



**HAL**  
open science

## La cure spirituali : terapie sociologiche?

Régis Dericquebourg

► **To cite this version:**

Régis Dericquebourg. La cure spirituali : terapie sociologiche?. Quaderni di sociologia, 2004, XLVIII (35), pp.119-129. halshs-00010423

**HAL Id: halshs-00010423**

**<https://shs.hal.science/halshs-00010423>**

Submitted on 10 Dec 2009

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

## Le cure spirituali : terapie sociologiche ?

In quest'articolo accennerò alla terapia religiosa e alla guarigione spirituale. Mi riferisco non alle guarigioni miracolose conosciute nel cattolicesimo<sup>1</sup>, ma alla terapia spirituale dei mali fisici e psichici e anche delle sventure (perché in questo campo la malattia ha un significato esteso nel senso di *infirmas* del medio Evo) che viene proposta da gruppi religiosi minori specializzati nella capacità religiosa di curare. La «Chiesa della Scienza cristiana», l'«Antoinisme», l'«Invitation à la Vie», i gruppi di preghiera di Maguy Lebrun e della Chiesa di Scientology che in una certa misura «curano» le malattie, l'Alleanza universale (ex chiesa cristiana universale di Georges Roux) ne sono degli esempi. In questi gruppi religiosi la guarigione non è considerata come un miracolo, che è un intervento eccezionale con il quale Dio ricorda di tanto in tanto agli uomini la sua presenza e la sua potenza per risvegliare la fede nei «tiepidi». È «semplicemente» il risultato dell'applicazione di una tecnica di meditazione che deve ben riuscire, come un medico che prescrive una posologia ritenuta efficace. In alcuni lavori precedenti<sup>2</sup> ho descritto questi tipi di gruppi enumerando le caratteristiche che fondono al tempo stesso la loro specificità e che li differenziano da altri movimenti religiosi. Le cure spirituali in uso in questi gruppi sono la preghiera, il fluido, l'energia d'aurore, il cambiamento dei piani di coscienza, la riconciliazione con il proprio passato o con gli altri, la liberazione dei traumi della vita presente e delle vite precedenti.

Nell'interpretazione scientifica delle guarigioni spirituali della malattia, le spiegazioni psicologiche sono dominanti. Lo psicologo Pierre Janet (1859-1947) ha aperto la via nella sua opera *Les médications psychologiques* dove dedica un capitolo a Mary Baker Eddy (ma anche a Freud). Anche nel campo della psicologia si trovano delle esperienze che mostrano un effetto benefico della preghiera in pazienti in trattamento medico, tuttavia senza produrre delle spiegazioni scientifiche. Si constata anche che delle guarigioni incomprensibili si producano al di fuori del campo religioso. Caryle Hirshberg e Marc Jan Barash (1996) hanno dedicato a ciò un'opera che rinvia ad articoli scientifici sull'argomento, sebbene secondo gli autori, i pazienti guariti abbiano a volte fatto ricorso a delle risorse spirituali non svelate. Nei loto interrogativi a proposito di guarigioni profane inspiegabili, gli autori privilegiano anche la dimensione psicosomatica. In effetti, si trovano poche interpretazioni sociologiche della guarigione religiosa, ad eccezione dei lavori di Meredith McGuire e della tesi di Anne Cécile Bégot. Questi lavori forniscono delle risposte alla domanda «Perché si guarisce all'interno dei movimenti religiosi?». Meredith McGuire pone l'accento sull'unione della triade corpo/spirito/società. Normalmente questi elementi si compenetrano, ma nel caso della guarigione formano un'unità dove tutto diventa possibile. Per la McGuire, il corpo è legato al potere in senso lato. Questo si manifesta nella tortura, nell'ascesi, nel maltrattamento, nelle costrizioni del corpo. Si potrebbe aggiungere nella socializzazione. Il corpo è collegato allo spirito, poiché porta l'impronta delle emozioni. E la metafora del linguaggio (si dice «avere il cuore gonfio» per indicare la propria tristezza). Il corpo è la base fenomenologica della conoscenza del mondo e delle interazioni. La religione esprimerebbe al meglio le relazioni tra corpo, spirit() e la società, perché può trasformare le loro relazioni grazie a delle pratiche rituali e grazie ad un impegno totale che provoca delle emozioni, un immaginario, una memoria, una percezione e una modificazione dei significati o ancora, un'esperienza di comunione e di condivisione tra i fedeli. Nei suoi lavori Anne-Cécile Bégot (1998) adotta questa prospettiva trattando il ruolo del simbolico nell'efficacia terapeutica. Secondo la Bégot (1998), il fluido, l'energia d'amore, le vibrazioni sono delle metafore del legame sociale. Queste interpretazioni sono utili per uscire dalle problematiche poste in termini psicosomatici

e meritano di essere estese anche agli insuccessi della terapia religiosa, razionalizzata dai suoi stessi praticanti.

Tuttavia vorrei porre il problema in maniera diversa da Meredith McGuire e Anne Cécile Bégot, sondando a titolo esplorativo qualche altra pista per rispondere al quesito «come si guarisce eventualmente attraverso il socioreligioso?».

A nostro parere bisogna innanzi tutto fare una distinzione tra la magia e le «religioni di guarigione».

## **I. Distinzione tra la terapia magica e la terapia religiosa**

Il primo obiettivo delle «religioni di guarigione» è di sollevare l'uomo dalla malattia e dalle traversie dell'esistenza con delle cure non empiriche. Da questo punto di vista le si potrebbe considerare come essenzialmente magiche e come sorgenti delle forme più elementari della vita religiosa «orientate verso il mondo terreno» per «avere felicità e lunga vita sulla terra». Ci si può dunque porre la domanda, se le «religioni di guarigione» non costituiscano una trasposizione delle pratiche magico-terapeutiche delle società tradizionali, cioè un arcaismo religioso all'interno delle società moderne e i suoi prolungamenti ipermoderni, surmoderni (secondo gli autori), dove sono nate e dove si sono sviluppate.

Le «religioni di guarigione» si collocano dalla parte della magia o dalla parte della religione? In questo dibattito incontriamo una prima difficoltà perché, secondo Max Weber, la religione e la magia (nella quale Weber include anche la cura dello stregone) presentano delle similitudini; gli stessi gesti del prete possono a volte essere considerati come magici. La religione stessa, d'altro canto, potrebbe anche trovare le proprie origini nella magia.

Per Max Weber lo stregone e il prete hanno in comune il potere straordinario di obbligare gli dei. L'invocazione religiosa del prete è dunque «una formula magica». In pratica essi ricorrono agli stessi mezzi: «le preghiere e il sacrificio, elementi del «servizio divino», sono naturalmente anche di origine o- condividono le stesse attitudini e gli stessi scopi iniziali: partendola «una repulsione per i mali di `quaggiù` e per un'attrattiva comune per i vantaggi esteriori sulla terra», essi prescrivono dei gesti destinati ad avere felicità e lunga vita in questo mondo. Entrambi, il prete e lo stregone, possono detenere il carisma della guarigione. Constatiamo inoltre che il modus operandi delle «religioni di guarigione» è vicino alle pratiche magico terapeutiche. A volte vi troviamo la preveggenza, un principio cosmico di tipo mana (il fluido, le vibrazioni, l'energia d'aurore), l'invocazione o la costruzione di un mito personale, un'operazione rituale e un dono al guaritore. Entrambi hanno in comune l'uso di mezzi non empirici per fini empirici, che secondo Weber è una delle caratteristiche della religione.

Tuttavia, benché abbiano delle somiglianze, le «religioni di guarigione» si distinguono dalla magia per diverse caratteristiche. Innanzi tutto, a differenza della magia, le «religioni di guarigione» hanno elaborato un pensiero religioso razionale sotto forma di teodicea, e hanno come fine ultimo la salvezza, a differenza del guaritore magico il quale non si preoccupa della salvezza dopo la morte. Le «religioni di guarigione» considerano il trattamento (manipolazione simbolica) come una tappa sella via di una salvezza, che s'ispira a delle tradizioni religiose, con le quali sono imparentate. Il trattamento spirituale dà al paziente l'occasione di incontrare una realtà sovra empirica, nella quale è iscritto il suo avvenire dopo la morte; queste religioni gli propongono di perseverare nella conoscenza della loro dottrina e

nella pratica religiosa, per guadagnare una salvezza definitiva, allo stesso titolo che le grandi tradizioni religiose. Ci ritorneremo più avanti. Da questo punto di vista esiste un paradosso: la Visibilità terapeutica non è, come si potrebbe credere, necessariamente il primo motivo di adesione a questi movimenti. Le nostre inchieste<sup>3</sup> mostrano infatti che, oltre a coloro che hanno ricevuto un'affiliazione dovuta alla socializzazione religiosa della famiglia, esistono due gruppi: le persone in cerca di salvezza, per le quali l'adesione corrisponde alla conversione tradizionale, e coloro i quali vengono attirati dai benefici immediati. Così, per esempio, si può diventare «Scienziato cristiano» dopo aver ascoltato una conferenza o dopo aver letto il libro della fondatrice *Science et santé avec la clef des Ecritures* senza essere malati, ma forse perché si è semplicemente angosciati dalla malattia, o perché si trova in tale credenza una risposta all'interrogativo cristiano del male e della sofferenza. Molti sono diventati «Antonisti» perché attratti da questa religione, pur essendo globalmente in buona salute. Questo dimostra, sull'esempio delle Chiese istituite, che le «religioni di guarigione» attirano dei convertiti grazie alla dottrina di salvezza che esse propongono. Il trattamento spirituale delle «religioni di guarigione» non è quindi un intervento occasionale di tipo magico, destinato puramente e semplicemente ad apportare dei benefici in questo mondo senza occuparsi della salvezza ontologica. Le «religioni di guarigione» aggiungono alla terapia dei mali dei mezzi non empirici, mirando a dei fini non empirici, il che secondo Weber è una delle caratteristiche proprie della religione.

In secondo luogo, magia e religione si distinguono per il processo di istituzionalizzazione. I terapeuti delle «religioni di guarigione» non sono degli «imprenditori come gli stregoni. Certo, questi ultimi possono associarsi, ma la loro associazione è una corporazione (associazione professionale) che può avere la funzione di trasmettere delle tecniche, ma non una comunità religiosa. I terapeuti religiosi, invece, sono sostenuti da un'istituzione religiosa, anche poco formale, alla quale sono subordinati e nella quale formano una classe a parte all'interno della comunità dei fedeli. La loro arte di curare religiosamente è in qualche modo «sotto tutela», per riprendere un'espressione di Abbruzzese (1989). Le «religioni di guarigione», inoltre, propongono delle assiologie, mentre la magia che cura dalle disfunzioni individuali o sociali resta estranea ai valori<sup>4</sup>. In terzo luogo, contrariamente alle cure degli stregoni<sup>5</sup> descritte dagli etnologi, le «religioni di guarigione» non sono localizzate, cioè non funzionano all'interno di un sistema simbolico limitato ad un luogo culturale. Al contrario, esse hanno adottato il modello universalistico delle «religioni di salvezza», le quali hanno influenzato i loro fondatori (e dalle quali molto spesso sono state generate), e hanno quindi la pretesa di rivolgersi agli uomini di ogni cultura, anche a costo di dar loro la socializzazione religiosa adeguata. In effetti, tentano di radicarsi in tutto il mondo, anche se non sempre ci riescono. Da quanto detto, emerge chiaramente come le «religioni di guarigione» si distinguano dalla magia e non siano degli omologhi di pratiche magico-terapeutiche delle società tradizionali trapiantate nella cultura della razionalità occidentale.

## 2. Le istanze di plausibilità

Il secondo elemento da considerare nelle cure spirituali è la presenza di istanze di plausibilità. Nelle «religioni di guarigione», il trattamento spirituale non è collocato in un vuoto epistemologico: esso è sempre legittimato da un sistema di credenze. Già comporta una teoria della malattia più o meno elaborata, che è una metafisica dei turbamenti, in rottura epistemologica con il sapere biologico e medico. In effetti, queste teorie situano la malattia nel registro dell'essere, dell'anima, del doppio astrale, in una dimensione spirituale personale o transpersonale. D'altra parte, a differenza delle terapie mediche, esse si preoccupano del

senso e della salvezza. Per esempio nell' «Antonismo» le malattie trovano la loro origine nelle «ferite dell'anima», le quali essere dei debiti delle vite precedenti o degli errori fatti durante questa vita (in questa religione non esistono né sbagli né peccati). Lo stesso si può dire dei gruppi di Maguy Lebrun. Nella «Scienza cristiana» la malattia è un'illusione prodotta dall'«intelletto mortale» (intelligenza che crede nella malattia e nella morte). Il malato s'immagina di poter essere malato: ciò significa che ignora di essere il riflesso di Dio e che quindi la malattia non lo può raggiungere, perché essa non può coesistere con un Dio perfetto. Nel gruppo «Scientology» i turbamenti fisici e psichici trovano la loro causa negli incidenti delle vite passate o della vita presente. In «Invitation à la vie» e presso Georges Roux (chiamato il Cristo di Montfavet), le malattie sono provocate dalla mancanza di amore.

Pertanto i rimedi che tutte queste religioni propongono sono di ordine sovra empirico: preghiera meditativa, invocazione, cancellazione degli ostacoli delle vite passate, cambiamento del piano di coscienza, per esempio quando bisogna convincersi che il mondo è immateriale (idealismo assoluto), apporto di un fluido o di un'energia d'amore, la quale può risanare l'uomo e il suo destino. Questi mezzi non si pongono al di fuori delle loro credenze: fanno parte del cosmo di senso che loro propongono. Le cure spirituali trovano la loro fondatezza nelle «leggi divine», nelle «leggi dell'universo», nella corrente della «Nouvelle Pensée», nell'accentuazione delle guarigioni di Cristo descritto come «il più grande dei guaritori», come anche nel pensiero positivo o nel «Vangelo della prosperità» spiegato da Kenneth Hagin<sup>6</sup>. Queste credenze sono inizialmente esterne all'uomo e sono degli atti-sociali che l'individuo incarna in un certo momento: fanno parte del sacro che incanta la società e mostrano all'individuo che una guarigione attraverso le cure spirituali è plausibile. Allo stesso modo le testimonianze di guarigione accrescono questa plausibilità: la «Scienza cristiana» ne ha pubblicate numerose. In questo modo si mostra che è possibile entrare a far parte di una «stirpe» di persone guarite, vale a dire di una realtà sociale. Il trattamento spirituale delle malattie appare quindi come una delle maniere collettive di sollievo dei mali, offerta agli individui su un mercato dove si trovano dei guaritori individuali, dei terapeuti religioni, dei profeti e anche dei medici. Le istanze di plausibilità ci rinviano al concetto di «immagine del mondo» di Weber. In effetti, per quest'autore, è in funzione di un'immagine di mondo che è stato stabilito «da cosa e perché» si voleva (e si poteva) essere liberati. Gli uomini seguono le religioni per svariate ragioni; una di queste è «scappare dai limiti della finitezza nella maniera in cui si manifesta nelle sofferenze, nella miseria e nella morte...». Questi desideri si ispirano ad una presa di posizione verso un mondo reale e dunque all'esigenza che l'universo sia, in qualche maniera, un cosmo dotato di significato<sup>7</sup>.

### 3. La via della salvezza

Il terzo elemento da prendere in considerazione nelle terapie spirituali è la salvezza. Nelle religioni di guarigione si trovano due tipi di salvezza: la salvezza di manipolazione, che è l'ottenimento dei Beni di quaggiù grazie alla gestione di forze sovra empiriche, e la salvezza ontologica, la quale è l'accesso alla felicità dopo la morte o alla fine delle reincarnazioni<sup>8</sup>. Il trattamento spirituale delle «religioni di guarigione» è concepito come elemento di una via di salvezza ontologica. Così, la via «scientologica» libererebbe l'uomo dal peso delle esperienze passate e gli farebbe trovare la potenza del titano incarnato in questa vita e nelle vite future, ma il suo fine ultimo è quello di accelerare la fine delle reincarnazioni. Allo stesso modo, anche l'«Antoinisme» aiuterebbe l'uomo a liberarsi dalle reincarnazioni. La «Scienza cristiana» dovrebbe far ritrovare la «verità» dell'insegnamento del Cristo guaritore, il quale condurrebbe alla salvezza cristiana. «Invitation à la vie», i pentecostali, i carismatici, riprendono la soteriologia cristiana. Maguy Lebrun vuole liberare l'uomo dai debiti carmici,

affinché guarisca e progredisca nell'aldilà. In ogni caso il trattamento è tenuto a provare, attraverso la sua tecnica e i suoi risultati, l'esistenza di un mondo sovra empirico, e mira a ottenere la fede in questo mondo e a impegnare il consulente nella via della salvezza. Ora, come sostiene Weber, le vie della salvezza sono dei fenomeni sociali: esse sono infatti inventate da profeti ritenuti tali da una comunità di discepoli, vale a dire da una collettività. Anche quando un paziente sceglie la guarigione spirituale «per provare» si lega implicitamente ad una comunità che proclama una via di salvezza.

## 4. Il carisma dei terapeuti religiosi

Il quarto punto da prendere in considerazione è il carisma della guarigione. Scartando il caso dell'«uditore» scientologista – di cui bisognerebbe discutere a lungo – il quale è un tecnico (sebbene reverendo) che applica scrupolosamente senza dono particolare il vademecum della «tecnologia dell'ascolto», i terapeuti religiosi evangelisti, pentecostali, gli «ivistes», come anche gli «antoinistes» e gli «scientisti cristiani», posseggono un carisma di guarigione. Quest'ultimo non è né un carisma profetico (se il profeta può confermare il suo carisma attraverso la guarigione dei malati, non bisogna essere necessariamente profeti per essere dei terapeuti religiosi), né un carisma di funzione (il religioso può pregare per gli ammalati o imporre loro le mani, ma non bisogna essere prete per fare della terapia spirituale). Senza dubbio il carisma dei terapeuti religiosi è ciò che Weber definisce un «carisma specifico»<sup>9</sup>, il quale può essere risvegliato per esempio in un seminario di armonizzazione presso gli «ivisti»<sup>10</sup>, o come nell'«antonismo» attraverso una formazione «per esperienza diretta». In teoria, tutti i fedeli di una religione di guarigione possono curare spiritualmente i mali psichici e i mali fisici degli altri; tuttavia non tutti lo fanno, e solo alcuni si differenziano e diventano dei terapeuti religiosi (praticanti, armonizzatori...). Sono scelti in funzione di un discernimento che si basa sulle loro qualità morali e sui successi che ottengono nella terapia religiosa. A loro proposito si può parlare di virtù, nel senso che essi eccellono in una funzione. Si ritrova qui il sociale, perché i carismi sono dei fenomeni sociali che esistono solo in quanto riconosciuti da una comunità di discepoli.

## 5. Uno stile di vita centrato sulla prevenzione

Se il trattamento spirituale è un'esperienza cardine delle religioni di guarigione, si constata che in queste ultime i fedeli si sforzano, per non ammalarsi, a mantenere uno stato permanente di benessere, che è la dolce euforia dell'uomo rigenerato e in comunione con Dio o con le forze cosmiche<sup>11</sup>. La salute è uno stato di grazia che va conservato; ci si ricollega qui a Weber (1971), secondo il quale il «non divino» è prima di tutto un atteggiamento quotidiano del corpo umano, il quale segue gli insegnamenti della natura. L'ascesi passa per la concentrazione: è il caso degli «Antoinistes» che controllano il loro pensiero per allontanare l'illusione della realtà materiale e del male (di cui la malattia è un aspetto), e degli «Scientisti cristiani» che si sforzano di situarsi in un mondo ideale e immateriale, che non è comune<sup>12</sup>. Per Bégot (1992) l'acquisizione dell'idea di un mondo senza malattia rileva una socializzazione secondaria nella maniera che la intendono Berger e Luckmann. Questo passa anche attraverso l'atto dell'evitare: così gli «Scientisti cristiani» fuggono le evocazioni della malattia nelle conversazioni e nei media, e gli adepti di «Scientology» prendono le distanze dalle persone che possono essere fonte di preoccupazione e raccomandano per esempio di ricorrere al parto senza dolore per evitare il trauma della nascita. Si passa anche attraverso delle pratiche di mantenimento della salute, come presso i fedeli di «Invitation à la Vie» e i

discepoli di Maguy Lebrun, che si fanno armonizzare i primi o magnetizzare i secondi, anche quando non sono ammalati. L'ascesi passa anche per un'igiene di vita: rifiuto dei prodotti eccitanti presso gli «Scientisti cristiani», per non diffondere l'idea dell'influsso della materia sul corpo; ricorso a vitamine e a sali minerali, alla sauna e allo sport presso «Scientology», per realizzare una sorta di «corazza» moderna che ricorda le nostre pratiche di vaccinazione e le nostre *médications de terrain*, considerate come dei coadiuvanti delle difese immunitarie. Georges Roux (il Cristo di Montfavet) raccomandava una dieta alimentare che giudicava sana e in armonia con la natura. L'igiene di vita, del resto, è condivisa da altre religioni, dove riveste lo stesso scopo: l'autocontrollo, l'autodisciplina<sup>13</sup> e l'influenza dell'appartenenza religiosa su un elemento precoce della socializzazione dell'uomo com'è la cultura socio-alimentare.

## 6. Conclusione

Ho accennato a una descrizione dei riferimenti sociali che legittimano il ricorso alla terapia religiosa e che spiegano il successo che può avere il trattamento spirituale delle malattie e delle miserie personali o sociali. In fin dei conti troviamo un'«immagine del mondo» che è anche una «disposizione d'animo», secondo la quale le cure spirituali possono dare ciò che si cerca. L'abbiamo detto, queste cure sono intimamente legate a un corpus di credenze, che è un cosmo di senso che include una via di salvezza, un corpus di testimonianze, il riconoscimento di un carisma di guarigione a dei terapeuti religiosi e una condotta apotropaica.

La «condotta di vita» è considerata da Hennis (1996) come nozione importante in Weber, poichè quest'ultimo ha consacrato a ciò una parte importante dei suoi scritti. Ma spesso in questo autore la nozione è più evocata che definita. Secondo il lessico weberiano di Grossein, la condotta di vita è in senso stretto «un sistema di azioni in un campo sociale determinato» e in senso lato un rapporto pratico al mondo in generale come, per esempio, la condotta razionale di vita dell'uomo moderno. In Weber la condotta di vita è legata agli «ordini di vita». L'espressione *Lebensordnungen* non è definita esplicitamente dal sociologo di Heidelberg, ma la si può comprendere come un'organizzazione delle condotte di vita che esprimono una disposizione di spirito. La religione è un ordine di vita. Questa definizione si può applicare senza problemi alle differenziazioni religiose di cui ci occupiamo, poichè lo stesso Weber parla delle sette puritane del protestantesimo come un ordine di vita con le proprie condotte di vita. E quanto ci ricorda Meredith McGuire (1996) senza utilizzare questi termini. Interpretaremo succintamente due «religioni di guarigione» alla luce delle espressioni appena citate.

L'«Antoinisme» sarebbe un ordine di vita dove il fedele orienta le proprie azioni a partire da una rappresentazione del mondo come universo di fluidi. I «fluidi pesanti» rendono tristi o malati, i «eterei» guariscono le perse dell'anima, che sono la causa delle malattie. Quindi, le cure consistono nell'apportare ritualmente al paziente i fluidi buoni attinti dall'«Etere»; il paziente imparerà poi eventualmente a pregare per riceverli, e forse per trasmetterli ad altri. Inoltre il paziente impara a dirigere la propria vita secondo i fluidi, nell'ambito di un autoperfezionamento morale che può proseguire nelle altre vite. Questo può condurlo a modificare le relazioni con coloro che giudica portatori di fluidi malvagi e ad evitare le mondanità. La certezza di una reincarnazione umana relativizza l'attaccamento ai beni terreni e ai conflitti sociali. Permette Moine di avere un rapporto sereno con la salvezza, in quanto ciò che non può essere raggiunto in questa vita può esserlo nelle vite future. Alla stessa maniera la «Scienza cristiana» è un ordine di vita. L'azione quotidiana dei suoi fedeli deve essere guidata da un idealismo assoluto dove l'uomo totalmente immateriale non può essere raggiunto dalla malattia, poichè egli è il riflesso di Dio. Questa rappresentazione

del mondo lo conduce ad adottare uno stile di vita dove il credente scarta continuamente l'idea che la materia possa esistere e corregge continuamente i suoi pensieri riguardo al mondo mediante la concentrazione (condotta preventiva). Non accumula i beni chiamati materiali per evitare un attaccamento alla materia. Prende le distanze dal mondo e non si interessa né ai fatti di cronaca, né ai conflitti. Si sforza di avere un rapporto lontano o inesistente con la medicina materiale. È evidente che l'adozione di uno stile di vita produce un rimaneggiamento delle relazioni organiche, una nuova disposizione di spirito e un nuovo atteggiamento sociale. Il riferimento dell'uomo a un nuovo stile di vita specifico in cui si crede nell'efficacia delle cure spirituali costituisce una delle offerte di ancoraggio nella società; offerta che si aggiunge, modificandoli, agli altri ordini di vita (economico, politico, professionale). Secondo Hennis (1996, 102-103), «l'influenza delle rappresentazioni religiose sugli stili di vita, mira esclusivamente a una questione: cosa accade all'uomo, quali conseguenze subisce, quando le rappresentazioni religiose – un fattore tra tanti, ma particolarmente decisivo la cui presa sull'uomo è particolarmente forte – orientano la sua condotta di vita in questa o quella religione». È in nome di questo processo che si può comprendere McGuire, quando afferma che la religione e i suoi riti favoriscono al meglio l'unificazione della triade spirito/corpo/società, permettendo la mobilitazione delle emozioni, dell'immaginazione, della memoria, del corpo e del pensiero. I rituali delle operazioni di guarigione, dove si dispensano le cure spirituali, sono delle esperienze cardine che cristallizzano la Potenza e l'attaccamento di uno stile di vita sull'individuo alla maniera di un rituale d'iniziazione, e rimodellano gli atteggiamenti sociali.

Concludendo, l'esperienza di guarigione grazie alla religione è un fenomeno raro, che s'interpreta il più delle volte attraverso la psicologia, senza peraltro prendere in considerazione la questione del coinvolgimento del corpo per mezzo del sociale, e nemmeno quella dell'unificazione del corpo e dello spirito nel collettivo. Altri ne hanno parlato; noi abbiamo cercato di mostrare che le terapie religiose sono dei fenomeni sociali che passano per l'esperienza cardine del rito in cui si amministrano le terapie spirituali. A queste ultime bisogna includere l'adozione di uno stile di vita. E forse possibile parlare di terapie sociologiche? In tal caso converrebbe, per fare una controprova, spiegare in maniera sociologica, su delle basi empiriche, i fallimenti della terapia religiosa.

[traduzione di Giuseppe Giordan]  
 Università Charles de Gaulle – Lille3 e  
 CNRS/IRESCO

1Delle quali parla Deloos (1997).

2Rimandiamo a La guérison par la religion, «Revue Française de psychanalyse», 3, 1997; Croire et Guérir, Paris, Dervy, 2002; Construction d'un type idéal des religions de guérison à partir d'un échantillon de groupes religieux minoritaires, in Convocations thérapeutiques du sacré, Massé R. e Benôit J. (a cura di), Paris, Karthala, 2002.

3Vedi Dericquebourg (1985).

4Lanternari (1996).

5Utilizzando questa parola, riprendiamo la sinonimia weberiana tra stregone e guaritore, rendendoci conto di mettere confusione nella fine distinzione che Laburthe-Tolra (1998) fa di questi termini, quando definisce lo stregone come uomo malvagio, e dunque l'opposto del guaritore.

6Rimandiamo alla presentazione che ne fa Cox (1994).

7Weber (1996).

8Vedi Dericquebourg (1999).

9Abbiamo dato questa definizione di «carisma specifico» in un articolo di prossima

pubblicazione: «I carismi specifici esprimono una virtù morale, una disposizione naturale o una tecnica acquisita, praticate con successo riconosciuto, o ancora una virtuosità acquisita nell'utilizzo di una tradizione. I terapeuti religiosi diventano figure emblematiche di questa tradizione e tendono a innovarla, per esempio proponendo delle nuove tecniche di asceti, delle nuove tecniche artistiche, delle organizzazioni caritatevoli. Alcuni non legittimano la dominazione; esprimono in maniera poco comune, ma ugualmente non straordinaria, con virtuosità, certi aspetti di una credenza o di una filosofia di vita».

10Definiamo in questo modo e per comodità coloro che aderiscono a « Invitation à la Vie », benché essi respingano ogni appellativo.

11Dericquebourg (1995).

12Herzlich (1969).

13Vincent (1996).

#### Riferimenti bibliografici

Abbruzzese S. (1989), *Communio et liberatione*, Paris, Cerf.

Bégot A. C. (1992), *Foi et guérison. Le cas de la Science chrétienne. Mémoire de maîtrise de l'Université de Paris X*, sotto la direzione di C. Bertrand.

Id. (1998), *La construction d'une efficacité thérapeutique: perspective sociologique. Le cas de la science chrétienne et de l'antoinisme*, Tesi discussa all'Ecole Pratique des Hautes Etudes.

Cox H. (1994), *Le retour de Dieu*, Paris, Desclée de Brouwer.

Delooz P. (1997), *Les miracles, un défi pour la science?*, Bruxelles, De Boeck.

R. (1985), *Profil sociographique des fidèles français de la Science Chrétienne*, «Mouvement religieux», 505, pp. 2-6.

Id. (1995), *De la cure à la prévention dans les religions de guérison*, in Lautman E e Maître J. (a cura di), *Gestion religieuse de la santé*, Paris, L'Harmattan, pp. 39- 59.

Id. (1999), *La question du salut dans les religions de guérison. Points de vue sur la thérapie religieuse*, «Cahiers de la Maison de la Recherches», 23, coll. Ateliers, Lille, Presses du Septentrion.

Id. (2002), *Croire et Guérir*, Paris, Dervil.

Hennis W (1996), *La problématique de Max Weber*, Paris, PUR,

Herzlich C. (1969), *Santé et malarie. Analyse d'une représentation sociale*, Paris, ed. de l'ExEss.

Hirshberg C. e Barasch M. I. (1996), *Guérisons remarquables*, Paris, Robert Laffont.

Laburthe-Tolra P. (1998), *Critique de la raison ethnologique*, Paris, PUF.

Lanternari V. (1996), *Medicine, magie, religion, valeurs*, Paris, L'Harmattan.

McGuire M. (1996), *Religion and Healing the Mind/Body/Self*, «Social Compass», 43, I.

Vincent G. (1996), *Des mots et des mets. Protestantisme et frugalité*, «Social Compass», 43, I.

Weber M. (1971), *Economie et société*, Paris, Plon.

Id. (1996), *Sociologie des religions*, Paris, Gallimard.