

Article

Comunità da remoto. Il laboratorio della diaspora cristiano-ortodossa davanti alla pandemia¹

DAVIDE NICOLA CARNEVALE², SIMONA FABIOLA GIRNEATA³

Riassunto. Obiettivo dell'articolo è quello di illustrare e analizzare le pratiche e gli accorgimenti che le comunità cristiano ortodosse est-europee in diaspora stanno attuando in risposta al fenomeno globale della epidemia da SARS-CoV-2. In particolare, attraverso gli strumenti dell'osservazione partecipante multi-situata, si tenterà uno studio comparativo di due diverse comunità del contesto europeo occidentale, in Italia e in Francia. Mettendole in comunicazione con i due contesti locali, e con le dinamiche complessive che hanno interessato l'Ortodossia, illustreremo le forme di aggregazione alternative poste in atto dai fedeli e dai loro sacerdoti. L'osservazione offrirà opportunità feconde per indagare le variazioni semantiche con cui le comunità traducono il dibattito fra scienza e religione, e fra autorità civili e religiose, in uno scenario in cui i credenti ortodossi sono protagonisti tanto di una crescente transnazionalizzazione dell'Ortodossia, quanto di una nuova quotidianità normata dal rischio epidemico e dal distanziamento fisico e sociale. Ci concentreremo quindi sulla produzione dal basso di prassi alternative, che riadattano alla nuova condizione la partecipazione comunitaria e gli imperativi della fedeltà al dogma e al rito tradizionale, entrambi centrali nella religione cristiano ortodossa.

Parole chiave: Cristianesimo Ortodosso, Covid-19, Diaspora, Etnografia multi-situata, Religione e pandemia, Lockdown e misure restrittive, Svolta digitale.

Abstract. This paper pledges to illustrate and analyse the practices and measures that Eastern European Orthodox Christian communities in the diaspora implemented in response to the global phenomenon of the SARS-CoV-2 epidemic. A comparative study of two different West-European communities, in Italy and France, will be attempted through the tools of multi-sited participant observation. We will illustrate the alternative forms of reaction and re-aggregation implemented by the faithful and their priests by putting them in communication with the two local contexts, and with the overall dynamics that have affected contemporary Orthodoxy. Observation will therefore offer fruitful opportunities to investigate the semantic variations with which Orthodox communities translate the debate between techno-scientific measures and religious dogmas, and between civil and religious authorities, in a scenario in which orthodox migrants are protagonists of both a growing religious transnationalization, and a new everyday life regulated by epidemic risk and physical and social distancing. We will therefore focus on the production from below of new practices, which have

¹ L'articolo è stato ideato e sviluppato attraverso il lavoro congiunto dei due autori. La stesura materiale del testo è attribuibile a Carnevale per i paragrafi 1, 3, 6 e 8 e a Girneata per i paragrafi 2, 4, 5 e 7.

² Università di Padova – Centro Diritti Umani. Email: davidenicola.carnevale@phd.unipd.it

³ Ricercatrice indipendente. Email: simona.girneata@studio.unibo.it

readjusted the community belonging and the adherence to dogmas and traditional rituality, both central in Orthodox Christianity, to the current condition.

Keywords: Christian Orthodoxy, Covid-19, Diaspora, Multi-sited ethnography, Religion and pandemic, Lockdown and restriction measures, Digital turn.

1. Sospensione, stravolgimento e riadattamenti del quotidiano

L'emergenza sanitaria globale legata alla diffusione del virus SARS-CoV-2 ha portato un numero sempre crescente di governi e organizzazioni internazionali a proporre interventi di natura straordinaria, e a imporre misure contenitive per il controllo dei contagi. Nel giro di poche settimane, una larga parte della popolazione mondiale ha assistito all'impatto di cambiamenti repentini nelle proprie società, ha vissuto momenti di profondo straniamento e l'emergere di abitudini quotidiane in molti aspetti nuove. Il rischio del contagio, la chiusura di scuole, attività produttive e commerciali, di luoghi di lavoro e spazi di aggregazione, fino ad arrivare al confinamento domestico e alla messa in quarantena di intere città e Paesi, hanno rappresentato manifestazioni vistose di uno stato di emergenza sanitaria che, ancora nei mesi successivi, ha appellato con urgenza tanto risposte sociali, quanto dei tentativi efficaci di rielaborazione simbolica. Utilizzando un noto paradigma demartiniano, la condizione di turbamento ed emergenza vissuta durante la pandemia ha su più piani messo in crisi la nostra presenza come soggetti, interferendo con quei processi culturali di significazione che sarebbero altrimenti i motori, perlopiù silenziosi, del nostro esserci nel mondo.

Nondimeno, l'epidemia ha reso immediatamente tangibile quanto nella malattia si intersechino, lungo la medesima griglia interpretativa, (dis)ordine biologico e sociale, corpi individuali e istituzioni (Augé, 1984). Su larga e piccola scala, i contagi hanno crescentemente mostrato la dimensione politica, ambientale, extra-individuale del sintomo e della cura, dimostrando la necessità di assumere strategie collettive.

Nelle prossime pagine, ci concentreremo su come questo stravolgimento del quotidiano abbia interagito con la dimensione rituale e partecipativa di due comunità cristiano ortodosse, in Italia e in Francia. L'esperienza del *lockdown*, espressa nella forma di un distanziamento sia fisico che sociale, ha certamente evidenziato nel vissuto religioso dei migranti ortodossi un'osmosi fra le due dimensioni. L'interruzione della dimensione socializzante della pratica religiosa in presenza delle due comunità si è associata inestricabilmente al divieto di una partecipazione corporea nei luoghi della relazione col sacro; quindi, al tentativo di delocalizzare quelle gestualità e posture consolidate che innervano la religiosità ortodossa est-europea, rendendola ortoprassi incorporata.

Con la sospensione delle libertà di movimento, l'iniziale divieto di partecipare ai culti, poi di creare assembramenti, e l'introduzione di nuove norme igienico-sanitarie, le comunità hanno dovuto rimodulare un'estetica del rituale che per la tradizione cristiano ortodossa è traduzione diretta del dogma, vivificato dalla partecipazione collettiva alla liturgia (Carnevale, 2018). Per una religione che vede nella fedeltà al gesto rituale la promessa di un avvicinamento al divino, il divieto del bacio all'icona, la sostituzione del cucchiaino con cui si imbecca l'eucaristia, il ridimensionamento del coro, la rinuncia ai momenti di preghiera raccolti sotto i paramenti sacerdotali, possono essere percepiti come abolizio-

ne della manifestazione stessa della fede. Rappresentano tanto una sfida alla preservazione di tradizioni che i fedeli fanno risalire alla lezione dei Padri della Chiesa, quanto l'imposizione del silenzio per un'esperienza dello straordinario, multisensoriale e collettiva, che nell'ordinario ripetersi della sua forma è posta a garanzia della partecipazione dei fedeli, del loro accesso (offline) al mistero liturgico.

Nei casi qui presi in esame, alla condizione di costante emergenza, al rischio della malattia, all'irruzione di nuovi imperativi e nuovi problemi quotidiani, si è associato anche uno smottamento di abitudini religiose consolidate, una sospensione di quelle operazioni culturali che più tradizionalmente sono costruttrici di sicurezze. Tornando a De Martino, queste sono al contempo quelle destinate a suggerire un *eschaton*, un riscatto ultimo capace di risollevarlo dal vissuto della de-presentificazione, e dall'esperienza della fine del mondo. Per il credente, l'esperienza religiosa custodisce non solo strumenti e modi con cui abitiamo quotidianamente la realtà e partecipiamo delle società, ma anche dispositivi di controllo dello straniamento, di addomesticamento dei momenti critici. Crea un campo concettualmente separato dal rischio, e esperienzialmente immerso in esso, affinché il rischio non sia più "senza e contro di noi" (De Martino, 1977, p. 664).

2. Nota metodologica: prossimità etnografiche e problematiche sul campo

L'allarme epidemico ha in più modi tanto cambiato la quotidianità di molti, quanto messo potenzialmente in crisi il loro ruolo di attori culturali. Se il restringimento di ogni forma di partecipazione in presenza, compresa quella alle pratiche religiose, ha condizionato la vita dei fedeli, la nuova condizione ugualmente ha influenzato anche l'attività quotidiana dei ricercatori sociali, e in particolare le possibilità e le condizioni del lavoro sul campo. Lo stato di emergenza, associato ai provvedimenti governativi, ha spesso messo in sospenso le attività consuetudinarie del ricercatore, o ne ha stravolto l'esperienza, ostacolando il dialogo con gli informatori e impedendo la frequentazione diretta di spazi ed eventi non virtuali.

Per i ricercatori formati all'utilizzo dei metodi etnografici, il tornare a rivisitare l'idea di osservazione partecipante, e di campo, è emerso chiaramente come una necessità. Data l'inevitabile interazione fra la pandemia, gli obiettivi e la pratica di ricerca, abbiamo infatti spesso condiviso con gli informatori tanto l'urgenza di confrontarci con quanto accadeva, quanto gli adattamenti alla nuova situazione; *in primis*, un analogo schiacciamento delle relazioni interpersonali al medium online. L'impetuosa accelerazione digitale ha messo in discussione le forme classiche di prossimità etnografica con il campo e gli interlocutori, i quali erano come noi quotidianamente inseriti nel mondo della comunicazione digitale, quanto inaccessibili all'incontro corporeo. L'approccio metodologico qui adottato, ricorrendo a diversi strumenti della ricerca qualitativa, ha allora intrecciato l'osservazione partecipante in loco all'etnografia digitale (Boellstorff et al., 2013).

Per quanto riguarda la raccolta di informazioni in loco, entrambi gli autori che qui scrivono erano impegnati, durante i primi mesi del 2020, in attività di ricerca fra le comunità ortodosse. Uno di questi aveva cominciato nel gennaio 2020 una ricerca presso una comunità ortodossa di una città francese, che qui definiremo "comunità-B". Si tratta di un gruppo di fedeli cristiano ortodossi in gran parte di provenienza moldava. Afferente al Patriarcato di Mosca, la comunità-B si compone di circa cinquanta membri stabilmente

attivi durante le liturgie domenicali, e supera di poche unità il centinaio di partecipanti durante le grandi festività. Con una media di età fra i 35 e i 45 anni, è formata perlopiù da famiglie giovani recentemente emigrate, cui si associa la presenza consistente di fedeli più anziane. Alla sua guida, un prete ieromonaco formatosi teologicamente fra Repubblica di Moldova, Russia e Svizzera, che vive in Francia dal 2008.

Con l'avvio della pandemia e quindi l'impossibilità di realizzare la ricerca prevista, chi scrive si è ritrovato a godere di un accesso privilegiato alla vita di questa comunità, in quanto ospite presso la casa di uno dei suoi membri più attivi. Ha quindi convissuto con quest'ultima per tutta la durata del *lockdown*, partecipando assieme a lei a diversi momenti religiosi, compresi gli incontri non autorizzati che i membri hanno svolto per celebrare la liturgia. La situazione inedita e la stretta e continua convivenza hanno d'altra parte reso meno chiari e prevedibili i confini tra ricerca e quotidianità. Senza un obiettivo prefissato a orientare l'attenzione del ricercatore, il principale "concetto guida" che ha indirizzato la ricerca nelle sue fasi iniziali nelle prime settimane è stata l'osservazione fluttuante (Pétonnet, 1982): un'osservazione aperta, pur in una condizione di anomala staticità, agli stimoli più eterogenei.

L'altra comunità ortodossa che qui prenderemo in esame, la "comunità-A", si trova in una campagna alla periferia di una città dell'Italia centro-settentrionale, presso un'ex-chiesa cattolica di età tardo-medievale. Affidente al Patriarcato di Romania, è composta da circa un centinaio di membri, duecento nelle festività principali. I fedeli, quasi esclusivamente di origine rumena, hanno un'età media leggermente superiore rispetto alla comunità-B, ma circa la metà della comunità si compone di giovani nuclei familiari. Alla loro guida, un sacerdote con famiglia, formatosi in Romania e trasferitosi in Italia nel 2012. Chi scrive ha frequentato la comunità in molte occasioni, e qui svolto alcune attività di ricerca fra il 2017 e il 2019. Come per la comunità-B, anche con la comunità-A è stato possibile seguire quanto accadeva in maniera continuativa, grazie al dialogo con il leader religioso e con i fedeli. A questo si è aggiunta soprattutto la partecipazione ai gruppi creati sui social network; già utilizzati prima del *lockdown* per la comunicazione fra i fedeli e la famiglia del sacerdote, e non solo, questi strumenti sono diventati il fulcro della vita religiosa del gruppo, che da marzo fino all'estate 2020 si è quasi esclusivamente svolta in modalità virtuale.

La possibilità di un'analisi comparativa fra le due aggregazioni ha permesso di constatare presto che le due comunità stessero reagendo alla nuova condizione adottando misure per molti aspetti sostanzialmente diverse. Concentrandoci sulle due comunità locali, abbiamo quindi dato avvio a una ricerca di campo multi-situata (Marcus, 1995), con l'obiettivo di tracciare alcuni elementi che le parrocchie della diaspora ortodossa in Europa occidentale hanno attivato in risposta all'emergenza, nell'immediato e nei mesi successivi. Questo ci ha presto portato a guardare all'interazione fra contesto ospitante e il gruppo, e a come questo al contempo si relazionasse con i Paesi d'origine e con la cosiddetta "Ortodossia a casa": un'espressione, quest'ultima, frequentemente utilizzata fra i membri di entrambe le comunità. Soprattutto, ci ha portato a fare osservazione sulle e delle piattaforme online, dei siti web, e dei contenuti digitali circolati massivamente tra gli informatori.

La frequentazione della vita virtuale delle due comunità ha ulteriormente diffratto i due campi etnografici di osservazione, rendendo questi a loro volta internamente multi-situati (Green, 1999). Da una parte, la nostra ricerca ha dovuto fare i conti tanto con la

crescente immaterialità dell'incontro etnografico, quanto con la materialità delle infrastrutture mediatiche che lo hanno in gran parte sostituito durante l'isolamento. Dall'altra, la partecipazione a campi di ricerca così densamente popolati di prodotti culturali digitali, de-territorializzati e interconnessi, ha riproposto l'idea di campo come nodo in una rete eterogenea di rappresentazioni e di pratiche (Burrell, 2009), come spazio innanzitutto esperienziale: lo spazio dell'incontro etnografico, tracciato all'interno dei flussi materiali e simbolici più ampi in cui questo è inserito.

Ai fini di una migliore contestualizzazione dei dati raccolti, la ricerca si basa anche su un'indagine più generale delle posizioni che le Chiese ortodosse hanno adottato davanti alla pandemia da Covid-19; guarderemo quindi a quali processi di produzione e adattamento delle pratiche rituali le due comunità hanno messo in campo, in assenza o modifica della loro consueta dimensione partecipativa.

Inoltre, ai fini della comparazione, è qui rilevante evidenziare l'eterogeneità fra i due contesti nazionali in cui questi cambiamenti sono stati posti in essere. Necessario ricordare, ad esempio, che la comunità-A è situata in un Paese laico che intreccia al contempo le fila della propria storia locale con quella della Chiesa Cattolica, mentre la comunità-B è in un Paese patria della *laïcité*, più decisamente orientato a ostacolare ogni interferenza fra confessioni religiose e istituzioni civiche (Margiotta Broglio, 2005). La comunità-A è affiliata a una giurisdizione ortodossa avente dal 2011, secondo l'ordinamento italiano, precisa personalità giuridica; è una chiesa giovane, nata dall'impegno che nell'ultimo decennio il Patriarcato di Bucarest ha profuso per facilitare e dirigere la fondazione di un gran numero di nuove comunità monoetniche, non più affidate alla sola iniziativa autonoma di preti e migranti. Come per la maggioranza delle parrocchie ortodosse di giovane fondazione in Italia, e come la totalità di quelle rumene insediate nella stessa regione, la comunità-A è ospitata in una chiesa cattolica in comodato.

La comunità-B, afferente a una Diocesi sussidiaria moldava appartenente al Patriarcato di Mosca, ha celebrato prima dell'inizio del *lockdown* all'interno di una cappella cattolica in affitto temporaneo. In quest'ultima, situata in una struttura di ricovero per anziani, anche un sacerdote cattolico celebrava la liturgia ogni giovedì. Vista la chiusura di questa nel marzo 2020, la comunità-B si è spostata ogni domenica in periferia, presso la cappella di un edificio privato ereditato da esuli russi in Francia, protagonisti della storia teologica novecentesca dell'Ortodossia. Trattandosi di un edificio di proprietà del Patriarcato russo, gestito stabilmente dal sacerdote, la comunità-B ha qui goduto di maggiore autonomia.

Diversi sono stati anche i tempi di propagazione del contagio e quelli della risposta governativa. Se l'Italia è stato il primo Paese europeo a fare i conti con contagi e decessi, la Francia ha inizialmente vissuto in sordina la diffusione del virus. Il "*nous sommes en guerre*" del presidente Macron, successivo alle elezioni del 15 marzo, seguirà infatti di alcune settimane l'avvio delle prime misure di contenimento in Italia. La comunità-A, in Italia, si confrontava con il problema dell'interruzione delle liturgie pubbliche già nei primi periodi di diffusione nota del contagio. Era inserita in un confronto su come dare forma a una "comunità online", in cui erano impegnati su più livelli i rappresentanti della diocesi rumena, altri leader religiosi e le autorità cattoliche. In Francia, la comunità-B viveva invece il virus come un pericolo lontano, autogestendosi in autonomia e non confrontandosi ancora con misure pubbliche di sicurezza quali il confinamento domestico, il distanziamento fisico o il divieto di assembramento.

Nel tracciare invece i molti elementi di prossimità fra i due gruppi, qui preme evidenziare soprattutto la comune condizione di minoranza cristiana ortodossa in Europa occidentale, in una società d'accoglienza segnata da assetti socioeconomici differenti, dalla crescente mobilità dei soggetti e dal pluralismo delle fedi. Ulteriore elemento di novità è, per l'Ortodossia, che il pluralismo interessi la stessa religione ortodossa, dato che, dopo due decenni di dirompente sviluppo, giurisdizioni concorrenti convivono nei medesimi territori (Hämmerli e Mayer, 2014).

Comunità afferenti a Patriarcati differenti si trovano così a convivere anche in cittadine di piccole dimensioni, dando vita a quasi inediti esperimenti di convivenza interortodossa, oltre che interreligiosa. Alle parrocchie ortodosse dalla presenza più consolidata si sommano comunità giovani guidate da preti con storie di migrazione recente, che spesso legittimano la propria rappresentatività sulla base dell'affiliazione etnico-nazionale e linguistica dei loro fedeli. Questo, da una parte, può attivare contese fra giurisdizioni, così come fra sacerdoti locali, contribuendo a mettere in crisi l'unità canonica dell'Ortodossia calcedoniana in comunione; dall'altra, allarga l'offerta religiosa a disposizione dei molti immigrati di fede ortodossa e provenienza soprattutto balcanica, est-europea e caucasica. Come confermano precedenti ricerche di chi scrive, per la maggior parte dei migranti che frequentano assiduamente questi luoghi di culto, questi non rappresentano solo il luogo della preghiera, ma il centro di quella rete di rapporti intersoggettivi che, alimentati dalla comune appartenenza religiosa e (spesso) provenienza territoriale, sostengono il progetto migratorio e gli sforzi di inserimento nelle società d'accoglienza (Carnevale e Girneata, 2018).

Per restituire al meglio quelli che sono stati i cambiamenti intercorsi nella vita religiosa delle comunità, e meglio illustrare i risultati di questa ricerca comparativa e multi-situata, seguiremo nelle prossime pagine un percorso principalmente cronologico. Descriveremo il primo periodo di diffusione nota del contagio, con l'adozione delle prime misure di contenimento, per proseguire poi con un'analisi del *post-lockdown*, ossia della fase di convivenza normalizzata col rischio del contagio, ad oggi ancora in corso. Il caso-studio qui delineato non ha come obiettivo finale quello di produrre generalizzazioni statistiche o tipologiche. Cercheremo tuttavia di evidenziare come le due realtà osservate siano rappresentative, pur nella loro specificità, di due modelli che le comunità ortodosse in diaspora hanno adottato per adeguare la vita religiosa del gruppo al nuovo contesto pandemico.

3. Dalle comunità materiali ai riti online

Con l'introduzione delle prime direttive ministeriali, l'Ortodossia, sia in diaspora che nei territori d'origine, si è confrontata con il divieto di celebrare liturgie pubbliche, e con la limitazione del numero di partecipanti a battesimi, matrimoni e funerali. I più alti rappresentanti del Patriarcato ecumenico di Costantinopoli hanno annunciato già in marzo la cancellazione di tutti gli uffici liturgici in presenza, invitando i fedeli a pregare e attenersi alle indicazioni emanate dall'OMS e dalle autorità civili locali. Analoga posizione ha assunto il patriarca di Mosca e di tutte le Russie, che ha pubblicamente invitato i sacerdoti a seguire le direttive ministeriali del Paese in cui risiedono e a non sottovalutare la pericolosità del contagio per i fedeli. Il patriarca Kirill consigliava ai sacerdoti di detergere il cucchiaino dopo ogni eucaristia, o ai fedeli di portare un cucchiaino

no da casa, di usare guanti per la distribuzione del pane benedetto, di cambiare l'acqua benedetta dopo ogni battesimo, di usare del cotone e non il tradizionale pennello per le unzioni con gli olii.

Nel dibattito fra istituzione politica e religiosa, la posizione del patriarca rumeno è stata più controversa; se inizialmente ha accolto di buon grado le nuove misure sanitarie, ha poi giustificato la sua posizione affermando, in risposta ai rimproveri di alcuni teologi influenti, di aver acconsentito ai provvedimenti per proteggere esclusivamente i "deboli di fede": coloro che dubitano della protezione offerta dall'eucaristia avrebbero rischiato di ammalarsi, restando tuttavia meritevoli di tutela da parte della loro Chiesa. In Italia, la Diocesi Ortodossa Rumena non sembra aver assecondato le posizioni del patriarca; ha piuttosto immediatamente inviato un vademecum per rispondere pragmaticamente alla mancata possibilità di celebrare in presenza. Fin dai primissimi giorni di *lockdown*, l'episcopo ha invitato i sacerdoti ad attenersi alle misure governative, mostrare la liturgia su piattaforme virtuali per lo *streaming*, e usufruire di video-chiamate e social network per la comunicazione con i fedeli.

A livello locale, i divieti di celebrare in presenza hanno prodotto reazioni diverse sia tra i sacerdoti che fra i membri delle comunità, ponendo in modi diversi i fedeli in bilico fra autorità ecclesiale e autorità civile, tra misure tecnico-scientifiche, verità rivelate, posizionamenti individuali e di gruppo. Dalla ricerca è emerso, ad esempio, che non tutti i sacerdoti della Diocesi rumena hanno accolto con entusiasmo l'invito dell'episcopo. Il leader religioso della comunità-A, ad esempio, ha scelto di non filmare le celebrazioni, definendo la diretta in *streaming* una parodia della liturgia: la riproduzione online da una parte "denaturalizza la celebrazione", dall'altra la trasforma in performance attoriale, attivando una serie di comportamenti legati alla presenza di un dispositivo di videoripresa.

Davanti al rischio che il rituale sacro si trasformasse in "teatrino televisivo", il sacerdote ha esortato i membri della comunità-A a vivere la celebrazione eucaristica interiormente, sfruttando il periodo di reclusione domestica per immergersi in una riflessione sulle proprie mancanze e, visto l'approssimarsi della Pasqua, sul valore del momento liturgico. Apparentemente, la posizione intrapresa dal leader religioso, contrario alle indicazioni ricevute dalla sua diocesi, è stata in controtendenza. Questo sembra in parte confermato dalla scelta di diverse comunità ortodosse in Italia, non solo quelle legate al Patriarcato rumeno, di creare nuovi *account* online e dotarsi di videocamere, microfoni, impianti per migliorare la qualità della diffusione delle proprie celebrazioni.

La comunità-A ha da subito seguito rigidamente le nuove misure di isolamento, anche in rispetto di un inquadramento giuridico chiaro che regola il rapporto fra governo italiano e Diocesi rumena, rendendo quest'ultima una responsabile giuridica di quanto avviene anche a livello locale. Inoltre, come per la maggior parte delle comunità ortodosse in Italia, la comunità-A dipende dalla benevolenza della Chiesa cattolica e dal rapporto di fiducia con il parroco cattolico locale, dal quale dipende la disponibilità del luogo di culto e l'alloggio dove la famiglia del sacerdote risiede.

Il sacerdote della comunità-B, al momento dell'approvazione delle misure di contenimento in Francia, è stato uno fra i leader religiosi a investire in una nuova videocamera. Ha da subito proposto la partecipazione da remoto alla liturgia, creando un *account* YouTube; inoltre, diffondeva le celebrazioni attraverso lo strumento "video-party" di Facebook, dove queste potevano essere commentate in diretta. Si svolgevano dirette sia al mattino

che alla sera, cercando di coprire il più possibile la giornata dei fedeli con orazioni e canti liturgici, anche oltre gli orari della loro frequenza abituale in chiesa.

La comunità-B non si è sentita soggetta a una particolare pressione da parte dell'autorità civile né ecclesiastica, abituata ad autogestirsi collettivamente con larga indipendenza. Ha quindi convinto il sacerdote a continuare a officiare in presenza, in preparazione del più importante evento del calendario liturgico cristiano: la Pasqua. Dal dialogo con il sacerdote emerge tanto il senso di una responsabilità personale verso la comunità locale, quanto un'indipendenza rispetto alle scelte politiche dello Stato francese, che sembrano scorrere rispetto alle attività religiose su una dimensione parallela.

Durante una delle visite in loco di chi scrive, in occasione di una liturgia domenicale, il sacerdote aveva allestito un piccolo treppiede in legno autocostruito, in modo che sorreggesse lo smartphone con cui filmava la celebrazione. La camera fissa, posta a fianco dell'iconostasi, filmava l'altare ed era posizionata in modo che desse l'impressione di una celebrazione solitaria, o accompagnata da pochi operatori del culto; temendo ripercussioni, si evitava così di inquadrare quei membri della comunità, non pochi, che sceglievano di contravvenire alle direttive e partecipare ugualmente al rito in presenza. Pur riconoscendo la situazione di rischio, sia sanitario che legale – non sono mancati infatti casi di arresto per alcuni leader religiosi che continuavano a celebrare contro le indicazioni del governo francese – il sacerdote della comunità-B ha scelto di mantenere aperte le porte della chiesa per la liturgia. Nell'opinione del sacerdote, la difesa delle pratiche tradizionali si mescolava al giudizio che fosse impensabile rispondere a un momento di crisi con l'abolizione del rapporto diretto che intercorre fra lui e i membri della comunità. È importante specificare che, con poche eccezioni, i presenti agli incontri non minimizzavano la paura del contagio, né negavano l'esistenza del virus. Adottavano precauzioni convenzionali, come il distanziamento fisico e l'utilizzo di mascherina e gel disinfettante, sfidando quindi l'applicazione delle normative solo nel limite necessario a preservare lo svolgimento in presenza dei riti.

Come emerso dalle interviste, durante uno di questi incontri, molti fra i presenti dichiaravano di essere lì per ricevere un sostegno morale, condividere preoccupazioni, ritrovare momenti di normalità in una situazione vissuta come surreale. Di fronte all'emergenza, la condivisione con il resto dei membri della comunità risultava fondamentale, specie per quei migranti le cui preoccupazioni trovavano spazio in un contesto ospitante percepito, durante la pandemia, come doppiamente straniante. Non a caso, a questi incontri non autorizzati partecipavano principalmente donne sole, di età superiore ai cinquant'anni; spesso queste manifestavano anche meno confidenza, ma anche maggiori resistenze, verso l'utilizzo di tecnologie digitali. Emblematico il caso di un'altra comunità ortodossa, a Rimini, dove un gruppo di signore è stato denunciato per assembramento: si erano infatti radunate nel giardino retrostante l'edificio della chiesa ortodossa, intente a seguire insieme la liturgia, celebrata dal prete nella chiesa vuota, attraverso un tablet.

La trasposizione della dimensione del rito collettivo nel medium online, dunque, ha creato dubbi e portato a non poche complicazioni delle pratiche consuetudinarie di fedeli e sacerdoti. Se guardiamo ad esempio alle dirette *streaming*, notiamo che la modalità con cui i partecipanti fruiscono della liturgia è quasi del tutto inedita nelle pratiche rituali ortodosse convenzionali. L'imperativo di salvaguardare la dimensione partecipata del rito, pur nello spazio di una chiesa vuota (o presunta tale), va a scardinare la differenza di ruoli

e posture fra fedele e operatore liturgico, prevista in forme nette nel rito tradizionale. Chi segue le dirette, infatti, ha per la prima volta accesso al punto di vista degli operatori del culto, dall'altro lato della parete dedicata alle icone.

Inquadrando l'altare per tutta la durata della celebrazione, e i movimenti dell'operatore del rito, il fedele fa esperienza della liturgia in forme diverse da quelle con cui questa è generalmente vissuta. La camera sfonda la parete dell'iconostasi, le cui porte chiuse rappresentano un invito alla contemplazione dell'invisibile, attraverso la mediazione dell'oggetto sacro per eccellenza: l'icona. Secondo il dogma, quanto si svolgerebbe sull'altare trascende la dimensione della performance del sacerdote, il quale è mediatore col sacro, col mondo altro, ma non loro rappresentante. Il coinvolgimento multisensoriale ed estetico perseguito dal rito ortodosso si fonda infatti, tradizionalmente, anche sulla preclusione alla vista dello spazio dell'altare. Questo luogo sacro per eccellenza, inaccessibile alle donne e agli uomini se non autorizzati dalla benedizione del sacerdote, diventa ora scenografia di una rappresentazione non più celata agli occhi dei fedeli, mediata dalla fotocamera. Questo tipo di "esposizione mediatica" della celebrazione del sacro, allora, apre un accesso al momento sacro e allo spazio dell'altare per i credenti mai visto in precedenza. Unico precedente, meno radicale, si riscontra sempre nel contesto della diaspora. Le necessità di adattare il rito agli spazi a disposizione hanno portato molte comunità, alle prese con i loro primi passi nei contesti di accoglienza, ad accontentarsi temporaneamente di iconostasi stilizzate, ridotte a piccoli pannelli removibili, a drappaggi di stoffa, o a due leggi ai lati del sacerdote.

Il confronto con alcuni membri della comunità-B fa emergere altri elementi del comportamento che questi mantenevano durante la visione della celebrazione in *streaming*. Da una parte, alcuni fedeli percepivano che la distanza fra partecipazione in presenza e partecipazione online giustificasse anche un ridimensionamento del loro livello di attenzione e coinvolgimento. L'esperienza del sacro si faceva quindi più diffusa e dilatata, mescolandosi alle attività quotidiane e al consueto *zapping* e *scrolling* su piattaforme mediatiche. D'altra parte, molti non erano spettatori distratti né passivi di fronte allo schermo. Alcuni fedeli, dallo spazio delle loro case, sono entrati nel rito interagendo con la piattaforma, commentando e aggiungendo reazioni nel corso della liturgia; cuori, *likes*, emoticon di mani conserte: un *#thanks* risimbolizzato come gesto della preghiera. Altri si comportavano nel proprio salotto come nel luogo di culto. Così come in presenza, accendevano candele e assistevano in silenzio al rito, recitando e cantando con pari solennità le parti che nella celebrazione sono destinate al coro.

Alcune donne indossavano il velo in casa, e insieme ai familiari stavano in piedi per tutta la durata della celebrazione mentre questa si svolgeva sul proprio smartphone, spesso posizionato in quello spazio domestico che, tradizionalmente, i fedeli ortodossi già destinano alle icone. Svolgevano anche compiti che nello spazio della chiesa sono affidati al sacerdote, come l'utilizzo degli incensi, ad abolire quanto più possibile la distanza fra la chiesa e la casa. Allo sguardo di un osservatore esterno, l'atteggiamento contemplativo di questi fedeli appariva rivolto al dispositivo che trasmetteva lo *streaming* della celebrazione, con l'effetto di farlo apparire il produttore, o quanto meno riproduttore, della relazione col sacro. La trasposizione della liturgia non avveniva quindi solo sul medium online, ma attraverso di esso all'interno delle case dei fedeli.

Molti dei membri di entrambe le comunità, durante il periodo di confinamento, hanno iniziato a condividere sui gruppi WhatsApp delle comunità i propri altari

improvvisati, contornati da candele e incensi. A riprodurre le iconostasi delle chiese, questi avevano in posizioni analoghe le icone della Vergine e del Cristo. Fra le immagini circolate, è significativo notare come alcuni dei fedeli fotografassero nei pressi delle icone i foglietti su cui sono scritti a mano, nella consuetudine, i nomi dei propri cari, defunti o in vita, che si consegnano al sacerdote perché li ricordi nelle preghiere durante la celebrazione in chiesa.

Il sacerdote della comunità-A ha organizzato a questo scopo una vera e propria raccolta casa per casa di tali foglietti. In questo modo ne ha quindi preservato la dimensione materiale; non mancava chi li ha spediti per posta, all'indirizzo postale della chiesa. Sempre presso la comunità-A, il sacerdote ha voluto ricostruire iconicamente la partecipazione alla liturgia del suo gruppo, impossibilitato sia a raggiungere la chiesa che (per scelta del sacerdote) a seguire le celebrazioni online. Ha quindi richiesto ai membri della comunità una foto della loro famiglia, che i familiari del sacerdote hanno provveduto a posizionare sulle sedie della chiesa. Inviando sul gruppo WhatsApp ogni domenica un suo *selfie*, in compagnia delle foto posizionate alle sue spalle, il prete della comunità-A trasmetteva ai fedeli un invito a rimanere uniti nella preghiera e a considerarsi presenti. La presenza dei fedeli si manifestava nella comunanza dello spirito, come il sacerdote scriveva per messaggio; allo stesso tempo, i foglietti e le foto rappresentavano dei mezzi-immagini-corpi (Belting, 2011), che confermavano iconicamente, nella loro materialità, la partecipazione degli assenti.

Tuttavia, dalle interviste è emerso che molti dei fedeli, desiderosi di non rinunciare alla celebrazione domenicale nonostante il *lockdown*, assistevano a quelle trasmesse sulla pagina Facebook della Diocesi Ortodossa Romena d'Italia, o quelle trasmesse televisivamente (già precedentemente) dal canale collegato al Patriarcato di Bucarest. Questa inedita digitalizzazione diffusa delle celebrazioni, anche nei Paesi d'origine, ha anche permesso ai più nostalgici di approfittare dell'occasione per assistere alle liturgie trasmesse dalle proprie parrocchie in patria.

Nella comunità-A si assiste dunque a una trasposizione nel medium online della dimensione partecipativa del gruppo, ma non di quella liturgica. Fanno eccezione i pochi momenti di incontro fra sacerdote e fedeli, quando quest'ultimo si recava nelle loro case per portare aiuti economici o alimentari, o per ritirare i foglietti. Nella comunità-B si assiste invece a una trasposizione totale della liturgia nel *medium* online, ma non della dimensione partecipativa. Restano infatti essenziali gli incontri clandestini durante le celebrazioni, cui seguivano come da tradizione i momenti conviviali.

La creazione di nuove forme di condivisione della vita religiosa ha reso possibile sostenere un sentimento di partecipazione alla comunità, e di conservazione delle proprie abitudini religiose davanti all'emergenza, comprese quelle che più significativamente restavano connesse allo spazio sacro e alle pratiche collettive. Tuttavia, non solo questi espedienti non hanno colmato un desiderio di partecipazione comunitaria al rito, doppiamente importante per il fedele in diaspora, ma ne hanno anche diffratto le dimensioni e soluzioni. Queste sono andate dall'incontro clandestino a una vasta gamma di contrattazioni, tanto simboliche quanto pratiche, con il corpus di dogmi e tradizioni al fondo del sistema religioso ortodosso, con le volontà e consuetudini del sacerdote, con le possibilità materiali di conservare il rito e adeguarlo a direttive e nuovi bisogni personali.

4. Verticalità, orizzontalità, e multipolarità dell'appartenenza religiosa: le giurisdizioni ortodosse e i contesti locali.

Le diverse modalità con cui le comunità hanno reagito alla sfida posta dall'emergenza, e dall'impossibilità di celebrare in presenza, mostrano come attorno al rischio del contagio queste abbiano prodotto sistemi di significato eterogenei. Come abbiamo accennato, in seno all'Ortodossia esistono non solo correnti di pensiero e posizionamenti distanti fra loro, ma anche una pluralità di giurisdizioni, ufficiali e non, che si rifanno al corpus dogmatico stabilito dai concili cristiani, e organizzano al proprio interno le gerarchie e i rapporti con le istituzioni territoriali. Il contesto della diaspora presenta la particolarità di una convivenza di comunità afferenti a queste diverse organizzazioni, non più divise sul piano territoriale né dell'appartenenza civile alla società di accoglienza, ma ancora organizzate a riprodurre sul piano dell'appartenenza religiosa differenze inter-ortodosse, secondo criteri di affiliazione etnica, linguistica, culturale e politica.

Nei Paesi d'origine, più di una giurisdizione si è posta in termini critici davanti alle norme anti-pandemiche, e alle narrazioni pubbliche proposte dai governi. Il 10 marzo 2020, il sinodo della Chiesa greca dichiarava che in nessun modo la partecipazione alla divina eucaristia potesse diventare causa di trasmissione di malattie. Nonostante il malcontento delle autorità politiche locali, un'analogia posizione è stata presa dalla Chiesa ortodossa in Cechia e Slovacchia, dove il Metropolita locale ha dichiarato che la comunione eucaristica non è mai stata e né sarà causa di malattia e di morte, ma, al contrario, sorgente di una nuova vita in Cristo, e della guarigione dell'anima e del corpo. I rappresentanti dell'Ortodossia serba hanno affermato che le celebrazioni continueranno con rispetto di tutti i provvedimenti igienico sanitari, ma hanno aggiunto che l'epidemia è stata utilizzata come pretesto "irragionevole e malizioso" per negare ai cristiani l'accesso alla liturgia. Simile, come anticipato, la posizione del Patriarca rumeno, secondo il quale solamente i "deboli di fede" possono rischiare di contrarre il virus baciando un'icona, o prendendo la comunione dallo stesso cucchiaino.

Questi posizionamenti evidenziano un problema dogmatico non indifferente: se all'interno del calice nel momento della celebrazione il pane e il vino si trasformano in sangue e corpo di Cristo, perché un fedele dovrebbe temere di contrarre il virus da un cucchiaino che in realtà contiene ciò che per eccellenza "dà la vita"? Nelle consuetudini delle comunità ortodosse, la demarcazione fra sacro e profano, diremmo in termini durkheimiani, ha un carattere tanto strutturale, quanto non allegorico. L'attribuzione di sacralità è generatrice di una grammatica formalizzata e realizzata in *habitus* consolidati. Nell'opinione di molti rappresentanti del dogma, il concetto stesso di sacro come fonte di salvezza, al cardine della teologia cristiano-ortodossa, entrerebbe in crisi se il credente "non credesse" che l'eucarestia sia in grado di proteggere anche dal contagio. Tradizionalmente, il protettore dell'eucaristia è per eccellenza il sacerdote: una briciola caduta a terra gli impone di chinarsi e aspirarla con la bocca. Tuttavia, anche sul piano dogmatico, ciò che è considerato sacro sono il pane e il vino benedetti, non gli strumenti che lo contengono. Non vi sono leggi scritte che vietano la detersione o sostituzione del cucchiaino. Questo dettaglio, poco rilevante per un osservatore esterno, ha permesso durante il contesto pandemico di far emergere tensioni tra dogma universale e pratiche reali, sulla cui coincidenza sono invece posti il criterio e la fonte di legittimazione dell'Ortodossia.

La messa in pratica di quelle che sia fedeli che sacerdoti interiorizzano come tradizioni immutabili mostra quanto queste vengano continuamente riadattate ai fini della loro praticabilità ed efficacia. La quotidianità anomala degli ultimi mesi conferma quanto la relazione col sacro, frutto di processi di incorporazione sempre socialmente situati, faccia di quest'ultimo, innanzitutto, una "modalità dell'esperienza umana" (Csordas, 1990); questo anche laddove la misura sensoria, corporea, materiale dei fenomeni religiosi sembra essere largamente ridimensionata da forme de-materializzate di partecipazione.

A livello delle comunità della diaspora, le posizioni che le gerarchie hanno espresso non trovano una traduzione diretta. Come visto, i posizionamenti ufficiali possono divergere dalle pratiche e convinzioni messe in campo; al contempo i discorsi di patriarchi e metropolitani possono divergere dalle loro diramazioni nelle diocesi e nella diaspora e queste, come visto, divergere ulteriormente dalle scelte fatte sul piano delle comunità locali; le parrocchie godono spesso di un'ampia autonomia, tanto pragmatica che simbolica. Non solo l'autorità del sacerdote, e il suo grado più o meno rilevante di autonomia, hanno una loro influenza visibile, ma anche i fedeli hanno ampia influenza in processi orizzontali di adeguamento alla situazione, non riducibili al discorso dell'autorità religiosa. Ad esempio, il sacerdote della comunità-A ha continuato a dare l'eucaristia ai fedeli con lo stesso cucchiaino, senza detergerlo, rimanendo fedele a una tradizione consolidata, mentre il sacerdote della comunità-B ha scelto di rovesciare l'eucaristia dall'alto evitando il contatto del cucchiaino con le labbra dei fedeli.

Quanto abbiamo tracciato a livello delle comunità potrebbe aprire la strada ad una riflessione importante per una Chiesa che si dichiara fortemente ancorata non solo ai contenuti dottrinari, ma alla continuità nella loro realizzazione: il tradizionalismo ortodosso esprime la verità e la certezza della fede affermando di preservare, nella loro coincidenza assoluta, dogma e rito. Il fatto che molti sacerdoti abbiano cominciato, nei mesi successivi al *lockdown*, a somministrare l'eucaristia sì con lo stesso cucchiaino, ma disinfettandolo ogni volta con un panno imbevuto d'alcool, o rovesciando l'eucaristia direttamente nella bocca dei fedeli, è marcatore di una riflessione che, ora espressa solo in forma di compromessi, sembra difficile poter rinviare a lungo.

5. Le giurisdizioni al confronto con le risposte tecnico-scientifiche: tra complottismo e adesione.

L'osservazione delle comunità A e B mostra che il dibattito sulle pratiche religiose tradizionali ha dato slancio a un più ampio tentativo, anche questo su più livelli, di posizionarsi sui temi più dibattuti nella sfera pubblica. Interessante, in questo senso, la posizione che le gerarchie ortodosse stanno intraprendendo verso i vaccini per il virus SARS-Cov-2. Ad esempio, la Metropoli moldava legata al Patriarcato di Mosca, con cui la comunità-B è in stretta comunicazione, ha firmato con largo anticipo una lettera indirizzata al governo di Chisinau; qui chiede rassicurazioni sul fatto che il vaccino sia eseguito su base volontaria, nel rispetto della Costituzione e dei Trattati internazionali. Chiede di garantire il diritto al consenso e, indirettamente, al rifiuto della vaccinazione, facendo eco in forme legittime a una serie di discorsi a sfondo complottistico, circolati ampiamente fra le comunità dei fedeli, anche in diaspora. Sostenuti da frange fondamentaliste, questi ipotizzano l'esistenza di una lobby internazionale che, attraverso la vaccinazione, impianterebbe nel

corpo umano dispositivi di controllo. Oltre a sacerdoti apertamente negazionisti, che si scagliano contro le misure preventive come espressione di un nuovo totalitarismo, più diffuse sono posizioni che, reinterpretando un senso di preoccupazione diffuso, fanno riferimento a profezie bibliche ed evangeliche. In questo modo, la Chiesa moldava ha dato voce a una parte dei suoi credenti, mediando fra il lessico progressista dei diritti umani e chi intravedeva nell'epidemia i segni dell'apocalisse, o il tramonto di una realtà sociale e politica da tempo in crisi, segnata dalla corruzione dei costumi. Come osservato durante la ricerca, la circolazione di contenuti mediatici di questo tipo ha subito durante il *lockdown* una accelerazione imponente.

Hanno fatto scalpore le parole del patriarca ucraino Filaret, recentemente riconosciuto dal Patriarcato di Costantinopoli come leader di una giurisdizione canonica. Durante un'intervista televisiva a marzo, ha dichiarato che la causa della pandemia fossero i peccati degli uomini, a cominciare dai matrimoni tra persone dello stesso sesso; una posizione non rara nel discorso pubblico ortodosso di stampo più conservatore. Sarà in seguito ricoverato, nel settembre 2020, perché positivo.

Il vescovo che rappresenta la Diocesi Ortodossa Romena in Italia ha optato per una posizione improntata al rispetto dell'opinione pubblica e del lessico istituzionale, dichiarando durante il *lockdown* che questo momento di buio per l'esistenza umana, causa di disagi e sofferenze per molte persone, poteva essere interpretato come un'opportunità. Vista la sua concomitanza con il periodo della quaresima, il confinamento poteva essere un modo per avvicinarsi ai propri cari e alla fede, in un'epoca in cui sia la vita spirituale che le famiglie sono spesso trascurate a causa della vita lavorativa frenetica.

Nelle prospettive qui segnalate emerge, fra le molte differenze, una convergenza interessante: la presenza del virus non è interpretata come dato di natura, né al contagio è attribuito un mero funzionamento fisiologico e biomedico. Piuttosto, lessico e problemi scientifici penetrano nel discorso degli attori religiosi – come vedremo, fedeli compresi – per essere reinterpretati in chiave morale o spiccatamente teologica. Il senso che si attribuisce a questo particolare periodo storico è sempre filtrato attraverso la lente del credo religioso, sia in chiave di un gioco fra le forze del bene e quelle del male, che in un più largo discorso sulla morale pubblica. Con toni più marcati nel primo caso, la narrazione scientifica emerge, in questi discorsi, come una concorrente del messaggio religioso nella sfera pubblica. Le reti semantiche con le quali questi rappresentanti dell'Ortodossia hanno interpretato la nuova realtà dell'epidemia propongono di orientare il credente ortodosso verso una lotta per la verità, opposta alle menzogne del sistema. Questa dicotomia fra legge di Dio e legge degli uomini sembra ridimensionare la dimensione civile dell'appartenenza religiosa, al contempo riconcettualizzando la figura divina come giudice dei peccati della società e unica fonte di salvezza.

Da una parte, evocano in questo tanto l'ideale monastico dell'assoluto primato della teologia sulla società, quanto la postura dissidente della testimonianza di fede sotto i regimi socialisti. Dall'altra c'è un confronto tutto contemporaneo verso istituzioni civili che, non solo nel contesto della diaspora, hanno perlopiù fatto proprie direttive tecnico-scientifiche non sindacabili. Quest'ultime, infatti, sembrano poter minacciare un progetto di modernità compatibile con la fede, che la maggioranza delle autorità ortodosse si è in molti modi impegnata ad abbracciare.

Quanto osservato sul campo suggerisce che ad orientare il posizionamento nei confronti delle misure tecnico-scientifiche possa essere il modo in cui viene interpre-

tata l'applicazione di queste da parte delle autorità politiche, più che la contesa sull'attendibilità delle verità scientifiche. Dove le misure sembrano aver messo in discussione l'importanza delle istituzioni ortodosse, il contesto pandemico ha spinto per una ridefinizione dell'identità collettiva, non più coincidente col popolo ma limitata alla comunità più ristretta dei "veri" credenti. Ha quindi rinforzato posizioni critiche tanto verso le autorità laiche quanto verso i compromessi di quelle religiose; una contrapposizione fra un "noi" e un "loro" che, comune fra minoranze di ortodossi radicali (Mitrofanova, 2021), veniva invece generalmente respinta dalle comunità locali sulla base della comune appartenenza alla cristianità.

Il discorso dei patriarchi è allora esplicitamente ridimensionato come rivolto ai veri fedeli, in direzione opposta alla proposta teologico-politica ortodossa di una mutua collaborazione fra potere civile e religioso. L'emergere di questa visione più ristretta dell'appartenenza collettiva apre così margini di distanziamento dall'adesione delle istituzioni religiose al lessico nazionalista, dal recupero dell'ideale bizantino di *symphonia*, dalla coincidenza fra buon cittadino e buon credente. La ricerca conferma quanto simili processi possano tornare a essere confermati, se non rinforzati, dal contesto migratorio.

6. Nuove forme di fare comunità: l'Ortodossia in diaspora durante l'isolamento.

Abbiamo visto come la pluralità ortodossa sia riscontrabile anche a livello giurisdizionale, laddove le posizioni vanno dalla negazione dell'esistenza del virus al riconoscimento di una necessaria collaborazione con le autorità civili. Nei contesti in cui l'Ortodossia, da religione maggioritaria, si trasforma in minoranza in diaspora, le comunità restano rappresentative di questa diversità di tendenze, adottandola in forme personalizzate e contestualizzate. Si è assistito dunque a chi sceglieva di sfidare le misure governative continuando col culto in presenza, confidando nella protezione divina e in qualche accortezza, come nel caso della comunità-B, e a chi accettando le soluzioni messe in campo dalle autorità governative, adottava di buon grado forme alternative di preghiera, allo stesso tempo pregando per la fine della pandemia, come nel caso della comunità-A.

Mantenere un contatto con la propria comunità religiosa ha sostenuto molti dei membri di entrambe le comunità nel far fronte ai disagi del confinamento, alle difficoltà e alla solitudine, come è emerso frequentemente dalle interviste. Se la comunità-B non ha interrotto i suoi scambi quotidiani, piuttosto moltiplicandoli anche nella comunicazione da remoto, la comunità-A ha collaborato con la sua Diocesi in Italia per una raccolta di denaro, generi alimentari e abiti per chi a causa del Coronavirus stava affrontando grosse difficoltà economiche. La stessa comunità-A ha organizzato una colletta interna per aiutare alcuni suoi membri in difficoltà, mobilitando il prete in queste attività.

Alcuni membri del gruppo hanno particolarmente premuto per rafforzare i canali di comunicazione quotidiani. Fra questi, le badanti in particolare, per le quali l'isolamento ha significato l'impossibilità di staccarsi dall'ambiente di lavoro. Sono stati soprattutto i leader religiosi, d'altra parte, a guidare le forme di virtualizzazione delle comunità che il distanziamento sociale ha accelerato. Innanzitutto, come già esplicitato, attraverso l'uso di *social network* e di gruppi WhatsApp, in cui i membri della comunità potevano scambiarsi foto, informazioni, e incoraggiamenti. Questo ha portato a una esposizione e condivisione continua della propria vita fra i membri del gruppo; esemplare l'invio delle foto dei propri

dolci e delle uova rosse decorate nel periodo pasquale, gli incontri in *streaming* commentati in diretta, nella comunità-A la condivisione delle foto dei lavoretti dei propri bambini, e l'invio di video in cui questi cantano inni pasquali o recitano poesie in lingua rumena.

Al contempo, la coesione del gruppo restava centrata sulla comune appartenenza religiosa. Centrale per la comunità-A, ad esempio, è stata la riunione online per la preghiera serale, durante la quale veniva letta un'orazione speciale, prevista dai canoni in caso di malattie ed epidemie. A questa si aggiungevano le odi cantate al Santo Pantaleone di Nicodemia, martire e taumaturgo. Nel momento in cui la possibilità di incontro in presenza era nulla, anche vista l'inaccessibilità del luogo di culto – non essendo di proprietà, e sempre soggetto all'autorità del parroco cattolico responsabile – il leader religioso della comunità-A ha premuto verso una partecipazione alle attività della Diocesi, in particolare di quelle pensate per rispondere ai quesiti dei fedeli giovani, appartenenti alle seconde generazioni della diaspora. In questi incontri online pubblici, il vescovo e altri sacerdoti trattavano tematiche quali l'attitudine del credente di fronte alla pandemia, la potenza della fede, l'atteggiamento del fedele verso la morte, il timore di un complotto globale contro la fede cristiana. Molte domande erano concentrate sul rito, e su come poter celebrare la Pasqua senza la possibilità di visitare una chiesa nel giorno più importante dell'anno.

La creazione di un programma fitto di appuntamenti ha mantenuto attivi la partecipazione e gli scambi fra le persone. Secondo alcuni dei leader religiosi incontrati, l'utilizzo di questi canali inediti di comunicazione ha avvicinato una fascia di fedeli normalmente meno presente ai riti. Questo ha spinto i sacerdoti a dichiarare privatamente che l'epidemia, forse, poteva anche essere uno strumento divino.

7. Dopo il lockdown: comunità ritrovate e convivenza con il virus.

Con il DPCM del 25 marzo 2020, successivamente convertito in legge, il Governo italiano aveva decretato la sospensione di ogni forma di riunione o assembramento, anche di carattere culturale, ludico, sportivo, ricreativo e religioso. Nel successivo decreto-legge del 16 maggio 2020, noto come decreto "Sulle riaperture", le funzioni religiose hanno riacquisito una loro dimensione specifica e ottenuto l'autorizzazione per celebrare nuovamente in presenza, seguendo specifici protocolli sottoscritti con lo Stato. Nei mesi successivi, la comunità-A ha sperimentato, come già la comunità-B faceva, formule per salvaguardare la frequentazione in presenza dei riti.

Ma che tipo di chiesa ritrovano, con la fine del *lockdown*, i membri delle comunità? Davanti alla porta d'entrata della chiesa in cui celebra la comunità-A, è stato affisso un cartello con le norme igienico-sanitarie da adottare, l'obbligo di mascherina e il distanziamento fisico di almeno un metro. Sulla porta campeggia ancora un cartello, che vieta l'utilizzo del telefono durante la liturgia. Un igienizzante per le mani si trova nei pressi della ex-acquasantiera in pietra usata dai cattolici, e durante ogni celebrazione, a turno, uno dei membri siede vicino all'ingresso per indicare i posti liberi. Dei cartelli con frecce colorate, appesi alle pareti e sul pavimento, indicano il flusso verso l'uscita, indirizzato a un cortile posteriore per evitare assembramenti di fronte all'ingresso principale. Le sedie in legno e feltro ricamato, acquistate dalla Romania pochi mesi prima della pandemia, sono ridotte della metà per garantire la distanza fra i partecipanti. Per chi non riesce a trovare un

posto in chiesa, sono state installate delle panchine nel giardino posteriore, assieme a dei ripetitori audio per poter ascoltare la celebrazione.

I partecipanti non sono più autorizzati a portare all'altare candele, denaro, o pane benedetto, non possono più baciare le icone ma ci si può inchinare davanti ad esse e accendere una candela. Tutti i presenti indossano una mascherina e il coro, che prima contava una decina di persone, è stato ridotto a due soli componenti: una coppia sposata. Le lunghe liturgie domenicali sono celebrate in forma ridotta, le scuole domenicali di lingua rumena e catechesi con i bambini interrotte, sono vietate le offerte necessarie al rito di celebrazione dei defunti, per il quale tradizionalmente sono portate delle vivande, condivise dopo la preghiera con gli altri membri della comunità. Sono vietati i pranzi e ogni forma di assembramento all'interno e all'esterno della chiesa, sui quali il sacerdote vigila con rigore. Il timore per un nuovo *lockdown* spinge ad accettare le nuove misure pur nella speranza di tornare presto alle pratiche consuetudinarie.

L'utilizzo di piattaforme online è stato quasi del tutto abbandonato a favore del recupero della vita comunitaria in presenza. Tuttavia, questo scenario ridimensiona radicalmente le consuetudini rituali e la possibilità di socializzare, e più di un membro della comunità-A lamenta come quest'esperienza non sia migliore del confinamento, e di una messa ascoltata da telefono. Alcuni raccontano di adottare dei metodi personali per difendersi dal contagio, in una sorta di religione fai-da-te che, rafforzatasi durante l'isolamento, mescola fede e tradizioni popolari. Molti fedeli hanno ad esempio personalizzato l'utilizzo delle candele, la venerazione delle icone, la scelta delle preghiere. Non pochi hanno risposto a un messaggio circolato "viralmente" sui gruppi WhatsApp dei credenti, in seguito smentito da un'agenzia di stampa greca. Si menzionava, con evidenti analogie bibliche, che la Madonna era apparsa sul Monte Athos, luogo per eccellenza della conservazione della più autentica Ortodossia, invitando i credenti a dipingere croci sulle loro porte per scampare al contagio.

La comunità-B ha ritrovato la normalità rapidamente. Già dal mese di luglio su Facebook la comunità annunciava la ripresa delle esercitazioni del coro, e dopo le liturgie domenicali si è tornato a celebrare riti per i defunti, fare pranzi collettivi e momenti conviviali, più frequentati di prima. Con il consenso del sacerdote, molti dei partecipanti sono tornati a non indossare la mascherina. Alcuni di questi, hanno supportato questa scelta condividendo articoli che sostenevano che l'uso prolungato della mascherina abbia effetti negativi sulla salute, e non sia il mezzo di protezione più efficace. Alcune fedeli si sono scambiate video privati su come inserire nelle proprie narici dei pezzetti d'aglio, antibatterico naturale per eccellenza, o il suggerimento di disseminare nelle proprie case cipolle tagliate a metà perché, sempre secondo fonti online, neutralizzerebbero il virus.

In est Europa, invece, molti sacerdoti hanno potuto posizionarsi più direttamente e pubblicamente a difesa non solo della liturgia tradizionale, ma dell'importanza che le pratiche religiose hanno sulla tutela della famiglia e dei costumi. Questi discorsi hanno penetrato anche posizioni a sfondo complottistico, ad esempio su presunte conseguenze neurologiche dei tamponi o dell'uso della mascherina per la salute dei bambini. Espresi anche su piattaforme online, la loro circolazione è stata transnazionale, dando voce a posizioni pubbliche che spesso i sacerdoti della diaspora hanno, anche strategicamente, evitato.

Non sono mancate forme radicali di rifiuto dell'autorità civile e scientifica, con un'opposizione all'ingresso di queste nella sfera religiosa, privata e pubblica. La ricer-

ca conferma come anche nei contesti della diaspora vi sia ampio spazio per una lettura oltranzista dei dogmi, convergente con una settarizzazione del senso di appartenenza alla comunità religiosa. Il carattere di minoranza, infatti, può prestarsi all'irrigidimento di discorsi identitari anche più radicalmente di quanto avviene nei Paesi d'origine (a maggioranza ortodossa), allargando la distanza da una interpretazione collettivistica e più inclusiva dell'appartenenza religiosa.

Le osservazioni di chi scrive suggeriscono quanto questa contesa necessiterebbe di essere approcciata in termini dialettici. Se intere comunità, ad esempio, hanno officiato e assistito a celebrazioni affollatissime senza alcuna precauzione, emerge d'altra parte una controtendenza fra le comunità. Molti membri non negano il discorso scientifico, ma scelgono piuttosto di inglobarlo, assorbirlo e riadattarlo in una narrazione che affida nuovamente al discorso religioso la ricerca di senso, e all'autorità religiosa il diritto di definizione delle prassi legittime. Alcuni monasteri femminili, ad esempio, si impegnano a produrre e commercializzare, anche fra i fedeli oltrefrontiera, mascherine di tela con su ricamate in stile tradizionale croci e scritte come "Doamne ajuta" o "Doamne ai mila": Dio aiutaci, Dio abbi pietà.

8. Quando le innovazioni sono eterodosse? Qualche conclusione.

Se guardiamo alla diversità di risposte che abbiamo in queste pagine descritto, un elemento di continuità significativo risiede in quanto i riadattamenti delle pratiche rituali messi in campo siano tutti consapevolmente vissuti come tentativi di prolungare l'esperienza di comunità al di fuori dello spazio fisico della chiesa. L'esperienza religiosa da remoto resta allora non tanto un'alternativa privata vissuta individualmente, quanto l'unica forma possibile per preservare l'organizzazione comunitaria dei fedeli. Non sorprende, di conseguenza, che i fedeli più devoti con cui gli autori hanno dialogato non pongano eccessivo accento sul vantaggio di poter multi-localizzare e moltiplicare digitalmente la propria presenza, e così assistere a un'ampissima offerta mediatica di momenti religiosi. Detto altrimenti, pur spesso facendolo, raramente elogiano l'opportunità di fare dello *zapping* religioso.

Occorre qui ricordare che i membri delle due comunità osservate, in gran parte composte da migranti, sono degli utilizzatori assidui del telefono. Negli ultimi anni, lo smartphone è diventato per molti di loro estremamente familiare: oltre che un passatempo, uno strumento fondamentale nella comunicazione con affetti lontani. Ad essere stata innovativa per molti di loro è piuttosto la penetrazione di questi dispositivi di comunicazione nella sfera della partecipazione al gruppo religioso.

Abbiamo assistito, con una parziale controtendenza dopo la conclusione del primo *lockdown*, ad un'impennata inedita nei processi di diffusione e digitalizzazione dei riti religiosi cristiano ortodossi (e non). Questa è stata tanto offerta da istituzioni religiose, anche con il supporto delle autorità civili, quanto continuamente alimentata dal basso delle comunità, e prodotta dalle reti transnazionali di fedeli, sacerdoti e associazioni a sfondo religioso. Esempio è stata la settimana della Pasqua, e la liturgia nella notte pasquale in particolare, avvenuti nel pieno del *lockdown* in Europa sia occidentale che orientale. Da una parte, è cresciuto esponenzialmente il numero di fedeli che, tramite dirette online e *streaming* di programmi televisivi, assistevano alle liturgie pasquali celebrate presso la

Basilica del Santo Sepolcro, e presso le principali cattedrali ortodosse, Mosca e Bucarest incluse; colpisce la visione di questi spazi vuoti, nel giorno dell'anno in cui l'affluenza è tale da obbligare usualmente i fedeli a stringersi per ore nella calca. Dall'altra, l'osservazione delle scelte dei membri delle due comunità suggerisce che, per chi è ben inserito in un gruppo locale, queste forme di fruizione mediatica si sono tutt'al più sommate alla partecipazione alle attività della comunità, senza prenderne il posto. Il ricorso a queste risorse ha magari fatto da supporto alla frequente espansione del tempo dedicato alla preghiera privata, durante i giorni di isolamento più completo.

La ricerca conferma quanto sia la vita dei migranti ortodossi, sia l'organizzazione delle istituzioni che mirano a rappresentarli, partecipino di flussi transnazionali, alimentati da continui scambi anche simbolici: le nuove tecnologie consentono una circolazione di comunicazioni, informazioni e immagini che ha raggiunto un'intensità impensabile fino a pochi anni fa. Se evidente è quanto l'epidemia abbia irrobustito la fruizione sociale delle rappresentazioni mediatiche, non solo di argomento religioso, sembra altrettanto rilevante che le comunità in diaspora si mostrino volenterose di garantire la relazione fra le innovazioni e la vita locale del gruppo.

Il termometro del confronto con questi strumenti resta quello del loro essere funzionali a salvaguardare l'efficacia della risposta religiosa. Questo in un momento in cui, da una parte, era poco attuabile il radicamento spaziale delle pratiche tradizionali, riprodotte quanto possibile in contesti privati e in forme multimediali; dall'altra, mentre la condizione di precarietà e incertezza invadeva le più banali consuetudini che organizzano lo stare insieme e la vita quotidiana. L'utilizzo piuttosto disinvolto delle tecnologie rende visibile la stretta convivenza che i migranti spesso sviluppano con questi strumenti. Nondimeno, mostra anche come l'accento frequentemente posto sul rigido tradizionalismo e conservatorismo delle comunità ortodosse rischi di fuorviare gli studiosi, distogliendoli da un'interpretazione, a parere di chi scrive più corretta, di questo radicamento delle tradizioni come elemento vivificante della partecipazione e dell'esperienza religiosa, quindi sussidiario a queste. Le osservazioni raccolte, se da una parte fanno emergere la centralità del rito e l'impegno profuso nella riproduzione delle sue peculiarità estetiche e performative, dall'altra rendono chiari fenomeni di produzione dal basso di nuove forme di esperienza religiosa, adeguate ai contesti locali e non esclusivamente passive di fronte all'emergenza pandemica, ai suoi effetti sulle scelte istituzionali e sull'uso delle innovazioni tecnologiche.

Le comunità locali, con più disinvoltura delle giurisdizioni che le rappresentano, si sono mostrate in grado di riconfigurare attorno al virus sistemi di significato propri, reinterpretando in forme diverse l'esperienza della pandemia attraverso gli strumenti offerti dal capitale simbolico religioso. Nel far questo, hanno sia "indigenizzato" le innovazioni tecnologiche (Bausinger, 2020 [1961]) che attivato specifiche modalità infra-politiche, sempre oscillanti tra verbale pubblico e verbale privato (Scott, 1990). I fedeli si sono confrontati strategicamente con una pluralità di direttive dall'alto, si dichiarando deferenza e conformità al discorso ufficiale, ma accogliendolo solo nella misura in cui questo faceva risonanza con il sentire e le necessità del gruppo.

Gli ultimi mesi di queste comunità confermano quindi quanto le pratiche religiose più tradizionali possano interagire intimamente con l'esperienza quotidiana e le dinamiche contemporanee che le influenzano. Laura di rigidità che contraddistingue l'Ortodossia appare allora come il portato di una incorporazione profonda di rappresentazioni e stru-

menti rituali; entrambi vengono costantemente riposizionati per consentire sia i riadattamenti concreti invocati da esigenze materiali, sia una pluralità di posizionamenti ideologici e politici nei confronti del contesto in cui la vita della comunità si realizza.

All'interno di alcuni limiti, la flessibilizzazione delle pratiche liturgiche avviene senza che sia percepita come deviazione eterodossa; le soluzioni sono molteplici, a partire dalla trasformazione dell'angolo dedicato alle icone, proiezione domestica della chiesa, in altare domestico. Sarebbe semplicistico descrivere questi cambiamenti come fenomeni di privatizzazione dell'esperienza religiosa. Pur relegata in uno spazio obbligatoriamente privato d'azione, quest'ultima rimane consapevolmente ancorata a forme di autorappresentazione di identità collettive, tutte basate sulla condivisione di una comune appartenenza all'Ortodossia. Per molti aspetti, le comunità osservate sembrano attraversare e riformulare la struttura e la semantica proprie della Chiesa come istituzione; ugualmente, i loro membri la partecipano in forme trasversali, soggettivandole entrambe senza individualizzarle.

In questo senso, la diaspora ortodossa nell'Europa occidentale sembra mantenere ad oggi le peculiarità proprie della religiosità popolare, contraddicendo i due paradigmi antitetici coi quali, come efficacemente illustrato da De la Torre (2012), la sociologia delle religioni tende a orientarsi fra le forme religiose contemporanee: religione istituzionale e spiritualità individualizzata. Una dicotomizzazione spesso rafforzata metodologicamente negli studi che approcciano il pluralismo religioso e le società fortemente secolarizzate; studi in cui, non a caso, è ricorrente la scissione fra una religiosità *non-traditional* o *extra-church* e quella *institution-bound* (Pollack, 2006). Nei casi osservati, sembra rilevante piuttosto quanto l'epidemia abbia riaperto una tensione inter-politica fra attori religiosi e attori governativi, sulla base di una idea di spazio religioso come spazio pubblico, che rimescola tanto i confini fra cittadinanza e fede, quanto quelli tra guarigione e salvezza. Le autorità religiose possono entrare nella sfera pubblica come istituzioni rappresentative di narrazioni e forme di partecipazione alternative, laddove il mondo secolare sembra far sua una visione schiettamente biomedica della salute, e l'emergenza al contempo rafforzare una governance di tipo tecnocratico, poco partecipata dalla società civile.

Come abbiamo osservato, all'interno delle comunità ortodosse il posizionamento verso le direttive non è stato univoco e ha portato in diversi casi a disapprovare e anche contravvenire ai regolamenti. Il conflitto fra interpretazioni consente di far emergere un coincidente conflitto tra attori sociali diversi, portatori di diverse forme di legittimità: quella governativa, quella scientifica, quella delle gerarchie ortodosse, quella dei titolari delle strutture in cui molte delle comunità in diaspora celebrano: non di rado, parroci e vescovi cristiano cattolici. Nondimeno, sul terreno delle comunità il *leader* religioso dimostra la centralità del suo ruolo e una larga influenza sulle scelte delle comunità locali; né può essere sottovalutata l'autorità dei fedeli, che in opposizione anche a quest'ultimo possono rivendicare propri diritti di interpretazione sul codice religioso e sulle direttive anti-contagio.

Fra le istanze emerse, due elementi con più evidenza sembrano aver aperto al conflitto tra fede e direttive. Il primo risiede, come abbiamo visto, nella centralità di specifiche tradizioni e pratiche che, nella percezione di molti fedeli ortodossi, sono costitutive e coincidenti con la credenza religiosa stessa. Per un credente ortodosso, la visita alla chiesa, il bacio all'icona, e ancor più l'eucarestia, difficilmente sono associate al rischio della malattia, mentre appaiono come una chiave per la sua rielaborazione e gestione, per il

contrasto, la protezione, la guarigione da essa. Il conflitto con l'autorità civile, ma anche con le indicazioni ricevute dalle istituzioni ecclesiastiche, suggerisce quanto l'attaccamento alle tradizioni rituali, in genere interpretato come chiusura conservatoristica, sia per i credenti uno degli elementi chiave dell'efficacia che ha l'esperienza religiosa ortodossa, anche davanti all'epidemia.

Le criticità di fedeli e sacerdoti davanti all'isolamento sembrano allora collegabili alla percezione di un eccessivo impatto delle misure sulle pratiche tradizionali, tale da polarizzare le posizioni sulle norme anti-contagio, e alimentare dubbi sulla validità delle risposte religiose alternative. Questi riadattamenti sembrano mettere in crisi i tentativi di ridefinizione simbolica e funzionale del rito, così intaccando la trasversalità fra il rapporto con le istituzioni, i processi di incorporazione delle credenze, e il loro ancoraggio nelle tradizioni. Non a caso, i maggiori conflitti interpretativi sono stati generati da quegli elementi che ridimensionavano le possibilità per la comunità di condividere pratiche religiose considerate efficaci.

Va segnalato, al contempo, che è la stessa situazione di emergenza a spingere sacerdoti e fedeli a optare per soluzioni inedite, che proprio alla conservazione del carattere collettivo dei riti sono mirate. Può essere questo, ad esempio, il caso di un sacerdote presso una parrocchia ortodossa in una cittadina italiana non distante dalla comunità-A, il quale si è ripreso nel momento della celebrazione del funerale e della sepoltura di uno dei fedeli per permettere alla comunità locale e ai parenti lontani la partecipazione in diretta ai riti funebri. I canti e le immagini della sepoltura si sono così circondate di commenti e icone di santi, di gif animate di angeli e di fiori, di cuori e della nuova *reaction* "abbraccio", lanciata da Facebook in risposta alla pandemia. Con la sua illusione di immediatezza e di annullamento delle distanze, l'infrastruttura mediatica si è rivelata nella sua non neutralità, interagendo con gli utenti, quindi configurando la loro esperienza del lutto a partire dalle interferenze che generava (Larkin, 2008). Questa scelta, mostrata al leader della comunità-B, ha destato qualche divertita perplessità; tuttavia, di queste soluzioni sembrano essere ampiamente percepiti più i limiti, che una loro supposta poca "ortodossia". La sepoltura in diretta conferma quanto anche attraverso il medium online i sacerdoti ortodossi tentino di ricostruire una dimensione partecipativa: il rito è riproposto come fatto collettivo, anche se osservato nello spazio di un piccolo schermo.

Un secondo elemento di particolare rilevanza è l'importanza privilegiata della parrocchia come spazio fisico, che ha alimentato istanze di contrasto alla sua virtualizzazione. Anche durante l'isolamento, il gruppo locale e la fruizione (seppur mediata) della chiesa sono stati i principali punti di riferimento nell'orientare l'esperienza religiosa dei migranti; al contempo, questi contesti locali sembrano essere il terreno in cui si giocano i più interessanti processi trasformativi che interessano il cristianesimo ortodosso contemporaneo, il quale negozia quelle forme di de-territorializzazione e ri-territorializzazione che lo interessano poi sul piano organizzativo, giurisdizionale e geopolitico (Roudometof, 2015) soprattutto dal basso.

A motivo di questa centralità, anche l'importanza eminentemente sociale di questo spazio come luogo di aggregazione, di scambi materiali e informativi, al centro sia dei processi di inclusione sociale dei fedeli che dei tentativi di comprendere e risocializzare il confronto con la crisi pandemica. Nell'osservare le posizioni dei sacerdoti, non va inoltre dimenticato che l'impetuosa proliferazione di nuovi luoghi di culto ortodossi nella diaspora dei Paesi qui osservati, analogamente a quanto avvenuto nei contesti post-sovietici, è

stata sostenuta e legittimata proprio sulla base del valore che ha la frequentazione del luogo sacro per i fedeli ortodossi. Davanti alla normalizzazione dell'emergenza, allora, i sacerdoti sono stati sia chiamati a confrontarsi con la malattia come disfunzionamento sociale, sia ad assumere strategie che preservassero l'importanza collettiva del luogo di preghiera.

Più occasioni suggeriscono il timore dei sacerdoti ortodossi, e delle loro famiglie, di assistere con la smaterializzazione del gruppo e il decentramento dello spazio sacro, anche al fallimento del proprio progetto migratorio, il quale ruota spesso attorno alle comunità di preghiera, e da queste è sostenuto economicamente. Anche da questo punto di vista, l'osservazione sul campo ha fatto emergere tensioni sia interreligiose, a cominciare dal necessario confronto con le gerarchie cattoliche ospitanti, che inter-ortodosse. Fra i leader delle nuove comunità della diaspora non manca il timore che i fedeli si spostino verso comunità vicine, che risultino più attrattive magari proprio eludendo alcune delle molte restrizioni ai riti previste dalle misure anti-Covid. Al contempo, sebbene l'utilizzo degli strumenti digitali continui a generare dibattiti sull'autenticità ed efficacia dei riti, la crisi sanitaria ha portato a un'improvvisa rivalutazione delle interazioni religiose online, mettendo in crisi la centralità della presenza corporea nella pratica rituale. Come già osservato da ricerche che si sono concentrate su altri scenari religiosi, l'isolamento sociale ha permesso la proliferazione di forme atipiche di trasmissione dei saperi, e di "attività finora considerate ciarlatanerie" (Capponi e Carneiro Araújo 2020, p. 257). Anche nel caso dell'Ortodossia, i timori dei sacerdoti rivelano come questa "svolta digitale" potrebbe privilegiare anche quei leader religiosi, finora marginali, che sono più disinvolti verso pratiche e strumenti un tempo considerate poco accettabili, che la pandemia ha ora reso legittimi.

Le prime impressioni raccolte, certo meritevoli di futuri approfondimenti, suggeriscono che il confronto con gli avvenimenti recenti abbia allargato i margini interpretativi all'interno dei quali *doxa* e *praxis* cristiane sono orientate e messe in pratica, specialmente per le comunità in diaspora. L'Ortodossia si conferma plurale nelle sue realizzazioni e in trasformazione; forma un panorama religioso vitale quanto storicamente situato, intessuto di società d'origine e di arrivo, di tradizioni rituali e culture su cui agiscono processi politici, economici, ed epidemiologici, globali.

I risultati evidenziati da questa ricerca, infine, ripropongono una riflessione sulle forme di interlocuzione fra autorità civili e gruppi religiosi, essenziali affinché le restrizioni emanate dai governi, poiché manchevoli di interventi specifici e di un dialogo fecondo con le realtà locali, non alimentino comportamenti a rischio e non spingano all'interpretazione delle norme come indebite restrizioni delle libertà di culto. Come abbiamo osservato a partire dall'esperienza delle comunità, le pratiche religiose condividono con forme più schiettamente politiche di gestione delle crisi la capacità di pensare per l'agire. Quello che è allora più propriamente in gioco non sembra tanto la preservazione di una tradizione rituale "pura", più o meno riconducibile ai canoni, quanto la valorizzazione che fanno di questa le comunità, le modalità con cui queste tradizioni diventino per i fedeli strumenti fondamentali di *empowerment*.

9. Bibliografia e riferimenti

Augé, M. (1984). *Ordre biologique, ordre social*, in *Le sens du mal: anthropologie, histoire, sociologie de la maladie*, (a cura di) M. Augé, C. Herzlich, Paris: Archives Contemporaines, 195–213.

- Bausinger, H. (2020). *Volkskultur in Der Technischen Welt*, trad. it. *Cultura popolare e mondo tecnologico*, (a cura di) L. Renzi, P. Clemente, Pisa: ETS.
- Belting, H. (2011). *Bild-Anthropologie. Entwürfe für eine Bildwissenschaft*, trad. it. *Antropologia delle immagini*, (a cura di) Salvatore Incardona, Roma: Carocci Editore.
- Boellstorff, T., Nardi, B., Pearce C., Taylor T.L. (2013). *Ethnography and Virtual World: A Handbook of Method*, Princeton: Princeton U.P.
- Burrell, J. (2009). The Field Site as a Network: A Strategy for Locating Ethnographic Research, *Field Methods*, 21,181–199.
- Capponi, G., Carneiro Araújo, P. (2020). Occupying New Spaces: the “Digital Turn” of Afro-Brazilian Religions During the Covid-19 Outbreak, *International Journal of Latin American Religions*, 4, 250–258.
- Carnevale D. N. (2018). *Frumusețea Dumnezeului. Pratiche del bello ed esperienza del sacro nella ritualità ortodossa moldava*. in AA.VV. *La bellezza salverà il mondo*, (a cura di) A. Nesti, Siena: Cisreco – Religion and society,135–148.
- Carnevale D. N., Girneata S.F. (2018). *Aspettative e bisogni delle comunità religiose a Bologna – Le chiese ortodosse*, Bologna: Comune di Bologna – AMITIE code.
- Csordas T. (1990). Embodiment as a Paradigm for Anthropology, *Ethos*,18, 5–47.
- De La Torre R. (2012). *Religiosidades nómadas. Creencias y prácticas heterodoxas en Guadalajara*, Messico: CIESAS.
- De Martino E. (1977). *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, Torino: Einaudi.
- Green, N. (1999) Disrupting the field: Virtual reality technologies and “multisited” ethnographic methods, *American Behavioral Scientist*, 43 (3), 1999, 409–421.
- Hämmerli, M., Mayer J.F. (a cura di), (2014). *Orthodox Identities in Western Europe: Migration, Settlement and Innovation*, Farnham: Ashgate;
- Larkin B. (2008). *Signal and Noise: Media, Infrastructure and Urban Culture in Nigeria*. Durham: Duke U.P.
- Marcus G.E. (1995). Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography, *Annual Review of Anthropology*, 24, 95–117.
- Mitrofanova A. (2021). *The impact of Covid-19 on orthodox groups and believers in Russia*, in AA.VV., *Religious Fundamentalism in the Age of Pandemic*, (a cura di) N. Käse-hage, Bielefeld: Transcript.
- Pétonnet, C. (2019). *L'observation flottante. L'exemple d'un cimetière parisien*, trad. it. in AA.VV., *Etnologia del sacro. Religione e modernità nella riflessione francese*, (a cura di) F. Sbardella, Bologna: Patron Editore, 105–117.
- Pollack D. (2007). Religious Individualization or Secularization: An Attempt to Evaluate the Thesis of Religious Individualization in Eastern and Western Germany, *The British Journal of Sociology*, 58, 603–632.
- Roudometof V. (2015). Orthodox Christianity as a Transnational Religion: Theoretical, Historical and Comparative Considerations, *Religion State and Society*, 43, 211–227.
- Scott J. C. (1990). *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts*, New Haven: Yale U.P.