali e oratoriali, terreni e campi e così via, sono il segno di una vivacità incredibile della Chiesa cattolica nei secoli e lo strumento di un'attenzione capillare alla gente, alle svariate povertà, all'educazione dei ragazzi.

Non è ovviamente questo il primo obiettivo della riforma sinodale delle strutture, ma è un elemento imprescindibile, se non si vuole continuare a caricare, specialmente i parroci, di complicate mansioni burocratiche, amministrative e gestionali, togliendo energie e serenità al ministero dell'annuncio. Non si può più rimandare la verifica coraggiosa dell'effettiva sostenibilità economica e ambientale e dell'utilità pastorale di tante strutture, realizzate in epoche nelle quali la gente viveva prevalentemente nei contesti rurali, in modo sostanzialmente stabile e soprattutto in epoche nelle quali ad ogni prete doveva corrispondere un campanile. La mobilità odierna, la diminuzione numerica dei presbiteri e la promozione dei ministeri, le possibilità che si stanno aprendo di condividere la responsabilità anche giuridica della gestione delle opere parrocchiali, lo spostamento della gente nelle città e tanti altri fenomeni, rendono imprescindibile questa verifica. I vescovi, sentiti i consigli presbiterali e pastorali, devono inevitabilmente correre il rischio (certo) dell'impopolarità e favorire anche alienazioni e riconversioni delle strutture, cercando di impiegare le risorse a favore delle nuove povertà e per promuovere lavoro e iniziative. Questa "dieta" sarà anche una testimonianza di quel "disinteresse" consegnato da papa Francesco alla Chiesa italiana a Firenze.

Più legato al tema del potere è il tema delle strutture istituzionali. Cito solo qualche esempio, senza nessuna pretesa di completezza, offrendo solo degli spunti: il ministero episcopale è certamente sovraccarico rispetto al suo primo compito, di guida pastorale di una Chiesa particolare (a volte anche due...); non è possibile che sia una sorta di collo d'imbuto dal quale tutto dovrebbe passare e da cui tutto dovrebbe partire; è necessario pensare seriamente alla condivisione reale della responsabilità, ad esempio studiando la figura orientale dei *corepiscopi*, o simili, anche per la Chiesa latina. L'altro compito del vescovo, in quanto membro del collegio, è la collaborazione con il ministero petrino; su questo si potrebbe

dire molto, perché, al contrario del primo compito, è sottostimato; sotto questo profilo, la riflessione di John R. Quinn⁸ rappresenta ancora una mappa molto utile. Da circa sette anni, posso constatare anche direttamente l'impressione che è di molti altri vescovi: che l'articolazione tra primato ed episcopato, nella pratica, sia da migliorare parecchio, in senso collegiale e sinodale. Speriamo che la riorganizzazione della Curia romana, in atto ad opera di papa Francesco, eviti ciò che spesso capita: che, cioè, i Dicasteri vaticani non tengano nel debito conto né gli episcopati nazionali né i singoli vescovi.

Anche gli organismi di partecipazione, specialmente i consigli pastorali e per gli affari economici, ribaditi da Giovanni Paolo II nella *Novo Millennio Ineunte* 45, che rileggeva *Christus Dominus* 36 in termini di "spiritualità della comunione", dovranno essere riformati in senso sinodale; non solo chiarendo il nodo giuridico "consultivo/ deliberativo", ma anche e soprattutto rendendoli effettivamente luoghi di discernimento comunitario, nello stile della corresponsabilità, e non solo luoghi di organizzazione. Forse il motivo per cui, in tante Chiese italiane, si registra disaffezione e disillusione per questi organismi, è che l'ecclesiologia incarnata in troppe parrocchie non è quella sinodale e missionaria, finendo per trasformare questi organismi in casse di risonanza di decisioni già precedentemente assunte dal parroco o, al contrario, in riunioni sindacali dove ciascuno porta avanti le rivendicazioni della parte che rappresenta.

Una parola sulla formazione dei futuri presbiteri. La Chiesa italiana sta avviando la riflessione per la redazione di una nuova *ratio* per la riforma dei percorsi seminaristici: l'ultima *ratio* della CEI è del 2007 e rispecchia la *Pastores dabo vobis* del 1992; ma l'ultima *ratio fundamentalis* della Congregazione del clero è del 2016;⁹ in essa si chiede alle singole conferenze nazionali di aggiornare ciascuna la propria *ratio*. Potremmo tentare, in Italia, di aprire nuove piste: non solo un rinnovamento dei Seminari, ma una vera e propria riforma strutturale. Sarebbe importante pensare, almeno in via sperimentale, a modalità strutturalmente diverse dal Seminario, per formare i futuri presbiteri; ad esempio pensando di individuare alcune parrocchie nelle quali abitino a piccoli gruppi; inserendo in maniera stabile e significativa anche donne e famiglie nell'équipe formativa; personalizzando i percorsi, anche come tempi e tappe. Anche da questo punto di vista le drammatiche vicende della pedofilia nel clero, per quanto vadano collocate in contesti molto più ampi e non certamente addossate al solo *iter* formativo, possono aprirci strade nuove.

Conclusione... presuntuosa

La presunzione consiste nell'ipotesi di aggiornare il libro dell'Apocalisse, suggerendo - pur senza avere avuto visioni su qualche isola - un'ottava lettera, al plurale, "agli angeli della Chiese che sono in Italia", pensando non solo ai vescovi, ma anche e soprattutto alle diocesi:

⁸ J.R. QUINN, *Per una riforma del Papato*, Queriniana, Brescia 2000.

⁹ CONGREGAZIONE PER IL CLERO, *Il dono della vocazione presbiterale. Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis*, 7 dicembre 2016, LEV, Città del Vaticano 2016.

Così parla il buon Pastore, che ha dato la vita per il suo gregge, immolato come un agnello. Conosco la vostra dedizione e la vostra fatica quotidiana; credevate di poter rimanere tranquilli nella vostra pastorale ordinaria e di raccogliere serenamente i frutti di quasi due millenni di evangelizzazione e invece vi trovate smarrite e delusi. Ho da rimproverarvi lo scarso coraggio nell'accettare e discernere la realtà di un mondo che spesso cammina altrove. Vi consiglio di comprare da me collirio per ungervi gli occhi e vedere che opero in profondità nei cuori delle persone e per non lasciarvi abbagliare dai monumenti che possedete e dalla collaborazione con chi detiene l'autorità politica. Per quanto voi ora abbiate poca forza, avete però custodito la mia parola e non avete rinnegato il mio nome. Ma ora dovete bandire gli indugi, prendere il largo e avventurarvi nei sentieri della missione, a partire dai poveri e da coloro che non fanno gola a nessuno. Ecco: sto alla porta e busso; lasciatemi entrare nelle vostre assemblee e lasciatemi uscire dal recinto perché raggiunga anche le pecore al di fuori di questo ovile. Chi ha orecchi, ascolti ciò che lo Spirito dice alle Chiese.

The Synod of the Italian Church, occasion of belongingness and ecclesial protagonism

► ABSTRACT

The local Churches are engaged in the actualization of the synodal path promoted by Pope Francis. The article reflects on the reforming meaning of the synodal demands for the specific reality of what is still called the "Italian case". The pastoral inversion between communion and mission, in favour of the second; the triple reform of the heart, of the doctrine and of the structures seen as the pivot of ecclesial renewal; the recognition of the relevance of the "sense of faith" of the people of God in interpreting reality are some of the features that should characterize the synodal journey of the Italian Church.

► KEYWORDS

Belongingness; Italian Church; Protagonism; Synod.

✉ doneriocastellucci@gmail.com

La promozione del senso di appartenenza e partecipazione attiva. Accorgimenti psicoeducativi

Sara Schietroma* e Maurizio Rizzuto**

► SOMMARIO

L'espressione dei bisogni di relazione, affiliazione e appartenenza sociale scandisce l'intera esistenza umana correlandosi strettamente alla percezione della qualità e soddisfazione della propria vita, oltreché a condizioni di benessere personale e collettivo. In un rapporto di continua circolarità tra individuo e ambiente, si definisce dunque lo stile relazionale degli individui e il modo in cui questo viene espresso anche a livello sociale, costituendo la base del cosiddetto capitale sociale di una intera comunità. Verranno di seguito approfonditi sia alcuni aspetti centrali che definiscono l'esperienza relazionale e le sue implicazioni, sia alcuni aspetti di natura individuale e sociale che mediano l'appartenenza sociale, la partecipazione attiva e l'impegno sociale nella vita di comunità. Verranno infine forniti spunti psicoeducativi per promuovere contesti in cui trovino un adeguato spazio anche i contributi e le iniziative di individui in condizioni di svantaggio o appartenenti a minoranze.

► PAROLE CHIAVE

Affiliazione; Appartenenza; Benessere psicologico; Benessere sociale; Diversità; Identità sociale; Impegno sociale; Partecipazione; Relazione; Senso di comunità.

***Sara Schietroma:** è Docente stabilizzata di Psicologia Sociale della Facoltà di Scienze dell'Educazione dell'Università Pontificia Salesiana (Roma);

****Maurizio Rizzuto:** è Docente invitato di Psicologia Sociale della Facoltà di Scienze dell'Educazione dell'Università Pontificia Salesiana (Roma).

La natura relazionale che contraddistingue l'esistenza umana si dirama in quelli che vengono definiti nell'uomo, fin dalla nascita, come bisogno di relazione e di attaccamento, bisogno di affiliazione e bisogno di appartenenza. Le traiettorie di sviluppo di tali bisogni sono condizionate dal tessuto delle esperienze relazionali significative che, a partire dall'infanzia, vengono interiorizzate e al tempo stesso riutilizzate come base di specifici stili e configurazioni di comportamenti relazionali che vengono espressi sia nei contesti di maggiore intimità relazionale, sia nei più ampi contesti sociali di appartenenza.

Nel presente articolo si è voluto approfondire sia la manifestazione del bisogno di affiliazione nelle relazioni interpersonali, evidenziandone le caratteristiche salienti, sia l'espressione del bisogno di appartenenza nei contesti sociali richiamando il concetto di identità sociale, benessere sociale e senso di comunità. Una particolare attenzione è stata posta sui processi che regolano la partecipazione sociale, in contesti in grado di accogliere le diversità e il contributo di coloro che si trovino in condizioni di difficoltà o di svantaggio. Tale tematica risulta quanto mai attuale in questo contesto storico in cui proprio questi aspetti relazionali e affiliativi sono stati profondamente minati e resi difficoltosi. Sono infine evidenziati alcune linee guida e spunti psicoeducativi per incrementare la partecipazione, il coinvolgimento e l'investimento degli individui nei contesti comunitari di appartenenza.

1. L'innato bisogno di connessione sociale

Le radici del desiderio innato di connessione sociale sono così profonde che la sensazione di essere isolati genera in chi la vive uno sconcertante squilibrio in grado di minare il suo stato emotivo, cognitivo e fisiologico. A conferma di ciò, nell'ambito delle neuroscienze, si sostiene che a modellare l'intelligenza umana, e quindi l'espansione del manto corticale del cervello umano, sia stato il bisogno di interscambio e di interpretazione di messaggi sociali sempre più complessi.¹

Il rapporto tra l'individuo e l'ambiente sociale si definisce, pertanto, come un rapporto di circolarità in cui l'ambiente sociale influenza i segnali neurali e ormonali che condizionano il comportamento dell'individuo che, a sua volta, produce cambiamenti nell'ambiente sociale. Ciò, oltre a manifestarsi in un atteggiamento di adattamento alla realtà esterna funzionale ai propri bisogni e al raggiungimento di un benessere psicosociale individuale, può rappresentare la radice di un agire sociale proteso alla costruzione attiva dell'ambiente di appartenenza per un benessere condiviso e della comunità. A seguire approfondiremo queste due dimensioni di analisi e la loro stretta interconnessione.

Considerando la dimensione individuale e partendo dal presupposto che

¹ R.I.M. DUNBAR - S. SCHULTZ, *Evolution and the social Brain*, in «Science» 317 (2007) 5843, 1344-1347.

non tutti gli individui abbiano bisogno dello stesso livello di connessione e inclusione sociale, si può comunque affermare che la soddisfazione del bisogno di relazione renda l'individuo in grado di gestire e regolare quei fattori di *stress* che risultano connessi all'emarginazione sociale e contribuire così ad una migliore qualità di vita e benessere psicologico.

La soddisfazione nelle relazioni crea infatti una sensazione di sicurezza, che a sua volta potenzia il pensiero e la collaborazione creativa. Con più facilità si tende a provare emozioni positive e ad avere aspettative positive sugli altri e ciò aumenta la possibilità concreta che tali aspettative siano soddisfatte.

Al contrario, il verificarsi continuo di esperienze di deprivazione o frustrazione relazionale accentua negli individui la percezione di essere destinati a fallimenti sociali e di impotenza nel controllo della realtà esterna. Come ben enunciato nel costrutto della profezia che si autoavvera,² in modo automatico e poco consapevole, in tali condizioni gli individui vengono sopraffatti dal pessimismo e, nel bisogno di proteggersi da esperienze relazionali negative, tendono ad adottare strategie di *coping* relazionali fondate sul ritiro e l'evitamento sociale, rinforzando così la loro condizione di emarginazione sociale. In questo caso le aspettative sociali negative possono provocare negli altri reazioni in grado di confermare le aspettative stesse e questo circolarmente rinforza la tendenza ad agire in modo difensivo da parte dell'individuo rendendo sempre più marcato lo stato di isolamento sociale. Un persistente stato di isolamento finisce pertanto per logorare le capacità di autoregolazione cognitiva, emotiva, comportamentale e relazionale, lasciando invece emergere atteggiamenti di passività, negatività e talvolta depressione clinica. Un esempio evidente di questa situazione è rintracciabile nel sentimento di vuoto, impotenza, ansia e depressione che ha sopraffatto un'ampia fetta della popolazione a seguito dell'isolamento richiesto nel lungo periodo della pandemia e rinforzato dall'idea della pericolosità del contatto interpersonale.³

Già in riferimento a questo livello, la presenza di tale circuito di *feedback* evidenzia l'importanza, soprattutto in contesti familiari, educativi e di appartenenza sociale, di creare condizioni ambientali in grado di rinforzare le aspettative relazionali positive e al tempo stesso disconfermare le aspettative negative stimolando accoglienza e benevola accettazione di ogni individuo nella costante valorizzazione delle diversità.

D'altro canto va tenuto in conto che la forza del bisogno di connessione sociale e la paura dell'esclusione sociale spiega la spinta all'appartenenza grupppale che se nella maggior parte dei casi contribuisce alla crescita individuale attraverso l'arricchimento reciproco e alla promozione di un ambiente migliore attraverso l'impegno sociale, dall'altra può determinare un'adesione acritica alle norme sociali di un gruppo a danno della propria identità personale. A tal proposito, come più avanti verrà approfondito, a livello educativo si rende necessario potenziare la capacità di riflessione critica come strumento

² Cf. J.E. NURMI - K. SALMELA-ARO, *Social strategies and loneliness: a prospective study*, in «Personality and individual differences» 23 (1997) 2, 205-211.

³ Il dinamismo era già stato ben messo in luce da E. ARONSON - T.D. WILSON - S.R. SOMMERS, *Psicologia sociale*, il Mulino, Bologna 2019.

privilegiato di risposta al controllo sociale.

2. La centralità dell'identità sociale

Nella definizione che ciascun individuo dà di stesso è possibile riscontrare una componente personale, legata ai propri modi di pensare, sentire e agire che, per quanto riferibili all'interiorizzazione di esperienze relazionali, rappresentano il modo personale di essere al mondo, e una componente sociale che deriva dall'appartenenza a diversi gruppi e realtà sociali e include il rilievo cognitivo, emozionale e valoriale che tale appartenenza suscita nell'individuo. In riferimento a queste due componenti si parla di identità personale e identità sociale.⁴

L'*identità sociale* rappresenta una condizione importante di connessione con la realtà esterna. L'individuo può infatti derivarne senso di autostima, compiacimento e *status* socialmente desiderabili, ma al contempo essa rappresenta la molla dell'impegno sociale e della partecipazione in vista di obiettivi non solo personali ma del gruppo di appartenenza. Anche in condizioni di svantaggio sociale del gruppo si è riscontrato che tanto più è forte l'identificazione con il gruppo, tanto maggiore sarà la disponibilità ad intraprendere azioni per il bene del gruppo e per il miglioramento delle sue condizioni.⁵

Nel tentativo di comprendere come l'individuo riesca a coniugare la componente personale e quella sociale, Brewer e Gardner⁶ hanno suddiviso in tre raggruppamenti fondamentali i diversi modi attraverso cui le persone descrivono sé stesse:

- *Sé personale o intimo*, ossia la descrizione di ciò che si è in relazione alle proprie caratteristiche individuali senza riferimento ad altre persone. Questa dimensione comprende le caratteristiche fisiche, le proprie attitudini, i gusti, gli interessi e così via.
- *Sé sociale o relazionale*, ossia la descrizione di ciò che si è in relazione alle persone più vicine, come la famiglia o gli amici ed include la descrizione di sé in relazione a queste persone.
- *Sé collettivo*, che comprende ciò che si è come membri di un determinato gruppo e si basa sulle identità sociali che possono essere più o meno centrali nella vita quotidiana dell'individuo. Per esempio, la persona si descrive secondo il sé collettivo quando racconta di far parte di un'associazione professionale o di fare il tifo per una determinata squadra sportiva o si attribuisce un'identità culturale o nazionale.

Per ognuna delle tre dimensioni del sé, inoltre, è possibile far corrispondere una specifica categoria di connessione sociale. Esse sono rispettivamente: la connessione intima, la connessione relazionale, la

⁴ Cf. H. TAJFEL, *Social identity and intergroup relations*, Cambridge University Press, Cambridge 1982.

⁵ Cf. L. MANNETTI, *Psicologia sociale*, Carocci, Roma 2020.

⁶ Cf. M.B. BREWER – W. GARDNER, *Who is this "we"? Levels of collective identity and self representations*, in «Journal of Personality and Social Psychology» 71 (1996), 83-93.

connessione collettiva. Queste sono fortemente correlate tra loro, perciò se si è soddisfatti in una delle tre allora si tende ad esserlo anche nelle altre. Gli esseri umani hanno bisogno di intimità con sé stessi e con altre persone intime, di avere una cerchia più ampia di amici e famigliari, e di sentire di appartenere a determinati gruppi: «Quando gli eventi fanno crollare una delle tre gambe dello sgabello su cui siamo seduti – l'intima, la relazionale o la collettiva – la sensazione sicura e confortante di stabilità diminuisce e anche una persona che abbia sempre sentito di avere una rete di legami forti può iniziare a sentirsi sola».⁷ Anche in questo caso è evidente il richiamo alla condizione vissuta in questi ultimi due anni in cui sia la connessione intima che quella sociale sono state messe a dura prova.

3. L'appartenenza sociale e il senso di comunità

Partendo dunque dal presupposto che esista una stretta connessione tra l'individuo e l'ambiente, anche quando si prende in considerazione il concetto di salute non si può prescindere dalla più ampia condizione di benessere sociale. Con tale definizione s'intende il benessere percepito dall'individuo derivante dal suo essere in relazione con gli altri, i gruppi sociali e la comunità in senso più ampio.⁸

Keyes,⁹ a partire dalla teoria della Ryff sul benessere psicologico,¹⁰ definisce il benessere sociale come una valutazione che l'individuo compie sulle proprie condizioni di vita e sul proprio funzionamento all'interno della società. Secondo l'autrice il benessere sociale si realizza attraverso l'espressione di cinque condizioni fondamentali quali l'integrazione sociale, il contributo sociale, l'accettazione sociale, l'attualizzazione sociale, la coerenza sociale.

La prima riguarda la valutazione dell'individuo rispetto alla qualità delle relazioni con la comunità a cui appartiene. In condizioni di buona integrazione l'individuo sperimenta soddisfazione, differentemente sperimenta solitudine e isolamento sociale. Tale variabile risulta essere significativa in tutte le fasi di vita ma in modo particolare quando si affrontano cambiamenti, transizioni e momenti di *stress* in cui il supporto sociale svolge una importante funzione "cuscinetto".

Il contributo sociale, invece, esprime la convinzione di poter contribuire alla vita e allo sviluppo della propria comunità. Tale dimensione risulta essere particolarmente significativa tra i giovani e, come vedremo più avanti, questa rappresenta la dimensione su cui far leva per favorire impegno sociale e partecipazione attiva.

L'accettazione sociale è una dimensione che valuta quanto le persone si sentono a proprio agio con gli altri nei confronti dei quali nutrono aspettative positive, dando loro fiducia e aspettandosi il necessario supporto.

⁷ J.T. CACIOPPO - W. PATRICK, *Solitudine. L'essere umano e il bisogno dell'altro*, Il Saggiatore, Milano 2013, 89.

⁸ Cf. N. DE PICCOLI (a cura di), *Salute e qualità della vita nella società del benessere. Prospettive interdisciplinari*, Carocci, Roma 2016.

⁹ Cf. C.L.M. KEYES, *Social wellbeing*, in «Social Psychology Quarterly» 61 (1998) 2, 121-140.

¹⁰ Cf. C.D. RYFF - C.L.M. KEYES, *The structure of psychological well-being revisited*, in «Journal of Personality and Social Psychology» 69 (1995) 4, 719-727.

L'attualizzazione sociale invece è identificabile come il livello di fiducia verso le strutture civiche e fisiche in quanto espressione dei valori della società.

Infine, la coerenza sociale riguarda la percezione globale che la persona ha rispetto alla qualità della società.¹¹

Queste cinque dimensioni del benessere sociale possono essere collegate alla messa in atto del comportamento prosociale e alla partecipazione civica e come mediatore tra questi costrutti viene riportato il senso di comunità inteso come la sensazione di far parte di una struttura stabile e affidabile.

Tra i fattori personali che possono promuovere il benessere sociale, risultano, in particolare tra i giovani, una prospettiva centrata sul futuro e l'utilizzo di strategie di *coping* costruttive. A livello relazionale, invece, la difficoltà a comunicare con i genitori, l'orientare la propria azione sul tempo presente e l'utilizzo di strategie di *coping* inadeguate come l'evitamento, risultano essere fattori di rischio compromettendo la partecipazione alla vita di comunità.¹² Differentemente, quando i giovani sperimentano un sostegno positivo da parte degli adulti significativi e percepiscono di poter influire con le loro azioni e con la loro presenza sulle decisioni del loro contesto di appartenenza allora percepiscono un senso di comunità più elevato.¹³ Per quanto riguarda i giovani appartenenti a classi più svantaggiate o in condizioni di difficoltà è risultato importante che essi possano essere coinvolti nella vita della comunità in modo da sviluppare le proprie potenzialità e dare un valore al loro contesto sociale.

Un processo sul quale negli ultimi decenni si è posta sempre più attenzione riguarda dunque il concetto del *senso di comunità* e il conseguente sviluppo di comunità. La promozione del benessere attraverso lo sviluppo di comunità non implica la messa in atto di interventi unicamente mirati al miglioramento delle condizioni di gruppi marginali e svantaggiati ma la promozione del capitale sociale dell'intera comunità che ha come impatto il miglioramento della qualità di vita e la capacità di far fronte a problemi di ordine collettivo. Tale processo si rende possibile attraverso quelli che sono definiti come precursori della partecipazione sociale ossia il riconoscimento di problematiche comuni, che vanno oltre le esigenze individuali, lo scambio di informazioni e opinioni e il dare significato alle esperienze personali e collettive.¹⁴

L'elemento chiave della partecipazione è dato pertanto dal coinvolgimento dei diversi individui che, a partire dalla loro esperienza soggettiva e dalla possibilità del confronto con gli altri, possono superare il senso di passività, delega e impotenza e trasformarlo in responsabilità sociale e

¹¹ Cf. C.L.M. KEYES, - A.D. SHAPIRO, *Social Well-Being in the United State. A Descriptive Epidemiology*; O. BRIM - C. RYFF - R.C. KESSLER (eds.), *Midlife in the United States*, University of Chicago Press, Chicago 2001.

¹² Cf. M. ZAMBIANCHI - P.E. RICCI BITTI, *Promuovere il benessere sociale in adolescenza: influenza dei fattori individuali e famigliari sul senso di comunità*, in «Psicologia della salute» 2 (2008), 43-63.

¹³ Cf. S.D. EVANS, *Youth Sense of Community: Voice and Power*, in «Community Context. Journal of Community Psychology» 35 (2007) 6, 693-709.

¹⁴ Cf. G. LAVANCO - F. ROMANO, *Lo sviluppo di comunità*, in M. SANTINELLO - A. VIENO (a cura di), *Metodi di intervento in psicologia di comunità*, il Mulino, Bologna 2013, 199-216.

partecipazione attiva per il raggiungimento di obiettivi comuni. La partecipazione attiva e il senso di responsabilità, oltre a dipendere dal senso di appartenenza, sono tanto più marcati quanto più è alto il livello di *empowerment* dei partecipanti, ossia la loro percezione di riuscita dell'azione collettiva che contrasta l'idea del fallimento nel raggiungimento degli obiettivi prefissati e la resistenza al cambiamento.¹⁵

Si tratta di un approccio che va oltre la cultura dell'assistenzialismo e dispiega, attraverso il volontariato, le associazioni, le istituzioni educative, le parrocchie, i gruppi informali e altri servizi, il suo potere di trasformazione di realtà altrimenti subite come poco attente ai bisogni degli individui.

Quando si parla di ambienti sociali su cui agire attivamente bisogna tener conto di alcune dimensioni che caratterizzano tali interventi, ossia un piano relazionale, strumentale, culturale e strutturale. Se la prima dimensione si riferisce alla rete delle relazioni sociali da cui deriva il sostegno sociale, la dimensione strumentale si riferisce all'insieme delle metodologie e delle competenze necessarie a risolvere un problema e raggiungere gli obiettivi prefissati (capacità di *problem solving*, di *leadership*, competenze cognitive e operative). La dimensione culturale definisce il sistema di valori culturali e di norme sociali a cui si ispira l'intervento per il cambiamento, a partire dai valori e dalle norme esistenti, anche considerando la spinta all'innovazione derivante dalle minoranze. Infine la dimensione strutturale si fonda sul concetto di *empowerment* che rende possibile l'attuazione di azioni tese al cambiamento in una visione del potere positiva e propositiva.¹⁶

Per concludere, il senso di comunità si rinforza e favorisce a sua volta la costruzione di un benessere sociale tanto più si fa leva su tre processi fondamentali:

- la creazione del *senso di appartenenza*, in cui confluiscono l'interesse per l'oggetto della partecipazione, la percezione del proprio contributo al raggiungimento degli obiettivi e le aspettative legate alla partecipazione;
- la facilitazione del *coinvolgimento*, che riguarda la disposizione a lasciarsi coinvolgere e a partecipare attivamente facendo propri gli obiettivi condivisi;
- la promozione dell'*impegno attivo*, in cui si possono distinguere componenti affettive (di apprezzamento e identificazione), cognitive (sviluppare opinioni favorevoli) e comportamentali (intenzione ad impegnarsi).

Se ben armonizzate queste tre componenti rinforzano il senso di assunzione di responsabilità degli individui coinvolti, nel rispetto delle loro diversità, il grado di collaborazione e il livello di empowerment collettivo.¹⁷

In modo simile Giusti e Benedetti sostengono che i fattori principali che

¹⁵ Cf. P. AMERIO, *Vivere insieme. Comunità e relazioni nella società globale*, il Mulino, Bologna 2017.

¹⁶ Cf. K.I. MATON, *Make a difference*, in «American Journal of Community Psychology» 28 (2000) 25-57.

¹⁷ Cf. E. RIPAMONTI, *Il lavoro di rete*, in SANTINELLO-VIENO (a cura di), *Metodi di intervento in psicologia di comunità*, 175-198.

contribuiscono allo sviluppo della comunità sono:

- il *coinvolgimento*, ossia quanto le persone sono emotivamente interessate a un problema e sentono di dover fare qualcosa per risolverlo in maniera attiva;
- la *partecipazione*, intesa come possibilità di esercitare potere e decidere in base alle proprie esigenze e alla propria vita;
- la creazione di *connessioni* tra i membri della comunità, che si realizza attraverso i processi comunicativi per rispondere ad esigenze individuali o condivise e che favorisce le relazioni umane permettendo di superare l'isolamento e affrontare insieme un problema.

L'insieme di questi aspetti viene definito come senso di responsabilità sociale e comprende anche la percezione di potere da parte dell'individuo rispetto alla risoluzione del problema. Potere e senso di responsabilità sociale, quindi, sono interdipendenti dal momento che l'individuo si attiva quando il suo senso di responsabilità è alto e considera il suo potere d'azione adeguato. Al contrario, se la persona dovesse sentirsi in dovere di intervenire ma non possedesse le risorse per farlo potrebbe provare frustrazione.

Una tale funzione di espressione è svolta dalle associazioni di volontariato in cui gli individui mettono in gioco il loro senso di responsabilità e il loro potere di azione.

Più in generale «il coinvolgimento, la partecipazione e le connessioni consentono alla comunità di crescere, cioè di sviluppare il senso dell'essere uniti, di responsabilità, di potere e le competenze per agire. [...] In tale ottica, sviluppo di comunità e promozione del benessere coincidono».¹⁸

4. Suggerimenti psicoeducativi per la promozione della partecipazione attiva

Alla luce di quanto approfondito verranno di seguito proposte alcune riflessioni su pratiche psicoeducative da adottare in contesti in cui sia possibile promuovere e favorire la partecipazione attiva di individui che, nel rispetto delle loro diversità, possano dare un contributo allo sviluppo di realtà sociali condivise. Il presupposto su cui si fondano tali riflessioni è che oggi sia più che mai possibile trasformare forme di convivenza multietniche, multiculturali e fondate sulla diversità, in esperienze di condivisione, crescita personale e sociale reciproca, e partecipazione pacifica ai processi decisionali della società in cui si vive.

Uno spunto interessante viene dalla riflessione della scuola sull'educazione alla cittadinanza attiva nelle giovani generazioni. A tal proposito Moro definisce la cittadinanza attiva come la capacità degli individui di organizzarsi in modi multiformi, mettendo in gioco risorse umane, tecniche ed economiche, agendo secondo strategie differenziate per tutelare diritti personali e collettivi ed esercitando poteri e responsabilità volti alla cura e allo sviluppo

¹⁸ E. GIUSTI – M. BENEDETTI, *Il counseling di comunità. La rete psicologica del benessere sociale*, Sovera, Roma 2011, 102.

dei beni comuni.¹⁹

Ancora, con l'espressione cittadinanza globale ci si riferisce

a quel livello di appartenenza che supera la dimensione locale e nazionale in vista di un unico sistema-mondo che presuppone in ogni persona la coesistenza di una pluralità di identità e una molteplicità di appartenenze (familiare, sociale, religiosa, culturale, etnica, professionale). La cittadinanza democratica attribuisce ad ogni persona la libertà di occuparsi della comunità attraverso l'affermazione dei propri diritti ma anche di quelli altrui e, dunque, di esercitare principi di responsabilità in uno spazio democratico caratterizzato dalla solidarietà e dall'interesse comune.²⁰

In tale contesto da parte di più autori viene sottolineata l'importanza di educare all'ascolto e all'apertura verso l'altro, al riconoscimento e valorizzazione delle differenze, all'assunzione di responsabilità, all'esercizio di un pensiero critico, all'espressione del dissenso e del pluralismo, alla ricerca di soluzioni creative, pacifiche ed eticamente orientate dei problemi e dei conflitti.

Approfondiamo ulteriormente alcuni aspetti atti a favorire appartenenza e partecipazione in un contesto di vita comunitario.

4.1. La valorizzazione delle diversità

Un primo e fondamentale aspetto su cui basare qualunque intervento che voglia creare coinvolgimento e attiva partecipazione è il riconoscimento e la valorizzazione delle diversità. Queste possono manifestarsi nella forma di differenze etniche, culturali, di classe sociale o essere determinate dalla presenza di patologie o svantaggi di vario genere.

In tali casi il rapporto con l'ambiente sociale può risultare ostacolato dalla presenza di ostacoli e barriere strutturali, funzionali, valoriali o di pensiero che rendono complessa l'autodeterminazione, l'affermazione autonoma delle proprie scelte e la partecipazione alla vita di comunità degli individui che presentino tali caratteristiche.²¹

Favorire la partecipazione in questo caso significa riconoscere la presenza di tali ostacoli e agire nella direzione di consentire l'accessibilità alle risorse (beni, luoghi e servizi) e stimolare confronti e dialoghi tra le parti per il superamento di forme di pregiudizio e discriminazione.

Come da decenni illustrato da Allport nella teoria del contatto sociale,²² le barriere intrinsecamente presenti nei processi di categorizzazione o conflitto tra gruppi possono essere ridotte o superate attraverso la conoscenza reciproca. In presenza di obiettivi comuni e raggiungibili e in un clima di rispetto e uguaglianza, la conoscenza derivante dall'incontro e dal dialogo tra membri di diverse categorie sociali può infatti favorire la riduzione del pregiudizio accentuando la percezione della similarità tra il proprio gruppo di appartenenza

¹⁹ Cf. G. MORO, *Manuale di cittadinanza attiva*, Carocci, Roma 1998.

²⁰ R. SICURELLO, *Educazione alla cittadinanza: significati, linee di ricerca, finalità e pratiche didattiche*, in «Foro de Educación» 14 (2016) 20, 71-103: 77.

²¹ Cf. S. SORESI, *Psicologia della disabilità e dell'inclusione sociale*, il Mulino, Bologna 2016.

²² Cf. G.W. ALLPORT, *La natura del pregiudizio*, La Nuova Italia, Firenze 1973.

e il gruppo esterno e aumentando la percezione differenziata dei membri del gruppo esterno. In ultima analisi ciò può far sì che si sviluppi apertura mentale e accettazione dell'altro (nei suoi bisogni e nel suo modo di pensare e di essere) e che persone altrimenti emarginate o ritenute socialmente meno integrate o con *deficit* di varia natura possano sentirsi legittimamente partecipi e valorizzate nel loro contributo personale. Per favorire la componente del coinvolgimento è ovviamente importante che il confronto e la disponibilità convergano su questioni, proposte e obiettivi di interesse sia personale che collettivo e che il frutto di tale impegno possa portare a risultati raggiungibili e soddisfacenti per le parti in gioco.

In ogni contesto educativo o sociale ciò può incoraggiare nel tempo processi integrativi, di inclusione e di *empowerment* degli individui svantaggiati e delle minoranze in generale. Da un punto di vista più operativo tali condizioni di confronto e scambio possono essere favorite attraverso l'implementazione di incontri di gruppo in contesti scolastici, parrocchiali e istituzioni sociali di vario genere, con il fine di affrontare specifiche questioni. Tali incontri possono configurarsi ad esempio come spazi di analisi di un problema, come ricerca di soluzioni possibili o come laboratori esperienziali. Ciò che conta è che vengano realizzati all'interno di un contesto culturale che di fondo promuova i valori del rispetto e della valorizzazione delle differenze.

4.2. *L'acquisizione e il rinforzo delle abilità sociali*

Se l'acquisizione delle abilità sociali rappresenta un requisito importante per rendere gli individui più competenti nell'affrontare le sfide e gli ostacoli presenti nei diversi ambienti sociali di vita, tale acquisizione diventa essenziale quando a dover affrontare tali sfide sono persone che presentano disabilità, appartengono a categorie socioculturali svantaggiate o sono membri di minoranze.

Globalmente tali abilità sociali, sintetizzando diverse definizioni, comprendono una serie di comportamenti sociali, verbali e non verbali che possono facilitare le relazioni interpersonali, rendendole più soddisfacenti e positive e favorire in questo modo il raggiungimento di obiettivi personali e collettivi. Si parla nel primo caso di abilità sociali autorientate in quanto riferite a bisogni personali (ad esempio, il comportamento assertivo e la partecipazione sociale) e abilità sociali eterorientate atte a soddisfare i bisogni degli altri (comportamenti sociali cooperativi, prosociali e di solidarietà).²³

A seconda del contesto in cui vengono sperimentate (famiglia, scuola, lavoro, parrocchie, ambienti sportivi...) esse assumono una specifica connotazione e si declinano in comportamenti specifici. A tal proposito Vieno e Santinello parlano di *capitale sociale* di una comunità riferendosi all'insieme dei potenziali rapporti sociali positivi che possono essere instaurati al suo interno nella misura in cui gli individui che ne fanno parte sappiano interagire

²³ Cf. M. GROEBEN - S. PERREN - S. STADELMANN - K. VON KLITZING, *Emotional symptoms in middle childhood: associations with self-and other-oriented social skills*, in «European Journal of Child and Adolescent Psychiatry» 20 (2011), 3-15.

positivamente tenendo conto sia dei propri bisogni che di quelli degli altri.²⁴

In sintesi, oltre agli specifici comportamenti che possono essere attuati in riferimento alla peculiarità del contesto, si può distinguere tra abilità di autoespressione (sia dei sentimenti che delle proprie opinioni), abilità tese a costruire un rapporto gratificante con gli altri, abilità di autoaffermazione (rendere esplicite le richieste in riferimento ai propri bisogni, sapere esprimere dissenso, difendersi dalle pressioni sociali) e abilità comunicative. La mancanza di tali abilità aumenta il senso di impotenza e l'abbassamento del senso padronanza e di empowerment nella risoluzione degli ostacoli e dei problemi, sia personali che collettivi. Si rende pertanto necessario creare percorsi atti a potenziare l'acquisizione delle abilità sociali sia in senso generale che specifico rispetto ai diversi contesti di vita. Anche in questo caso può risultare utile l'implementazione di percorsi di formazione o laboratori esperienziali che consentano l'esercizio e il rinforzo di quelle competenze ritenute necessarie.

4.3. L'uso della *peer education*

L'uso della *peer education* come strumento di promozione delle abilità in ambito pedagogico, è ampiamente supportato da anni di efficace sperimentazione in cui la formazione di membri opportunamente selezionati, soprattutto se appartenenti a categorie svantaggiate o in situazioni di difficoltà o rischio, diventa il cardine di un intervento in grado di raggiungere un più alto numero di persone.

Uno dei fondamenti teorici su cui si basa questa metodologia è l'effetto di similarità percepita e l'influenza sociale,²⁵ grazie alle quali il sentire qualcuno simile a se stessi nelle esperienze e nelle difficoltà lo rende una fonte credibile e particolarmente influente, qualcuno di cui fidarsi, in modo simile a quanto accade nei gruppo di auto-mutuo-aiuto.

Anche in questa modalità educativa è possibile rintracciare il concetto di *empowerment* e la centralità dell'esperienza di condivisione e cooperazione tra pari per il raggiungimento di obiettivi comuni. Utilizzata soprattutto in ambito evolutivo, questa pratica valorizza il concetto di aggregazione, di relazione e di responsabilizzazione rendendo possibile il fronteggiamento di sfide e testimoniando la forza del gruppo nel produrre cambiamenti in direzioni desiderate, laddove la situazione di partenza sia svantaggiosa. Ciò permette dunque di costruire contesti relazionali, affettivi e organizzativi, includenti al loro interno anche persone in condizioni di disagio, rischio o difficoltà, in grado di produrre dinamiche partecipative che, sfruttando la forza interna del gruppo, favoriscano la costruzione di modelli culturali e di pensiero finalizzati alla partecipazione, condivisione e responsabilizzazione.

In riferimento a ciò i *peer* possono essere impegnati in tre livelli di intervento: uno di tipo informativo, un secondo più partecipato, in cui oltre a

²⁴ Cf. M. SANTINELLO – A. VIENO, *Il capitale sociale secondo un'ottica di psicologia di comunità*, in «Giornale italiano di psicologia» 3 (2006), 481-497.

²⁵ Cf. G. TURNER – J. SHEPHERD, *A method in search of a theory: peer education and health promotion*, in «Health Education Research: Theory and Practice» 14 (1999), 235-247.

dare informazioni su comportamenti inadeguati o adeguati, si favorisce un'analisi dei vissuti e delle emozioni associate a quei comportamenti, e un terzo livello in cui si lavora sull'identità di gruppo allo scopo di incidere sui modelli culturali sottostanti e favorire la partecipazione dei soggetti ad una azione collettiva. Quest'ultima modalità non si limita alla semplice trasmissione di conoscenze o a favorire l'adesione a modelli di comportamento corretti ma punta a sviluppare un sapere e una coscienza critica su di sé e la realtà sociale di appartenenza.²⁶

4.4. La formazione degli educatori

Ovviamente sia la promozione delle abilità sociali, che l'utilizzo della *peer education* hanno valore all'interno di contesti che siano essi stessi socialmente abili ed educativi. Sfruttando i principi del modellamento ciò implica che le diverse figure educative siano esempio di quella competenza sociale attraverso cui si esprime l'autoaffermazione costruttiva di sé e l'accoglienza e il rispetto per l'altro, intendendo per rispetto il credere e valorizzare le risorse che l'altro possiede. In tal senso le diverse figure educative dovrebbero essere in grado di costruire relazioni positive ed efficaci all'interno delle quali l'altro, anche nella sua diversità, possa sentirsi "invitato" e stimolato a rispondere con la stessa positività e propositività, piuttosto che incoraggiare atteggiamenti di passività e sottomissione che nel lungo termine implicano sfiducia nella relazione e rinuncia alla partecipazione.

Gli studi della psicologia dello sviluppo hanno ampiamente dato prova di questa correlazione evidenziando ad esempio che le abilità sociali dei figli sembrano associarsi fortemente alla presenza nei genitori di caratteristiche come la disponibilità, l'accettazione, la comprensione, il rispetto e la messa in atto di comportamenti prosociali. L'acquisizione di tali abilità nel contesto familiare sarebbe dunque il predittore della qualità delle relazioni sociali sperimentata in altri contesti.²⁷

Se dunque nei diversi contesti sociali si rende necessaria l'implementazione di percorsi formativi finalizzati a promuovere nei partecipanti la capacità di pensare criticamente e svolgere un'attività cognitiva consapevole ed eticamente orientata, ciò rende tanto più necessario un forte investimento formativo nei confronti delle figure chiave che, nelle vesti di educatori, accompagnatori o facilitatori, possano, sulla base di principi di apertura culturale, accoglienza e inclusione, acquisire adeguate competenze pedagogiche e considerino le diversità un punto di vista privilegiato dei processi educativi²⁸. Ciò significa farsi portavoce di valori come l'accoglienza, il rispetto e l'uguaglianza e farsi promotori di iniziative culturali, sociali e di volontariato in cui attuare questi principi e agire in modo prosociale e attivo. A livello operativo

²⁶ M. CROCE, *La "peer education"*, in SANTINELLO-VIENO (a cura di), *Metodi di intervento in psicologia di comunità*, 119-136.

²⁷ L. NOTA - S. SORESI - S. SANTILLI, *Le abilità sociali e il loro ruolo in un contesto socioculturale in evoluzione*, in SANTINELLO-VIENO (a cura di), *Metodi di intervento in psicologia di comunità*, 77-96.

²⁸ L. Mortari, *A scuola di libertà. Formazione e pensiero autonomo*, Raffaello Cortina Milano (2008).

ciò potrebbe concretizzarsi in percorsi formativi ed esperienziali rivolti agli educatori in cui vengano promosse in particolare competenze di leadership, comunicative, di gestione dei gruppi, di gestione dei conflitti, di progettazione sociale.

Conclusioni

Questa breve disamina sui processi che regolano le relazioni sia nei contesti interpersonali che sociali, ha permesso di evidenziare la crucialità rivestita dall'espressione di alcuni bisogni, che al pari dei bisogni fisiologici, contribuiscono al benessere psicologico di ciascun individuo. Il bisogno di relazione, di affiliazione e di appartenenza, sebbene in modi e livelli differenti, rappresentano infatti una spinta importante per lo sviluppo sano dell'individuo e in ultima istanza anche per l'evoluzione delle società e in generale della specie umana. Abbiamo analizzato infatti come siano strettamente interrelati il concetto di identità personale e identità sociale, di benessere individuale e di benessere collettivo così come il concetto di abilità sociali dei singoli individui e di capitale sociale di una intera comunità.

Peraltro, in una società sempre più tecnologica, frettolosa e complessa, ridare valore e centralità all'esperienza relazionale e a un'autentica e viva partecipazione sociale, diventa sempre più necessario per evitare l'isolamento e l'emarginazione sociale, anche oltre l'apparente rete di connessioni virtuali. L'invito al recupero di questa dimensione diventa tanto più urgente in questo periodo storico in cui l'isolamento, la distanza e l'evitamento dell'intimità sono stati invece investiti di un valore positivo, fino al punto di essere concepiti come condizioni normali. Si rende altresì necessario creare ambienti socialmente abili in grado di accogliere e valorizzare il contributo di tutti, nel riconoscimento del valore della diversità e delle diverse condizioni di vita e di pensiero degli individui. La sfida da accettare è dunque quella di promuovere interventi in grado di favorire processi di appartenenza e impegno sociale supportati da apertura mentale e superamento di ogni forma moderna di pregiudizio e discriminazione.

Promotion of the sense of belonging and active participation. Psycho-educative considerations

► ABSTRACT

The expression of the need for relationships, affiliation and social belonging covers the entire human existence by closely correlating with the perception of the quality and satisfaction of one's life, as well as conditions of personal and collective well-being. In a relationship of continuous circularity between the individual and the environment, the relational style of individuals is therefore defined and the way in which this is also expressed at the social level, constituting the basis of the so-called social capital of an entire community. Both some central aspects that define the relational experience and its implications, and some aspects of an individual and social nature that mediate social belonging, active participation and social commitment in community life, are explored here. Finally, some psychoeducational ideas are provided to promote contexts in which the contributions and initiatives of individuals in disadvantaged conditions or belonging to minorities find an adequate space.

► KEYWORDS

Affiliation; Belongingness; Diversity; Participation; Psychological wellbeing; Relationship; Sense as a community; Social commitment; Social identity; Social wellbeing.

✉ schietroma@unisal.it

✉ rizzuto@unisal.it

La traduzione come prassi di appartenenza. Uno sguardo sulla condizione di sordità e sulla lingua dei segni

Pietro Celò*

► SOMMARIO

Ogni lingua rappresenta un punto di vista nella visione del mondo, contiene la trama di concetti e di forme di rappresentazione della realtà. Parlare una lingua, usarla come veicolo di comunicazione, abitarla come lingua madre significa pensare in quella lingua. Quando ci si riferisce alle persone sorde e alle persone sorde segnanti non si può non evidenziare il loro diverso modo di stare al mondo, di conoscere il mondo, di comunicare col mondo, di tradurre il mondo. La “traduzione”, allora, non rappresenta solo un passaggio comunicativo e cognitivo, ma uno strumento e una prassi di appartenenza alla comunità degli umani. Nella traduzione si realizza il tentativo dell’appartenenza.

► PAROLE CHIAVE

Appartenenza; Lingua dei Segni; Metafora; Persone sorde; Traduzione.

***Pietro Celò:** è Docente presso l’Università di Bologna, nel Dipartimento Interpretazione e Traduzione, DIT, e presso l’Università di Parma, nel Dipartimento delle Discipline Umanistiche, Sociali e delle Imprese Culturali, DUSIC.

1. Il mondo come punto di vista¹

Nella riflessione circa l'appartenenza dei bambini sordi e delle persone sorde segnanti² alla comunità allargata non possiamo non sottolineare la diversità ontologica dei Sordi, il diverso modo di stare al mondo, di conoscere il mondo, di comunicare col mondo, di tradurre il mondo.³ Per fare questo ripercorreremo il pensiero di alcuni autori che potranno, forse, offrirci qualche suggestione e magari qualche risposta all'idea che la traduzione sia non solo un passaggio comunicativo e cognitivo, ma uno strumento e una prassi di appartenenza alla comunità degli umani. Nella traduzione si realizza il tentativo dell'appartenenza.

Partiremo da molto lontano, da Wilhelm Von Humboldt (1767-1835),⁴ partiremo dalla parola che manifesta l'oggetto, la parola che è l'oggetto stesso, questo perché la differenza delle persone sorde si manifesta proprio nella loro modalità di comunicazione, nella lingua che molti di loro utilizzano, la Lingua dei Segni.

Può sembrare fuori luogo qui un accenno alla filosofia del linguaggio, a un afflato universalistico, a un recupero dell'ideale compiuto della *humanitas* che Von Humboldt seppe perfettamente incarnare sia nei suoi scritti politici, filosofici e linguistici. Il filo conduttore del nostro pensiero si radica in poche affermazioni che hanno origine nel pensiero di Humboldt, nel suo ruolo di linguista e letterato.

Tra gli scritti linguistici, alcuni a livello della teorizzazione, altri verificati attraverso documenti, il suo capolavoro è senza dubbio il saggio postumo: *La diversità delle lingue*.⁵ Può essere vantaggioso utilizzare il tropo del prisma per cercare di chiarire l'opinione di Humboldt sulla diversità delle lingue umane e la loro funzione che non è quella di rappresentare, esprimere e comunicare idee e concetti già esistenti nella nostra mente, ma produrre nuovi concetti essendo la lingua "organo formativo del pensiero", in una relazione di reciproca dipendenza col pensiero stesso. Le lingue, la cui diversità non è riducibile a una differenza di "suoni e segni" sono come prismi che riflettono la realtà, le diverse «visioni del mondo» (*Weltansichten*). Ogni lingua rappresenta un punto di vista nella

¹ Parte di questo articolo fa riferimento al libro dell'autore: *Scrivere con le mani*, Erickson, Trento 2019.

² Che utilizzano la Lingua dei Segni come strumento storico naturale di comunicazione privilegiato.

³ V. BUONOMO – P. CELO, *L'interprete di Lingua dei Segni Italiana. Problemi linguistici - Aspetti emotivi - Formazione professionale*, Hoepli, Milano 2009.

⁴ Filosofo, linguista e personalità politica tedesca fu amico del poeta Schiller, impegnato politicamente su diversi fronti, intraprese una carriera diplomatica d'eccellenza. Fondatore dell'Università che ora porta il suo nome dove insegnarono maestri insigni quali Savigny, Schleiermacher, Fichte, da lui incaricati, Humboldt fu uno dei maestri della filosofia del linguaggio, insieme a Vico e Herder.

⁵ W. VON HUMBOLDT, *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts*, 1836, (trad. it. *La diversità delle lingue*, Laterza, Bari 2004).

visione del mondo, contiene la trama di concetti e di forme di rappresentazione della realtà. Parlare una lingua, usarla come veicolo di comunicazione, abitarla come lingua madre significa pensare in quella lingua: «Ogni lingua traccia attorno al popolo a cui appartiene un cerchio dal quale è possibile uscire solo passando nel cerchio di un'altra lingua».⁶

Humboldt, attraverso un'analisi linguistica oggettiva e strutturale, è erede di quell'impostazione romantica che da Herder in poi identificava il linguaggio come prodotto di un popolo, e quindi come manifestazione del vissuto e della cultura di quel determinato popolo. In questo senso si può parlare di prisma, ogni popolo ha un proprio linguaggio e quindi una propria visione del mondo.⁷

L'attenzione alla particolare struttura delle lingue, alla creazione individuale e sociale (nazionale direbbe Humboldt) degli idiomi, all'idea che le singole lingue, come i singoli popoli, siano punti di vista parziali dello sviluppo umano, dell'unica forza che lo attraversa e lo anima, pone la novità che queste, in quanto significanti del mondo, sarebbero delle sinonimie che racchiudono nei loro sottoinsiemi la loro peculiare visione. I rapporti tra le lingue sono da considerare come sistemi dialogici in continua evoluzione e le lingue non sono più prodotti stabili nel loro essere. Apprendere una nuova lingua significa allora acquisire un nuovo punto di vista sul mondo che risulta tuttavia alterato dal punto di vista acquisito precedentemente.

Interessante, per la nostra riflessione, il pensiero circa la traduzione del nostro autore. Tradurre significa importare un punto di vista, un orizzonte e un paesaggio diverso dal proprio; quindi non solo le parole ma una diversa visione del mondo che può essere compresa attraverso lo straniamento del lettore. Le parole infatti, quelle che vogliono designare nelle diverse lingue gli stessi concetti, non sono mai veri e propri sinonimi: possiamo solo, per così dire, indicare il posto che esse occupano nel campo di cui fanno parte.⁸

2. La relatività linguistica

Strettamente legata, a nostro parere, alla filosofia di Humboldt è l'ipotesi della relatività linguistica, la cosiddetta *Sapir-Whorf Hypothesis* (Edward Sapir 1884-1939). Essa afferma che lo sviluppo cognitivo di ciascun essere umano è influenzato dalla lingua che parla, cioè che le lingue che gli individui utilizzano, costituiscono un sistema di riferimento e influiscono sul pensiero e sul comportamento umani. La relatività linguistica cerca di spiegare come le lingue possano costituire, nella loro diversità, degli schemi di riferimento che contribuiscono a

⁶ Cit. in P. VIDALI – G. BONIOLO, *Qual è il rapporto tra linguaggio e ragione? (Herder, Humboldt, Nietzsche)*, in *Argomentare, Manuale di filosofia per problemi*, Mondadori, Milano 2002. «Ogni lingua traccia intorno al popolo cui appartiene un cerchio da cui è possibile uscire solo passando, nel medesimo istante, nel cerchio di un'altra lingua. L'apprendimento di una lingua straniera dovrebbe essere pertanto l'acquisizione di una nuova prospettiva nella visione del mondo fino allora vigente [...]. Solo perché in una lingua straniera si trasporta sempre, in misura maggiore o minore, la propria visione del mondo, anzi la visione della propria lingua, si ha la sensazione di non aver raggiunto un risultato pieno e assoluto» (HUMBOLDT, *Über die Verschiedenheit*; trad. it., 47).

⁷ Vedi la voce *Humboldt, Karl Wilhelm von* nell'Enciclopedia Treccani.

⁸ Si veda VIDALI-BONIOLO, *Qual è il rapporto tra linguaggio e ragione?*

costituire la “visione del mondo”, ma anche la “azione-nel-mondo”, dei loro utenti.⁹

La relatività linguistica è data dagli effetti della diversità delle lingue sulle attività umane e, nella sua forma più estrema, questa ipotesi assume che il modo di esprimersi determini il modo di pensare; ogni lingua sembra rappresentare una visione unica del mondo, una prospettiva univoca che imprigiona il pensiero, che impedisce attraverso la lingua madre la formazione di nuove categorie e divisioni, che struttura in un'unica maniera percezioni e pensieri e che, da ultimo, «excludes the possibility of successful translation».¹⁰ Se la diversità delle lingue conduce le persone ad avere diversi sistemi di riferimento per il loro pensiero e le loro azioni, risulta improbabile che in lingue diverse si possano trovare espressioni che indichino la stessa cosa, la stessa idea; l'unico modo di tradurre e di farsi capire è, da madrelingua, condividere il sistema di riferimento linguistico dell'altro da sé, essere bilingui o plurilingui, dominare culture ed esperienze del mondo diverse; diremmo che bisogna replicarsi ogni volta come monolingui.

Detto così sembra impresa quasi impossibile anche solo il comunicare con gli altri se non partecipando (filosoficamente) alla stessa facoltà del linguaggio che è comune agli esseri umani,¹¹ in una sorta di paradosso tra lingue storicamente date e facoltà generale del linguaggio, tra individualità e generalità, tra ciò che è particolare e ciò che è comune.

In Whorf la ricerca degli universali e la relatività linguistica coesistono parallelamente, alcuni fenomeni linguistici universalmente riconosciuti incontrano discontinuità in alcune lingue non indoeuropee e suggeriscono che

il linguaggio non costituisce solo un mezzo di espressione per pensieri preformati, ma che esso stesso dà forma alle idee, è il programma e la guida dell'attività mentale dell'individuo. [...] Il mondo si presenta come un flusso caleidoscopico di impressioni che deve essere organizzato dalle nostre menti, il che vuol dire che deve essere organizzato in larga misura dal sistema linguistico delle nostre menti. Sezioniamo la natura, la organizziamo in concetti e le diamo determinati significati, in larga misura perché siamo partecipi di un accordo per organizzarla in questo modo, un accordo che vige in tutta la nostra comunità linguistica ed è codificato nelle configurazioni della nostra lingua. L'accordo è naturalmente implicito e non formulato, ma i suoi termini sono assolutamente tassativi; non possiamo parlare affatto se non accettiamo l'organizzazione e la classificazione dei dati che questo accordo stipula.

Questo fatto è molto importante per la scienza moderna, perché significa che nessun individuo è libero di descrivere la natura con assoluta imparzialità, ma è costretto a certi modi di interpretazione, anche quando si ritiene completamente libero. La persona più libera [*most nearly free*] da questo punto di vista sarebbe un linguista che avesse familiarità con moltissimi sistemi linguistici assai differenti. Ma ancora nessun linguista è in questa posizione. Siamo così indotti a un nuovo principio di relatività, secondo cui diversi osservatori non sono condotti degli

⁹ Cfr. G. PALLOTTI, *Relatività linguistica e traduzione. L'inutile polemica col relativismo*, in «INTRAlinea» (1998) 1.

¹⁰ H. G. SCHOET, *Translation*, in P. BOUISSAC (Editor), *Encyclopedia of Semiotics*, Oxford University Press, Oxford 1986, 1108.

¹¹ Cf. PALLOTTI, *Relatività linguistica e traduzione*, 4.

stessi fatti fisici alla stessa immagine dell'universo, a meno che i loro retroterra linguistici non siano simili, o non possano essere in qualche modo tarati".¹²

La ricerca degli universali linguistici sembra il programma per il superamento delle incomprensioni tra individui di diverse lingue e per la traducibilità tra le lingue stesse, così come la ricerca di similitudini translinguistiche e l'elaborazione di strategie per la taratura dei sistemi linguistici in modo da renderli mutualmente accessibili. È un programma di ricerca in linguistica comparata e teoria della traduzione.¹³

La relatività linguistica non ci chiude nello spazio angusto dell'incomunicabilità, ma ci rende consapevoli delle difficoltà traduttive, delle cautele che dobbiamo prendere nel passaggio traduttivo; tradurre una parola, una lingua, è tradurre anche il mondo al quale quella parola fa riferimento, vuol dire approssimarsi a una certa visione del mondo, facendo ricorso a concetti che sono "abbastanza simili" a essa. Le nostre "immagini dell'universo", linguisticamente condizionate, in linea con il "principio di relatività linguistica" sono diverse, ma sotto certi aspetti sono anche "simili" e «possono essere in qualche modo tarate». ¹⁴ Whorf ci dice che non siamo tutti uguali e che una lingua vale l'altra, ma che possiamo tradurre le visioni altrui senza incorporarle nella nostra, senza omologarle, accordandoci senza sopraffare, tarando pazientemente i nostri retroterra linguistici al fine di comprendere in maniera più ricca la realtà. Come in Humboldt, è solo attraverso lo straniamento linguistico (consistente nell'analisi, comprensione, e quindi traduzione, di altre lingue) e la moltiplicazione delle prospettive che si coglie l'unitarietà del genere umano.

Il relativismo linguistico ha ispirato negli anni giudizi non sempre positivi per la sua presunta scarsa scientificità; la relatività linguistica merita invece una considerazione più importante per la sistematicità e rigosità delle elaborazioni successive al pensiero whorfiano.¹⁵ George Lakoff analizza per esempio le diverse forme di relatività rilevanti per la discussione di come le lingue costituiscono dei sistemi di riferimento più o meno traducibili; tra queste forme analizzeremo in seguito quello della metafora nella quale si può declinare la nozione di equivalenza tra parole o concetti.

Gli strumenti rigorosi «per il confronto dei sistemi concettuali delineati dai lessici delle diverse lingue»¹⁶ non sono disponibili; anche identificando, come fa la Wierzbicka, pochissimi "primitivi semantici" indefinibili ed equivalenti in tutte le lingue, ben si comprende che i lessici di lingue diverse suggeriscono veramente diversi universi concettuali e che non tutto ciò che può essere detto in una lingua può essere detto (senza aggiunte o sottrazioni) in un'altra; ma non è possibile escludere che interpretando (e non traducendo) da una lingua all'altra

¹² B.L. WHORF, *Language, Thought and Reality. Selected Writings of Benjamin Lee Whorf*, MIT Press, Cambridge, Mass. 1956 (tr. it. *Linguaggio, pensiero e realtà*, Boringhieri, Torino 1970, 169-170).

¹³ Cf. PALLOTTI, *Relatività linguistica e traduzione*, 10.

¹⁴ *Ibidem*, 11.

¹⁵ John Lucy e Anna Wierzbicka per esempio.

¹⁶ A. WIERZBICKA, *The alphabet of human thoughts*, in R. A. GEIGER - B. RUDZKA-OSTYN (a cura di), *Conceptualizations and Mental Processing in Language*, Mouton de Gruyter, Berlin 1993, 39.

si possa salvare il *sensu* di ciò che vogliamo esprimere, i concetti umani fondamentali di cui tutti siamo linguisticamente portatori.¹⁷

Sembra chiaro come la nostra riflessione voglia sottolineare il valore della diversità in tutti i suoi aspetti; in modo particolare la diversità linguistica, la variabilità delle lingue che nel caso dei sordi segnanti è anche specchio di una diversità profonda e ineludibile. Come è possibile immaginare una appartenenza alla comunità più ampia, alla cosiddetta “società allargata” di una minoranza che ha le caratteristiche che abbiamo accennato?

Ci siamo impegnati qui, nel campo della lingua e della traduzione che è territorio di mezzo, che è luogo di incontro e di trasformazione linguistica che è presupposto all’inclusione prima e all’appartenenza poi del sordo alla comunità più vasta degli uomini. Solo traducendo, a nostro parere, avviciniamo mondi distanti, creiamo punti di contatto e connessioni che sono esse stesse il senso dell’appartenenza.

La domanda ora è: quali forme di traduzione immaginiamo? Quali quelle possibili, quali quelle più adatte nel caso della persona sorda?

3. Per un approccio traduttivo all’appartenenza: la traduzione intersemiotica

Ci sembra importante riflettere sulla traduzione, in particolare su quella intersemiotica, come forma di trasformazione intra-materica e trans-modale; questo vale, con risvolti peculiari, nell’acquisizione della lettura e scrittura da parte dei bambini sordi segnanti,¹⁸ ma sempre e in ogni caso quando c’è interrelazione comunicativa umana.

Quando il bambino o un adulto sordo segnante scrive o legge, compie un atto traduttivo, affronta un passaggio da un testo segnato che è nel suo pensiero e nella sua espressione, a un testo in Italiano scritto (scrittura) o viceversa (lettura); in questo passaggio emerge con chiarezza che la lingua dei segni è diversa nella sua struttura rispetto alle lingue vocali e alla loro scrittura. Una lingua viva nell’espressione, paradossalmente orale nella trasmissione; una lingua flessibile, talvolta soggettiva, non sempre afferrabile nei suoi contorni. Una lingua fatta di immagini e di movimenti che dovrebbero evocare parole scritte nella mente del traduttore, il sordo segnante, dalla Lingua dei Segni verso l’Italiano scritto; un bambino o un adulto che deve mettere per iscritto un mondo fatto di segni e movimenti, che deve mettere in segni un mondo di grafemi e simboli, che deve compiere un salto materico e semiotico e talvolta agire un faticoso equilibrio sulla fune dell’azzardo traduttivo e interpretativo.¹⁹

Il bambino o l’adulto sordo segnante, nel difficile processo di traduzione verso la lettura e la scrittura dell’Italiano, non ha consapevolezza di maneggiare strutture diverse e culture diverse, si sente costretto a cambiare il proprio modo di vedere il mondo, di essere nel mondo. Cambiare sé stesso fino a quando la profondità del proprio essere lo richiama alla sua specificità, al suo destino

¹⁷ Cf. PALLOTTI, *Relatività linguistica e traduzione*.

¹⁸ Facciamo riferimento ai bambini, di solito sordi, che utilizzano la Lingua dei Segni come mezzo principale per la comunicazione, la loro prima lingua.

¹⁹ Cf. P. CELO, *I Segni del tradurre, Introduzione*, Aracne, Roma 2015.

ontologico, al suo essere, fare, vivere nel mondo così com'è.²⁰ Il sordo segnante che legge e scrive non ha a che fare solo con due lingue ma con due mondi differenti che si incontrano e si allontanano in questo atto di traduzione: il mondo che è dei suoni e delle parole scritte che dai suoni derivano, e un mondo dove l'esperienza è data dalla vista, che costruisce e significa il mondo stesso, dove l'esprimersi è fatto di luce, di movimento, di spazio. Il sordo si accorge della differenza e spesso solo si avventura in questa terra di mezzo cercando un *sensu* che è il senso del suo tradurre e, per quello che ci riguarda, il senso della sua appartenenza.

Il passaggio tra Lingua dei Segni Italiana e scrittura in Italiano ci sembra un classico caso di traduzione intersemiotica: analizziamo questo tipo di traduzione, quella che il sordo compie nell'atto dello scrivere, sulla scorta delle riflessioni del linguista Jakobson.²¹

All'interno di uno schema tripartito troviamo:

- parafrasi all'interno di uno stesso codice linguistico;
- traduzione interlinguistica, tra lingue diverse;
- traduzione intersemiotica fra lingue vocali e linguaggi non verbali (quali musica, balletto, film, ecc.).

Si pone qui, nell'atto dello scrivere e del leggere, il problema del trasferimento di significati tra sistemi simbolici non solo diversi nella forma ma anche nella materia dell'espressione. In Italia la traduzione intersemiotica è stata risignificata da Valeria Buonomo²² riferendola alla traduzione fra lingue vocali e lingue segnate, e con specifico riferimento alla prassi interpretariale.²³ Questa riflessione, con me condivisa, ridisegna il modello jakobsoniano in un nuovo schema quadripartito dove la traduzione (ma anche l'interpretazione) in lingua dei segni si pone a cavallo tra la traduzione interlinguistica e quella intersemiotica avendo le lingue dei segni caratteristiche linguistiche semioticamente e matericamente differenti dalle lingue vocali.

In altre parole, a partire dalla distinzione jakobsoniana tra le forme di traduzione e alla sua proposta di una terza forma di traduzione, quella intersemiotica appunto, è stata introdotta per la prima volta la peculiarità di una traduzione fra lingue vocali e lingue segnate a duplice natura: parzialmente interlinguistica e altamente intersemiotica, una quarta via della traduzione, un ibrido che si pone a metà tra sistemi linguistici e materici differenti tra loro.

Una analisi attenta sottolinea che se finora la traduzione intersemiotica, da parte degli studiosi di semiotica e di teoria del linguaggio, è stata presa in considerazione nella relazione fra un sistema di segni linguistici e un altro di segni

²⁰ *Ibidem*. La discussione sul diverso destino ontologico delle persone sorde e in generale di tutti noi la troviamo in BUONOMO-CELO, *L'interprete di Lingua dei Segni Italiana*, e in G. GITTI, *Sordo o sordo?*, FrancoAngeli, Milano 2013, da opposte angolature.

²¹ Cf. R. JAKOBSON, *Aspetti linguistici della traduzione*, Feltrinelli, Milano 1966 [1^a ed. 1958], 56-64; IDEM, *Saggi di linguistica generale*, Feltrinelli, Milano 1966 [1963].

²² Cf. BUONOMO-CELO, *L'interprete di lingua italiana dei segni*.

²³ Cf. IDEM, *Translating poetry*, in A. CARDINALETTI (ed.). *Sight translation, sight interpreting meeting at the cross modes. Sign language interpreters as translators*. Proceedings of the EFSLI conference, Vietri sul Mare, 16th-18th September 2011, European Forum of Sign Language Interpreters 2011.

invece non-linguistici, merita forse una certa attenzione questa dimensione inter-semiotica nel caso di un processo traduttivo fra due sistemi semiotici entrambi linguistici, sì, ma dove il mutamento continuo del canale sensoriale ci obbliga a una trasformazione tra ciò che nasce come lineare e sequenziale (discreto) in una forma cinematografica e multimodale (continua) e viceversa. Questa duplice natura della trasformazione trova la sua origine già nella corrispettiva duplice natura della lingua segnata: lineare e sequenziale, e dunque discreta, al pari di ogni altro sistema linguistico che pertenga all'organo dell'udito, ma al medesimo tempo cinematografica e multimodale, e dunque continua, al pari di ogni altro sistema semiotico che pertenga all'organo della vista.²⁴

La traduzione intersemiotica è l'unica forma possibile di traduzione fra lingue che non condividono lo stesso piano dell'espressione,²⁵ lo stesso "canale dell'espressione" per intenderci: quello vocale e dello scritto, e dunque lineare, per l'una (l'Italiano nel nostro caso), e quello manuale-orale, e dunque sì lineare ma anche multimodale e continuo, per l'altra (la Lingua dei Segni Italiana nel nostro caso).

La particolare forma di traduzione intersemiotica non è né una semplice operazione di transcodifica, una sorta di translitterazione dove il testo in partenza viene frammentato in unità minime grafiche e riproposto con diversa modalità come succede con la dattilologia o con il Braille; non è neanche una traduzione meramente interlinguistica, dove cioè sono a confronto lingue che, condividendo lo stesso piano dell'espressione, lo stesso canale sensoriale di relazione col mondo (il canale dell'udito e della voce), in qualche modo condividono un analogo processo di significazione (psico-linguistico, ovvero cognitivo) rendendo altamente possibile una loro traducibilità. Si tratta invece di:

- una forma d'azione transculturale complessa, ovvero una traduzione sempre in bilico fra due modi completamente diversi di stare al mondo dal punto di vista ontologico (essere sordo non è come essere udente, e viceversa);
- una forma d'azione dinamica complessa, ovvero una traduzione sempre in bilico fra l'esigenza di fedeltà al testo di partenza e la necessità di trasformazione di questo in un'altra forma espressiva, ovvero in un altro piano dell'espressione, in un altro canale sensoriale di relazione col mondo che, a secondo sia uditivo-vocale o visivo-manuale, sviluppa un sistema cognitivo e psicologico del tutto differente dall'altro.

Dunque, quando ci confrontiamo con la traduzione-trasformazione tra testi vocali, e per di più scritti, siamo di fronte a semiotiche totalmente separate a livello del piano dell'espressione (le parole scritte da un lato e quelle visive dall'altro, per intenderci) mentre, sul piano del contenuto (il significato, appunto), la sfida di una traducibilità possibile rimane aperta.²⁶

Il bambino o l'adulto sordo segnante si trova ad affrontare tutto questo portando con sé un bagaglio personale di conoscenze ed esperienze, di limiti e sensibilità; il sordo scrive, cioè traduce la lingua dei segni con la quale pensa e ragiona, muovendosi tra territori linguistici, culturali, semiotici, materici, diversi;

²⁴ Cf. BUONOMO-CELO, *L'interprete di lingua dei segni*, 50.

²⁵ Nel senso di L. HJELMSLEV, *I fondamenti della teoria del linguaggio*, Einaudi, Torino 1968.

²⁶ Cf. BUONOMO-CELO, *L'interprete di lingua dei segni*.

più avanti vedremo che la nostra analisi si spinge oltre se possibile, si addentra nei territori dove non solo la scrittura come traduzione verso e dalle lingue segnate viene definita intersemiotica ma di più intramorfica e alla fine del processo intramaterica. La scrittura e la lettura del sordo segnante assume una necessità manipolatoria: la necessità di tradurre e di tradursi quando si scrive e quando si legge.

4. Il linguaggio interiore

Raccogliamo le opinioni di Bruno Osimo²⁷ per chiarire che Jakobson non parla di tre diversi tipi di traduzione reciprocamente esclusivi ma che egli intendesse legarsi alla teoria di Vygotskij circa il discorso interno per affermare che tutte le tipologie traduttive sono nell'atto traduttivo.

La teoria del discorso interno di Vygotskij afferma che quando pensiamo, il codice che usiamo non è verbale, discreto, ma abbreviato, frammentato, continuo. È un codice che ha senso per il pensante, autoreferenziale, generalmente scevro da equivoci e fraintendimenti. Il discorso interno è un insieme di parole, di visioni, di suoni evocati dalla memoria, di immagini mnestiche dove la sintassi è «frammentarietà apparente, discontinuità, del discorso interno rispetto a quello esterno». C'è una tendenza assolutamente originale all'abbreviazione della frase e della proposizione, nel senso che conserva il predicato e le parti della proposizione che gli sono legate a spese dell'omissione del soggetto e delle parole che gli sono legate. Questa tendenza alla predicatività della sintassi del discorso interno si manifesta con una regolarità perfetta cosicché alla fine, ricorrendo al metodo della interpolazione, dovremmo supporre che «la predicatività pura e assoluta è la forma sintattica fondamentale del discorso interno».²⁸

Ai fini della nostra discussione pare interessante l'idea rivoluzionaria della traduzione che discende dal concetto del discorso interno; per noi infatti il problema della costruzione della lettura e della scrittura, è un tutt'uno con l'atto traduttivo originale, un processo unico che contiene le tre tipologie traduttive jakobsoniane nei seguenti passaggi:

- prototesto (discreto, verbale o segnato);
- comprensione del prototesto (continuo, mentale);
- raffronto con altri testi simili (intralinguistico);
- elaborazione di una strategia traduttiva (mentale, continuo);
- produzione del metatesto (discreto, verbale o segnato).²⁹

Nel passaggio traduttivo dal prototesto al metatesto utilizziamo tutte le tipologie individuate da Jakobson, cioè scrivendo e leggendo ci muoviamo tra il discorso esterno a quello interno, tra un codice discreto a quello continuo del pensiero e poi di nuovo verso un codice discreto, operiamo una traduzione intralinguistica e, nel caso della scrittura e della lettura di un bambino sordo segnante, anche interlinguistica e intersemiotica. Abbiamo risignificato il concetto affermando che la scrittura è trasformazione di ciò che nasce come cinematografico e

²⁷ «Osimo B.», in CELO, *I Segni del tradurre*.

²⁸ L. VYGOTSKIJ, *Myšlenie i reč*, in *Sobranie sočinenij v šesti tomah*, 1982 [Traduzione italiana: *Pensiero e linguaggio*, di L. Mecacci, Laterza, Bari 1990, 363-365].

²⁹ Cf. con Osimo B. in CELO, *I Segni del tradurre*.

multimodale (continua) (la lingua dei segni) e diventa lineare e sequenziale (discreto) (l'italiano scritto); viceversa la lettura, ciò che ha forma lineare e sequenziale (discreta) (Italiano scritto) diventa cinematico e multimodale (continuo) (la lingua dei segni). Già da queste parole si vede quanti passaggi abbia in comune lo schema di Jakobson con il concetto di traduzione in Lingua dei Segni, con l'interlingua di Selinker, con l'approccio intramorfico che suggeriamo. Il modello resta valido anche nel caso dell'apprendimento della lettura e della scrittura da parte del bambino sordo.

5. Metafora, traduzione e scrittura

Se è vero che il linguaggio umano è prima di tutto metaforico, se la metafora è il punto più alto e più nobile del pensiero umano, allora accenniamo ad alcuni elementi utili alla nostra riflessione.

Cogliendo la definizione della *metafora*³⁰ come «sostituzione di un termine e/o di un significato con un altro termine e/o significato, che è connesso al precedente da un vincolo di somiglianza o similarità», possiamo dire che anche la scrittura e la lettura sono, almeno in parte, generatori di strumenti conoscitivi così come le metafore.³¹ Secondo la teoria di Lakoff e Johnson, la metafora è diffusa ovunque nel linguaggio quotidiano, ma anche nel pensiero e nell'azione.³² Infatti secondo questi due studiosi noi parliamo utilizzando metafore perché i pensieri nel nostro sistema concettuale sono organizzati in modo metaforico: quindi parliamo con metafore perché concettualizziamo con metafore.

Lakoff e Johnson partono dall'assunto che non esista una differenza reale fra sistema semantico verbale e sistema concettuale, tra lingua e cognizione. Il sistema concettuale è alla base della nostra conoscenza del mondo e, come conseguenza, del modo in cui interagiamo con esso. I concetti categorizzano la realtà. Questi concetti e ragionamenti, rappresentano il modo in cui elaboriamo la realtà, quello che sappiamo di noi e del nostro mondo. In base ad essi costruiamo delle ipotesi e creiamo dei modelli di comportamento per la nostra vita.

Il linguaggio verbale, ma anche quello dei segni, diremmo noi, è il canale principale attraverso il quale questo sistema concettuale si manifesta. I sostantivi esprimono le categorie in cui classifichiamo gli oggetti del mondo, le congiunzioni rappresentano i tipi di nessi logici che noi utilizziamo nel ragionamento. L'idea di Lakoff e Johnson è quella di studiare il modo in cui i concetti sono strutturati, al loro interno e fra di loro, attraverso la loro manifestazione nel linguaggio verbale; dal momento che la comunicazione è basata sullo stesso sistema concettuale che regola il nostro pensiero e la nostra azione, il linguaggio costituisce un'importante fonte per determinare come è fatto questo sistema. Essi scrivono che: "Noi non siamo consapevoli del nostro sistema concettuale; nella maggior parte delle piccole azioni che quotidianamente compiamo, noi semplicemente

³⁰ Cf. C. CACCIARI, *Il rapporto tra percezione e linguaggio attraverso la metafora*, in A.M. LORUSSO, *Metafora e conoscenza*, Bompiani, Milano 2005. Parte di questo paragrafo è stato elaborato con me da N. VIAN, *Traduzione e traducibilità delle metafore nella Lingua dei Segni*, ed è stato pubblicato in CELO, *I Segni del tradurre*.

³¹ Cf. U. ECO, *Saggio la Voce*, Enciclopedia Einaudi, Torino 1987.

³² Cf. G. LAKOFF - M. JOHNSON, *Metafora e vita quotidiana*, Bompiani, Milano 2004.

pensiamo e agiamo in modo più o meno automatico, seguendo certe linee di comportamento". La difficoltà risiede proprio nel definire cosa siano queste linee.³³

I nostri autori sostengono che i nostri discorsi siano intessuti di metafore, molto di più di quanto si possa pensare. Non si tratta, però, delle metafore poetiche, facilmente riconoscibili. Sono, invece, delle metafore più sottili e al tempo stesso molto più superficiali e ordinarie dato che le utilizziamo continuamente. Il fatto è che gli stessi concetti hanno un'organizzazione metaforica.

Per esempio, se in una discussione utilizziamo la metafora della "guerra", cioè che la "discussione sia una guerra", tutto il lessico referente a questa situazione sarà declinato all'interno quella metafora generale: si finirà per "vincere" o "perdere" una discussione, il nostro interlocutore sarà un "nemico", per cui si "attaccheranno" le sue "posizioni" e si "difenderanno" le proprie, facendo piani e utilizzando strategie. Molte delle cose che si fanno durante una discussione sono in parte strutturate sulla parola e sul concetto di "guerra": attacco, difesa, contrattacco, ecc. "La discussione è una guerra" è una di quelle metafore con cui strutturiamo le azioni che noi compiamo quando discutiamo, essa è parzialmente strutturata, compresa, eseguita e categorizzata in termini di guerra. Il concetto è strutturato metaforicamente, l'attività è strutturata metaforicamente. Come conseguenza il linguaggio stesso è strutturato metaforicamente.

Se questo è vero, osserviamo che nella nostra cultura questo è il modo consueto di avere una discussione, ne parliamo in quel modo perché concepiamo la discussione in quel modo, e ci comportiamo secondo le concezioni che abbiamo di essa e delle cose del mondo.³⁴

L'ipotesi di Lakoff e Johnson si basa allora proprio sull'idea che i nostri sistemi concettuali siano organizzati in maniera metaforica. Le metafore quindi non possono essere comprese senza esperienza del reale e variano da cultura a cultura. La struttura metaforica del nostro pensare si riflette sul nostro linguaggio, quindi parliamo metaforicamente perché il nostro modo di pensare è metaforico, e non il contrario, come la tradizione del relativismo linguistico (di Whorf e Sapir, fra gli altri) aveva sostenuto, mondi diversi e metafore (pensieri) diverse per differenti lingue. Abbiamo ritenuto importante la posizione di Lakoff e Johnson, apparentemente opposta a quella del relativismo linguistico ma ad essa strettamente connessa, come le facce di una stessa medaglia (metaforicamente appunto) che è lo sviluppo del linguaggio nella nostra specie.

La nostra speculazione ha come punto focale la teoria della traduzione e l'estensione di questa all'apprendimento della lettura e della scrittura come forma più alta di passaggio traduttivo laddove la metafora innerva la lingua di significati e sensi spesso intraducibili. Da questo punto di vista, non si discosta dalla nostra riflessione Ricoeur quando afferma che la metafora non sia una aristotelica capacità intellettuale di cogliere somiglianze, ma una parte costitutiva del linguaggio. Prendendo spunto da questa sua riflessione: «Al problema posto all'atto del tradurre si offrono due vie d'accesso: assumere il termine traduzione

³³ Cf. IDEM, *Elementi di linguistica cognitiva. Psicoterapie e neuroscienze cognitive*, trad. it. a cura di Casonato e Cervi, Quattroventi, Urbino 2002.

³⁴ Cf. P. POLIDORO, *Metafora: retorica, semiotica e scienze cognitive*, Università La Sapienza, Roma 2002, <<http://digilander.iol.it/pieropolidoro>>

nel senso stretto di trasferimento di un messaggio verbale dall'una all'altra lingua, oppure intenderlo nel senso più ampio, come sinonimo di interpretazione di ogni insieme significante all'interno della stessa comunità linguistica»,³⁵ evidenzieremo la questione del "senso" di questo insieme significante.

Secondo Ricoeur vi è differenza tra segni e simboli linguistici:

1. segni linguistici: hanno funzione nel linguaggio comunicativo;
2. simboli linguistici: è il caso delle metafore, sono simboli con un senso figurato resi accessibili grazie al loro proprio senso manifesto. La loro accessibilità avviene solo e quando si coglie il senso e soprattutto l'intenzionalità che li muove.

L'analisi di Ricoeur sostiene che la metafora metta in scena nello stesso tempo due idee e che nasca dall'interazione reale e profonda delle stesse. Questa interazione è un'intesa di significati,³⁶ ed è un nuovo senso tra due termini che l'approccio di tipo logico pone distanti tra loro. Quando diciamo "la discussione è una guerra", percepiamo una somiglianza che diventerà un nuovo senso, ed è solo chi legge o chi ascolta che è in grado di svelare questa categoria nascosta, in un atto di creatività conoscitiva e linguistica. Per Ricoeur è quindi fondamentale, per riconoscere la metafora all'interno di una discussione, che il lettore riconosca "il carattere libero del tropo-figura".³⁷ Questo principio ci fa differenziare la metafora viva dalla metafora morta; la catacresi è una forma particolare e significativa di quest'ultima. La catacresi è per così dire un abuso di figura, che viene appreso attraverso l'uso della propria lingua madre, inconsciamente, e che entra in scena per ogni volta che la denominazione ad hoc del nominato ci manca, e facciamo dunque ricorso alla estrapolazione di una denominazione che viene da altro uso linguistico, come ad esempio: le gambe del tavolo o il collo della bottiglia. Questo tipo di metafore ad uso quotidiano hanno un tasso di creatività linguistica praticamente nullo. Quindi quando una produzione metaforica diviene un uso linguistico consolidato essa diventa metafora morta.

Le metafore vive sono come eventi significanti, la cui valenza è resa cioè riconoscibile in primis dalla forza o eminenza del veicolo significante mentre le metafore morte non possiedono la stessa valenza. La metafora viva non viene generata mai da sola, ma è collegata e rimanda ad una rete fitta di sottometafore che derivano dalle interpretazioni di chi legge o di chi ascolta, tese ad una completa comprensione della metafora radicale ovvero viva. E' come se la metafora viva e radicale fosse un fil rouge che attraversa il nostro sistema simbolico lungo l'arco della nostra vita, che è parte del nostro stesso bagaglio linguistico-culturale. Possiamo forse dire che la metaforicità implica uno sforzo creativo del linguaggio e una tensione dello stesso per generare poi un'idea creativa della realtà?

L'interpretazione delle metafore ha una componente tensiva se riesce a mantenere questa sospensione temporanea della realtà verso la non realtà così da generare quindi metafore vive. Se l'interpretazione perde questa tensione e si sporca del linguaggio comune, si generano metafore morte, che non hanno niente

³⁵ P. RICOEUR, *La metafora viva. Dalla retorica alla poetica per un linguaggio di rivelazione*, Jaka Book, Milano 2010.

³⁶ Cf. M. BLACK, *Modelli archetipi metafore*, Pratiche Editrice, Parma 1983.

³⁷ *Ibidem*, 85-86.

di nuovo da dire, o per lo meno hanno una bassa salienza metaforica che non sviluppa una nuova conoscenza. La metafora viva, se ci basassimo solo sul significato letterale, non sarebbe riconosciuta come tale, siamo noi che attraverso un procedimento creativo, diamo un senso nuovo alla parola, e con questo nuovo senso siamo in grado di produrre una conoscenza inedita. Il lettore libera la metafora dalla sua irricognoscibilità, ricrea un *sensò*: questo è il lavoro dell'interpretazione, infatti per Ricoeur la metafora non esiste in sé stessa, ma in una "interpretazione".³⁸

Se ogni aspetto del linguaggio, fin dal primo approccio dell'uomo al mondo, è quindi impregnato profondamente di sensi metaforici,³⁹ possiamo asserire che ogni ragionamento in quanto è espresso in questo tipo di linguaggio, è coinvolto nell'elaborazione e nella comprensione di tali simboli linguistici e cognitivi, ogni conoscenza altro non sarebbe che il risultato di una continua metaforizzazione.

Ecco che la metafora assume un valore onto-filogenetico e si sviluppa persino nella strutturazione della logica calcolante e non solo in quella della logica poetica; noi parliamo, ma pensiamo, viviamo e concettualizziamo metaforicamente, cioè trasformiamo una cosa nei termini di un'altra: traduciamo.

Più profondamente, allora, «imparare a parlare significa imparare a tradurre. Quando il bambino chiede alla madre il significato di questa o quella parola, ciò che realmente chiede è che traduca nel suo linguaggio il termine sconosciuto». ⁴⁰ Ogni bambino deve operare una traduzione letterale della lingua del contesto familiare che deve diventare una lingua sociale, quindi egli si accorge che la sua lingua familiare, quella che ha appreso cioè nel setting della famiglia, in un setting differente dovrà essere trasformata in base al nuovo contesto;⁴¹ si potrebbe così ipotizzare che le metafore costruiscano in noi gli strumenti cognitivi compensativi per costruirci mappe di significati della realtà, senza le quali non avremmo conoscenza né empirica né materica.

Nel 1977 Winner e Gardner⁴² dimostrarono che le metafore sono pensate ed elaborate nell'emisfero destro del cervello, quello coinvolto in attività non-linguistiche, ed essendo queste la trasformazione delle esperienze corporee in una rete di idee interiori, sono ciò che rende possibile la codifica di un'esperienza tangibile in una formula associativa, quindi forse la struttura del pensiero astratto è metaforica, anche quando la mente non è direttamente impegnata a vedere e sentire, viene impiegata la metafora come raffigurazione mentale.

Ecco perché il linguaggio del bambino è un continuo formarsi di piccole metafore: è una fase filogenetica nella quale la fantasia, proprio perché supera sempre il ragionamento, forse genera conoscenze nuove.

In fase successiva il bambino, avendo consolidato un'enciclopedia cognitiva a sfondo metaforico, accede al ragionamento inferenziale e diventa capace di

³⁸ Cf. RICOEUR, *La metafora viva*, 51-74.

³⁹ Cf. LAKOFF-JOHNSON, *Elementi di linguistica cognitiva*, 143-147.

⁴⁰ O. PAZ, *Traduzione: letteratura e letteralità*, a cura di Siri Nergaard, Bompiani, Milano 1995.

⁴¹ Cf. W. VAN ORMAN QUINE, *Word and object*, MIT Press, Cambridge MA 1960.

⁴² E. WINNER - H. GARDNER, *The comprehension of metaphor in brain-damaged patients*, in «Brain» 100 (1977) 4, 717-729.

conoscere in modo astratto. In questo senso la metafora rende possibile il modellamento dell'esperienza che l'uomo ha del mondo in chiave simbolica.

I processi conoscitivi del mondo avvengono fin dall'inizio della nostra esperienza sensibile in modo metaforico, e sempre più spesso l'uomo si trova in un perpetuo tradurre dal sensibile al conoscitivo, per via dell'esperienza metaforica e all'interno di un'esperienza metaforica in una traduzione interna allo stesso campo metaforico, che potremmo definire intrametaforica.

Per tradurre è necessario in primo luogo comprendere e per farlo occorre saper riferire le continue metafore a una rete di esperienze sensibili, esplicandola a sua volta in una rete di concettualizzazioni conoscitive. In quest'ultima fase entrano in gioco aspetti nuovi della conoscenza come la differenza linguistica e culturale.

6. Metafora e Lingua dei Segni

Quando un bambino o un adulto sordo, si trovano a dover tradurre una metafora, in o dalla Lingua dei Segni, gli si presentano nuove difficoltà: la differenza linguistica, quella materica e quella culturale. Nel caso della traduzione in Lingua dei Segni anche una diversità esistenziale e ontologica alla quale, nonostante i nostri sforzi linguistico-culturali, non è possibile porre rimedio.

Fino ad ora abbiamo asserito che le metafore non riguardano solo aspetti linguistici, ma soprattutto procedimenti cognitivi complessi e modi di concettualizzare la realtà che ci circonda. In LIS il processo della costruzione delle metafore è, come ci suggerisce Amorini,⁴³ uguale a quello delle lingue vocali, con la differenza che: "esso dipende molto dalla visualizzazione degli oggetti rappresentati, cosicché la forma dei segni varia in relazione all'uso delle scelte lessicali e a quello dello spazio".

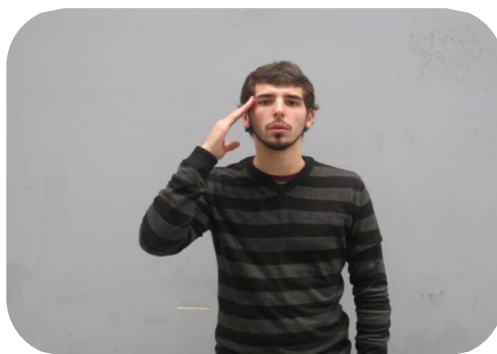
La LIS infatti si fonda grammaticalmente anche utilizzando strutture che Cuxac⁴⁴ definisce "Strutture di Grande Iconicità" e che ricordano i classificatori e l'impersonamento che la linguistica sulle lingue dei segni ha già analizzato nel corso degli ultimi venti anni.⁴⁵

Cuxac afferma che nelle lingue dei segni vi siano "segni standard" nei quali l'iconicità è "degenerata", diremmo che sono metafore morte, come ad esempio il segno in ASL (American Sign Language) CASA o in LIS (Lingua dei Segni Italiana) UOMO, dove nel primo caso la valenza iconica delle azioni mangiare e dormire in uno stesso luogo si sono fuse in un unico segno, nel quale non riconosciamo più la metafora sottostante; nel secondo caso per una variazione fonologica del luogo di articolazione del segno, non riconosciamo più il valore metaforico dell'uomo come "portatore del cappello".

⁴³ G. AMORINI, *Metafora in LIS*, in C. BAGNARA – S. CORAZZA – S. FONTANA – A. ZUCALÀ (a cura di), *I Segni parlano*. FrancoAngeli, Milano. 2008, 118.

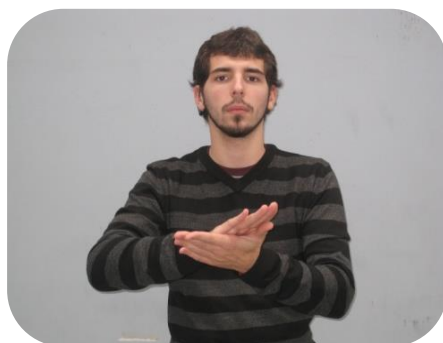
⁴⁴ Cf. C. CUXAC – M.A. SALLANDRE, *Iconicity and arbitrariness in French Sign Language: Highly iconic structures, degenerated iconicity and diagrammatic iconicity*, in E. PIZZUTO – P. PIETRAN-DREA – R. SIMONE, *Verbal and Signed Languages: Comparing Structures, Constructs and Methodologies*. Mouton de Gruyter, Berlin/New York 2007.

⁴⁵ Vedi C. BERTONE, *Fondamenti di grammatica della Lingua dei Segni Italiana*, FrancoAngeli, Milano 2012.

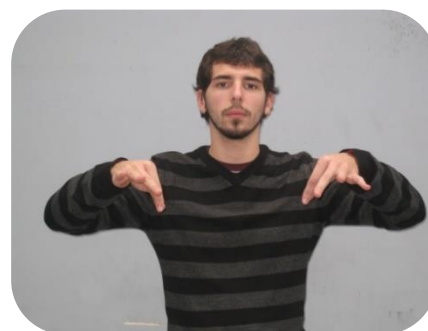
Segno LIS per UOMO-MASCHIO⁴⁶

Ci dice Cristilli,⁴⁷ citando gli studi di Boyes Bream,⁴⁸ che «la realtà rappresentata è sempre frutto di una sua interpretazione ed articolazione che si rivela nella pertinentizzazione di alcune sue componenti e nella loro trasformazione su un piano formale e simbolico: cioè le metafore visive».

In LIS i segni standard possono essere equiparati a metafore morte di Ricoeur, perché i segnanti, nella produzione di tali segni, non processano cognitivamente il significato sottostante: chi segna ad esempio CARTA in Lingua dei Segni Italiana LIS o in American Sign Language ASL⁴⁹ non riconosce più l'utilizzo di un classificatore di superficie che indichi qualcosa di piatto in ASL, né di afferramento che indichi qualcosa di leggerissimo in LIS.



CARTA in ASL



CARTA/FOGLIO in LIS

Un discorso a parte deve essere affrontato per quanto concerne le metafore vive ovvero le strutture di grande iconicità.

⁴⁶ Questa figura, come le seguenti, rappresentano immagini statiche di segni in movimento. Si tratta quindi di un "fermo immagine" puramente esplicativo, non ha la pretesa di essere un esempio né grammaticale, né di lingua reale. Sono tratte da CELO, *I Segni del tradurre*.

⁴⁷ C. CRISTILLI, *Esistono i fonemi nelle Lingue dei segni?*, in *I Segni parlano*, FrancoAngeli, Milano 2008.

⁴⁸ P. BOYES-BRAEM - R. SUTTON-SPENCE, *The Hands Are The Head Of The Mouth - The Mouth as Articulator in Sign Language*, Signum Verlag, Hamburg 2001.

⁴⁹ Cfr. V. VOLTERRA (a cura di). *La Lingua Italiana dei segni: la comunicazione visivo-gestuale dei sordi*, il Mulino, Bologna 1987.

Cuxac distingue tre tipi di Strutture di Grandi Iconicità:⁵⁰

1. trasferimenti di taglia e di forma (TF)
2. trasferimenti di situazione (TS)
3. trasferimenti di persona (TP),

ed è in queste tre strutture che noi ritroviamo quelle che abbiamo finora chiamato metafore vive.

Il segnante che impersona un gatto segnerà adattando il proprio corpo alla propria e contestuale visualizzazione di un gatto: utilizzerà la direzione dello sguardo, le espressioni facciali, classificatori particolari per le zampe e le orecchie, mostrerà l'andatura del gatto in questione, metaforizzando se stesso in funzione del concetto di quel gatto specifico.

È una metafora viva anche perché ogni segnante segnerà in modi differenti il gatto, seguendo la propria idea di gatto; le proprie esperienze, le proprie emozioni e nel contempo perché lo stesso segnante è legato alla propria produzione in quello specifico momento e per quella specifica visualizzazione del concetto di gatto, tale visualizzazione potrebbe non essere collegata ad una prossima produzione. Tale libertà di produzione sottostà, nonostante quanto appena detto, a regole specifiche della lingua segnata, altrimenti la produzione del sordo in questione non sarebbe intellegibile ad altri ma solo a sé stesso.

Ora possiamo dire che la LIS è una lingua con un'alta valenza iconica e di conseguenza metaforica e che quindi, ogni volta che segniamo, processiamo consapevolmente ed inconsapevolmente strutture metaforiche vive e/o morte, che si uniscono a creare significati complessi, così come nelle lingue vocali.

Quando abbiamo accennato alla difficoltà di traduzione nelle e dalle lingue segnate intendevamo proprio la diversa qualità linguistica della Lingua dei Segni, il suo essere visiva, legata ad un modo proprio delle persone sorde di vedere il mondo e di viverlo, uno stare ontologicamente in modo differente producendo metafore lontane dalla comprensione di chi sente.

Evidentemente il problema traduttivo dalle lingue segnate a quelle vocali porta all'estremo la nostra riflessione sul processo di trasformazione da una lingua all'altra, da una lingua alla scrittura di un'altra, dal mondo metaforico visivo ed iconico delle lingue segnate a quello altrettanto metaforico ma acustico ed arbitrario delle lingue vocali.

7. Traduzione e traducibilità delle metafore

Infatti il problema della traducibilità delle lingue, argomento caro alle scienze traduttologiche, assume un valore più profondo che forse il pensiero di Lotman e il concetto di semiosfera può aiutarci a dirimere. Nel volume *La Semiosfera*,⁵¹ il linguista estone si occupa in particolare del passaggio comunicativo tra codici continui e codici discreti. Ma quella che superficialmente potrebbe essere considerata una situazione di intraducibilità o, come abbiamo detto, di traduzione intersemiotica, è vista da Lotman in modo assai diverso. "Secondo la teoria

⁵⁰ Cfr. E. PIZZUTO et al., *La struttura del discorso segnato: dati sulla LIS, l'ASL e la LSF, e Nuove prospettive nel quadro di una grammatica dell'iconicità*, in *I Segni parlano*, FrancoAngeli, Milano 2008.

⁵¹ J. LOTMAN, *La semiosfera: asimmetria e il dialogo nelle strutture pensanti*, a cura di Simonetta Salvestroni, Marsilio, Venezia 1985.

della semiotica della cultura di Lotman, il presupposto per l'esistenza di una cultura è la presenza di (almeno) due codici reciprocamente intraducibili-senza-residuo. Questo vale sia fuori di noi (per esempio all'interno di un gruppo) sia dentro di noi (per esempio nel ragionamento). I due codici mentale (non verbale continuo) e verbale (lessicale discreto) possono essere un buon esempio, infatti il passaggio tra l'uno e l'altro rende qualsiasi comunicazione verbale umana - traduzione compresa - non un tentativo di riproduzione o equivalenza (destinato inesorabilmente a fallire) ma il dire qualcosa di diverso, qualcosa di più e qualcosa di meno: una produzione di senso (con residuo) e non una riproduzione di senso".⁵²

In questo senso anche la scrittura è in generale una produzione di senso nuovo, di trasformazione semiotica, materica e quelli che nella teoria presemiotica erano considerati momenti d'intraducibilità, possono essere ora visti⁵³ da noi come punti d'arricchimento della cultura e del messaggio: la necessità di valicare l'ostacolo della difficoltà di scrittura produce nuovo senso - e nuova autodefinizione culturale.⁵⁴ Una traduzione non può essere elusa dal contesto culturale di chi crea il testo.

Lurij Lotman utilizza il concetto di semiosfera per discernere il rapporto tra significato e significante. Questi due elementi, secondo l'autore, sono assimilabili al concetto di biosfera, la quale può essere scomposta fino ad arrivare a micro particelle, e quindi la semiosfera va dai micro-sistemi (individuo, singole specie viventi, o anche specifiche forme testuali), sino al macro-sistema, che per definizione non può però essere descritto come tale, ma che Lotman individua nella Cultura in quanto forma di significazione che attraversa gli svariati micro-sistemi.

Questa relazione costante tra micro e macro genera in ogni forma testuale sia una traccia di una memoria collettiva e culturale, sia l'innovazione del pensiero dell'autore. I testi di un individuo andrebbero quindi sempre considerati in base all'assunto che ogni individuo faccia parte della semiosfera e che quindi la sua propria creatività sia permeata da una memoria di altri, della collettività.

Il sordo segnante non ha uno strumento di scrittura, di traduzione scritta della propria semiosfera, la comunità delle persone sorde non ha ancora prodotto una scrittura della lingua dei segni, quindi traduce ciò che pensa o dice in lingua dei segni cercando di spogliarlo da tutti i significati sottesi ed impliciti, e accingendosi ad affrontare ciò che in semiotica viene descritto con il termine di dinamica proprio-altrui.

Il sordo segnante che legge e scrive dovrebbe essere in grado di riconoscere la differenza tra cultura esterna al proprio sistema da tradurre e la sua cultura interna e operare tra due differenti scelte:

1. includere l'altrui nel proprio;
2. avocarsi dell'altrui.

⁵² Cf. Osimo B., in CELO, *I Segni del tradurre*.

⁵³ Cf. M. AGAR, *Language Shock: Understanding the Culture of Conversation*, Harper Paperbacks, New York City 1996.

⁵⁴ Cfr. con Osimo B., in CELO, *I segni del tradurre*.

La prima scelta è la più complessa perché il compito da svolgere è quello di accogliere elementi estranei di una cultura, e lasciarli come sono, facendoli circolare con il loro significato culturale iniziale, consapevole che spesso tali elementi o concetti non possono essere incasellati in significati in lui già esistenti. Scrivendo in un Italiano non standard che è quello che spesso leggiamo nei bambini sordi segnanti e talvolta negli adulti sordi.

La seconda ipotesi è un passaggio di significati tra culture, l'elemento della cultura estranea viene ricevuto ed accettato perché amalgamato, adattato e direi omologato alle caselle di significato disponibili della cultura ricevente, che a questo punto non lo riconoscerà più come estraneo. Accogliere l'Italiano, le regole della scrittura e della cultura dell'Italiano scrivendo correttamente in una lingua che non appartiene al sordo segnante sia grammaticalmente che culturalmente e ontologicamente.

L'inclusione dell'altrui nel proprio è il passaggio più rispettoso perché fornisce dignità alle diversità culturali e a un loro confronto, mentre appropriarsi dell'altrui forse lo è di meno, favorendo infatti il continuo esistere del proprio sistema minimizzando il confronto tra culture.

Le due differenti possibilità di scelta che si presentano al bambino nell'atto di leggere e scrivere, cioè nell'atto traduttivo, la prima scelta si può definire naturalizzante, mentre la seconda estraniante in un contesto traduttivo come quello della lettura e della scrittura.

Il problema concreto di una traduzione/interpretazione delle metafore è la capacità del sordo segnante di discernere le metafore vive da quelle morte, in modo da operare una scelta culturalmente e linguisticamente consapevole nell'atto del leggere e dello scrivere: le metafore morte non riescono ad avere una vita propria una volta attraversato il ponte linguistico-culturale e perdono il loro essere metafore, per entrare nella dimensione dell'essere significato. Nel caso di un sordo che voglia leggere in modo naturalizzante il concetto (metafora morta) "questo film è una pizza", egli dovrà comprendere il significato sotteso dell'enunciato, svestendolo del suo significato metaforico e attraversare il ponte con un enunciato di significato manifesto: questo film è particolarmente noioso, monotono o soporifero. È pur vero che la pellicola avvolta e pronta per la proiezione si chiama, in gergo, appunto pizza.

Il sordo segnante, nell'atto dello scrivere o del leggere, si trova a dover affrontare quindi un duplice problema perché deve essere in grado di riconoscere la metafora viva nella sua lingua, elaborarne il significato proprio, e infine riprodurla scrivendola salvandone l'aspetto metaforico, in modo da operare una traduzione naturalizzante. Viceversa, nell'atto della lettura, la metafora viva dell'Italiano diviene senso nella Lingua dei segni.

In questo fluire di significanti e di significati tra semiosfere e biosfere, l'aspetto della differenza culturale è significativo. Il nuovo messaggio porterà con sé ineludibilmente dei forti elementi di duplicità culturale, che daranno origine a un mescolamento delle tendenze culturali e linguistiche. Questo fenomeno assomiglia molto a quello che in linguistica è propriamente detto "creolizzazione" del

testo,⁵⁵ che sta a significare che il nuovo messaggio ha in sé la sovrapposizione di entrambe le culture. Il sordo segnante che scrive e che legge ha creato un processo di creolizzazione tra i due messaggi, ma il nuovo messaggio non rispetta totalmente il criterio di fedeltà.

Possiamo parlare di un azzardo, dove per azzardo si intende una prova d'interpretazione di un senso? Probabilmente il sordo segnante è interprete o traduttore, proprio a causa della sua natura e del suo differente destino ontologico, è portato per natura a favorire il mondo della sua semiosfera, della sua Lingua dei Segni, facendo una scelta più orientata verso la propria lingua. Nel suo percepire e comprendere la metafora, egli ha davanti a sé una lingua scritta bidimensionale che egli intende includere in sé attraverso gli occhi e trasformarla in una lingua aerea, leggera, silenziosa, ricca di immagini e di forte impatto comunicativo, e viceversa nella scrittura la lingua dei segni si riformula in lingua scritta, si dematerializza, perde la sua forma visiva e brandisce la forma grafica.

Quest'ultimo processo cognitivo e linguistico va a toccare l'importante aspetto della differenza delle due biosfere: la biosfera dei sordi e la biosfera degli udenti, e induce a una riflessione profonda sui dissimili destini ontologici⁵⁶ di questi due agenti. Se è vero che nello scrivere e nel leggere l'atto dell'includere l'altrui nel proprio resta una scelta possibile, questa scelta origina una domanda sociologica, culturale e linguistica: l'altro, infatti, è vissuto come un altro me possibile, un altro a me riconducibile e al quale io mi apro.

Se voglio scrivere dalla LIS all'Italiano e viceversa leggere dall'Italiano alla LIS il processo viene caricato anche della questione dell'inevitabile differenza biologica dei partecipanti a questa unione. Il sordo segnante avvia un processo di comprensione di sé stesso attraverso l'altro e questo processo è il punto di ancoraggio del ponte che egli costruisce quale mediatore dei due differenti destini ontologici. Questa biunivoca e ininterrotta accettazione dell'altro in sé comporta una reciprocità di comprensione affettiva, culturale e non ultima linguistica, che ha come fondamento il riconoscimento implicito ed esplicito di sé nell'altro e dell'altro in sé stessi.

Il riconoscimento e la definizione del sé da parte del sordo non possono e non giungono mai all'unificazione di uno scambio perfetto, poiché parte da un destino ontologico differente, ineludibile, inevitabile: la scrittura così fatta è per un mondo di udenti e i sordi non potranno mai vivere l'esperienza dell'udire e viceversa chi sente non è e mai potrà essere sordo. L'insegnante, l'educatore, il mediatore, a questo proposito, dovrebbero essere le figure adatte, e le uniche, a congiungere la semiosfera e la biosfera in una comunicazione dove il messaggio è in grado di passare, superando gli ostacoli della sua differenza di materia dell'espressione, senza però porre fine al differente destino ontologico che vi soggiace, accogliendolo e preservandolo.

Il dato empirico della professione insegnante un educatore, un mediatore linguistico, se agita da una persona udente (e quasi sempre lo è), tende a relegare in un angolo la lingua più debole, quella che è continuamente influenzata dalla

⁵⁵ Cfr. A. POPOVIČ, *La scienza della traduzione. Aspetti metodologici. La comunicazione traduttiva*, a cura di B. Osimo, Hoepli, Milano 2006.

⁵⁶ Cf. BUONOMO-CELO, *L'interprete di Lingua dei Segni Italiana*, 20

maggioranza parlante e udente, quella che non ha un codice di scrittura, quella che fatica a crearsi una propria soggettiva esistenza: la LIS. Il processo di creolizzazione risulta spesso inficiato dalla prepotenza della lingua vocale, che si sovrappone e, a volte, opprime la LIS.

L'avvicinarsi, per esempio, da parte dell'insegnante, con onestà intellettuale a questo nuovo territorio di mezzo pur avendo come obiettivo l'apprendimento di un Italiano *standard* per il bambino sordo segnante non può trascurare che il continuo sforzo, la fatica intellettuale e materiale, è la vera essenza della professione e che un buon apprendimento della lettura e della scrittura non sempre è raggiungibile. L'insegnante, ad oggi, si accontenta forse della tensione linguistica verso ciò che in potenza potrebbe essere.

8. Interlingue

Lo studio dell'acquisizione delle seconde lingue ci ha offerto spunti e suggestioni per meglio analizzare il passaggio tra una lingua ed un'altra, per analizzare un flusso dinamico tra la Lingua dei segni e l'Italiano scritto e letto, un territorio tra le lingue che il bambino deve esplorare per acquisire un nuovo codice. Non si tratta di una linea di congiunzione tra idiomi ma di un processo di cambiamento, di avvicinamento che parte dalla lingua nativa per giungere alla lingua *target*.

Studiare gli errori dello studente, analizzare le imperfezioni linguistiche confrontando le acquisizioni nella seconda lingua con le strutture della prima lingua, concretamente paragonare le strutture delle lingue attraverso il filtro della lingua madre non pare essere funzionale all'apprendimento della seconda lingua; gli errori persistono e la semplice esposizione al codice non è sufficiente.

Abbiamo mutuato dal concetto di interlingua,⁵⁷ cioè il passaggio da lingua nativa a lingua *target* per l'acquisizione delle lingue straniere, la suggestione di un territorio fluido tra la lingua di entrata e quella di uscita, uno spazio mentale che è traduttivo e interpretativo, dove la trasformazione si attua non per apprendere ma per interpretare, per cambiare la materia stessa di cui le lingue (vocali e segnate) sono fatte. Questo spazio, questo territorio è un'interlingua, cioè una lingua vera e propria che viene sviluppata da chi sta imparando una seconda lingua, ma non l'ha ancora pienamente acquisita.

Quella di Selinker è solo una suggestione, i dati pertinenti che l'insegnante analizza sono gli errori commessi nella lingua bersaglio, sono la fossilizzazione di alcune strutture nel processo di avvicinamento al *target*; questo però non chiarisce come si generalizzano le regole acquisite, come sia possibile imparare una seconda lingua senza accedere a nuovi significati. Sembra un processo per adulti, più che altro, un cambiamento consapevole e meccanico.

Di questa idea ci interessa l'aspetto dinamico della traduzione, l'idea della trasformazione, del passaggio tra fasi che è coerente con l'impostazione intramorfica della nostra ricerca. La ricerca successiva, quella di Nemser e di Corder meglio di altri enfatizza l'idea dell'interlingua come insieme di sistemi

⁵⁷ Cf. L. SELINKER, *Interlanguage*, in «International Review of Applied Linguistics in Language Teaching» 10 (1972) 3.

approssimativi,⁵⁸ o dei dialetti transizionali⁵⁹ che lo studente maneggia nel tentativo di raggiungimento della lingua bersaglio. Sono fasi, tappe di un processo che non raggiunge quasi mai il suo obiettivo, fasi che hanno una loro grammaticalità, un loro senso linguistico nel vernacolo interlinguistico.

9. Intramorfismo

Se Selinker è uno spunto, forse da parte degli insegnanti invece questa suggestione è diventata regola: l'analizzare gli errori fossilizzati dei bambini sordi è spesso compito che i docenti si danno restando avulsi dalla relazione linguistica col bambino, dall'uso pragmatico che di una lingua si fa in un determinato contesto. Si riconosce il passaggio tra lingue ma non si sa cosa farsene, si insiste sulla correzione dell'errore e il risultato è spesso analizzato in confronto con lo standard della lingua bersaglio senza conoscere la lingua di partenza, la lingua madre.

Il metodo intramorfico⁶⁰ sostiene invece che è proprio l'abitare la terra di mezzo, manipolare il processo dinamico di cambiamento in un determinato contesto e per uno scopo, usarlo per la trasformazione linguistica è l'essenza dell'insegnamento e dell'apprendimento della lettura e della scrittura dell'Italiano visto come seconda lingua per il bambino sordo. Il suffisso "intra" ben suggerisce l'idea che la traduzione di ciò che si vuole significare avvenga "dentro", all'interno della "forma" simbolica superficiale; intra-morfico appunto. Attraverso il cambiamento della forma stessa del simbolo percorriamo i passaggi traduttivi dalla lingua in entrata verso quella in uscita; trasformiamo la differente forma e matericità dei sistemi simbolici, da una parte quello tridimensionale visivo della Lingua dei Segni, dall'altra quello lineare e sequenziale delle lingue vocali. Un processo graduale di cambiamento non solo del sistema di simboli ma anche della materia di cui quei simboli stessi sono composti.

Altri codici, altri metodi e altri tentativi hanno accompagnato negli anni questo processo trasformativo; il Metodo Bimodale,⁶¹ introdotto in Italia negli anni '80 del secolo scorso, pensato per favorire l'acquisizione dell'Italiano scritto, che prevede l'utilizzo dell'Italiano Segnato Esatto⁶² come strumento per l'apprendimento della sintassi dell'Italiano scritto e in parte per la correttezza ortografica delle parole. Su un piano diverso la Dattilologia,⁶³ una translitterazione dei grafemi dell'Italiano in una forma visiva, una scrittura nell'aria dell'Italiano appunto

⁵⁸ Cf. W. NAMSER, *Approximative Systems of Foreign Language Learners*, in «IRAL» 9 (1971) 2, 115-123.

⁵⁹ Cf. S.P. CORDER, *Idiosyncratic Dialects and Error Analysis*, in «IRAL» 9 (1971) 2, 147-160.

⁶⁰ Cf. P. CELO – N. VIAN, *Guanti Rossi 1, percorso di lettura e scrittura con l'apprendimento intramorfico per bambini sordi*, Ancora, Milano 2013.

⁶¹ Cf. S. BERONESI – P. MASSONI – T. OSSELLA, *L'Italiano Segnato Esatto nell'educazione bimodale del bambino sordo*, Omega, Torino 1991.

⁶² Per Italiano Segnato Esatto (ISE) intendiamo la sovrapposizione di due modalità comunicative: quella orale dell'Italiano e i segni della Lingua dei Segni Italiana con l'uso della dattilologia per tutti quegli elementi dell'Italiano (connettivi, preposizioni, desinenze) che non hanno un corrispettivo in LIS.

⁶³ Dattilologia: translitterazione dei grafemi di una lingua scritta in una forma visiva-aerea fatta con la forma (configurazione) della mano o delle mani. Il cosiddetto "alfabeto muto".

che permette un rapido passaggio dalla materia aerea a quella grafica e viceversa. Un approccio visivo legato alle immagini degli oggetti e delle idee, a quella che alcuni chiamano “visualizzazione”, a volte alla drammatizzazione, al mimo o alla pantomima e tutto quello che la sensibilità e la professionalità degli interpreti/traduttori, ma anche degli insegnanti, ispira.⁶⁴

Abbiamo detto che l’approccio intramorfico e intramaterico suggerisce che esista una continuità ideale tra questi strumenti e questi codici; che ci sia un passaggio morfico e alla fine materico nel sistema di espressione tra la Lingua dei Segni, l’Italiano Segnato Esatto, talvolta la Dattilologia e l’Italiano parlato e scritto; un filo conduttore che va dal segno in LIS dell’oggetto o dell’azione o del pensiero che si vuole esprimere alla parola o al simbolo grafico della stesso oggetto-azione-pensiero e viceversa. Il cambiamento è nella rappresentazione superficiale, espressiva, dell’immagine mentale che utilizzando la Lingua dei Segni è fatta di sembianze che le parole non riescono a tradurre direttamente perché su un piano d’espressione diverso; la conoscenza di tale processo di cambiamento morfico e materico dell’espressione stabilizza la parte metacognitiva dell’agire traduttivo.⁶⁵

Per dimostrare la bontà della nostra riflessione ripercorriamo il testo di Dennis Cokely⁶⁶ che per la prima volta in Italia ha posto il problema della interpretazione in e dalla Lingua dei Segni; quello che a noi interessa finalmente sottolineare è l’aspetto dinamico dell’elaborazione di Cokely, la proposta di un meccanismo cognitivo che ben si allinea con la nostra di una lettura intramorfica del processo interpretativo ma anche del processo di avvicinamento alla lettura e alla scrittura. Abbiamo rielaborato lo schema dei passaggi interpretativi di Cokely nel seguente modo:

- 1 Pensare o/e articolare il messaggio in LIS;
- 2 Trasformazione in Italiano segnato;
- 3 Produzione in Italiano scritto;
- 1 Ricezione del messaggio in Italiano scritto (lettura);
- 2 Trasformazione in Italiano non convenzionale;
- 3 Pensare o/e articolare il messaggio in LIS.

Se è vero che nella formazione degli interpreti di Lingua dei Segni si segue uno schema intramorfico di costruzione e rinforzo di alcune passaggi del processo traduttivo, con esercizi mirati a diverse fasi del processo stesso, in una sequenzialità che porta da una lingua all’altra, da un sistema di simboli ad un altro, da una materia dell’espressione all’altra così anche per l’insegnamento della lettura e della scrittura lo schema è simile. D’altro canto la consapevolezza degli

⁶⁴ Vedi di nuovo gli azzardi interpretativi di BUONOMO-CELO, *L’interprete di Lingua dei Segni Italiana*.

⁶⁵ I primi accenni ad una prospettiva intramorfica si possono cogliere nel lavoro di Celovian, *Guanti Rossi 1*.

⁶⁶ Il volume di D. COKELY, *Il processo di interpretazione. Un modello sociolinguistico*, Kappa, Roma 2003, per primo in Italia e in Italiano propose riflessioni sull’interpretazione nelle Lingue Segnate.

interpreti circa i *miscues*⁶⁷ che rallentano e a volte impediscono l'elaborazione del processo è spesso banalmente indicata come interpretazione "troppo vicina alla lingua in entrata", come ci si trovasse coattamente in mezzo al guado, in una interlingua che deve essere lingua nuova ma che ancora non si attua. La consapevolezza di questo meccanismo è alimento metacognitivo per il bambino sordo segnante per una migliore apprendimento della lettura e della scrittura così come lo è per il docente nell'insegnamento di questa competenza.

Riflessioni conclusive

Come abbiamo visto l'analisi iniziale circa l'emergenza delle facoltà linguistiche nell'essere umano e lingue nelle comunità umane ha un senso nella convinzione che a modi diversi di stare al mondo, a modi diversi di essere ontologicamente in questo mondo corrispondano modi di esprimersi e lingue diverse; in particolare l'ipotesi del relativismo linguistico di Sapir Whorf ci ha accompagnati non solo in questo lavoro ma generalmente nelle nostre riflessioni circa la Lingua dei Segni e il suo rapporto con uno speciale modo di stare al mondo che è proprio delle persone sorde, un modo di "vedere" il mondo, di decodificarlo attraverso la vista e di esprimerlo attraverso una Lingua appunto fatta di segni, spazi, geometrie e punti di vista. Abbiamo detto che le lingue che le persone utilizzano costituiscono per loro un sistema di riferimento e influiscono sul loro pensiero e sul loro comportamento, contribuiscono a costituire la "visione del mondo", ma anche la "azione-nel-mondo", dei loro utenti. Questo lo diciamo da una prospettiva, quella del ricercatore che tende a categorizzare secondo proprie linee guida, quelle date dal proprio sistema linguistico e dalla propria identità la complessità della lettura e della scrittura per il sordo segnante. Il ricercatore udente organizza la propria ricerca secondo il luogo comune, l'accordo linguistico che appartiene implicitamente alla propria comunità, ed è codificato nelle configurazioni della propria Lingua e quindi dal proprio modo udente di essere nel mondo.

Anche in questo caso, come è chiaro, siamo così indotti a un nuovo principio di relatività, secondo cui diversi osservatori non sono condotti degli stessi fatti fisici alla stessa immagine dell'universo, a meno che i loro retroterra linguistici non siano simili, o non possano essere in qualche modo tarati e forse questo è il nostro caso. In altre parole il ricercatore, pur conoscendo la Lingua dei Segni come madrelingua, non potrà essere mai sordo, e il suo modo di pensare e di comunicare è ineludibilmente legato alla sua condizione ontologica di stare e di vivere il mondo.

L'altro aspetto saliente della nostra riflessione è quello della traduzione, ovvero la comunicazione in generale e la prospettiva della lettura e della scrittura come passaggio interpretativo, traduttivo da un mondo a un altro, da un modo di essere ad un altro. Leggere e a scrivere per un sordo comporta un trasferimento di senso tra sistemi simbolici, culturali e ontologici diversi tra loro, da una parte la Lingua dei Segni, dall'altra l'Italiano scritto che hanno in comune solo il fatto d'essere materia visiva. La differenza data dalla tridimensionalità della Lingua

⁶⁷ Intendiamo per "miscues" un risultato interpretativo che non è andato a buon segno, non un vero e proprio errore ma una anomalia nella traduzione, una aggiunta, una omissione o una sostituzione.

dei segni, il suo essere cinematica, topografica rispetto alla linearità, bidimensionalità della Lingua orale, mostra controluce il riflesso di un modo diverso di stare e di decodificare il mondo.

La traduzione necessaria a due sistemi siffatti è quella intersemiotica; una traduzione che trasferisce il senso di ciò che vogliamo dire attraverso un cambiamento linguistico e culturale (ma questo succede per tutte le lingue) ma anche materico, che attiene a diversi orizzonti possibili del nostro stare al mondo, quello udente e quello sordo. La scrittura e la lettura come traduzione si pone sempre in un abito intralinguistico, per dirla come Jakobson, ma anche in un territorio intermedio tra una traduzione interlinguistica, intersemiotica. Il bambino sordo che apprende a leggere e a scrivere agisce su due fronti importanti, da una parte traduce in maniera intralinguistica perché le due lingue che maneggia nell'atto dello scrivere e del leggere sono lingue diverse, dall'altro in maniera intersemiotica perché le due lingue hanno sistemi simbolici differenti, di diversa forma ma soprattutto di diversa materia. Le due lingue non condividono lo stesso piano dell'espressione, lo stesso "canale dell'espressione". la Lingua vocale e scritta è dunque lineare, l'altra, quella manuale e orale (come trasmissione), è dunque sì lineare ma anche multimodale e continua. Il bambino agisce una forma di azione transculturale tra i due sistemi diversi sempre in bilico tra la fedeltà ad uno o all'altro sistema privilegiando quello che gli è più vicino, che sente suo proprio dal punto di vista culturale ed ontologico. Gli errori tipici dei sordi nell'atto del leggere o dello scrivere sono allora azzardi interpretativi e traduttivi, omissioni, aggiunte nel risultato di un processo di trasformazione della forma e in parte del senso che ad essa è strettamente legata. Quando un sordo segnante legge, traduce l'Italiano scritto, e con esso tutto il suo retroterra formale, culturale, ontologico, in Lingua dei Segni; viceversa quando scrive traduce la Lingua dei Segni con la quale pensa, e con essa tutto il suo retroterra formale, culturale e ontologico, nell'Italiano scritto. Questo passaggio è un processo traduttivo a tutti gli effetti. Come abbiamo detto nella scrittura e nella lettura il sordo segnante assume una necessità manipolatoria: la necessità di tradurre tra lingue diverse ma soprattutto quella di tradurre ed interpretare se stesso nell'atto del leggere e dello scrivere. Questo significa affrontare i passaggi traduttivi jakobsoniani nel discorso interno di Vygotsky, amalgamando forse i vari sistemi in un codice non discreto, ma continuo, che è quello del pensiero appunto.

La manipolazione del sordo che legge e che scrive non investe banalmente solo le strutture superficiali delle lingue, egli è medium del processo traduttivo, è lui il nuovo territorio dove si sperimentano l'azzardo traduttivo, l'omissione, l'aggiunta, la sostituzione, la finzione e talvolta l'azzardo; il sordo impasta e dà nuova forma a strutture ma anche pensieri concetti, metafore appartenenti ad una e all'altra lingua. Per questo ci è sembrato che una parte importante della nostra analisi potesse essere la metafora e il problema della traduzione delle metafore nelle diverse lingue.

I nostri pensieri sono intessuti di metafore, alcune vive e creative, altre sottili e molto più ordinarie che utilizziamo continuamente; i nostri stessi concetti hanno un'organizzazione metaforica e non possono essere compresi senza una personale esperienza del reale che varia da cultura a cultura; in questo senso i

sordi e gli udenti hanno esperienze diverse del mondo e quindi usano metafore diverse. La struttura metaforica del nostro pensare si riflette sul nostro linguaggio, quindi parliamo metaforicamente perché il nostro modo di pensare è metaforico, e non il contrario, come la tradizione del relativismo linguistico aveva sostenuto, mondi diversi e metafore (pensieri) diverse non producono differenti lingue. Resta il fatto che le metafore visive elaborate dai sordi sono talvolta diverse da quelle degli udenti, cioè le metafore elaborate in Lingua dei Segni non sono le stesse di quelle elaborate nelle lingue orali; se pensiamo per metafore possiamo dire che queste influenzano il nostro linguaggio; si tratta, come abbiamo detto metaforicamente delle facce di una stessa medaglia: lo sviluppo del linguaggio nella nostra specie. Ci supportano nel procedere l'idea che la metafora metta in scena due idee, due punti di vista e che essa stessa sia l'interpretazione tra queste due idee. Ricoeur ci propone l'intuizione che la metafora viva e radicale sia una sorta di *fil rouge* che attraversa il nostro sistema simbolico lungo l'arco della nostra vita, che è parte del nostro stesso bagaglio linguistico-culturale. Traduciamo sempre, diremmo, in uno sforzo creativo del linguaggio e in una tensione dello stesso per generare poi un'idea creativa della realtà. Ecco che la metafora assume un valore onto-filogenetico, noi parliamo, ma pensiamo, viviamo e concettualizziamo metaforicamente, cioè trasformiamo una cosa nei termini di un'altra: traduciamo. Lo facciamo quando impariamo a parlare, quando impariamo a scrivere e a leggere, lo facciamo nell'arco della nostra vita; ogni bambino, abbiamo detto, deve operare una traduzione letterale della Lingua del contesto familiare che deve diventare una Lingua sociale, quindi egli si accorge che la sua Lingua familiare, in una situazione differente dovrà essere trasformata in base al nuovo contesto. È la traduzione radicale, quella che ci impegna per tutta la nostra esistenza.

Se così è, e ne siamo convinti, allora la traduzione intersemiotica e intramaterica ha senso nel bambino sordo che apprende a leggere e a scrivere trasformando ciò che pensa o dice in Lingua dei Segni cercando di spogiarlo da tutti i significati sottesi ed impliciti, e accingendosi ad affrontare ciò che in semiotica viene descritto con il termine di dinamica proprio-altrui; così Lotman pone questa dinamica come fondamentale per un tipo di approccio naturalizzante o estraniante della traduzione. Farsi altrui o includere l'altrui nella propria semiosfera è il duplice processo che il bambino sordo deve affrontare per imparare a leggere e a scrivere, una inclusione o una distinzione che ha come premessa il riconoscimento della propria diversità e del proprio diverso destino ontologico.

L'insegnante, l'educatore, allora diviene il mediatore che accompagna il bambino in questa terra di mezzo, che lo guida nell'interlingua tra la Lingua dei Segni che gli è propria e l'Italiano scritto, che lo conduce in un territorio fluido tra la Lingua di entrata e quella di uscita, uno spazio mentale che è traduttivo e interpretativo, dove la trasformazione si attua non per apprendere ma per interpretare, per cambiare la materia stessa di cui le lingue (vocali e segnate) sono fatte. Questo può essere fatto con professionalità e onestà intellettuale, essendo consapevoli che un buon apprendimento della lettura e della scrittura non sempre è raggiungibile, vuol dire accontentarsi della tensione linguistica verso ciò

che in potenza potrebbe essere, rispettando ciò che è e che faticosamente si trasforma.

La proposta intramorfica ha lo scopo mostrare all'insegnante e al bambino stesso che esiste una continuità ideale tra strumenti e codici di diversa natura e materia; che ci sia un passaggio morfico e alla fine materico nel sistema di espressione tra la Lingua dei Segni, l'Italiano Segnato Esatto, talvolta la Dattilologia e l'Italiano parlato e scritto; un filo conduttore che va dal segno in LIS dell'oggetto o dell'azione o del pensiero che si vuole esprimere alla parola o al simbolo grafico dello stesso oggetto-azione-pensiero e viceversa. Il cambiamento è nella rappresentazione superficiale, espressiva, dell'immagine mentale che utilizzando la Lingua dei Segni è fatta di sembianze che le parole non riescono a tradurre direttamente perché su un piano d'espressione diverso; la conoscenza di tale processo di cambiamento morfico e materico dell'espressione stabilizza la parte metacognitiva dell'agire traduttivo, dell'apprendimento cioè della lettura e della scrittura da parte del bambino sordo segnante.

Il cuore della nostra proposta, quello che abbiamo voluto dimostrare nella nostra ricerca è proprio che l'avviamento alla letto-scrittura attraverso la consapevolezza dell'insegnante e del bambino sordo della differente forma e matericità dei sistemi simbolici, del processo graduale di trasformazione non solo del sistema di simboli ma anche della materia di cui quei simboli stessi sono composti permette migliori prestazioni nell'apprendimento. Abbiamo sottolineato che la didattica intramorfica suggerisce che ci sia un passaggio materico nel sistema di espressione tra l'oggetto disegnato, la Lingua dei Segni, l'Italiano Segnato Esatto, la Dattilologia sillabica e i grafemi dell'Italiano e che questo filo conduttore che va dall'icona dell'oggetto o dell'azione o del pensiero che si vuole esprimere al simbolo grafico dello stesso oggetto-azione-pensiero, che questa continuità ideale tra questi strumenti e questi metodi, sia la strada, il percorso che il bambino sordo deve seguire nell'apprendere a leggere e a scrivere. Infatti il cambiamento è nella rappresentazione superficiale, espressiva del pensiero del bambino, che trasforma gradualmente le immagini mentali e ottiene lo scopo di renderle scritte; una graduale trasformazione dell'espressione partendo da un piano linguistico visivo, la Lingua dei Segni, naturalmente vicino al bambino sordo, per approdare alla scrittura dell'Italiano vocale.

Abbiamo detto che l'insegnante, l'educatore è mediatore ma anche guida che affronta una straordinaria esperienza di *reciprocal teaching* con il bambino sordo, dove lo scambio e la collaborazione nell'imparare reciprocamente uno l'Italiano scritto e letto e l'altro la Lingua dei Segni fonda il rapporto e la reciproca fiducia; mette l'allievo su un piano meno asimmetrico rispetto all'insegnante, gli permette di condividere un sapere di cui è depositario vedendone i frutti nella comunicazione del docente verso di lui e viceversa. Il docente guida e si fa guidare condividendo col bambino la fatica di questo processo, l'abitare la terra di mezzo tra i due codici linguistici.

Come abbiamo tentato di dire, proprio nella traduzione e nella reciprocità sta il sentimento dell'appartenenza; comprendere che appartenere ad una comunità più ampia vuol dire non poter abdicare alla propria diversità e ritrovare in una terra condivisa l'altro da sé, uguale e diverso.

Translation as a belongingness praxis:

A look at the condition of hearing impair and the sign language

► ABSTRACT

Each language represents a point of view in the vision of the world, contains the web of concepts and forms of representation of reality. Speaking a language, using it as a vehicle for communication, living it as a mother tongue means thinking in that language. When we refer to deaf people and deaf people who communicate through signs, it is impossible not to highlight their different way of being in the world, of knowing the world, of communicating with the world, of translating the world. The "translation", then, does not represent only a communicative and cognitive passage, but a tool and a practice of belonging to the human community. In the translation, the attempt of belonging is realized.

► KEYWORDS

Belongingness; Deaf persons; Metaphor; Sign Language; Translation.

✉ pietro.celo@libero.it

Catechetica ed Educazione



- 1 (2016) 1:
«Ricadute catechetiche del Convegno di Firenze».
- 1 (2016) 2:
«Progetto educativo e IRC».
- 2 (2017) 1:
«*Stare in mezzo*: pendolarità urbana e risposte pastorali».
- 2 (2017) 2:
«Cittadinanza, religione e IRC».
- 3 (2018) 1:
«I giovani, spettatori o protagonisti al prossimo Sinodo?»
- 3 (2018) 2:
«Giovani generazioni, religione-IRC e crescita umana».
- 4 (2019) 1:
«La catechesi in Italia oggi»
- 4 (2019) 2:
«IRC e prospettive culturali e teologiche contemporanee».
- 5 (2020) 1:
«Interdisciplinarietà e transdisciplinarietà».
- 5 (2020) 2:
«La scuola e l'IRC in Italia: Bilanci e prospettive alla fine di un decennio»
- 6 (2021) 1:
«Nessuno escluso!» Lavorare con le persone con disabilità in prospettiva inclusiva.
- 6 (2021) 2:
Il volto della Catechesi nel nuovo *Direttorio*
- 6 (2021) 3:
Identità Cristiana, ragione pedagogica e IRC.

Narrare la parola: viaggio attraverso l'inclusione dei linguaggi

Fiorenza Pestelli*

► **SOMMARIO**

L'accompagnamento spirituale delle persone con disabilità (PcD) trova nella Scrittura un punto di riferimento fondamentale. Quest'impegno, tuttavia, si scontra con approcci culturali e pastorali obsoleti, che non rispettano e valorizzano appieno le potenzialità presenti anche nelle PcD cognitive. Facendo riferimento alle competenze acquisite in anni di intenso lavoro sul campo, si mettono in luce alcune delle condizioni che rendono possibile un intervento formativo efficace: principalmente, una comunità sinodale che valorizza la partecipazione di tutti e l'utilizzo di linguaggi plurimi e significativi che permettono l'accostamento fruttuoso alla Parola.

► **PAROLE CHIAVE**

Inclusione; Linguaggio; Persona con disabilità; Sacra scrittura.

* **Fiorenza Pestelli:** Docente, collaboratrice del Settore disabili dell'ufficio catechistico della CEI.

Parlare di accompagnamento alla fede, attraverso la Parola, per le PcD non è facile se si pensa soprattutto alle PcD intellettiva; ma come comunità ecclesiale siamo chiamati, insieme alla famiglia, a favorire e aiutare la persona disabile a iniziare un processo di crescita per «nascere a sé stesso, al suo autentico io, al di qua delle sue ferite e delle sue resistenze».¹

In questo contributo accenneremo dapprima all'importanza della Parola, comunicata e attualizzata in comunità, per la vita del credente con disabilità; presenteremo poi alcuni rilievi sull'importanza di utilizzare linguaggi significativi facendo ricorso anche a esperienze maturate nel nostro vissuto personale.

1. L'importanza della Parola per la qualità della vita della persona con disabilità

Sappiamo che il cammino della dimensione spirituale crea un benessere personale facendo sì che la vita di Dio si sviluppi pienamente in un altro, mantenendo l'attenzione su ciò che il tocco di Dio fa emergere nell'intimità «dove Cristo e lo Spirito ci vengono incontro».² In tal modo «la prima motivazione per evangelizzare è l'amore di Gesù che abbiamo ricevuto, l'esperienza di essere salvati da Lui che ci spinge ad amarlo sempre di più».³ Allora la comunità si apre a una nuova prospettiva, dove i rapporti tra i diversi membri, tra chi accompagna e chi è accompagnato, diventano un'amicizia trilaterale in Cristo, che sollecita entrambi a crescere nella vita spirituale.⁴ Papa Francesco infatti scrive che

tutti i discepoli saranno testimoni di Gesù grazie allo Spirito Santo che riceveranno: saranno costituiti tali per grazia. Ovunque vadano, ovunque siano. Come Cristo è il primo inviato, cioè missionario del Padre (Gv 20,21) e, in quanto tale, è il suo testimone fedele (Ap 1,5) così ogni cristiano è chiamato a essere missionario e testimone di Cristo.⁵

Questo è il compito di ogni credente, anche della PcD, perché «ogni battezzato è chiamato alla missione nella Chiesa e su mandato della Chiesa: la missione perciò si fa insieme, non individualmente, in comunione con la comunità ecclesiale e non per propria iniziativa».⁶

¹ A. LOUF, *Generati dallo Spirito*, Qiqajon, Magnano (BI) 1994, 53.

² *Ibidem*, 47.

³ FRANCESCO, Esortazione Apostolica *Evangelii Gaudium*, 24 novembre 2013, San Paolo, Cinisello Balsamo, n. 264.

⁴ Cf. D.M. PANCALDO, *Preghiera e vita. La direzione spirituale come relazione di amicizia nel carteggio La Pira-Ramusani*, Polistampa, Firenze 2011; IDEM, *L'amore come dono di sé. Antropologia filosofica e spiritualità nel pensiero di Edith Stein*, Pontificia Università Lateranense, Roma 2003; IDEM, *Beatitudine è unione con Dio. Il tema della beatitudine nella Glossa di Alessandro di Hales*, Quaderni di Ora Insieme, Pistoia 1998.

⁵ FRANCESCO, Messaggio per la giornata Missionaria mondiale, "Di me sarete testimoni", 2022, n. 1, <<https://www.vatican.va/content/francesco/it/messages/missions/documents/20220106-giornata-missionaria.html>>

⁶ *Ibidem*.

L'inclusione è un diritto fondamentale ed è in relazione con il concetto di appartenenza. Le persone con o senza disabilità possono interagire alla pari. Scopo dell'inclusione è quello di rendere possibile, per ogni individuo, l'accesso alla vita per poter crescere e svilupparsi totalmente.⁷ Come comunità siamo chiamati a creare il *noi inclusivo*, per essere discepoli e seguaci di Gesù. Anche le PcD, seppure in modo singolare, possono distinguersi sia nel dare che nel ricevere perché chi ama Gesù vuole trovare il modo di diventare un discepolo.

Papa Francesco dichiara l'importanza essenziale della presenza di una comunità, anche piccola, nel portare avanti la missione per trasmettere la fede.⁸ La strada da percorrere è quella dell'inclusione, come comunità generativa, che crea appartenenza a Cristo e a tutta la comunità. Un primo passo è riconoscere che la chiamata di Gesù al discepolato è per tutti, il secondo passo più grande da compiere è capire e trovare modi per porgere il messaggio di fede.

Fondamentale, pertanto, è possedere l'accesso alla Parola nella sua conoscenza e trasmissibilità perché, come ricorda san Paolo VI, «la parola resta sempre attuale, soprattutto quando è portatrice della potenza di Dio. Per questo resta ancora attuale l'assioma di S. Paolo: - La fede dipende dalla predicazione - (Rm 10,17): è appunto la Parola ascoltata che porta a credere».⁹

2. Trovare i linguaggi adatti alla comunicazione della Parola

La Parola va ascoltata, portata a ogni persona, con tutti i modi e linguaggi possibili perché possa essere capita e assimilata, solo così potrà essere il volano per diventare davvero testimone dell'esperienza del Risorto. Don Milani, a suo tempo, scriveva già che «è solo la lingua che fa eguali. Eguale è chi sa esprimersi e intende l'espressione altrui».¹⁰ Conoscere i vari diversi linguaggi comunicativi della disabilità, favorisce la trasmissione della Parola e crea una comunità inclusiva attenta alla partecipazione di tutti.

L'esperienza personale che ho maturato in vent'anni, mi ha convinto che il lavoro sui linguaggi apre veramente a una dimensione comunitaria inclusiva proprio attraverso la Parola. Quando ho iniziato a interessarmi a questo tema non esisteva nulla a riguardo e solo l'idea di poter creare qualcosa che potesse avere questo scopo era avvertito dai più come una follia. Infatti, era pensiero dominante che la Sacra Scrittura non fosse accessibile ai disabili per le difficoltà di comprensione di un testo così complesso nei suoi linguaggi. Pertanto nessuno si interessava all'argomento e vi erano solo alcuni tentativi di traduzione e trascrizione per le disabilità sensoriali ma soprattutto non si credeva utile spiegarla a persone con disabilità intellettiva. La visione della persona con un *deficit* cognitivo veniva paragonata, per la comprensione dei testi biblici, a un'eterna realtà

⁷ Cf. A. CANEVARO, *Trent'anni di inclusione nella scuola italiana*, Erickson, Trento 2007.

⁸ Cf. FRANCESCO, Messaggio per la giornata Missionaria mondiale, "Di me sarete testimoni", 2022.

⁹ PAULUS VI, Adhortatio Apostolica *Evangelii nuntiandi*, 8 dicembre 1975, n. 42, in «Acta Apostolicae Sedis» 68 (1976) 1, 33.

¹⁰ L. MILANI, *Lettera a una professoressa*, Libreria Editrice Fiorentina, Firenze 1990 [1967], 96.

infantile che spingeva a raccontare in maniera ridotta e semplicistica solo alcuni brani in special modo quelli evangelici.

L'idea di poter cominciare a rendere accessibili in diversi linguaggi la Parola di Dio, mi è venuta in mente dopo aver partecipato a due corsi di aggiornamento: un corso per l'insegnamento della lingua italiana per gli stranieri e un corso di Comunicazione alternativa aumentativa (CAA).

Così mi sono resa conto della completa assenza di testi che fossero accessibili ai bambini con grave deficit intellettivo e comunicativo e ripensando alla frase di don Milani, «se si perde loro, la scuola non è più scuola. È un ospedale che cura i sani e respinge i malati. Diventa uno strumento di differenziazione sempre più irrimediabile. E voi ve la sentite di fare questa parte nel mondo? Allora richiamateli, insistete, ricominciate tutto da capo all'infinito a costo di passar da pazzi»,¹¹ ho cominciato a semplificare i testi biblici e trascriverli anche in simboli.

Sono nati così i primi testi come il racconto del Natale, alcune Parabole e racconti biblici, un libro per partecipare alla Messa, ancora visibili, realizzati per alcuni bambini, in collaborazione con i docenti e compagni di classe, genitori, il parroco e gli operatori pastorali di una parrocchia.

L'importanza di questo lavoro che appassiona chiunque si avvicini a questo campo, si basa soprattutto sul concetto di "significato" che costituisce l'aspetto fondamentale nella facoltà del linguaggio e nel suo studio. La difficoltà di sviluppare il linguaggio non è data solo dall'ipoacusia e dall'ipovisione, ma anche dalla difficoltà ad acquisire competenze fono-linguistiche e la persona dev'essere aiutata a sviluppare abilità comunicative non verbali. Infatti, come osserva Fauconnier, il linguaggio rappresenta una finestra aperta verso la mente.¹²

Lavorando sul linguaggio, sulle sue strutture, si rende semplificato il contenuto ma non ridotto né banalizzato perché «ragionare non consiste semplicemente nella manipolazione formale di simboli astratti, ma comprende piuttosto processi immaginativo-creativi come la metafora, pienamente radicati nell'esperienza fisica e sociale dell'essere uomo». ¹³ L'abbinare immagini evocative e descrittive, che completano la comprensione trasmissibilità del messaggio della Parola di Dio e il linguaggio figurato, in particolare nella sua dimensione metaforica e metonimica, è una possibilità ampiamente diffusa per creare, organizzare, ricreare il nostro sistema concettuale.¹⁴

Un aspetto importante che contraddistingue molti linguaggi non verbali è l'elevato livello di trasparenza: la somiglianza esistente tra il simbolo usato e la situazione a cui si riferisce¹⁵ ed è possibile utilizzare, come nella comunicazione oggettuale, gli oggetti che devono essere caratteristici per le attività, i luoghi e le persone che rappresentano, in modo da fornire alla persona le informazioni necessarie per capire¹⁶ e che apre ad un nuovo modo di guardare alla Parola.

¹¹ *Ibidem*.

¹² Cf. V. DONATELLO – R. GIUSEPPEPPI – L. LAMANO – F. PESTELLI, *Un cammino per tutti*, EDB, Bologna 2014, 111.

¹³ M. DAMIANI, *Manuale di semantica cognitiva*, libreriauniversitaria.it, Padova 2016, 12.

¹⁴ Cf. *Ibidem*, 16.

¹⁵ Cf. DONATELLO-GIUSEPPEPPI-LAMANO-PESTELLI, *Un cammino per tutti*, 112.

¹⁶ Cf. *Ibidem*, 113.

Abbiamo compreso che è possibile utilizzare anche un altro sistema comunicativo, quello della gestualità, usato nella realtà delle persone sordocieche, dove gli indizi tattili potrebbero essere considerati semplicemente gestualità recettiva che anticipa ciò che sta per accadere e che richiede per il suo sviluppo la motivazione, una facile riproduzione e comprensione, l'iconicità e trasparenza e l'uso frequente¹⁷ da parte della persona e contemporaneamente dalla comunità di appartenenza.

Abbiamo constatato che nel linguaggio biblico e nel simbolico, «la metafora è pervasiva nel nostro linguaggio proprio perché rappresenta il principale mezzo che abbiamo di concettualizzare il mondo, in particolar modo le esperienze più astratte alle quali siamo chiamati, tramite, domini esperienziali più concreti».¹⁸

L'esperienza del tavolo dei linguaggi, svolto negli anni scorsi con il settore disabili dell'UCN, ha reso ancora più inclusivo lo scambio e interazione tra i diversi linguaggi della disabilità. Questo tipo di studio sui linguaggi, ha seguito l'esperienza della Pentecoste,

dove l'alito di Dio, che Gesù soffiava sui discepoli dopo la resurrezione, la vita stessa di Dio che è la vita di Gesù, sarà la vita nei discepoli e li abiliterà a essere suoi testimoni. Avverrà così una sinergia tra la testimonianza dello Spirito e quella del discepolo riguardo a Cristo. Questa è la funzione decisiva dello Spirito Santo che, come fu compagno inseparabile di Gesù, dice Basilio di Cesarea, dopo che Gesù lo ha inviato dalla sua gloria presso il Padre, è compagno inseparabile di ogni cristiano.¹⁹

Proprio esponendo alla forza della Parola tutti i diversi linguaggi, viene a crearsi uno stile e modo sinodale di camminare insieme dove

lo Spirito è capacità di comunicazione che abilita la Chiesa a raggiungere l'altro nelle sue capacità di ascolto e di ricezione, nella sua cultura e nei suoi linguaggi. Non dunque imposizione del proprio linguaggio a cui l'altro si deve piegare, ma l'apertura ai linguaggi e alle capacità comunicative dell'altro: lo Spirito è così all'origine di una missione che sia al contempo inculturazione per raggiungere l'altro là dove egli è, e di corrispettiva deculturazione per non annunciare ciò che è semplicemente cultura.²⁰

Il lavoro nel tempo si è ampliato e formalizzato in alcune linee di metodo per rendere accessibili i testi biblici utilizzando il contributo di esperti nei diversi linguaggi, di biblisti e liturgisti che hanno validato l'originalità dello studio avviato e hanno reso possibile la realizzazione di diversi sussidi. Lavorare in modo sinodale, come richiede Papa Francesco, apre alla realizzazione del Regno dove

¹⁷ Cf. *Ibidem*, 114.

¹⁸ DAMIANI, *Manuale di semantica cognitiva*, 16.

¹⁹ E. BIANCHI, *Lo Spirito santo, compagno inseparabile*, 24 maggio 2015, Pentecoste, Commento al Vangelo, in *Alzo gli occhi verso il cielo*, <<https://www.alzogliocchiversoilcielo.com/2011/10/lo-spirito-santo-nella-vita-cristiana.html>>

²⁰ L. MANICARDI, *Riflessioni sulle letture*, 27 maggio 2012, in *Alzo gli occhi verso il cielo*, <<https://www.alzogliocchiversoilcielo.com/2012/05/riflessioni-sulle-letture-27-maggio.html>>

lo Spirito rende presente e attualizza Cristo, la pienezza della rivelazione di Dio che è Parola e silenzio. Lo Spirito poi rende la Chiesa capace di tradurre il Vangelo nella storia. Lo Spirito, che ordina e articola nella Chiesa comunità e persona, i doni e le funzioni che sorreggono e arricchiscono la Chiesa, ordina obbedienza e creatività, fedeltà e innovazione.²¹

La creatività che viene a prodursi con l'interazione dei linguaggi offre alla persona con disabilità, ma anche contemporaneamente alla comunità a cui la persona sente di appartenere, la possibilità di conoscere e partecipare alla vita dei credenti perché

Gesù sa che c'è una progressiva iniziazione alla conoscenza di Dio, una crescita di questa conoscenza, che non può essere data una volta per tutte. Il discepolo impara a conoscere il Signore ogni giorno della sua vita di inizio in inizio, per inizi che non hanno mai fine, diceva Gregorio di Nissa. La vita del discepolo deve essere vissuta per una comprensione sempre più grande, e tutto ciò che una persona vive attraverso l'energia dello Spirito santo apre una via, approfondisce la conoscenza, rivela un senso. Ognuno di noi lo sperimenta: più andiamo avanti nella vita personale e nella risposta alla chiamata del Signore nella storia, più lo conosciamo. Gesù Cristo è lo stesso ieri e oggi e per sempre (*Eb 13,8*) non cambia, ma noi lo conosciamo meglio proprio vivendo la nostra storia e la storia del mondo.²²

Questo periodo chiede a tutti i credenti un nuovo modo di sentirsi popolo di Dio comprese le PcD che possono scorgere e comprendere che «nuovi eventi e realtà sono illuminati e compresi grazie alla presenza dello Spirito santo, il soffio di vita di Dio è il soffio di Cristo, è lo Spirito santo ed è il nostro soffio di cristiani: un soffio che scende su di noi e in noi costantemente e che, soprattutto nell'eucaristia, ci rinnova, donandoci la remissione di tutti i nostri peccati».²³

Purtroppo esiste ancora qualcuno che in modo frettoloso e superficiale traduce letteralmente i testi biblici producendo, a nostro parere, testi piuttosto dozzinali con errori nel contenuto dottrinale. Si continua, pertanto, spinti da una falsa urgenza a produrre sussidi "per loro" e non "con loro" nell'ottica di una vera partecipazione ecclesiale.

Questo modo di operare autoreferenziale che non si confronta con la realtà di una vera ricerca, denota una chiara spinta di volontà di emergere in modo soggettivo a dispetto di una vera evangelizzazione che, come ci dice Papa Francesco:

È Cristo e Cristo risorto, Colui che dobbiamo testimoniare e la cui vita dobbiamo condividere [...]. I discepoli non sono stati inviati a comunicare sé stessi, a mostrare le loro qualità e capacità persuasive o le loro doti manageriali. Hanno invece l'onore di offrire Cristo, in parole e azioni, annunciando a tutti la Buona Notizia della salvezza con gioia e franchezza.²⁴

²¹ *Ibidem*.

²² BIANCHI, *Lo spirito santo, compagno inseparabile*.

²³ *Ibidem*.

²⁴ FRANCESCO, Messaggio per la giornata Missionaria mondiale, "Di me sarete testimoni", 2022, n. 1.

Vivere l'annuncio della Parola come un onore di offrire Cristo, dona alla comunità lo stile inclusivo che genera la vita in Cristo e spinge a oltrepassare i nostri angusti modi di pensare ed essere per testimoniare in ogni modo, con diverse modalità e linguaggi, l'Amore di Cristo per la creatura. Come afferma G. Bruni,

se l'accoglienza è cura dell'altro, il soffio sull'altro diventa indice di attenzione e di premura: pulirlo da ciò che lo sporca, alleviarlo da ciò che gli arreca dolore, ravvivarlo da ciò che lo fa morire e sradicarlo da ciò che gli impedisce di camminare. È il soffio di Gesù è venuto a ridare vita. Fondamentale sapere per l'uomo chi e che cosa lo spinge e lo fa muovere, quale vento, quale spirito. In questo vi è la centralità della Pentecoste nell'esperienza cristiana perché da esso dipende la qualità dell'esistere umano personale e comunitario.²⁵

Il Santo Padre continua a ricordare a tutti i credenti che «la chiesa dovrà sempre spingersi oltre, oltre i propri confini, per testimoniare a tutti l'amore di Cristo. Fossero tutti profeti nel popolo del Signore" (Nm 11,29) si fossimo tutti noi nella Chiesa ciò che siamo già in virtù del battesimo: profeti, testimoni, missionari del Signore!».²⁶

In questo modo, Papa Francesco spinge ogni struttura della Chiesa, come ha ricordato più volte, a diventare un canale di evangelizzazione del mondo in un orizzonte di conversione pastorale. È possibile così recuperare lo Spirito della Pentecoste che realizza l'unità dei discepoli attraverso la diversità dei linguaggi che esprime l'incontro con il Risorto, che riflette la visione del poliedro di una Chiesa in cammino per chiunque desideri appartenere:

Così è lo Spirito santo, chiamato Paraclito, a suggerire-soffiare all'uomo il suo essere dimora del Padre in un rapporto filiale di adorazione; a suggerire/soffiare all'uomo il suo essere dimora del Figlio "Maestro e Signore" in un rapporto amicale nell'ascolto di una Parola di cui lo Spirito stesso è memoria, annuncio e spiegazione al cuore personale e comunitario; Spirito chiamato a suggerire-soffiare all'uomo il suo essere dimora dell'uomo in un rapporto fraterno a misura di quello di Cristo. Nessuno è straniero al cuore del discepolo, lo Spirito di comunione genera creature di accoglienza ospitale dell'altro, è infranta ogni barriera divisoria. Spirito chiamato a suggerire/soffiare all'uomo il suo essere dimora della vita Eterna, mano di Dio che scrive in ogni corpo fragile e mortale "Io sono la resurrezione della vita". Pentecoste come apice dell'azione di Dio a vantaggio dell'uomo, nel Risorto il dono di uno spirito che introduce all'ordinarietà della vita, in compagnia di un Tu unico, orientati da una Parola unica, amatevi e amate, con mente, cuore e orizzonti dilatati, sostenuti da una speranza unica. Vieni Spirito santo inviato dal Padre, soffiato dal risorto a spazzare via l'uomo vecchio che è in noi e a dare forma all'uomo nuovo che dobbiamo essere noi: Terra che adora, Terra che ama, Terra che spera. Figli del vento.²⁷

²⁵ G. BRUNI, *Lo Spirito di verità vi guiderà a tutta la verità*, 27 maggio 2012, <https://www.alzogiocchiversoilcielo.com/2012/05/commento-alle-letture-27-maggio-2012_24.html>

²⁶ FRANCESCO, Messaggio per la giornata Missionaria mondiale, "Di me sarete testimoni", n. 2.

²⁷ BRUNI, *Lo Spirito di verità vi guiderà a tutta la verità*.

«Narrating the Word»: Journey through Inclusion of languages

► ABSTRACT

The spiritual accompaniment of people with disabilities finds a fundamental point of reference in the Scripture. This commitment, however, clashes with obsolete cultural and pastoral approaches, which do not respect and fully enhance the potential which is also present in people with cognitive disabilities. Referring to the skills acquired in years of intense field work, some of the conditions that make effective training possible are highlighted: mainly, a synodal community that values the participation of all and the use of multiple and significant languages, which allow a fruitful approach to the Word.

► KEYWORDS

Inclusion; Language; Persons with disability; Sacred Scripture.

✉ pestelli65@gmail.com

«Vite a una svolta». Intervista a due persone con disabilità

Riccardo Benotti*

► **SOMMARIO**

L'ascolto del vissuto delle persone che sperimentano forme di disabilità nella propria esistenza è carico di insegnamenti e fonte di speranza. Attraverso l'intervista, l'autore raccoglie diverse sfumature dell'esperienza di due persone con disabilità che affrontano quotidianamente la fatica e la bellezza del vivere.

► **PAROLE CHIAVE**

Appartenenza; Chiesa italiana; Protagonismo; Sinodo.

***Riccardo Benotti:** è giornalista, lavora per l'agenzia SIR (Servizio Informazione Religiosa) promossa dalla Conferenza Episcopale Italiana.

1. Un tuffo in acqua ... e la vita che cambia per sempre

Una gita al mare per scaricare la tensione accumulata con gli esami di maturità e per condividere con gli amici la gioia del diploma. Un tuffo in acqua e la vita che cambia per sempre. Ma per don Francesco Rebuli, nato 44 anni fa a Conegliano e ordinato sacerdote nel 2014 a Vittorio Veneto, quello stop improvviso è stato l'inizio di un nuovo percorso di vita:

La fede mi ha sempre accompagnato nella mia gioventù, con i normali alti e bassi. Ed è rimasta presente anche dopo l'incidente che ha causato in me grande tristezza e sofferenza ma, fin dall'inizio, mi ha reso evidente che c'erano due modi di porsi nei confronti di Dio. Potevo rivolgermi a Lui per accusarlo di quanto accaduto - ricorda -, come accadeva ad altri pazienti. Oppure potevo rivolgermi a Lui per chiedergli la forza di venirne fuori.

Don Francesco si trova a dover fare i conti con una condizione esistenziale sconosciuta, con un corpo che deve imparare a gestire e un futuro che non appare più sicuro. Eppure, proprio in quel momento, scopre che «Dio non abbandona ma, se tu glielo permetti e gli lasci il tempo, Egli si affianca a te, porta il tuo peso con te, ti aiuta a chiamare per nome la sofferenza e ad affrontare la fatica e il dolore che stai attraversando, e li trasforma in un segno di speranza per altre persone».

La vocazione nasce in famiglia, in parrocchia, nel collegio di suore salesiane dove fa animazione ai bambini. Non è una folgorazione sulla via di Damasco, ma un percorso graduale e altalenante al tempo stesso. Un percorso fatto di piccoli momenti, esperienze, incontri, che lo interrogano e lo provocano:

Ho ascoltato e opposto resistenza al Signore perché volevo seguirlo ma avevo anche i miei progetti. In fondo però avevo bisogno di sapere quale fosse la mia strada, dove cercare la mia felicità. E quando ti interroghi, ascolti, lotti e preghi, anche il Signore fa la sua parte. E così diventa più facile essere onesti con sé stessi, fidarsi e mettere tutta la propria vita nelle Sue mani.

Don Francesco si iscrive all'università, studia lingua e letterature straniere, si laurea nel 2005. Lo stesso anno in cui decide di entrare nella Comunità vocazionale di Premaor e poi di Castello Roganzuolo. E nel 2007 è il momento del seminario, dove don Francesco entra in carrozzina:

Sono grato e riconoscente perché tante persone mi sono state vicine consentendomi di compiere questo tratto di strada. La vita comunitaria ti costringe a relazionarti con altre persone che non sempre la pensano come te. È un'esperienza che mi ha aiutato a crescere umanamente e spiritualmente. Con i miei compagni di studi, che mi hanno dato una mano nelle piccole e grandi attività quotidiane, si è creata una certa complicità. Lo studio mi ha permesso di comprendere meglio il mistero di Dio.

Eppure, aggiunge don Francesco, le difficoltà non sono mancate:

C'è stato un momento delicato in cui mi sono molto interrogato. A metà del percorso in seminario ho dovuto fermarmi per circa un anno a causa di una piaga da decubito. Gli orari delle giornate erano molto intensi tra lezioni, studio e altre attività. Io seguivo il programma come tutti gli altri seminaristi ma per me era molto stancante e il fisico ne ha risentito. Così si è formata questa piaga da decubito che mi ha bloccato per molti mesi e mi ha fatto riflettere. È stata un'esperienza faticosa ma anche preziosa perché mi ha costretto a dare maggior ascolto al mio corpo. Mi ha fatto capire che se un giorno il Signore avesse voluto per me il sacerdozio e il servizio agli altri, questo sarebbe avvenuto anche attraverso la cura della mia fragilità. E che la mia fragilità non era in opposizione al sacerdozio ma ne è la via.

Fino al giorno dell'ordinazione sacerdotale, don Francesco resta nella parrocchia di origine di Santa Maria delle Grazie. È lì che è stato battezzato, è cresciuto, ha attraversato il periodo dell'incidente ed è stato accompagnato durante il tempo del seminario: «Ho ricevuto tanto sostegno grazie al loro affetto e forza per la loro preghiera». Adesso è vicario parrocchiale a Parè e Collalbrigo: «Anche in queste comunità ho ricevuto tanta accoglienza. Sono stati fatti degli adattamenti per agevolare i miei movimenti negli spazi e molte persone si sono rese disponibili per aiutarmi. Ho percepito che l'impatto visivo non ha impedito di fare un passo in più e cogliere anche ciò che era presente più in profondità». Quanto alla sua condizione, don Francesco non ha dubbi:

È stato evidente fin da subito che il mio servizio di sacerdote sarebbe stato un po' diverso da quello degli altri. Ci sono difficoltà oggettive che mi impediscono di svolgere alcuni servizi. Questo rientra nell'accettazione dei propri limiti ma diventa anche un'indicazione circa le proprie possibilità. Sembra un po' un paradosso. Ci sono molti sacerdoti che, per il fatto di essere pienamente attivi, devono svolgere diversi incarichi e così hanno meno tempo da dedicare ad altre attività come ad esempio l'ascolto delle persone. Viceversa, nella mia impossibilità di svolgere alcuni servizi mi ritrovo nella possibilità di dedicare tempo a ciò che gli altri sacerdoti a volte sono costretti a rinunciare.

Eppure è ancora difficile incontrare sacerdoti con disabilità, al netto della più generale carenza di vocazioni. Don Francesco la spiega da un punto di vista culturale:

Nella società solo in tempi recenti è cresciuta la considerazione delle abilità delle persone con disabilità e questo grazie anche al parallelo sviluppo di nuove tecnologie e materiali che ha offerto possibilità un tempo assenti. La Chiesa ha avuto esempi luminosi che hanno saputo cogliere e valorizzare la preziosità di ogni vita, ma anch'essa ha dovuto compiere un cammino di superamento di stereotipi e giudizi legati alla disabilità. Il *Codice di diritto canonico* del 1917 prevedeva, per esempio, che l'ordinazione sacerdotale non potesse essere ricevuta da chi aveva impedimenti fisici. Nel 1983 questo articolo è stato abrogato lasciando una maggiore discrezione al vescovo della diocesi. Attualmente c'è una maggiore attenzione e considerazione, anche se le valutazioni possono variare. Personalmente posso solo ringraziare il vescovo Zenti che mi ha accolto all'inizio, il vescovo Pizziol che gli è succeduto e mi ha ordinato, e tutti gli educatori del seminario, per come mi hanno accompagnato. Sono a conoscenza però di persone che in altre diocesi hanno incontrato alcune resistenze.

L'approccio assistenzialista nei confronti delle persone disabili, anche all'interno della Chiesa, sta lasciando con fatica il passo al protagonismo delle stesse:

Mi è capitato alcune volte di essere aiutato da persone che mettono a disposizione il loro tempo con grande generosità ma che vivono questo servizio in maniera unilaterale: io aiuto te. Non si accorgono che la persona aiutata non è solo un fruitore del loro aiuto – osserva don Francesco –, ma la sua vita ed esperienza è un dono da cui possono imparare qualcosa di prezioso. Mi è capitato anche di conoscere persone con disabilità che hanno un continuo bisogno di dimostrare qualcosa e che vivono ogni offerta di aiuto come un attacco alla loro dignità. Credo che Papa Francesco ci abbia visto giusto anche questa volta proponendo alla Chiesa il cammino sinodale. È proprio nel camminare insieme, ognuno con i propri limiti e le proprie potenzialità, che ci si accorge della preziosità dell'altro accanto a sé e si sperimenta la gioia dell'aiuto vicendevole che valorizza e non umilia”.

Magari prestando maggiore attenzione anche alle troppe parrocchie, case di accoglienza e strutture religiose per renderle accessibili a tutti:

L'accessibilità diventa un metro di misura dell'attenzione che si ha nei confronti degli altri, in particolare di chi ha qualche difficoltà motoria. Riguarda tutti, non solo le persone con disabilità. Riguarda la persona in sedia a rotelle, la persona anziana, la mamma con il passeggino, il giovane che si rompe una gamba, il papà con il mal di schiena. È proprio quando si vive in prima persona il disagio di dover fare tre scalini – conclude don Francesco – che ci si accorge di quanto poco basterebbe per semplificare molte situazioni.

2. Buttarsi alle spalle la vita precedente e ricominciare daccapo

Quarant'anni, una carriera da medico genetista ben avviata, una famiglia numerosa e un marito che lavora in banca. Tutto è normale e ordinario nella vita di Monia Gabaldo eppure lei, veronese di Villafranca, sente che qualcosa le sfugge nelle dinamiche relazionali. In particolare con i tre figli Derek, Liam e Colin. All'inizio sembra che Derek abbia soltanto qualche fatica a comunicare, e che i gemellini di due anni più piccoli tendano in qualche modo a imitarlo. Ma non è così: «Per anni ho visto i miei figli soffrire e da subito ho cercato di capire la ragione di tale situazione, ma tutto e tutti sembravano confermare la mia inadeguatezza come madre. La diagnosi per i miei figli e per noi genitori è stata la conferma che quello che avevo sempre provato su di me e visto sui miei bambini era vero», racconta Monia.

E la diagnosi è quella dello spettro autistico, che non riguarda soltanto i tre bambini ma anche lei e il marito che si sottopongono ai test dopo i figli:

Lo spettro autistico comprende diverse caratteristiche e gradi di aiuto. Chi come me viene diagnosticato da adulto di solito ha delle disomogeneità di competenze, dove alcune aree sono deficitarie ma altre no e queste ultime compensano il deficit permettendoci di attuare strategie compensative con il risultato di mascherare le nostre difficoltà agli occhi della società. Questo *'masking'*, però,

implica un grande dispendio di energie fisiche, mentali ed emotive che ci consumano per anni.

Monia ha sempre nutrito il sospetto che ci fosse qualcosa di “diverso” nella sua vita: «Ho sempre pensato di essere diversa, associando le mie strategie ad esigenze compensative dovute alla mia ‘stupidità’ o ‘lentezza’ facendomi sempre pensare di non essere mai all'altezza dei coetanei, di cui spesso non capivo discorsi o interessi». E quando la diagnosi è stata scritta nero su bianco, Monia e tutta la famiglia si sono trovati di fronte a un bivio:

Sapere che eravamo autistici poteva distruggerci o darci la forza di cambiare le cose, abbiamo scelto la seconda opzione. Noi adulti ci siamo dati da fare, comprendendo prima il nostro funzionamento, studiando le nostre personali strategie e riadattandole e personalizzandole sui nostri figli, prestando particolare attenzione alle qualità e alle inclinazioni di ognuno di loro. Grazie a questo atteggiamento abbiamo fatto dei nostri punti di forza la strategia per aiutarci l'un l'altro compensando i rispettivi punti deboli, diventando in breve tempo una squadra imbattibile che si auto-stimolava a migliorare.

Lei e il marito Gabriele si buttano alle spalle tutta la vita precedente e ricominciano daccapo, riscoprendosi prima come genitori e poi come coppia. Spiega Monia:

Ogni istante è scandito da obblighi lavorativi e scolastici, seguiti da terapie ed attività extrascolastiche. I momenti liberi sono strategicamente utilizzati per raggiungere nuovi obiettivi terapeutici attraverso viaggi e attività non routinarie. Non lasciamo mai nulla al caso, ogni istante è pensato, ragionato, organizzato anche se ormai siamo così abituati a strutturare strategie e lo facciamo in pochi minuti.

La famiglia di Monia è tra le poche in Italia ad avere tutti i suoi componenti nello spettro autistico. E le difficoltà da affrontare nella quotidianità non mancano:

Dopo la diagnosi, una famosa società assicurativa mi ha negato l'assicurazione per infortuni, nonostante fossi assicurata da più di 10 anni. È una discriminazione dettata dall'ignoranza della comunità sulla condizione dell'autismo, ma anche una grave mancanza di tutele. I miei figli dovranno affrontare molti ostacoli ma noi genitori combatteremo proprio perché la società sia sempre più consapevole di quanto le persone autistiche siano fisicamente, intellettualmente ed emotivamente in grado di svolgere qualsiasi lavoro nel rispetto delle personali competenze come chiunque altro.

Di fronte alle avversità, la fede è un elemento importante per Monia:

Da sempre mi sono affidata alla mia fede cristiana pregando di riuscire a proteggere le persone che amo e ad aiutare tanti altri a non perdere la speranza. Nel tempo moltissime persone che hanno conosciuto la nostra famiglia sono state coinvolte dal nostro entusiasmo e voglia di migliorare la vita di molti, e sono diventate parte integrante di una squadra invincibile nella mente, nel cuore e nell'anima del nostro progetto di cambiamento e di educazione della comunità.

La famiglia è attivamente coinvolta nella comunità parrocchiale e ha da poco intrapreso il percorso di catechesi per i figli, condividendo le strategie comunicative anche attraverso testi e preghiere tradotte in CAA (Comunicazione aumentativa alternativa) per tutti i bambini della comunità indipendentemente dalle loro abilità:

Collaboriamo inoltre attivamente nelle proposte di attività di aggregazione per i bambini. I nostri figli sono spesso coloro che prendono iniziativa nel coinvolgere i coetanei, insegnando alla stessa comunità che la condizione dell'autismo non è altro che una caratteristica che non conduce alla pietà ma all'ammirazione per la resilienza dimostrata in ogni occasione, nonché per atteggiamenti di affetto e generosità incondizionata ormai rari da trovare.

L'esperienza maturata negli anni e la volontà di contribuire a una società più giusta hanno portato Monia a esporsi pubblicamente. Ha scritto due fiabe per bambini in cui si parla di diversità e di inclusione: la prima è "La favola del pozzo arcobaleno", in cui si narra di un gruppo di bambini con caratteristiche diverse che alla fine dell'avventura comprenderanno come la diversità non sia un ostacolo da far magicamente scomparire ma un'occasione di crescita da vivere insieme; la seconda, dal titolo "L'arcobaleno batte il Coronavirus", è ambientata al tempo della pandemia e racconta di come i bambini, grazie al loro aiutarsi a vicenda, permettano ai colori di tornare in un mondo ingrigito. All'attività di divulgazione editoriale, Monia affianca un'instancabile presenza sui social (Facebook, YouTube, Instagram e Tik Tok con oltre diecimila fan) che la rendono una mamma-influencer per tante famiglie che si trovano a vivere con l'autismo e non solo:

Mi sono aperta ai social con l'obiettivo di dare speranza, idee e materiali utili a chi non aveva le possibilità di iniziare le terapie. Ci contattano ogni giorno molte famiglie che hanno avuto da poco la diagnosi, ma anche famiglie con figli già grandi che hanno intenzione di tentare strade inesplorate, cariche di nuovo ottimismo e speranza nel vedere cosa la nostra famiglia sta facendo con bambini che sono identici ai loro da piccoli.

A Monia e al marito si rivolgono adulti che vogliono sapere se anche loro rientrano nello spettro autistico, terapeuti e insegnanti alla ricerca di strategie alternative e stimolanti, in quanto i bambini, autistici e non, sono tutti diversi e sono in continua evoluzione e le idee non sono mai abbastanza: «In comune per tutti c'è la speranza di aiutare i loro cari – figli, alunni o assistiti – e dare loro un futuro non solo di sopravvivenza ma di una vita vera fatta di sogni da realizzare».

«Lives at a turning point». Interviews with two persons with disability

▶ **ABSTRACT**

Listening to the lives of people who experience forms of disability in their own existence can be full of teachings and a source of hope. Through the interviews, the author collects different nuances of the experience of two people with disabilities who face the fatigue and beauty of day to day living.

▶ **KEYWORDS**

Persons with disability.

✉ benotti@agensir.it



ISTITUTO DI CATECHETICA
Università Pontificia Salesiana
Facoltà di Scienze dell'educazione
Piazza dell'Ateneo Salesiano, 1 - 00139 Roma

**«Catechetica ed Educazione»
è una testata telematica,
iscritta al Tribunale di Roma
(registrazione n. 151/16 dicembre 2020),
che persegue finalità culturali in
ambito pedagogico-catechetico**

