

IL SACRO E IL CORPO

a cura di
Jenny Ponzo e Eleonora Chiais

Questo volume è stato pubblicato con il contributo dell'Università degli Studi di Torino

This book is part of the project NeMoSanctI, which has received funding from the European Research Council (ERC) under the European Union's Horizon 2020 research and innovation programme (grant agreement No 757314)

MIMESIS EDIZIONI (Milano – Udine)
www.mimesisedizioni.it
mimesis@mimesisedizioni.it

Collana: *REMEDIS / Religioni, media e immaginario sociale*, n. 3
Isbn: 9788857591315

© 2022 – MIM EDIZIONI SRL
Via Monfalcone, 17/19 – 20099
Sesto San Giovanni (MI)
Phone: +39 02 24861657 / 24416383

INDICE

INTRODUZIONE	
<i>Eleonora Chiais e Jenny Ponzo</i>	7
1. IL CORPO NELLA TRADIZIONE EBRAICA. NON OSTACOLO ALLO SPIRITO, MA STRUMENTO SEMIOTICO	
<i>Ugo Volli</i>	15
2. SEMIOTICHE DEL VOLTO DI CAINO	
<i>Massimo Leone</i>	33
3. CON O SENZA OMBELICO, DEL CORPO NEL PARADISO MUSULMANO	
<i>Mohamed Bernoussi</i>	49
4. IL CORPO DI GESÙ NELLA PREDICAZIONE, NELLA PASSIONE E NELLA RESURREZIONE	
<i>Stefano Traini</i>	73
5. IL CORPO DI SAN GERARDO MAIELLA: TRA SOFFERENZA ED ESPERIENZA MISTICA	
<i>Marco Papasidero</i>	91
6. IL SACRO CUORE DI GESÙ: UN'ANALISI SEMIOTICA	
<i>Giampaolo Proni</i>	115
7. COME PRESTARE ATTENZIONE A DIO: PREGHIERA E SEMIOTECNICA	
<i>Francesco Galofaro</i>	133

8. GOD SAVE THE DRESS: SULLA SACRALITÀ DEL CORPO E DEL SUO RIVESTIMENTO NELLE CULTURE BIBLICHE <i>Eleonora Chiais</i>	153
9. IL SACRO NUDO VELATO. SESSUALITÀ E CORPOREITÀ DAL MAGHREB E RITORNO <i>Annamaria Fantauzzi</i>	167
10. TROPPO BELLA: SANTA VILGEFORTE NARRATA DA OLGA TOKARCZUK <i>Magdalena Maria Kubas</i>	183
11. IL CORPO NEGATO: PRIVAZIONE, CATARSI, CULTO <i>Simona Stano</i>	199
12. CORPO, SACRO E SPORT <i>Roberto Cipriani</i>	217
13. CORPI A RISCHIO. SUI NESSI FRA L'ALTERITÀ, IL CASO E IL SACRO <i>Franciscu Sedda</i>	233
14. CENNI PER UNA SEMIOTICA DEL SACRO E DEL CORPO <i>Jenny Ponzo</i>	257

SIMONA STANO*

IL CORPO NEGATO:
PRIVAZIONE, CATARSI, CULTO

ABSTRACT: L'idea del corpo come custodia e prigione dell'anima affonda le proprie radici nell'antichità. Già l'escatologia orfico-pitagorica lo concepiva come un ostacolo al raggiungimento della dimensione extramondana, contrapponendolo alla dimensione sovrasensibile, incorruttibile e "divina" dell'uomo, che in esso era costretta a incarnarsi. Una disforizzazione perpetuata dalla dottrina platonica, per cui la sfera corporea si conferma come "strumento", e al contempo "prigione" e "tomba" dell'anima, innescando un processo di negazione della carne e di autoaffermazione del Sé incorporeo poi divenuto un elemento centrale di numerose pratiche religiose, in particolare in ambito cristiano (sebbene con varianti e alcune eccezioni, nonché corrispondenze in altre dottrine). La privazione di cibo (sia essa parziale o radicale) e altri piaceri del corpo si istituisce così come rituale di catarsi e via di accesso privilegiata alla spiritualità, in un percorso che, muovendosi tra culti tradizionali e nuove credenze, è giunto sino a interessare la "religione laica" dell'*homo dieteticus* contemporaneo, la quale ha fatto dell'astinenza una forma di ascetismo secolarizzato, sostituendo modelli "divistici" a quelli divini. Seguendo questa traiettoria, il presente saggio propone una riflessione sui ruoli, i modi e le forme del "corpo negato", proponendone una lettura filosofico-semiotica.

1. *Il corpo come prigione dell'anima*

L'idea del corpo come custodia e prigione dell'anima affonda le proprie radici nell'antichità. Già l'escatologia orfico-pitagorica concepiva la corporeità come un ostacolo al raggiungimento della dimensione extramondana, contrapponendola alla dimensione sovrasensibile, incorruttibile e "divina" dell'uomo, che in essa era costretta a incarnarsi (v. in particolare Diogene Laerzio, *Vite e dottrine dei più celebri filosofi*, VIII, 14). Tale disforizzazione venne in seguito per-

* Università degli Studi di Torino.

petuata dalla dottrina platonica, per cui la dimensione corporea si configura come “strumento” (*Alcibiade I*, 129e-130c) e al contempo “prigione” (*Fedone*, 65c) dell’anima, ovvero “tomba”¹ entro i cui confini questa espia le proprie colpe:

Dicono alcuni che il corpo è *séma* (segno, tomba) dell’anima, quasi che ella vi sia sepolta durante la vita presente; e ancora, per il fatto che con esso l’anima *semaínei* (significa) ciò che *semaíne* (significhi), anche per questo è stato detto giustamente *séma*. Però mi sembra assai più probabile che questo nome lo abbiano posto i seguaci di Orfeo; come a dire che l’anima paghi la pena delle colpe che deve pagare, e perciò abbia intorno a sé, affinché *sózetai* (si conservi, si salvi, sia custodita), questa cintura corporea a immagine di una prigione; e così il corpo, come il nome stesso significa, è *séma* (custodia) dell’anima finché essa non abbia pagato compiutamente ciò che deve pagare. Né c’è bisogno mutar niente, neppure una lettera. (*Cratilo*, 400c, in 1967, pp. 213-214)

In continuità con orfismo e pitagorismo, Platone insiste sulla distinzione tra anima e corpo, descrivendo quest’ultimo come luogo di espiazione e isolamento della prima. Ciò si traduce nell’idea della necessità di un processo di negazione della carne e autoaffermazione del Sé incorporeo che diverrà un elemento centrale di numerose pratiche religiose, in particolare in ambito cristiano, sebbene con varianti e alcune eccezioni, nonché corrispondenze in altre dottrine. Proprio le teorie relative all’immortalità dell’anima e alla corporeità, infatti, hanno fatto sì che la dottrina platonica permeasse nel Cristianesimo, e in particolare nel pensiero di Paolo di Tarso (v. in particolare Griffiero 1997, pp. 55-78). Più specificamente, negli scritti paolini, la corporeità è sottoposta a una scissione: da un lato, troviamo il corpo “sacro” o “spirituale”², tempio dello Spirito Santo (1 Corinzi 6,19); dall’altro,

1 In analogia con simile metafora, Platone richiama nel *Fedro* l’immagine dell’“ostrica”: “e ci iniziavamo a quella iniziazione che è giusto dire la più beata, che celebravamo, [...] essendo anche noi puri e non tumulati in questo sepolcro che ora ci portiamo dietro e che chiamiamo corpo, imprigionati in esso come l’ostrica” (*Fedro*, 250 B-C). Per una analisi approfondita del rapporto anima-corpo nell’opera platonica, v. in particolare Reale (1999, pp. 209-279).

2 Massimo Angelini sottolinea il legame di tale visione con una più generale prospettiva simbolica, per cui “il corpo partecipa alla dimensione spirituale (insieme con quella materiale), ed è all’interno di questa dimensione che si manifesta nel suo aspetto sacro, di appartenenza all’ambito divino: è in questa dimensione che prende valore la metafora che lo lega al tempio” (Angelini 2013, p. 3), ove

il corpo “profano”, “soggetto al peccato” (Romani 6,6), che distoglie l’anima dall’aspirazione alla salvezza, inducendo a seguire i piaceri (le “brame”, Romani 1,24) della carne. È in particolare in questa seconda dimensione che sembra riecheggiare la visione platonica del corpo come custodia (o “tenda” terrena, nella terminologia impiegata da Paolo in 2 Corinzi 5,1-4) della spiritualità; una custodia che occorre dominare asceticamente in obbedienza al Vangelo (1 Corinzi 9,26-27). Il principio di negazione del corpo si ritrova così confermato e amplificato, segnando le basi di un approccio alla corporeità (e, come vedremo nel prossimo paragrafo, all’alimentazione) che, passando per il Medioevo, sarà dominante per secoli.

2. La negazione del corpo come forma di catarsi e via di accesso alla spiritualità

Alla concezione del corpo come prigionia dell’anima si accompagna, come accennato nel paragrafo precedente, l’idea della sua negazione come rituale di catarsi e via di accesso privilegiata all’ascesi spirituale. Risalente alla filosofia greca, tale visione si è rafforzata enormemente con il Cristianesimo, che ha promosso una visione della rinuncia ai piaceri fisici, e addirittura ai bisogni fondamentali del corpo, come mezzo tramite cui l’uomo può aspirare all’elevazione spirituale. In questo senso, la privazione di cibo, sia essa parziale o radicale, ricopre un ruolo fondamentale:

Il cibo – unico bisogno fisico non rinunciabile – entra da protagonista in questo dibattito, come strumento e simbolo della corporeità. Di qui l’aura di diffidenza che circonda il cibo in certe declinazioni della spiritualità cristiana, sin dai primi secoli e fino ai giorni nostri. Al cibo si potrà pensare come a un potenziale nemico, che mette a repentaglio il primato dello spirito; come a un’esca allettante da cui prendere le debite distanze. Ripetute e trasmesse attraverso i secoli, queste immagini si scontreranno con altre, più serene e pacate, e tuttavia segneranno in profondità il pensiero (o il retro-pensiero) dell’agire cristiano nel mondo. Esse confermeranno il valore soggettivo (secondo il dettato apostolico) del rapporto col cibo, non più rifiutato come oggetto impuro, ma, al contrario,

il “tempio” rappresenta lo spazio sacro della divinità, cui si contrappone il non sacro, ovvero il “profano” – dal latino *profānus*, composto dal prefisso *pro*, “avanti, di fronte” e *fanum*, “tempio, luogo sacro”.

riconosciuto come oggetto di legittimo desiderio – giustificandosi in tal modo il merito dell’eventuale rinuncia. [...] In più di un caso il cibo sarà pensato come valore in sé negativo, perché occasione di un piacere non voluto, surrettiziamente mescolato al bisogno; e ciò getterà un’ombra di discredito sull’intero percorso alimentare. (Montanari 2016, pp. 32-33)

Più specificamente, secondo Alessandra Pozzo (2020), è possibile distinguere tre archetipi della rinuncia al cibo: il digiuno *forzato e doloroso*, legato alla fame e alla carestia (affezioni note come *Limos* nella cultura greca, presso cui questa forma era molto diffusa, cfr. Richer 2012), manifestazione culturale regolata a livello sociale e/o religioso³, e al tempo stesso legata a pratiche di autocontrollo, che incide su corpo e mente portando alla sacralizzazione della sofferenza subita; il digiuno *purificatore*, pratica curativa⁴ fondata sull’idea di una fondamentale contiguità tra corpo, anima e spirito; e il digiuno *terapeutico-religioso*, rimedio a metà strada tra le cure mediche e i trattamenti psicologici, nell’ambito del quale la rinuncia al cibo si inserisce in un più ampio programma volto alla salute generale dell’individuo che lo pratica. Tali archetipi costituiscono, secondo Pozzo, modelli invariati che attraversano il tempo e lo spazio, giungendo sino alla contemporaneità. D’altra parte, la studiosa sottolinea l’eccezionalità del Cristianesimo, nel cui contesto il digiuno è divenuto parte integrante di programmi rituali codificati come uno dei mezzi privilegiati per accedere all’esperienza spirituale. Come ricorda Massimo Montanari (2016, p. 179), infatti, sebbene le restrizioni alimen-

3 Come nota efficacemente Massimo Leone, infatti, “la penetrazione del linguaggio come dinamica di normazione sociale è [...] così pervasiva che a codici condivisi deve riferirsi e attenersi non solo chi il cibo lo vuole reperire, preparare, imbandire, degustare e condividere, ma anche, paradossalmente, chi il cibo vuole progressivamente allontanarlo, escluderlo dal raggio dell’“esistenza” (Leone 2013, p. 47).

4 Pozzo riprende a questo proposito le indicazioni dei Padri della Chiesa, citando il *De virginitate* (7, PG 28, col. 251-282) di Atanasio di Alessandria, secondo cui il digiuno “cura le malattie, previene gli eccessi degli umori corporei, espelle gli spiriti maligni, respinge i pensieri malvagi, illumina lo Spirito, santifica il corpo e, infine, pone l’uomo davanti al trono di Dio” (Pozzo 2020, p. 5). Analogamente, nelle *Homélies sur la Genèse* (1, 2, PG 54, 581) di Giovanni Crisostomo si trovano richiami all’effetto liberatore ottenuto mediante l’astensione dall’assunzione di cibo, mentre in *Scala paradisi* (XIV, 37, PG, 88) di Giovanni Climaco e negli *Hymnes sur le jeune* di Efrem il Siro torna il riferimento al mantenimento della salute del corpo e della pace dell’anima.

tari cristiane fossero ispirate a un principio di moderazione, con la riduzione dei pasti o l'astensione da determinati alimenti come paradigma valido per tutti i fedeli e proibizioni più estese per i monaci, ci sono stati nel tempo diversi "campioni di ascetismo" che hanno testato le proprie capacità di resistenza rifiutando il cibo per giorni, settimane e addirittura mesi di seguito, interpretando dunque la nozione di digiuno in modo radicale. Anche in questo caso, non si tratta di una novità assoluta, né di un *unicum*: Diogene Laerzio, ad esempio, riporta che "Zenone di Cizio morì [...] dopo aver molto travagliato rimanendo digiuno" (*Vite e dottrine dei più celebri filosofi*, VII, I, 31) e così anche Cleante, suo discepolo (Ivi, VII, V, 176). Diversi sono inoltre i casi in cui, anche in tempi più recenti, in analogia con quanto avviene nel misticismo cristiano, è nella regolamentazione del digiuno, e non in quella dell'alimentazione, che va ricercata la *langue* condivisa del gruppo religioso, come mostra Massimo Leone (2013) in relazione al Giainismo:

Il digiuno non si manifesta [semplicemente] come parentesi rituale, meditativa, penitenziale, nel flusso della vita e dei suoi consumi alimentari; all'opposto, pare quasi che [...] sia la nutrizione a configurarsi come eccezionale, e i pasti come parentesi all'interno di un'esistenza che invece deve votarsi alla rinuncia dell'alimento. (Ivi, p. 56)

D'altra parte, è con l'ascetismo cristiano, e in particolare con figure come Caterina da Siena, Marguerite Marie Alacoque, Teresa Neumann, Marthe Robin e Alexandrina Maria Da Costa (v. in particolare Steiner 1963; Boufflet 2019; Desmazières 2011; de Meester 2020; Landron 2001; Testoni 2002), che il digiuno radicale si attesta come vera e propria "forma di vita [che] serve a dimostrare l'idea che l'anima possa e debba prevalere sul corpo: le mistiche sono descritte come creature superiori al resto delle persone proprio per la loro vittoria nella lotta contro il corpo" (Ponzo 2021, p. 10). Una forma di vita in cui la dimensione corporea è soggetta a una fondamentale ambivalenza: da una parte, il rifiuto del cibo nega le ragioni del corpo, e in un certo senso la sua stessa natura, privandolo del sostentamento che gli è necessario e annientandolo progressivamente; dall'altra, il digiuno diviene uno strumento di elevazione spirituale, giacché negando il corpo, lo eleva verso il divino, riconciliandolo con esso (Kristeva 2006). Se la prima concezione richiama evidentemente la

visione orfico-pitagorica e quella platonica (con un marcato processo di euforizzazione dell'inedia e, più in generale, del dolore, cfr. Ponzio 2021, p. 2), la seconda si avvicina maggiormente all'idea paolina di "corpo spirituale", svestendo la corporeità del ruolo attanziale di "opponente" del Soggetto mistico per farne un vero e proprio strumento o Oggetto di valore d'uso, in quanto via di accesso al sacro.

3. *Dai culti tradizionali alle nuove credenze*

Passando per varie pratiche e tradizioni religiose⁵, l'idea della purificazione tramite la rinuncia al cibo è arrivata a interessare anche la "religione laica" dell'odierno *homo dieteticus* (Niola 2015), che ha fatto dell'astinenza una forma di ascetismo secolarizzato, sostituendo modelli "divistici" a quelli divini. Nella "gastro-anomia" (Fischler 1988) tipica delle società moderne e contemporanee si è progressivamente affermato il fenomeno del cosiddetto "nutrizionismo" (Scrinis 2012; 2013), per cui la dimensione nutrizionale, che di per sé non costituisce un testo culinario (Marrone 2016), è stata assunta a vero e proprio sistema di significazione dell'universo alimentare e, più specificamente, a "sistema di classificazione" delle sostanze commestibili (o incommestibili), seppure in maniera riduzionista e sulla base di un processo di decontestualizzazione, semplificazione ed esagerazione del ruolo dei "nutrienti" (cfr. Contreras Hernández, Ribas Serra 2016; Stano 2021). Simile impostazione, a sua volta, ha favorito una tendenza che è divenuta sempre più evidente negli ultimi decenni, quella del mangiare "senza" (lattosio, glutine, carboidrati, ...), quasi a dire

5 Dinamiche simili a quelle descritte in precedenza si ritrovano in effetti anche in altri contesti religiosi e culturali. Un caso significativo è, ancora una volta, offerto dal culto giainista, e in particolare dalla pratica del *bhaktapratyakhyanamarana*, o "suicidio attraverso il rifiuto di cibo", nel cui ambito "il corpo diviene membrana sensibilissima, vieppiù delicatamente tesa nello sforzo dell'inedia, nella quale una volontà individuale risuona con un contesto comunitario per far vibrare, in pelle muscoli ossa organi sfiniti dall'esaurimento della vita, l'ideologia di una forma di vita" (Leone 2013, p. 47). Analogamente a quanto è stato osservato per l'ascetismo cristiano, anche in questo caso la corporeità si pone al crocevia tra auto-annientamento (negazione, annullamento) e perfezionamento (elevazione), richiamando opposizioni valoriali fondamentali quali "individualità" vs "collettività", "interiorità" vs "esteriorità" e "vita" vs "morte".

che, più che ciò che mangiamo, è oggi ciò che *non* mangiamo a dire chi siamo (Stano 2016). In bilico tra scienza e medicina, da un lato, e dimensione socioculturale, dall'altro, il cibo sembra quindi ormai definire la nostra identità principalmente in termini negativi, attraverso divieti e restrizioni. È in questo senso che, secondo l'antropologo Marino Niola (2015), la dieta è divenuta una "nuova religione globale", nell'ambito della quale il corpo gioca un ruolo determinante:

Tutto si dice attraverso il corpo che regna ormai incontrastato, dopo aver sottratto la scena all'anima. Nel nostro tempo che celebra il trionfo dell'immanenza assoluta, tutto si gioca e si decide sul terreno dell'apparire: desideri, aspettative, valori, identità, successo, felicità. Non abbiamo più un corpo, ma siamo il nostro corpo. (Ivi, pos. 904/1762)

Come tale, la corporeità è, da un lato, esaltata, adorata, "consacrata" in virtù di un ideale di perfezione che non la vede più come semplice "custodia" o disforica "prigione", bensì come sua vera e propria "incarnazione". D'altra parte, rinuncia, privazione e sofferenza restano i mezzi per l'effettiva realizzazione di tale ideale, come parte di una suggestione "salutistica" che riprende, e amplifica, la continuità tra dimensione corporea ed extra-corporea (non più propriamente l'anima, ma più comunemente la "psiche", l'"energia vitale", ecc.) caratterizzante gli archetipi descritti da Pozzo, in particolare in relazione alle dinamiche purificatrici e terapeutiche:

Oggi il digiuno nei centri terapeutici e nelle spa di tutta Europa sta guadagnando in popolarità. [...] Se in passato si credeva che l'intervento sul corpo mediante delle mortificazioni potesse ottenere la purificazione dello spirito, oggi, nei movimenti salutisti che si focalizzano sul benessere psicofisico, la ricerca della salute inizia con le cure offerte a un corpo generalmente affetto dagli inconvenienti della vita contemporanea, allo scopo di raggiungere la pienezza spirituale della felicità di esistere. (Pozzo 2020, p. 12)

Ciò, tuttavia, non presuppone la totale scomparsa di suggestioni religiose tradizionalmente intese, come testimoniano i numerosi casi di precetti dietetici diffusi da figure chiave della comunità ecclesiastica, in particolare nell'ambito del protestantesimo nordamericano. Si pensi, ad esempio, al regime dietetico ispirato alla Bibbia proposto dal

pastore Charlie W. Shedd nel libro *Pray Your Weight Away* (1957), le cui pagine additano gli obesi come peccatori e prescrivono la preghiera come infallibile dimagrante. Sulla stessa scia si sono inoltre sviluppate le cosiddette “diete cristiane” e numerosi movimenti, tra cui il *Faithfully Fit Program* e il *Love Hunger Action Plan*, nonché progetti editoriali, come *The Fat Is in Your Head* (1972), best-seller a firma dello stesso Shedd, e altri popolarissimi titoli quali *God's Answer to Fat* (1975) di Frances Hunter, *Help Lord – The Devil Wants Me Fat!* (1977) di Cummings Samuel Lovett, *Slim for Him* (1978) di Patricia Kreml e *Free to Be Thin* di Marie Chapian e Neva Coyle (1979) a esse correlati. Una tendenza che si è rafforzata ulteriormente negli ultimi decenni del ventesimo secolo, con progetti come il *Weigh Down Workshop*, fondato da Gwen Shamblin nel 1986, anch'esso tradottosi in diversi libri (tra cui il celebre *Weigh Down Diet* del 1997) e prodotti medialti, oltre a una vera e propria chiesa (la Remnant Fellowship Church), e la celebre *Hallelujah Diet* ispirata alle Sacre Scritture⁶ del reverendo George Malkmus, anch'egli autore di diversi volumi (tra cui *Why Christians Get Sick*, 1989 [1997] e *The Hallelujah Diet: Experience the Optimal Health You Were Meant to Have*, 2006), nonché fondatore di un ministero (l'*Halleluja Acres*, attivo dal 1992), di una rivista e di un sito web (rispettivamente dal 1993 e dal 1997), e addirittura ideatore di una linea di prodotti dimagranti (come il popolare Barley Max, una “pozione miracolosa” descritta come nutriente e depurativa al tempo stesso).

Pur non contemplando forme di digiuno radicale, questi fenomeni sono di fondamentale interesse, giacché si fondano su un ideale di purificazione che passa necessariamente per la rinuncia al cibo, sia essa qualitativa (ovvero legata a particolari tipologie di alimenti) o quantitativa (con periodi di astensione dal cibo “alternati”, organizzati secondo scadenze orarie, giornaliere o legate a eventi particolari). Malkmus, ad esempio, invita i seguaci a respingere alimenti di origine animale e, con poche eccezioni, anche i cibi cotti, in modo che il loro corpo sia degno dello Spirito Santo, ricorrendo in più occasioni a richiami diretti agli scritti paolini. In altri regimi si alternano invece fasi di digiuno (talvolta con l'ec-

6 Più specificamente, Malkmus trae ispirazione dal Libro della Genesi: “E Dio disse: ‘Ecco, io vi do ogni erba che fa seme sulla superficie di tutta la terra, ed ogni albero fruttifero che fa seme; questo vi servirà di nutrimento’” (Genesi 1,29), e su questo modella la “Dieta Alleluia”.

cezione di alcuni alimenti) a fasi di consumo di cibo, secondo il modello – divenuto popolare anche fuori dall’ambito delle diete religiose – del digiuno intermittente, sempre in correlazione con le Sacre Scritture.

In ogni caso, a istituirsi come segno distintivo del corpo “sacro” è la magrezza, risultato di un processo che, se non nega più la corporeità *per se*, assiologizza negativamente e combatte con ogni mezzo la massa corporea, riducendola – letteralmente – all’osso. Ed è in tale ideale di bellezza e salute – del corpo *e* dell’anima, con congiunzione copulativa positiva a marcare la distanza dall’idea di una mortificazione del primo necessaria all’elevazione della seconda – che l’universo religioso tradizionalmente inteso e quello della nuova religione globale della dieta sembrano trovare un punto di incontro. La magrezza, in altri termini, è divenuta essa stessa l’Oggetto di valore di base dell’*homo dieteticus*, in quanto incarnazione di simile ideale⁷.

È in questo senso che Marino Niola (2015) propone provocatoriamente l’idea di un parallelismo tra l’ascetismo cristiano, con particolare riferimento ai monaci stiliti⁸, e l’odierno culto globale della dieta. Più specificamente, secondo l’antropologo, a essere significativa è l’ostensione degli effetti che la rinuncia al cibo ha sul corpo a caratterizzare tanto il primo quanto il secondo: “la magrezza scheletrica dello stilita, effetto di un regime fatto di continue privazioni, diventa *un teatro dell’astinenza*, una specie di martirio in diretta. [...] La mortificazione del corpo dei rinuncianti, dunque, ha lo scopo di essere *mostrata*” (Ivi, pos. 485/1700, enfasi nostra). Un regime di *esposizione* (per utilizzare i termini introdotti da Fontanille 1989) fondato sul “voler informare” (del corpo dello stilita) e sul “non poter non osservare” (di coloro a cui tale corpo è esposto),

7 Seppur con crescenti critiche e opposizioni, come testimonia il movimento noto come *body positive*.

8 Monaci cristiani anacoreti che trascorrevano la propria vita di preghiera e penitenza su una piattaforma posta in cima a una colonna (*stylos*), rimanendoci spesso sino alla morte. Pratica propria del Vicino Oriente, soprattutto nei territori che si estendono dalla Siria all’attuale Turchia, nella Chiesa greca durò anche dopo lo scisma e presso i Russi fino al XV secolo. Tra gli esempi più noti, ricordiamo Simeone Stilita il Vecchio (V secolo), ritenuto il padre di tale forma di ascetismo, Daniele lo Stilita (V secolo) e Simeone Stilita il Giovane (VI secolo). Per ulteriori approfondimenti, v. in particolare Delehay (1923).

che si conclude spesso con la morte, anch'essa ostentata, non per evocare sofferenza ma, al contrario, per alludere al suo superamento e alla resurrezione della carne (Cremonesi 2004). Le medesime dinamiche – sottolinea Niola – interessano a ben vedere anche il corpo delle top model contemporanee: un corpo segnato dalla rinuncia, emaciato, estremo come estreme sono spesso le privazioni cui è sottoposto, eppure anch'esso euforicamente esibito, giacché performativo, “trasceso e sacralizzato dall'aura splendente del glamour” (Ivi, pos. 501/1700). Al punto da normalizzare forme iperboliche e addirittura patologiche di magrezza, come messo in evidenza dalla discussa campagna *Nolita* a firma di Oliviero Toscani per il gruppo Flash&Partners nel 2007, ritraente il corpo scheletrico della modella e attrice francese Isabelle Caro, e dallo stesso fotografo definita⁹ un'opera di denuncia del “tabù dell'anoressia” nell'odierno sistema della moda e dei media. Una denuncia che, significativamente, rievoca la anch'essa controversa opera di Rudolph Bell *Holy Anorexia* (1985), le cui pagine insistono precisamente sulle analogie tra la moderna anoressia nervosa e le pratiche di sante medievali quali Chiara d'Assisi e Caterina da Siena.

4. Il corpo sacro come corpo negato

Il percorso tracciato nei paragrafi precedenti evidenzia tanto tratti di continuità quanto elementi di discontinuità nell'evoluzione delle forme e pratiche di digiuno come strumento di catarsi e/o perfezionamento e, parallelamente, nella trasformazione degli investimenti valoriali che queste hanno promosso in relazione alla corporeità.

A prima vista, sembrerebbero imporsi due modelli diversi e per molti versi antitetici. Nell'ascetismo cristiano, così come negli esempi che lo precedono, la rinuncia al cibo si configura essenzialmente come pratica di mortificazione del corpo, atta ad annientarlo, in quanto custodia e prigionia dell'anima. Si avverte, in questo senso, un evidente distacco tra il “Me-carne”, ovvero quella dimensione della corporeità che resiste e partecipa all'azione trasformatrice degli stati di cose (Fontanille 2004), e il “Sé” o “corpo proprio”, portatore di

9 In una intervista pubblicata sul quotidiano *La Stampa* il 24 settembre 2007.

identità in costruzione e in divenire, che si costruisce nella e attraverso l'attività discorsiva. In epoca contemporanea (in ambito religioso in senso stretto, come abbiamo visto, e anche nel più generale contesto della “dieta globale” della dietetica), invece, il digiuno emerge come movimento di perfezionamento di un corpo che acquisisce valore – positivo – di per sé stesso, in virtù di una forma (la magrezza) in grado di ripristinare equilibri salutistici, estetici e finanche religiosi, denegando non più la corporeità *tout court*, bensì i suoi eccessi.

A ben vedere, tuttavia, simili posizioni tendono a “con-fondersi” sotto diversi punti di vista. Da una parte, le pratiche ascetiche, pur contrapponendo dimensione corporea ed extra-corporea, presuppongono una certa continuità tra di esse: “si suppone che il digiuno, sottoponendo il corpo a una privazione alimentare, estenda per *contiguità* gli effetti di questa privazione sugli altri livelli del composto umano: l'anima e lo spirito” (Pozzo 2020, p. 13, enfasi nostra). È in questo senso che Jenny Ponzio (2021, p. 4), richiamando il modello di Roman Jakobson (1960), descrive il corpo sofferente del digiunatore come un *canale* e un *messaggio* che consente la comunicazione e la comunione con la divinità. Simile processo di comunicazione e comunione sembra raggiungere l'apice nel passaggio all'odierna religione globale della dietetica, che attraverso il digiuno (più o meno estremo) trasforma il corpo in una vera e propria incarnazione della divinità – sia essa intesa in senso rigorosamente cristiano (il tempio dello Spirito Santo degli scritti paolini, come abbiamo visto fortemente richiamati dalle diete cristiane contemporanee), riportata a particolari sincretismi religiosi o culturali (si pensi, a titolo esemplificativo, al caso estremo del respirianesimo¹⁰) o, ancora, concepita, in termini più generali, come ideale di perfezione ed equilibrio psicofisico. Eppure, come abbiamo visto, anche in questo caso il corpo non è esente da rinunce e privazioni. Non solo, infatti, se ne regola la *forma*, riportando l'immagine corporea (cfr. Boutaud 2013), ovvero l'aspetto visibile e ostentato (nei termini che abbiamo illustrato nel paragrafo precedente) del corpo, alla *prescrizione* (“dover fare”) e favorendo così un processo

10 Anche noto come bretharianesimo, dall'inglese *to breathe*, “respirare”, è un movimento i cui adepti sostengono di potersi nutrire esclusivamente del *prana* (inteso come “respiro” ed “energia vitale”, secondo la dottrina induista) e della luce del sole, in base a credenze legate alla medicina ayurvedica indiana e alle pratiche energetiche.

di *conformazione* (“non dover non fare”) che impone la magrezza come norma ideale, ma mentre se ne stigmatizza e combatte con ogni mezzo la *deformazione* (“dover non fare”) *per eccesso* (il grasso, il peso, le rotondità), se ne risemantizza, euforizzandola e riportandola nell’ambito – contrario – della forma, la *deformazione per difetto*, ovvero la magrezza estrema, eccessiva, non di rado terminale (sia essa prescritta da precetti religiosi propriamente detti o dai canoni estetici promossi dall’odierna “religione globale” dell’*homo dieteticus*).

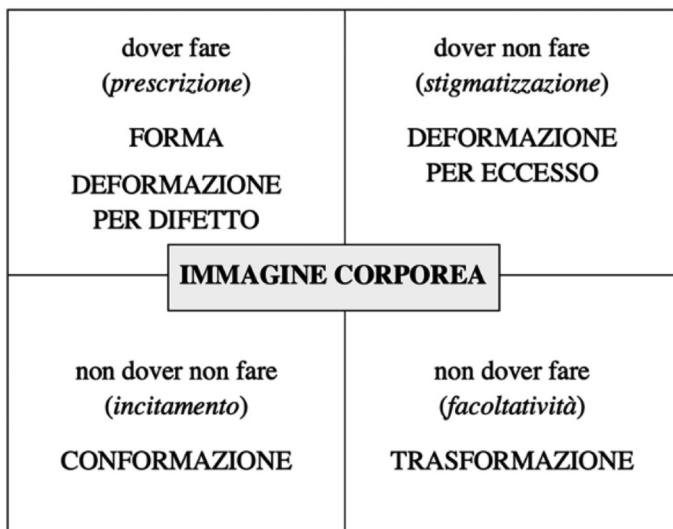


Figura 1. Modalità deontiche investite nell’immagine corporea nei discorsi del digiuno¹¹.

In tutti i casi, per concludere, il corpo sembra essere inevitabilmente destinato a perdere il proprio carattere di *Soma*, o nucleo percettivo, per configurarsi più come *Sema*, luogo di iscrizione dei segni (cfr. Fontanille 2004), in virtù di un regime di esposizione che privilegia l’immagine a discapito della sostanza (v. Marsciani 2008), il corpo *oggettivo* – o “per gli altri”, siano essi altri *homines dietetici* o enti-

11 Lo schema è basato sul modello formulato da Boutaud (2013, p. 29) in relazione al regime mediatico, modificato secondo le dinamiche qui descritte.

tà trascendentali – su quello “fenomenico” – o “per sé”, espressione del noto “j’ existe mon corps” sartriano (Sartre 1943; tr. it. 1972). Se, quindi, facciamo nostra le lezione della fenomenologia (v. Husserl 1913; tr. it. 2002; Merleau-Ponty 1945; tr. it. 1965), per cui il corpo è necessariamente “vissuto”, e quindi al tempo stesso sostanza e forma organizzatrice, oggetto interpretato e soggetto interpretante, superficie significata ed entità significante (v. Stano 2019), non possiamo che concludere che il “corpo sacro” si configura inevitabilmente come un *corpo negato*, ovvero un corpo che si *ha* (possessione) ma non si *è* (essenza), non del tutto almeno – sia che esso rientri in un sistema dicotomico che lo contrappone alla dimensione spirituale e divina (in esso costretta), sia che, paradossalmente, a essere celebrata e in certa misura venerata come divinità sia proprio la corporeità.

Riferimenti bibliografici

Angelini, M.

2013 *La sacralità del corpo e la sua dimenticanza*, Montesquieu.it, s.n., pp. 1-7, http://www.montesquieu.it/biblioteca/Testi/Sacralita_corpo.pdf.

Bell, R.

1985 *Holy Anorexia*, The University of Chicago Press, Chicago-Londra.

Boufflet, J.

2019 *Thérèse Neumann, Mystique et stigmatisée*, Artège, Perpignan.

Boutaud, J.-J.

2013 *Dimagrire in regime dietetico*, in Mangano D. e Marrone G., *Dietetica e semiotica. Regimi di senso*, Mimesis, Milano-Udine, pp. 19-37.

Chapian, M., Coyle, N.

1979 *Free to Be Thin*, Bethany House Publishers, Minneapolis.

Contreras Hernández, J., Ribas Serra, J.

2016 *Are nutrients also good to think?*, in “Semiotica”, n. 211, pp. 139-163.

Cremonesi, C.

2004 *Il corpo e lo sguardo: la relazione tra attore e spettatore nella performance ascetica*, in *Atti e memorie dell'Accademia Galileiana di Scienze. Lettere ed Arti in Padova già dei Ricovrati e Patavina*, vol. CXVI, parte III, Accademia Galileiana di Scienze, Lettere ed Arti, Padova, pp. 169-191.

Delehayé, H.

1923 *Les saints stylites*, Société des Bollandistes, Bruxelles.

De Meester, C.

2020 *La fraude mystique de Marthe Robin*, Cerf, Parigi.

Desmazières, A.

2011 *La gestion ecclésiale des phénomènes mystiques sous Pie XI : Le cas Thérèse Neumann*, in J. Prévotat (a cura di), *Pie XI et la France. L'apport des archives de Pie XI à la connaissance des rapports entre le Saint Siègé et la France*, École française de Rome, Roma, pp. 483-491.

Diogene Laerzio

2005 *Vite e dottrine dei più celebri filosofi*, Reale G., Girgenti G., Ramelli I. (a cura di), Bompiani, Milano.

Fischler, C.

1988 *Food, Self and Identity*, in "Social Science Information", n. 27, pp. 275-292.

Fontanille, J.

1989 *Les espaces subjectifs : Introduction à la sémiotique de l'observateur*, Hachette, Parigi.

2004 *Soma & séma: figures du corps*, Maisonneuve & Larose, Paris; tr. it. *Figure del corpo: per una semiotica dell'impronta*, Meltemi, Roma 2004.

Griffero, T.

1997 *Il corpo spirituale. Ontologie "sottili" da Paolo di Tarso a Friedrich Christoph Oetinger*, Mimesis, Milano.

Hunter, F.

1975 *God's Answer to Fat – Loose it!*, Hunter Books, Houston.

Husserl, E.

1913 *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie II: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, Den Haag, Nijhoff; tr. it. *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica. Vol. 2: Ricerche fenomenologiche sopra la costituzione*, Einaudi, Torino 2002.

Jakobson, R.

1960 *Closing Statement. Linguistics and Poetics*, in Sebeok T. (a cura di), *Style in language*, Wiley, New York, pp. 350-377.

Kreml, P.

1978 *Slim for Him*, Logos International, Plainfield.

Kristeva, J.

2006 *Soffrire. Conferenza di Quaresima*, in *Bisogno di credere. Un punto di vista laico*, Donzelli, Roma, pp. 127-141.

Landron, O.

2001 *Les Communautés nouvelles. Nouveaux visages du catholicisme français*, Cerf, Parigi.

Leone, M.

2013 *Digiunare, istruzioni per l'uso. La mistica dell'inedia nel Giainismo*, in "E|C", vol. VII, n. 14, pp. 47-58.

Lovett, C.S.

1977 *Help Lord – The Devil Wants Me Fat!*, Personal Christianity, Baldwin Park.

Malkmus, G.H.

1989 *Why Christians Get Sick*, self-publishing, Gaithersburg; 2a ed. 1997, *Why Christians Get Sick*, Destiny Image Publishers, Shippensburg.

2006 *The Hallelujah Diet: Experience the Optimal Health You Were Meant to Have*, Destiny Image Publishers, Shippensburg.

Marrone, G.

2016 *Semiotica del gusto. Linguaggi della cucina, del cibo, della tavola*, Mimesis, Milano-Udine.

Marsciani, F.

2008 *Il Corpo*, in Demaria C., Nergaard S. (a cura di), *Studi Culturali. Temi e prospettive a confronto*, McGraw-Hill, Milano, pp. 187-221.

Merleau-Ponty, M.

1945 *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Parigi; tr. it. *Fenomenologia della percezione*, Il Saggiatore, Milano 1965.

Montanari, M.

2016 *Mangiare da cristiani: diete, digiuni, banchetti. Storie di una cultura*, Rizzoli, Milano.

Niola, M.

2015 *Homo dieteticus. Viaggio nelle tribù alimentari* (ed. Kindle), Il Mulino, Bologna.

Platone

1967 *Opere*, a cura di M. Valgimigli et al., Laterza, Roma-Bari.

Ponzo, J.

2021 *Dinamiche di violenza nella pratica mistica del digiuno*, in “Actes Sémiotiques”, n. 125, pp. 1-12, <https://www.unilim.fr/actes-semiotiques/7231>.

Pozzo, A.

2020 *Il digiuno e i suoi immaginari. Archetipi e criteri per la classificazione di una pratica*, in “E|C”, n. 27, pp. 1-16, http://www.ec-aiss.it/index_d.php?recordID=1035.

Reale, G.

1999 *Corpo, anima e salute. Il concetto di uomo da Omero a Platone*, Cortina, Milano.

Richer, N.

2012 *La Religion des spartiates. Croyances et cultes dans l'Antiquité*, Les Belles Lettres, Parigi.

Sartre, J.-P.

1943 *L'être et le néant*, Gallimard, Parigi; tr. it. *L'essere e il nulla*, Il Saggiatore, Milano 1972.

Scrinis, G.

- 2012 *Nutritionism and Functional Foods*, in D. Kaplan (a cura di), *The Philosophy of Food*, University of California Press, Berkeley, pp. 269-291.
- 2013 *Nutritionism: The Science and Politics of Dietary Advice*, Columbia University Press, New York.

Shamblin, G.

- 1997 *Weigh Down Diet*, Weigh Down Workshop, Franklin.

Shedd, C.W.

- 1957 *Pray Your Weight Away*, J.B. Lippincott, Philadelphia.
- 1972 *The Fat Is in Your Head*, Word Books, Wilson.

Stano, S.

- 2016 *Tell Me What You Do Not Eat, and I Shall Tell You What You Are. Food, Health, and Conspiracy Theories*, in "Lexia", n. 23-24, pp. 327-343.
- 2019 *La soglia del senso. Il corpo come istanza semiotica*, in M. Leone (a cura di), *Il programma scientifico della semiotica*, Aracne, Roma, pp. 149-162.
- 2021 *Beyond Nutrition: Meanings, Narratives, Myths*, in S. Stano, A. Bentley (a cura di), *Food for Thought. Nourishment, Culture, Meaning*, Springer, Cham, pp. 147-158.

Steiner, J.

- 1963 *Therese Neumann von Konnersreuth, Ein Lebensbild nach authentischen Berichten*, Meddens, Munich.

Testoni, I.

- 2002 *Il sacrificio del corpo. Dialogo tra Caterina da Siena e Simone Weil*, Il Melangolo, Genova.