



MIMESIS / REMEDIS

Religioni, media e immaginario sociale

N. 3

Collana diretta da Roberto Revello, Michele Olzi, Stefania Palmisano

Comitato scientifico: Prof. Paolo Bellini, Dott. Marco Alessio Castagnetto, Prof. Antimo Cesaro, Prof.ssa Silvia Cristofori, Dott.ssa Raffaella Di Marzio, Dott.ssa Giulia Evolvi, Prof. Giulio Facchetti, Prof. Valerio Gigliotti, Dott.ssa Alberta Giorgi, Prof. Paolo Heritier Prof. Massimo Introvigne, Prof. Ermanno Malaspina, Dott. Michele Olzi, Prof. ssa Stefania Palmisano, Prof. Nicola Luciano Pannofino, Prof.ssa Jenny Ponso, Prof. Roberto Revello, Prof. Fabrizio Sciacca, Prof. Pierluigi Zoccatelli, Prof.ssa Ilaria Zuanazzi

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

ELEONORA CHIAIS E JENNY PONZO
INTRODUZIONE

“Se qualcosa è sacro, il corpo umano è sacro”
Walt Whitman, *Leaves of Grass* (1855; tr. it. 1996)

La dimensione sacra del corpo umano è un tema classico che ha attraversato i secoli e i confini riproponendosi in svariate culture. Ippocrate esortava alla cura del fisico proprio nel rispetto della sua sacralità, San Paolo lo identificava come il “tempio dello Spirito Santo” (1 Corinzi 1,6-9) sottolineando, tra l’altro, il fatto che si trattasse di un supporto che non appartiene all’uomo bensì a Dio, lo stesso Gesù guardava al suo corpo come a un tempio (Giovanni 2,19-21). Sempre nell’ambito della religione cristiana cattolica è significativo che la dottrina neotestamentaria consideri la locuzione “corpo mistico di Cristo” come perfetto sinonimo di “Chiesa” ed è ancora più interessante che, nel linguaggio dei canonisti, l’espressione “corpo mistico” venisse utilizzata per definire l’unità della Chiesa come *corpus*, cioè come persona giuridica secondo l’accezione che questa parola aveva nel diritto romano. Ma il cattolicesimo non è certo l’unica tra le grandi religioni monoteiste a essere interessata alla sacralità del corpo. Nella tradizione ebraica, il profondo rispetto per la persona umana, intesa in modo unitario senza contrapposizione tra anima e corpo, si manifesta ad esempio nel principio fondamentale di “scegliere la vita” (Deuteronomio 30,19), “tanto da consentire la trasgressione di tutti gli obblighi e le interdizioni religiose [...] nel caso in cui sia in gioco la sopravvivenza di una persona” (Volli 2018, p. 50). La cultura islamica, invece, considera la bellezza *halal*, perché è un dono da preservare, e include alcune pratiche relative alle cure del corpo nelle norme religiose rendendole di fatto obbligatorie tanto per le donne quanto per gli uomini.

Al di là del contesto e della cultura cui si guarda, però, è possibile immaginare sostanzialmente due dimensioni nelle quali si esplica la sacralità del corpo. Da una parte, infatti, il corpo è sacro nel suo essere tempio, dimora, della divinità nonché, addirittura, strumento concreto nelle azioni terrene del divino. Dall'altra parte, però, il corpo è sacro anche ontologicamente perché è proprio nell'evidenza corporea che è possibile osservare la giustapposizione tra dimensione materiale (la pelle, la carne, gli organi, le membra) e dimensione spirituale (l'anima o carattere o "luce" che definisce l'identità di ciascun individuo). Il corpo è sede dell'esperienza sensibile ma è, allo stesso tempo e inscindibilmente, involucro dell'invisibile. Questa dualità è, d'altra parte, già suggerita dallo stesso termine *corpo* che, derivato dal latino *cōrpus*, rimanda appunto a *complesso*.

L'interesse di una simile materia di studio, che essendo per definizione "viva" è in costante cambiamento, è inequivocabile e il compito interpretativo rappresenta una sfida per tutte le scienze umane. Proprio per rendere giustizia a questa molteplicità di possibili indagini e interpretazioni, il volume che segue si basa su una forte interdisciplinarietà che permette di tracciare, quantomeno *in nuce*, alcune fondamentali linee di riflessione a proposito della sacralità del corpo tramite riflessioni su tematiche condivise. Il punto di partenza e il centro di aggregazione per le ricerche qui presentate è costituito dal progetto NeMoSanctI "NeMoSanctI: New Models of Sanctity in Italy (1960s-2000s) – A Semiotic Analysis of Norms, Causes of Saints, Hagiography, and Narratives"¹: lo studio dei modelli di santità ci ha portato innumerevoli volte a confrontarci con la percezione, la narrazione, la rappresentazione del corpo, con le pratiche e le norme religiose elaborate di volta in volta per purificarlo, mortificarlo, elevarlo a strumento di salvezza, nascondere o ostentarlo. La ricorrenza insistente di questioni, tematiche, immaginari, iconografie, pratiche ed estetiche legate al corpo nella nostra ricerca² ci ha dimostrato l'importanza strategica di comprendere meglio il ruolo della *corporeità* (Finol 2015) non

-
- 1 Il progetto NeMoSanctI ha ricevuto finanziamenti dal Consiglio europeo della ricerca (ERC) nell'ambito del programma di ricerca e innovazione Orizzonte 2020 dell'Unione Europea, in virtù della convenzione di sovvenzione n. 757314.
 - 2 Per la lista completa delle pubblicazioni legate al progetto, tutte disponibili in open access, rimandiamo al sito web nemosancti.eu.

soltanto rispetto al nostro oggetto di studio specifico (la santità), ma in generale in uno studio semiotico delle culture religiose.

I contributi raccolti in questo volume possono essere suddivisi in quattro sezioni tematiche o filoni di ricerca. Il primo riguarda diversi aspetti della rappresentazione del corpo all'interno dei testi sacri delle tre "religioni del Libro" e della relativa letteratura esegetica. Questa prima sezione si compone dei contributi di Ugo Volli, Massimo Leone e Mohamed Bernoussi. Volli, sulla base di un'analisi semantica di testi ebraici e di uno studio della rappresentazione del dolore e dell'amore rispettivamente in Giobbe e nel Cantico dei Cantici, dimostra come nella tradizione ebraica non si ritrovi lo stesso dualismo tra corpo e anima che caratterizza il cristianesimo e che risale al platonismo mediato da Paolo di Tarso; al contrario, in questa tradizione il corpo, pur potendo incorrere nell'impurità, è associato di per sé ad uno stato di sacralità. Leone si concentra sulla rappresentazione del volto di Caino a partire dal Libro della Genesi e poi soprattutto nell'esegesi ebraica e cristiana e negli apocrifi, fino a giungere alla narrativa contemporanea (Saramago). Leone dimostra che i versetti biblici che descrivono l'aspetto del volto di Caino aprono una "voragine interpretativa", che rischia di risucchiare chiunque tenti di stabilire in modo univoco come apparisse questo volto (oscuro o luminoso, ma illuminato fin da subito da una luce satanica?) e il segno che Dio vi pose dopo il fratricidio (segnato dalla luce, da un corno, dalla lebbra? Segnato non nel volto ma in tutto il corpo o ancora mediante un segno invisibile?), scopo questo che d'altronde esula da un approccio di tipo semiotico. Bernoussi propone, infine, un'analisi semiotica del corpo nel paradiso musulmano e, a partire dall'analisi di alcune *hadith* di Al-Tirmidī espressamente dedicate, affronta in primo luogo la difficoltà, linguistica, di parlare di "corpo sacro" riferendosi però costantemente al "corpo profano" e, in secondo luogo, la problematica narrativa di un corpo che non ha più alcun obiettivo se non quello del vivere l'eternità.

Il secondo filone di ricerca è invece concentrato sulla religione cristiano-cattolica e, in particolare, sulla corporeità del Cristo (nei contributi di Stefano Traini e di Giampaolo Proni) e del fedele (nei saggi di Marco Papisidero e Francesco Galofaro). In particolare Stefano Traini si concentra sulle descrizioni del corpo di Gesù nei tre vangeli sinottici (Marco, Matteo, Luca) e, dopo aver collocato Gesù in un quadro

semio-narrativo, si sofferma sulla messa-in-scena di Gesù sul piano discorsivo, analizzandone il corpo e i vestiti. Marco Papisidero presenta invece un caso moderno di “cristomimesi”: studiando infatti le pratiche di mortificazione messe in atto da San Gerardo Maiella (1726-1755) e narrate dai suoi agiografi e nelle testimonianze riportate negli atti della sua causa di canonizzazione, Papisidero dimostra che il corpo del santo è “il banco di lavoro” principale su cui costruire la propria santità, anche sulla base di una specifica e fiorente letteratura che insisteva proprio sulle ferite subite dal Cristo durante la Passione, funzionando così da guida pratica per chi, come Gerardo, cercava volontariamente la sofferenza per assomigliare il più possibile al Maestro.

Giampaolo Proni propone, invece, un’analisi semiotica – che combina le partizioni morrisciane, le tipologie segniche e la teoria dell’abduzione di Peirce nonché elementi della teoria di Greimas – di un’immagine del Sacro Cuore di Gesù. L’indagine, che s’ispira al lavoro di Umberto Eco per il suo approccio sincretico alle problematiche del testo, si propone come estensibile a molti altri casi della categoria del Cuore di Gesù perché questa rappresenta un’iconografia estremamente standardizzata, in cui protagonista è una parte del corpo, il cuore appunto, sospeso tra materia e spirito. Francesco Galofaro presenta infine un originale studio sul ruolo del corpo nella preghiera, considerata come “semiotecnica”, ossia come pratica che produce il significato cui aspira. L’attenzione di Galofaro si concentra su una serie di scritti che vanno dal neoplatonismo all’esicasmò, nei quali emergono una serie di tematiche ricorrenti che vanno a formare quella che potremmo definire una tecnica del corpo, volta a favorire la concentrazione e l’ascesi, mediante soprattutto la cura della postura (dallo sguardo alla respirazione, ecc.), istituendo così una corrispondenza tra figure del corpo e forme del contenuto spirituale.

La terza sezione del volume si concentra sulle modalità di codifica e rappresentazione del corpo atte a mostrarne la dimensione sacrale specialmente per quanto riguarda la sfera dell’apparire (e del celare, con le relative dinamiche di eroticità), del rivestimento (secondo determinati codici vestitari) e della costruzione del gender. Eleonora Chiaia, così, indaga la rappresentazione della nudità e delle coperture vestimentarie proposta nella narrazione biblica. Il punto di partenza del contributo è la considerazione che non solo abiti e accessori hanno una finalità strettamente comunicativa ma anche lo stesso corpo

nudo è di per sé culturalizzato (e dunque “costruito” in vista della sua significazione). In questo senso, secondo l’autrice, è quindi possibile indagare le diverse caratteristiche e le differenti simbologie di volta in volta attribuite dalla cultura cristiano-cattolica alla nudità e al rivestimento. Annamaria Fantauzzi si sofferma invece sulla sacralità del corpo e della sessualità nella cultura islamica maghrebina, specialmente in relazione alla donna, basandosi su di una ricerca etnografica condotta sia in Marocco che in contesto migratorio, a Torino. Il contributo della studiosa esplora l’aspetto antropologico e semiotico delle cure del corpo della donna musulmana, dell’hijab e del rapporto tra nudità, bellezza e ortoprassia. Magdalena Maria Kubas analizza la rappresentazione della leggendaria Santa Vilgeforte nel romanzo *Casa di giorno, casa di notte* di Olga Tokarczuk, in cui il percorso interiore e spirituale della santa, che la porta a rinunciare alla sua femminilità per assumere il volto barbuto di Cristo, si contrappone al percorso inverso compiuto dal suo agiografo, il monaco Paschalis, che invece svolge un itinerario solo esteriore che non lo porta a realizzare il suo desiderio impossibile di diventare donna.

La quarta linea di riflessione presente nel volume è dedicata a forme di sacralizzazione che coinvolgono il corpo in pratiche che si pongono al confine o decisamente all’esterno del campo delle religioni tradizionali. L’intervento di Simona Stano propone una riflessione filosofico-semiotica sulla codifica di pratiche di privazione del cibo, dalle formulazioni nella filosofia antica (specialmente nella dottrina platonica) e nel Cristianesimo, fino a giungere, nella cultura contemporanea, a forme di ascetismo secolarizzato, che costituiscono una specie di “religione laica” che promuove restrizioni e privazioni alimentari sulla base di credenze più o meno suffragate dalla scienza e di modelli “divistici” che sostituiscono quelli “divini”. Gli interventi di Roberto Cipriani e Franciscu Sedda, invece, fotografano il corpo in movimento. Cipriani riflette da un punto di vista sociologico e antropologico sul rapporto tra la religione, in particolare cristiana, e lo sport, mettendo in luce da una parte i punti in comune, a partire dal campo semantico dell’“atleta” e citando poi numerosi esempi in cui il mondo dello sport fa esplicito riferimento alla religione (come quando gli sportivi ostentano gesti e simboli religiosi) e, dall’altra parte, ipotizzando, sulla scia di Augé, che lo sport si possa definire come religione secolarizzata. Sedda riconosce come tratti costitutivi del sa-

cro l'eccedenza, la casualità e l'alterità, categorie che interpreta alla luce delle teorie di Greimas e Lotman e che applica allo studio della cultura sarda, in particolare a tre dei suoi riti tradizionali: in primo luogo la danza, ma anche la corsa a cavallo e la poesia estemporanea. La prima in particolare fa del corpo, inteso sia individualmente che come corpo collettivo, il perno attraverso cui si riproduce la relazione tra il caso e il sacro, sotto forma specialmente di rischio e sacrificio.

Infine, nel saggio conclusivo, Jenny Ponzo delinea alcune linee della ricerca semiotica sul rapporto tra il sacro e il corpo già percorse e/o in fase di sviluppo, in molti casi toccate anche dai saggi raccolti in questo volume. Ponzo apre la sua riflessione facendo riferimento alle recenti teorizzazioni semiotiche relative al concetto di trascendenza, mettendole in relazione con le teorie che vedono il corpo come principio imprescindibile della semiosi e ribadendo così la sua centralità nell'esperienza e nell'immaginario religiosi. Il corpo infatti in molte tradizioni è la base per l'immaginazione della realtà spirituale e ultramondana. L'analisi si concentra poi sulla dimensione normativa delle religioni e su come queste codificano le pratiche relative al corpo, sulla funzione di "canale" e medium svolta dal corpo in molte tradizioni religiose e spirituali, per concludere con una riflessione sul suo ruolo nell'epoca della smaterializzazione legata alle nuove tecnologie. La natura di questo ultimo saggio rivela il doppio scopo di questa raccolta. Da una parte, infatti, questo volume nasce dall'intento di fare il punto sulla ricerca, specialmente semiotica, sul corpo così come è immaginato, vissuto, rappresentato, codificato, nutrito, vestito, nascosto, mostrato, ecc. nelle culture religiose, e al contempo rilanciare e incoraggiare gli studi su questo argomento, di cui è superfluo ribadire la centralità e l'importanza fondamentale. Dall'altra, questa rassegna ha anche uno scopo pedagogico, proponendosi come uno strumento utile per chi desidera accostarsi a questo argomento di studio nella prospettiva della semiotica delle culture religiose.

Riferimenti bibliografici

Finol, J.E.

2015 *La corpusfera: antro-po-semiótica de las cartografías del cuerpo*, CIESPAL, Quito.

Volli, U.

2018 *Martirio e Keddushat Hashem. Tentativo di chiarificazione semi-otica di due forme diverse di sacrificio di sé*, in "Lexia", n. 31-32, pp. 23-56.

Whitman, W.

1855 *Leaves of Grass*, Rome Brothers, New York; tr. it. *Foglie d'erba 1855*, Corona M. (a cura di), Venezia, Marsilio, 1996.

UGO VOLLI*

IL CORPO NELLA TRADIZIONE EBRAICA

Non ostacolo allo spirito, ma strumento semiotico

ABSTRACT

Anche se il corpo umano è ovviamente un oggetto biologico ben determinato, il concetto di “corpo”, la sua valorizzazione e il modo in cui esso è pensato in relazione alla totalità dell’essere umano è culturalmente determinato. Questo *paper* si propone di esplorare il modo in cui la tradizione ebraica ha compreso il corpo e la relazione che essa instaura con un concetto ancor più variabile socialmente, quello di “spirito” o “anima”, che è immediatamente in rapporto col sacro. Dopo una discussione semantica e lessicologica, il *paper* esamina il modo in cui i testi più rilevanti del canone ebraico considerano il dolore, prendendo in considerazione soprattutto Giobbe e il desiderio erotico, in particolare nel Cantico dei cantici.

1. Introduzione

La tradizione filosofica e teologica occidentale sottolinea con forza una contrapposizione fra la *dimensione corporea* dell’essere umano e quella del *sacro*, che si tratti del sacro *fuori* di lui, lo spazio e il tempo dove si svolge l’attività che noi oggi definiamo religiosa o in cui in qualche modo si manifesta la trascendenza; oppure del sacro che egli ha *dentro*, ciò che si usa chiamare *spirito* o *anima*. Il sacro, del resto, fin dall’etimologia, è pensato da tutte le culture del Mediterraneo come ciò che è essenzialmente *separato*, *distinto* dalla vita normale (Benveniste 1969; tr. it. 1976, pp. 419-442). Mentre il rapporto *esterno* col sacro si può coniugare in termini di *rivelazione*, *teofania*, oppure diventare delimitazione spaziotemporale delle cerimonie religiose e dei luoghi del culto, spesso tradotta in diverse forme di *interdizione* o di *soglia*, quello *interno* all’essere umano si traduce

* Università degli Studi di Torino.

nella cultura europea in una tensione fra due aspetti della persona, di solito denominate “corpo” e “anima”.

Questa tradizione di contrapposizione risale certamente almeno a Platone: l’immortalità dell’anima (*psyché*, accettando qui per semplicità una traduzione per nulla scontata), com’è teorizzata a partire dal *Fedone*, comporta la necessità che essa dopo la morte esca dalla “prigione” o dalla “tomba” del corpo (così chiamato da Platone aderendo a un popolare gioco di parole: *soma/sema* – *Gorgia* 493a) e rientri nello spazio sacro dell’Ade, insieme alle *idee*, che per Platone hanno natura già divina. Si tratta di un pensiero decisivo che è reso più complesso, ma allo stesso tempo più plausibile, per il fatto che in greco *psyché* prima che “anima” significa “vita”, il che può portare a sostantivare il principio vitale e a identificarlo con il soggetto della coscienza come fa Platone, oppure a rifiutare questa reificazione. È ben noto infatti che non tutta la filosofia greca condivide la contrapposizione platonica. In un celebre passo del *De anima* (II, 412 a 20 – 414 a 28), Aristotele sostiene che “l’anima è la forma di un corpo naturale che ha la vita in potenza. [...] Per questo motivo è esatta l’opinione di coloro i quali ritengono che l’anima non esista senza il corpo né sia un corpo. In realtà essa non s’identifica col corpo, ma è una proprietà del corpo”. Considerati così, né il corpo né l’anima hanno a che fare col sacro, ma semmai tale relazione si incontra nell’attività conoscitiva attraverso quella entità piuttosto enigmatica denominata “intelletto attivo”, che nell’interpretazione più accettata è una modalità del divino. Si tratta di un tema storicamente e teoreticamente molto intricato, su cui non mi soffermerò qui.

La fonte più influente di questa contrapposizione per la tradizione occidentale è in realtà non direttamente Platone, ma piuttosto Paolo di Tarso, con la sua sintesi originale di pensiero greco ed ebraico. Come scrive il cardinal Ravasi¹,

L’apostolo si è scarsamente interessato alla questione della *psyché*, l’“anima” in senso greco classico, un termine secondario nel suo epistolario. La sua vera originalità è, invece, nell’aver puntato l’attenzione su un altro contrasto, quello tra spirito e carne, in greco *pneuma* e *sarx*, contrasto che si sostituisce a quello classico greco tra *psyché* e *sôma*, ani-

1 <https://www.avvenire.it/agora/pagine/anima-e-corpo-paolo-batte-i-greci>

ma e corpo. A quella coppia di vocaboli egli, però, attribuisce un nuovo significato. La *sarx*, infatti, non è la “carnalità” in senso sessuale, né la “carne” fragile, finita e caduca della creatura umana. È, invece, per Paolo un principio negativo efficace e deleterio che si annida nella coscienza dell’uomo, divenendo terreno per il peccato. Al contrario, lo *pneuma* non è tanto il principio della vita psicofisica, ma è lo spirito divino che si effonde nella persona rendendola figlia adottiva di Dio (Romani 8,16).

Il luogo in cui questa contrapposizione viene esposta con maggiore chiarezza è Galati 5,16-25:

16 Vi dico dunque: camminate secondo lo Spirito e non sarete portati a soddisfare il desiderio della carne. 17 La carne infatti ha desideri contrari allo Spirito e lo Spirito ha desideri contrari alla carne; queste cose si oppongono a vicenda, sicché voi non fate quello che vorreste. 18 Ma se vi lasciate guidare dallo Spirito, non siete sotto la Legge. 19 Del resto sono ben note le opere della carne: fornicazione, impurità, dissolutezza, 20 idolatria, stregonerie, inimicizie, discordia, gelosia, dissensi, divisioni, fazioni, 21 invidie, ubriachezze, orge e cose del genere. Riguardo a queste cose vi preavviso, come già ho detto: chi le compie non erediterà il regno di Dio. 22 Il frutto dello Spirito invece è amore, gioia, pace, magnanimità, benevolenza, bontà, fedeltà, mitezza, dominio di sé; 23 contro queste cose non c’è Legge. 24 Quelli che sono di Cristo Gesù hanno crocifisso la carne con le sue passioni e i suoi desideri. 25 Perciò se viviamo dello Spirito, camminiamo anche secondo lo Spirito.

Continua Ravasi:

L’uomo, quindi, può ridursi alla qualità di essere “carnale”, impigliato nelle reti della *sarx* e del peccato; ma può anche elevarsi alla dignità di essere “spirituale”, animato dallo Spirito di Dio e dalla grazia salvatrice. In questa impostazione, che rivisita in chiave squisitamente teologica l’interiorità della persona, si riesce a decifrare un’altra coppia di termini usati da Paolo, termini palesemente applicati in modo contraddittorio agli occhi della cultura greca. L’apostolo, infatti, parla di *sōma psychikón* “corpo psichico”, e di *sōma pneumatikón*, “corpo spirituale” [...]. Da un lato, infatti, il “corpo psichico” è la persona chiusa nella sua creaturalità di essere vivente limitato, finito e colpevole. D’altro lato, il “corpo spirituale” è la persona aperta all’irruzione dello Spirito di Dio, che trasfigura la povertà della nostra condizione umana e ci introduce nella gloria e nell’eternità.²

2 <https://www.avvenire.it/agora/pagine/anima-e-corpo-paolo-batte-i-greci>

Quel che emerge da queste citazioni è di grande interesse, perché mostra la complessità originaria di una tensione che poi è stata variamente modulata in tutto il pensiero occidentale. In questo studio voglio però sottolineare la relazione del pensiero di Paolo non verso la modernità, ma piuttosto con le sue fonti e non verso quelle ben note della filosofia greca cui ho accennato, ma verso quelle della Bibbia ebraica, che senza dubbio egli aveva studiato nell'originale durante il suo soggiorno a Gerusalemme (Atti 22,3), sotto la guida di Rabban Gamliel, uno dei più grandi maestri rabbinici, il cui insegnamento è autorevolissimo nella *Mishnà*.

Il termine che ci dice molto su questa relazione è *sarx*, “carne”. Esso non è un vocabolo tecnico della filosofia greca, anche se è talvolta usato nel corpus filosofico, per esempio in Platone, come anche in quello letterario, ma solo nel senso letterale di “tessuto molle del corpo” o “pezzo di carne” di qualunque animale inclusi gli uomini. È stato proprio Paolo a compiere il passaggio di senso verso la designazione con questa parola della corporeità umana (quella che nel greco classico era espressa da *soma*), poi ripresa anche dal celeberrimo verso di Giovanni (1,14) “*Kai o logos sarx egeneto*” (e il Verbo si fece carne) e in generale dal cristianesimo.

Se si guarda invece al testo ebraico della Bibbia (il “*Tanàkh*”) ci troviamo di fronte a un quadro diverso. La parola ebraica equivalente a *sarx*, che è *basàr*, vi è usata parecchio, circa 270 volte. Essa ha diversi significati: il primo, letterale e semplice, è “carne (umana o animale)”, esattamente come *sarx*, ma spesso esso si riferisce anche per via di sineddoche al “corpo (intero)” e di lì, metonimicamente, a “uomini, umanità”, addirittura a “tutte le creature viventi”, o per estensione metaforica ai rapporti come padre/figlio, o eufemisticamente per gli organi sessuali. *Basàr* è poi usato molto anche in contesti rituali, come “carne animale da sacrificare” o “prepuzio da circoncidere”. La più antica traduzione greca dalla Bibbia ebraica, quella detta dei Settanta, che è canonica per il cristianesimo, usa *sarx* 137 volte per rendere il termine *basàr* dell'originale, *soma* 23 volte, più qualche altro termine occasionale. Se si cercano all'incontrario i termini ebraici corrispondenti al vocabolo greco *soma* (“corpo”) della Settanta, troviamo solo 28 occorrenze di *basàr*, mentre la maggior parte delle volte appare *chaiàh* (“creatura vivente”) (Cassin 2019, p. 709). Vi è

un'altra parola che nell'ebraico medievale e moderno significa "corpo", e cioè *guf*. Ma nei testi biblici questo significante non è presente e per tale radice si trovano solo significati parzialmente correlati, come il verbo "chiudere", "essere cavo" o il sostantivo "cadavere" (che però ha una forma diversa: *gufà* e compare solo nelle *Cronache*).

L'espressione *kol basàr*, "ogni carne" che designa tutto il mondo animale, inclusi gli umani, è piuttosto frequente nelle Scritture ebraiche e nella liturgia che ne deriva: Dio è detto *Elohèi Kol basàr*, cioè "Divinità di tutti i viventi" (Geremia 32,27), *Rofèh Kol basàr*, cioè "Colui che guarisce tutti" (*Talmud bavli* "Berakhot" 60b), ma anche Colui che *izkòr ki basàr hem*, "ricorda che essi [gli esseri umani] sono [solo] carne" (Salmo 78,39); troviamo poi nella preghiera *Nishmat Kol Chai*, menzionata già nel Talmud, *rùach kol basàr tefaèr*, "lo spirito di ogni creatura glorifichi [il Signore]", ecc.

Anche la terminologia di ciò che potremmo chiamare il mentale/vitale, corrispondente alla *psychè* greca, nell'ebraico biblico è altrettanto complessa di quella greca, ma diversa. Ci sono tre termini: il primo è *néfesh*, che compare spessissimo nel *Tanakh* (754 volte) e di solito viene tradotto come "anima":

Sebbene [come per *psyché*] le origini di entrambe le parole sono simili [...] cioè entrambi i termini hanno a che fare con il "respiro", *néfesh* è comunemente usato per indicare olisticamente la natura umana, l'essenza del sé, molto più che *basàr* o anche *psychè*. *néfesh* è molto più che il nostro concetto di anima, non è una qualità che l'uomo ha, ma è quello che l'uomo è.³

La parola *néfesh* è dunque spesso usata per significare "persona" o "essere vivente". Nella Torah, tuttavia, anche gli animali possono possedere questa forza vitale: un *néfesh behemàh*, "anima animale" (Levitico 24,16). Il termine *néfesh* è particolarmente associato al sangue, come in "la vita [*néfesh*] della carne è nel sangue" (Levitico 17,11). *Néfesh* però riflette anche una dimensione personale. Può essere usato nel senso di "sé" ed è anche talvolta associato al desiderio o all'attrazione. La propria *néfesh* può cioè "aderire" a qualcuno (come è detto nel caso del desiderio di Scehem per Dina,

3 Vito Evola in <http://cogprints.org/5269/1/chieti-evola.pdf>

la figlia di Giacobbe: *Betidebàk néfesh bedinàh*, Genesi 34,3), o al male (*néfesh rashàh ivta-rah*, Proverbi 21,10). In un esempio successivo di questo uso, una persona di notevole appetito è chiamata “*ba’al* [possessore di] *néfesh*” (Proverbi 23,2). In tutti questi usi, il *néfesh* è connesso al corpo e ai suoi bisogni materiali.

Anche il secondo termine, *rùach*, ha una natura aerea, dato che la parola significa anche vento e si traduce di solito “spirito”, applicandosi alla divinità come all’uomo. È il *rùach Elo-him* che aleggia sulle acque all’inizio della creazione; *rùach hakòdesh* è lo “spirito di santità”, la proprietà di vicinanza e assistenza della Divinità che sarà poi sostantivizzato dal cristianesimo in “Spirito Santo”. Nel Tanàkh per lo più *rùach* è la forza animatrice che proviene da Dio. In maniera letterale è spesso inteso come “vento”, ma *rùach* può anche essere usato per significare il “respiro”. Vi sono casi intermedi “Dio disse: ‘Il mio soffio [o ‘il mio respiro’ o ‘il mio spirito’, *ruchi*] non sorreggerà l’uomo per sempre, poiché egli è carne” (Genesi 6,3). Qui vediamo l’elemento aggiuntivo della transitorietà: il *rùach* termina la sua associazione con il corpo alla sua morte.

Anche il terzo termine, *neshamah*, ha a che fare con l’aria in movimento, in particolare col respiro affannoso (cfr. Isaia 42,14); esso significa dunque “‘anima’ nel senso di ‘soffio di vita’” (Bertagna e Giuliani 1919, p. 178). Nella storia della Creazione, leggiamo di Dio che soffia un “soffio di vita” (*neshamàh*) nell’uomo di terra e polvere (Genesi 2,7). Sebbene questa parola spesso venga associata all’anima, qui descrive solo l’elemento che tiene in vita un corpo. Questo elemento animatore non è, nella prima tradizione biblica, separato dal corpo vivente, né possiede alcuna personalità.

In libri successivi della Bibbia, l’anima (usando tutti e tre i termini a seconda dei casi) è menzionata separatamente dal corpo e come qualcosa di più di uno spirito animatore. Questa sottile evoluzione del significato riflette la crescita dell’idea di ciò che noi oggi chiamiamo “anima”, vale a dire la parte unica, eterna, intangibile di una persona. Nella poesia che si trova al centro dell’ultimo capitolo dell’Ecclesiaste (12,7), la morte di una persona è descritta come il momento in cui “... la polvere ritorna al suolo dove era stata e la *rùach* ritorna al Dio che l’ha data”. Sebbene anche i maestri del Talmud vedessero

gli esseri umani come composti di corpo e anima, generalmente rifiutavano la credenza dei Greci e degli gnostici che il corpo terreno imprigionasse l'anima. Invece, la letteratura del periodo talmudico ci dà immagini di corpo e anima in armonia. “Proprio come il Santo Benedetto riempie il mondo, così l'anima [*neshamàh*] riempie il corpo. Proprio come il Santo Benedetto vede ma non può essere visto, così l'anima vede ma non può essere vista... Proprio come il Santo Benedetto è puro, così è pura l'anima” (*Berakhot* 10a)⁴.

Non bisogna pensare dunque che in questa tripartizione, o anche nella distinzione fra *neshamàh* e *basàr* (o *'ezem*, che significa “osso” e di qui spesso in quella letteratura identità psicofisica, essenza) sia in gioco un giudizio di valore: sono diversi aspetti, ma non è affatto sottinteso, come in Paolo, che la dimensione psichica sia buona e quella fisica cattiva. Il rapporto fra corpo e spirito non è insomma di contrapposizione e così non vi è esclusione fra corpo e sacro.

È importante da questo punto di vista sapere che la Torà (in particolare il Levitico) e poi il Talmud si soffermano a lungo sui modi in cui il corpo umano può contrarre la condizione di impurità (*tumàh*), che è sì incompatibile con il sacro, e come se ne può emendare ritornando puro (*tahòr*). Vi sono diversi gradi e cause di impurità rituale (per esempio la conferiscono le salme umane e le loro sepolture, ma anche i cadaveri animali, inclusi quelli destinati al sacrificio, certi insetti brulicanti, certe malattie della pelle, e pure il parto, le mestruazioni; perfino i testi sacri sono quelli che “rendono impure le mani”) (Volli 2019; Ouaknine 1986) e diverse possibilità di trasmissione e di purificazione da essa (per esempio l'immersione rituale o *tevíllàh*, la pratica ebraica da cui fra l'altro deriva il battesimo, può eliminare certi tipi di impurità e perciò si ritrova la struttura necessaria, il *mikvèh*, dovunque vi siano insediamenti ebraici osservanti, anche nei resti archeologici più antichi). Non posso soffermarmi qui su questi dettagli relativi all'impurità rituale, che nella legge ebraica sono trattati con moltissima cura e quindi comportano numerose complicazioni tecniche. Mi basta dire che il corpo in sé non è affatto considerato impuro e che quindi non è liturgicamente incompatibile col sacro; esso però può assumere una condizione di impurità che va eliminata con tempi

4 <https://www.myjewishlearning.com/article/body-soul/>

e pratiche opportune, prima di esporsi alla presenza del sacro, quella che ho chiamato “esterna” e che viene esemplificata in tempi biblici dalla possibilità di accedere al Santuario di Gerusalemme. Da quando esso è stato distrutto, la condizione di impurità rituale è del tutto teorica, non ha conseguenze liturgiche o giuridiche concrete; d’altro canto anche i mezzi più significativi per cancellare l’impurità richiedevano rituali da compiersi nel Santuario, per esempio quello della cosiddetta *Paràh Adumàh* (“mucca rossa”), che da allora non sono più disponibili; di conseguenza oggi secondo i rabbini bisogna presumere l’impurità rituale di tutti i fedeli.

Nel seguito di questo saggio, ignorerò dunque il rapporto *esterno* fra corpo e sacro e cercherò di chiarire le relazioni *interne* che ho accennato, quelle fra corpo e “anima” (nelle varie declinazioni accennate) tentando solo un sondaggio su due condizioni particolarmente significative: il dolore e l’amore fisico. Il punto centrale che mi propongo di verificare è la possibilità di distinguere nella persona umana una dimensione terrestre peccaminosa nel corpo e invece un’altra superiore e tendenzialmente immune dal peccato nell’anima (o spirito), secondo le linee di Paolo di Tarso.

2. *Il corpo in pena*

Per la condizione della sofferenza e del dolore mi soffermerò su due luoghi biblici. Il primo è costituito da due passi del libro del Levitico (16,29-34 e 23,27-32) in cui viene prescritta quella giornata dell’espiazione (*Iom Kippùr*) che ancora oggi viene considerata la più importante ricorrenza ebraica. Essa consiste in un giorno intero (da poco prima del tramonto a poco dopo) di preghiera e di digiuno completo, con alcune prescrizioni accessorie, come l’astensione dalle attività coniugali, la proibizione di portare scarpe e sandali (in particolare di cuoio), di lavarsi, oltre naturalmente a un fitto rituale liturgico. Queste regole, insieme a molte altre che non riprendo qui, erano già praticate nel Santuario e sono analizzate in maniera dettagliata in un intero trattato talmudico, intitolato per antonomasia *Iomà*, “il giorno”; e però nel testo della Torà sono pochissimo esplicitate. Quel che dice il testo biblico, ripetendolo diverse volte in questi brani, è molto meno: *veinitèm et nafshechèm*, che viene

tradotto molto variamente: “digiunerete” (traduzione di Menahem Emanuele Artom in *Disegni*, a cura di, 1995); “farete digiuno” (Nuovissima Edizione della Bibbia) “curverete vostri respiri” (nella letteralissima traduzione interlineare di Cristiana Doveri) “*tapeinosetes tas psichas ymon*” (Settanta) “*adfligetisque animas vostras*” (Vulgata – queste ultime quattro traduzioni si possono consultare in Beretta, a cura di, 2003); “affliggerete le vostre persone (col digiuno)” (traduzione di Samuel David Luzzatto 1858); “*you shall starve your vital energies*” (traduzione di G. Hirshler 1990); “*Practice self denial*” (JPS 2004). Al di là dei dettagli con cui queste diverse traduzioni cercano di rendere un concetto abbastanza costante, perché descrive una pratica consolidata da oltre venti secoli, quel che interessa noi qui è che questo è probabilmente il solo luogo della Torà in cui si accenna a un disagio fisico autoinflitto allo scopo di raggiungere un progresso spirituale (l’espiazione).

In seguito nel calendario liturgico ebraico saranno stabiliti degli altri digiuni, di solito meno prolungati di quello di *Iom Kippùr*, le cui regole e motivazioni sono discusse in un apposito trattato del Talmud (*Ta’anit*). Ma in generale, al contrario di quanto avviene in certe forme cristiane e soprattutto nell’islamismo sciita e in pratiche “fachiriche” o sciamaniche o nel feticismo di certe popolazioni extraeuropee, l’ebraismo biblico e antico è piuttosto alieno dalle pratiche di mortificazione e almeno fino all’epoca ellenistica non pone neppure in rilievo la nozione di “martirio” (Volli 2018). Durante il Medioevo l’ebraismo adotterà alcune di queste tecniche, ma sempre con notevole moderazione.

Bisogna perciò guardare con attenzione alle parole che sono interpretate come prescrivere un digiuno per ottenere espiazione. Il verbo in questione è ‘ana (la radice è *ain-nun-he*), che ha una grandissima estensione semantica, significando da un lato “rispondere, proclamare, esprimere opinioni, testimoniare, iniziare un discorso, intonare una melodia”, dall’altro “umiliare, affliggere, stuprare, digiunare, essere povero, essere docile, essere umile”, tanto che alcuni dizionari dividono la voce lessicale in due unità solo occasionalmente coincidenti per suono e grafia, il che peraltro in ebraico è molto raro. Senza entrare in questo problema, è chiaro che nel nostro caso è in gioco il secondo ambito di significati: il digiuno è inteso come un modo di umiliarsi, affliggersi, impoverirsi, ecc. Ciò che viene afflitto è evi-

dentemente il corpo, che nell'esecuzione tradizionale della ricorrenza subisce una prova severa (dato che il digiuno è totale e include anche i liquidi). Ma l'oggetto di questa privazione, nella prescrizione testuale più volte ripetuta non è la carne (*basàr*) e nemmeno il corpo in senso tecnico, *guf* (che al tempo della composizione del testo, come ho detto, non era in uso), bensì il *néfesh*, che come si è già accennato non è un'entità separata da tenere a bada, ma riguarda "tutto l'*adàm*, l'essere umano, quel che gli occidentali intendono con 'persona'" (Bertagna e Giuliani 2019, p. 174). Dunque l'idea sottostante al nostro passo non è che affliggendo il corpo si ottenga il risultato di elevare l'anima fino alle regioni del sacro, in modo che essa ottenga perdono per le sue colpe, ma che l'essere umano nel suo complesso, la persona, accettando la sofferenza del digiuno per obbedienza alla legge religiosa e per pentimento autentico, si migliori e possa superare le sue colpe, a condizione di svolgere un certo processo detto *teshuvà*, cioè "pentimento" o "ritorno" o "risposta".

Qualcosa del genere ritroviamo nel libro biblico in cui il dolore è continuamente presente, quello di Giobbe. Non è questa l'occasione per esaminarlo in profondità, ma vale la pena di considerare brevemente la sua terminologia, in particolare il modo in cui è definito ciò che in Giobbe è sottoposto alla sofferenza. Innanzitutto occorre richiamare brevemente l'inizio di questa storia. Satàn, che non è l'"Avversario" della tradizione cristiana in qualche modo influenzata dal manicheismo, ma un angelo che svolge per dire così la funzione di pubblico accusatore alla corte divina, ritorna da un giro di ispezione nel mondo e ne riferisce a Dio, il quale gli chiede se ha visto "il mio servo Giobbe, uomo integro e retto, timorato di Dio e alieno dal male" (Giobbe 1,8). Satàn però esprime il dubbio che la fedeltà di Giobbe sia disinteressata e si fa autorizzare a "colpire tutto ciò che è suo": famiglia, casa, ricchezza, figli. Ma Giobbe non cambia atteggiamento. Satàn sfida allora Dio a toccarlo "nell'osso (*'èzem*) e nella carne (*basàr*), sicuro che Lo maledirà.

Dio acconsente, alla sola condizione che non sia toccata la sua vita (*néfesh*, in un uso assai più specifico di quel che abbiamo visto nel Levitico). Satàn "colpisce Giobbe con un'ulcerazione cattiva dalla testa ai piedi" (Giobbe 2,7). È Giobbe che è colpito, non il suo corpo. Un po' più in là (5,7) si dice che "l'uomo (*adàm*) è nato per soffrire", poi

che “la mia vita (*nèfesh*) rifiuta di mangiare” (6,7); ci si chiede se “la mia carne (*basàr*) sia fatta di bronzo” per sopportare tanta sofferenza (6,12); ci si lamenta che “le frecce dell’Onnipotente sono dentro di me e il mio spirito (*rùach*) vi si abbevera” e soffre (6,4); ancora: “la mia carne (*basàr*) è coperta di vermi” (7,5); “la mia vita (*chaiàh*) non è che vento (*rùach*)” (7,7); in maniera parallela, secondo le norme della poesia semitica, si accoppiano due affermazioni su unità psichiche diverse: “darò voce all’infelicità del mio spirito (*rùach*), esprimerò l’amarrezza della mia anima (*nèfesh*)” (7,11). Ancora: “non riconosco la mia esistenza (*nèfesh*), rifiuto la mia vita (*chaiàh*)” (9,21); “il mio animo (*nèfesh*) è stanco della mia vita (*chaiàh*)” (10,1). Per comprendere il senso di queste affermazioni avremmo una complessa terminologia da decifrare. Essa probabilmente si può ricostruire con un lavoro dettagliato di analisi, anche se vi si intrecciano usi letterali e metaforici. Il mio scopo qui è più limitato e più facile, perché si tratta di rilevare che nel gioco non troviamo da una parte il corpo in pena di Giobbe e dall’altro l’integrità e la rettitudine della sua anima. I due piani sono intimamente connessi e la richiesta di spiegazione di Giobbe a Dio, la sua esigenza di teodicea, parte proprio dall’indebita separazione dei due piani, dal fatto che Giobbe soffra nel corpo sentendosi puro nello spirito (anche se l’uso della terminologia di quest’ultima frase è quello occidentale/paolino, non certo quello che si ricava dal testo di Giobbe).

3. *L’amore e la teologia*

Un discorso diverso, ma che porta ai medesimi suggerimenti teorici va fatto per lo *Shir haShirim* (che di solito si traduce “Cantico dei cantici” ma che in sostanza significa “La poesia” per antonomasia). Come è noto si tratta di un ricco e complesso poema erotico, forse usato nei festeggiamenti nuziali, che entrò nel canone biblico ebraico solo dopo molte controversie, e per esempio è con Esther l’unico testo del *Tanàkh* a non comparire fra quelli ritrovati a Qumràn. Nel testo non compare quasi la terminologia che abbiamo esaminato finora: il corpo intero, la sua carne, la sua vita complessiva non sono tematizzati. Lo sguardo è molto più analitico oppure assai più panoramico. Si parla cioè con abbondanza metaforica di baci, di profumo, della pelle abbronzata, di guance, di collo, di capelli ricci, di seni, di occhi; oppure di talamo, di vigne, di pascoli e greggi, di fiori, di alberi,

di case, di letti “verdi” – cioè forse prati – (tutti nel primo canto). Le descrizioni delle azioni erotiche sono esplicite e fantasiose come quelle dei sentimenti e del paesaggio. Il corpo non è oggetto neutro dell’azione, ma soggetto di passione o intessuto di punti focali su cui si concentra il desiderio.

Tutta la poesia ebraica, quella dei Salmi e ancor prima del Cantico del Mare (Esodo 15,1-18) e quello di Deborah, giudice donna (Giudici 5), è caratterizzata da un’organizzazione fortemente paratattica, in cui per lo più ogni verso presenta un’impressione o un’affermazione isolata, spesso però raddoppiata specularmente al suo interno. Così eminentemente il “Cantico dei cantici”: “Io sono la rosa della pianura, il giglio della valle” (2,1); “la sua sinistra sotto il mio capo, la sua destra mi abbracci” (8,3); “sei un giardino cintato, mia sorella mia sposa; sei la roccia che richiude l’onda, fonte sigillata” (4,12). Quest’organizzazione sintattica, fortemente musicale, composta soprattutto di sostantivi e di verbi, con pochi aggettivi e molti accostamenti metaforici, favorisce una semantica dell’espressione e del frammento, spesso enigmatica e preziosa, che lascia al lettore la sintesi delle immagini. Le scene sono rifratte in frammenti minuti, dettagli, particolari del paesaggio, azioni isolate. Il che non consente naturalmente alcuna generalizzazione astratta o “filosofica”, ed esclude dunque un discorso sul corpo. Ci sono i dettagli, pieni di fascino, o la presenza dei soggetti, spesso innominata ma interpellata alla seconda persona.

Quel che vale la pena di sottolineare in questa sede è che questo testo sia stato interpretato dalla tradizione ebraica, a partire dal momento della sua accettazione nel *Tanàkh*, come una grande metafora che descrive i rapporti del popolo di Israele (rappresentato nella figura della pastorella o Sulamita, che è la principale figura di enunciazione del testo) con la Divinità (effigiata nella figura di Salomone, che forse è l’interlocutore della Sulamita e che viene descritto nel primo verso come autore del “Cantico”). Questa trasposizione metaforica è giustificata con un gioco linguistico che parte proprio dal nome dell’autore enunciato nel testo: il nome del re *Shlomò* viene cioè interpretato come composto dal sostantivo *shalom*, che significa pace, cui è suffisso il pronome personale di terza persona singolare, scritto con una lettera *vav* che si pronuncia con la vocale “o”, elidendo la “a” prece-

dente. Tutto ciò è perfettamente conforme alla grammatica ebraica. Secondo questa lettura l'autore e l'interlocutore del popolo sarebbe allora da identificare non col re figlio di Davide ma con Colui cui appartiene la pace, cioè la Divinità. In sostanza, per usare le espressioni del più grande commentatore medievale ebraico, Rashì, il Cantico

è il *mashal* (allegoria) di una giovane e bella donna che si fida e poi sposa un re. Ma molto presto dopo il matrimonio, lei gli è infedele, costringendolo a mandarla via, nello stato di “vedova di un vivente”, il che significa che è “come se” una vedova, sebbene suo marito sia ancora vivo. Ma il suo amore per lei rimane forte e veglia su di lei in ogni momento, da dietro le quinte, per proteggerla. E quando lei deciderà di tornare da lui, e di essergli fedele, lui la riprenderà, con un amore che è completamente restaurato. Il *nimshal*, o referente, l'oggetto a cui si riferisce il *mashal*, è il popolo di Israele che era “fidanzato”, per così dire, con la Divinità, quando li portò fuori dall'Egitto. Poi si fermò sotto la “chuppah”, il baldacchino del matrimonio con Lui, sul Monte Sinai, quando Egli le diede la Torah. Ma poi, ai piedi della montagna, Gli fu infedele costruendo il vitello d'oro. Ma Lui la perdonò per quel peccato, e per un altro grande peccato, e alla fine la portò nella Terra d'Israele, dove però lei continuò a peccare. La Sua pazienza esaurita, alla fine la mandò in esilio. Lì ella si rese conto che all'inizio era molto meglio per lei restare con Dio che con tutti i falsi dei, e si struggeva per il ritorno del loro precedente stato di intimità, nella Terra di Israele. Ma quando Lui si avvicina a lei, lei dimentica improvvisamente la sua precedente risoluzione, e quando lei Lo cerca, Lui non l'accetterà senza un pentimento completo. Ma durante tutto il tempo del suo esilio, Egli veglia su di lei, da “dietro le persiane” e “la protegge dai suoi nemici.”⁵

Questo tipo di ragionamento sta alla base dell'accettazione del Cantico nel canone del *Tanàkh*. Anzi uno dei massimi autori del *Talmùd*, cioè Rabbi Akivà (I-II sec.), ha sostenuto che “il mondo intero non è degno come il giorno in cui il Cantico dei Cantici fu dato a Israele; poiché tutti gli scritti sono santi, ma il Cantico dei Cantici è il santo dei santi”⁶. Vale la pena di aggiungere che questo spostamento del testo nella direzione dell'allegoria fu sostenuto anche dagli autori cristiani, con l'ovvia sostituzione della Chiesa al popolo di Israele; ma si è trattato di una scelta in qualche modo

5 https://www.ou.org/holidays/shir_hashirim_the_song_of_songs/

6 *Mishnà Yadaim* 3,5. Cfr. https://www.sefaria.org/Mishnah_Yadayim.3.5

obbligata, dato che tutto il corpo degli scritti del *Tanàkh*, con l'aggiunta di alcuni scritti "deuterocanonici" contenuti nella traduzione dei Settanta, furono riconosciuti complessivamente come "Antico Testamento" e non era possibile escluderne uno. La via della lettura metaforica era già stata sviluppata e si trattava solo di aggiornarla alla teologia della sostituzione.

Dunque il punto per noi è il riconoscimento ebraico del carattere *sacro* del Cantico. Una condizione di questa accettazione riguarda proprio la valutazione positiva del corpo, e di conseguenza della sua vita sessuale, che all'ebraismo non appare affatto di per sé peccaminosa, ma anzi necessaria a una vita equilibrata, beninteso all'interno della relazione matrimoniale. Nessuno dei principali personaggi biblici è rappresentato come celibe, il voto di nazirato (quello di Sansone), vale a dire la condizione che corrisponde meno da lontano nelle regole bibliche allo stato monastico, esclude i prodotti della vite e innanzitutto il vino e interdice il taglio dei capelli, ma non interdice la sessualità; il Talmud poi non proibisce totalmente il celibato, ma consiglia molto fortemente il matrimonio e la generazione di figli, che nella tradizione ebraica successiva sono quasi una precondizione per i ruoli di leader spirituali, religiosi e politici.

Insomma, il corpo in amore non è visto come una condizione peccaminosa, anche le interpretazioni del peccato di Adamo ed Eva sono per lo più assai lontane da questo tema e spesso nella mistica ebraica si trovano immagini erotiche tanto nel rapporto tra fedele e Divinità, quanto all'interno della struttura di esistenza del Divino. Su questo tema rimando al capitale lavoro di Moshé Idel (in particolare Idel 2007).

4. Conclusione

Non vi è dunque nell'ebraismo classico opposizione fra dimensione corporea dell'uomo e rapporto col sacro. Neppure identificazione, naturalmente. Il sacro (o meglio il santo, sono entrambe traduzioni di *kaddosh*, ma la seconda è più usata in ambito ebraico) è ciò che si mantiene in una condizione di differenza e separazione, ciò che è per dirla con Otto (1917; tr. it. 2009), *ganz Anderes*, rispetto alla naturalità dell'esistenza. Anche l'uomo può raggiungere entro i suoi limiti questa condizione di diversità, anzi ha l'obbligo di farlo ("siate santi, perché Io sono

santo” Levitico 19,2). Ma l’*imitatio Dei* non divide nell’ebraismo l’essere umano in due sfere distinte, una corporale e una spirituale, bensì va perseguita con tutto il *néfesh*, con l’integralità della persona. Anche il corpo dunque va santificato, dalla nascita (attraverso la circoncisione) fino alla morte (con le pratiche di cura del corpo del defunto, che non va dissacrato né distrutto, per esempio con la cremazione). Moltissime pratiche corporee sono regolate in questo senso: vi sono obblighi di abluzione delle mani prima di mangiare (che hanno certamente un senso igienico, ma innanzitutto religioso), benedizioni e preghiere prima di andare a dormire, di scendere dal letto, perfino di andare in bagno; gli alimenti sono regolati minuziosamente, sia per la loro sostanza che per la preparazione e l’accostamento; il sesso matrimoniale è incoraggiato, come ho accennato, anzi è un diritto che ogni donna ha rispetto al marito; ma non dev’essere compiuto nei momenti di impurità rituale, per esempio nel periodo delle mestruazioni e successivo al parto, fino a che l’immersione rituale non lo renda di nuovo lecito. Anche la preghiera, che deve sempre impegnare la voce, comporta numerosi gesti fisici (coprirsi gli occhi, inchinarsi, stare dritti, saltellare, ecc.) e in particolare è pronunciata dagli ebrei più rispettosi della tradizione con una caratteristica oscillazione del busto che corrisponde alla prescrizione di impegnarsi nel rapporto con Dio *bekòl nafschechà*, con tutto il tuo *néfesh*, cioè l’intera persona. In generale si può dire che la vita quotidiana ebraica è costellata di limiti e prescrizioni riguardo al funzionamento fisico del corpo che dal di fuori possono sembrare cavillosi e perfino insensati, ma che hanno lo scopo di “cuocere”, per dirla con Lévi-Strauss (1964; tr. it. 2008), cioè di civilizzare la dimensione materiale della natura umana, avvicinandola alla richiesta santità e allontanandola dalla pura sfera istintuale e insieme di testimoniare concretamente la propria posizione morale e religiosa.

Sempre sulle orme di Paolo di Tarso vi è nel cristianesimo un robusto filone di critiche, che arrivano fino a Voltaire, Kant, Hegel e oltre, che vedono questo impegno fisico come “materialistico” e primitivo, contrapponendolo all’adesione esclusivamente spirituale che sarebbe propria solo del “superamento” cristiano del formalismo ebraico. Si tratta di una polemica troppo estesa e complessa per essere discussa qui adeguatamente. Bisogna dire però che essa fraintende la caratteristica semiotica della vita religiosa ebraica, cioè il suo uso consapevole di una trama pedagogica di segni diretti innanzitutto al fedele stes-

so e al suo ambiente. A partire dalla circoncisione, che è un segno sul corpo, per continuare con il copricapo, le frange rituali (*tzitzit*), i filatteri, i gesti stabiliti che si susseguono, tutta la persona è impegnata e avvolta in una rete semiotica che si propone di essere “memoriale”, come è ribadito più volte nel brano liturgico più importante dell’ebraismo, lo *Shemà Israel* (“Ascolta Israele”, Deuteronomio 6,4-9; 11,13-21; Numeri 15,37-41) dove si parla più volte di segni, memoria, apprendimento, a proposito di oggetti destinati ad avere presenza fisica sul corpo del fedele. Il corpo nell’ebraismo è dunque materia da plasmare in direzione del sacro, non tanto un ostacolo quanto uno strumento dell’ascesa verso la perfezione della vita.

Riferimenti bibliografici

Benveniste, E.

1969 *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Les Éditions de Minuit, Paris; tr. it. *Il vocabolario delle istituzioni indeuropee*, Einaudi, Torino 1976.

Bertagna, M., Giuliani, M.

2019 *Dizionario di ebraico*, Morcelliana, Brescia.

Cassin, B. (a cura di)

2019 *Vocabulaire Europeen des Philosophies*, Seuil, Parigi.

Clark, M.

1999 *Etymological Dictionary of Biblical Hebrew*, based on the commentaries of Samson Raphael Hirsch, Feldman Publishers, Gerusalemme-New York.

Idel, M.

2007 *Eros e Qabbalah*, Adelphi, Milano.

Laras, G.

2009 *Meglio in due che da soli*, Garzanti, Milano.

Lévi-Strauss, C.

1964 *Le Cru et le Cuit*, Plon, Parigi 1964; tr. it. *Il crudo e il cotto*, Il Saggiatore, Milano 2008.

Ouaknin M.-A.

1986 *Le livre brûlé*, Lieu Commun, Parigi.

Otto, R.

1917 *Das Heilige*, Trewendt & Granier, Breslavia; tr. it. *Il sacro*, SE, Milano 2009.

Volli, U.

2018 *Martirio e Keddushat Hashem. Tentativo di chiarificazione semi-otica di due forme diverse di sacrificio di sé*, in “Lexia”, n. 31-32, pp. 23-56.

2019 *Il resto è interpretazione*, Belforte, Livorno.

Fonti primarie e traduzioni utilizzate

Per tutti i riferimenti testuali alla tradizione ebraica, il testo originale utilizzato è quello dell’IPS consultabile online in www.sefaria.com

Per Giobbe:

– traduzione e cura di Amos Luzzatto, Feltrinelli, Milano 1991.

– traduzione di Guido Ceronetti, Adelphi, Milano 1972.

Per il Cantico dei Cantici:

– traduzione di Guido Ceronetti, Adelphi, Milano 1972.

– traduzione e commento di Enrica Salvaneschi, Il Melangolo, Genova 1975.

Altri libri biblici:

Bibbia ebraica, a cura di Rav Dario Disegni, Giuntina. Firenze 1995.

La Bibbia, varie traduzioni riviste per l’Antico Testamento da G. Ravasi e P. Gironi, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 2010.

Bibbia ebraica interlineare, vol. 3 Levitico, a cura di P. Beretta, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 2003.

Jewish Study Bible (JPS Tanakh translation) Oxford University Press, Oxford 2004.

Il Pentateuco, volgarizzato da Samuel Davide Luzzato, Colombo Coen Ed., Trieste 1858.

The Pentateuch, with a translation by Samson Raphael Hirsh, English tr. from the original German by Gertrude Hirscheler, The Judaica Press, New York 1990.

MASSIMO LEONE*
SEMIOTICHE DEL VOLTO DI CAINO¹

*“To mark upon thy brow Exemption from such
deeds as thou hast done”*

Lord Byron, *Cain*, Act III (1821)

ABSTRACT

Questo saggio intende riassumere e approfondire due questioni che, nelle tradizioni esegetiche e rappresentative del testo biblico, hanno scatenato una miriade d'intelligenze semiotiche. In primo luogo, la natura del volto di Caino al momento del sacrificio rifiutatogli dal Signore, volto variamente interpretato come adirato, triste, abbattuto, depresso, scuro. In secondo luogo, la natura del segno imposto da Dio a Caino in seguito al fratricidio di Abele. Dopo aver esplorato esegesi ebraiche e cristiane, antiche e moderne, con qualche riferimento a versioni narrative contemporanee (e soprattutto al *Caino* di Saramago), la riflessione si soffermerà sulla questione se questo genere d'interrogativi esegetici possa fare parte degli oggetti di una disciplina come la semiotica, la moderna scienza dei segni.

1. *Un volto disforico*

“Caino ne fu molto irritato e il suo volto era abbattuto” (Genesi 4,5), traduce la Bibbia della C.E.I; “e il suo viso era abbattuto”, la Nuova Riveduta; “e il suo viso *ne* fu abbattuto”, la Nuova Diodati; “וַיִּפְּלֵי פָנָיו”, è il testo masoretico. Gruber (1978; 1980) interpreta il volto abbattuto come espressione di depressione:

* Università degli Studi di Torino / Università di Shanghai / Università di Cambridge, CRASSH / Fondazione Bruno Kessler

1 Questo saggio è il risultato di un progetto che ha ricevuto finanziamenti dal Consiglio Europeo della Ricerca (ERC) nell'ambito del programma di ricerca e innovazione Horizon 2020 dell'Unione Europea (Grant Agreement No 819649-FACETS).

Cain's reaction, according to most English translations, was anger. The New English Bible tells us, "Cain was very angry and his face fell." In the cadenced measures of the traditional King James version, we find "And Cain was very wroth, and his countenance fell." I believe that this is a mistranslation. The emotion which the Bible records here is depression not anger. The story of Cain and Abel is the first depressive episode mentioned in the Bible. This first case of depression led to the first Biblical murder. (Gruber 1980, p. 34)

Ma l'espressione, idiomatica, è usata solo un'altra volta, in Geremia 3,12, che la C.E.I. traduce "non ti mostrerò la mia faccia sdegnata"; "viso accigliato" per la Nuova Riveduta; mentre la Nuova Diodati ("non farò ricadere la mia ira su di voi") omette il riferimento al volto. La letteratura sembra propendere per la rabbia, piuttosto che per la "depressione" o per "l'abbattimento" (che invece compare nelle traduzioni italiane); Kruger (2005) e Schlimm (2011, pp. 316-317) optano per l'ira. Ma ha veramente senso incanalare la semantica biblica in quella delle emozioni contemporanee? Comunque si risponda, l'identificazione dell'emozione del volto (sdegnato o abbattuto) implica rilevanti conseguenze interpretative, non solo del passaggio biblico ma anche del suo immenso retaggio culturale.

In effetti si tratta non solo di semantica, ma anche di sintassi. La Settanta traduce Genesi 4,5 "καὶ συνέπεσεν τῷ προσώπῳ"; il greco antico mancava della stessa formula idiomatica, ma il traduttore sceglie anche di omettere il possessivo e di utilizzare il dativo ("e si abbatté al volto", si potrebbe tradurre in italiano). Secondo Wevers (1993, p. 51) "by using the dative 'he fell together with respect to the face' he places the emphasis on Cain". Nella Settanta, insomma, come direbbe la semiotica greimasiana, l'uso del dativo concentra l'attenzione dell'attante osservatore su Caino, come se egli stesso cadesse o collassasse completamente insieme al proprio volto abbattuto. La Vulgata sembra ricalcare questo abbattimento totale di Caino con il suo volto, traducendo "cur concidit facies tua". Ogni nuova versione aggiunge sfumature semantiche nell'esercizio del tradurre, ma anche nel tentativo di spiegare traducendo.

Le versioni siriane introducono una variazione ulteriore: il volto di Caino non è "abbattuto" ma "scurito": *ܟܘܢܘܢܐ ܕܘܢܐܢܐ* (Levine 1976, p. 73). Secondo Scarlata (2012, p. 58), "The association of

Cain with Samma'el (i.e. the Satan), and the tradition that Saturn is the Star of Evil that brings calamity upon Israel, is what gave rise to the word play in Hebrew exegesis which interpreted the biblical *qyn* (Cain) as *kywn* (Saturn), and *wyplw ppgyw* (“and his face fell”) as *wy'plw pnyw* (“and his face darkened”). Luis Ginzberg commenta la questione nel primo volume de *The Legends of the Jews* ([1909] 2003, 1, p. 101): “But after the fall of Eve, Satan, in the guise of the serpent, approached her, and the fruit of their union was Cain, the ancestor of all the impious generations that were rebellious toward God, and rose up against Him”.

Ginzberg ricorda che la *Vita Adae*² identifica Caino come figlio dell'unione tra Eva e Samael, l'arcangelo satanico. Secondo Scholem (1974, pp. 385-388) “from the amoraic period onward Samael is the major name of Satan in Judaism” (Ivi, p. 385). Il grande studioso della mistica ebraica riunisce le fonti di questa figura, il cui nome etimologicamente rinvia alla cecità (חמה), mentre lo *Zohar Hadash* (31, 4) lo descrive come “scuro nel volto”. Secondo la *Vita Adae*, tuttavia, il figlio di Samael ed Eva, ossia Caino, non nasce né cieco né scuro; della sua nascita al contrario si narra, in una versione, che Eva “peperit filium et erat lucidus”³; un'altra versione aggiunge “erat que ut stella lucidus”⁴. La lucentezza del volto di Caino è già forse luciferina, legata a un'astrologia maligna (Dan 1980)? Ginzberg propende per questa interpretazione ([1909] 2003, 1, p. 103 n. 6), soprattutto quando “corregge” l'*Apocalisse di Mosé*. In questo testo infatti si legge a proposito di Caino (Tromp 2005, p. 122):

2 *Vita Adae et Euae sec. recensionem lat-P*, 21, 3a, 8, p. 327 (Brepols: Library of Latin Text; <http://clt.brepols.net/lita/pages/Toc.aspx?ctx=5929555>)

3 “Partorì un figlio ed era luminoso”; *Vita Adae et Euae sec. recensionem lat-V*, 21, 3a, 7, p. 326.

4 “Ed era luminoso come una stella”; *Vita Adae et Euae sec. recensionem lat-P*, 21, 3a, 7, p. 326.

Ἰ Αὐτῆ ἡ διήγησις Ἀδὰμ καὶ Εὐας.

Μετὰ τὸ ἐξελθεῖν αὐτοὺς ἐκ τοῦ παραδείσου, ² ἔλαβεν Ἀδὰμ Εὐάν τὴν γυναῖκα αὐτοῦ καὶ ἀνήλθεν εἰς τὴν ἀνατολήν, καὶ ἔμεινεν ἐκεῖ ἔτη δέκα καὶ ὀκτὼ καὶ μῆνας δύο. ³ καὶ ἐν γαστρὶ εἴληφεν ἡ Εὐὰ καὶ ἐγέννησεν δύο υἱούς, τὸν [ἀδιάφωτον τὸν καλούμενον] Κάιν καὶ τὸν [ἄμιλαβες† τὸν καλούμενον] Ἀβελ.

Caino è soprannominato “ἀδιάφωτον”, ossia letteralmente colui che (il cui viso) non è attraversato dalla luce. Ma Ginzberg ([1909] 2003, 1, p. 103 n. 6) ritiene si debba leggere “διάφωτον”, non “ἀδιάφωτον”, contraddicendo la lezione filologica precedente (Tischendorf 1866):

Vita Adae 21, according to which Adiaphotus in Apocalypse of Moses 1 should be changed to Diaphotus, “full of light”. On Cain’s luminous countenance comp. PRE 21 (Eve saw that his countenance was heavenly) and Targum Yerushalmi Gen. 4. 1. The similarity of Cain (קַיִן) to Kewan (כַּוְנָה) “Saturn” may have given rise to this legend about the shining countenance, particularly if one considers, on the one hand, the relationship between Cain and Sammael (=Satan [...]), and, on the other hand, the fact that Saturn represents the star of evil which brings misfortune to Israel.

Insomma, il volto di Caino alla nascita era scuro o luminoso? Attraversato dalla luce o opaco?

Lachs (1982) cerca di fare chiarezza sulla questione, partendo però dall’opposizione fra “ἀδιάφωτον” e il modo in cui lo stesso testo greco dell’Apocalisse di Mosè soprannomina Abele, ossia “ἀμιλαβες”⁵. Poiché la versione armena del testo denomina Abele “Anloys”, ovvero “con la luce”, Lachs preferisce mantenere la designazione di Caino come “ἀδιάφωτον”, nonostante autori precedenti avessero proposto soluzioni diverse; non soltanto Ginzberg (“διάφωτον”) ma anche il traduttore del testo greco per la Ante-Nicene Christian Library (XVI, 1870), il quale propone di modificare “ἀδιάφωτον” in “διαφύτωρ”, ossia “il piantatore”, nel senso di “coltivatore di piante”, da opporre a “μηλοβότες”, ossia “custode del gregge”. Lachs invece mantiene “ἀδιάφωτον”, in quanto l’opporne a una lettura di “αμιλαβες” quale riferimento al testo masoretico di Genesi 3,21 “עֹר וְיַלְבָּשֶׁת”⁶, “[Il Si-

5 Cioè “Amilabes”, soprannome biblico di Abele.

gnore Dio fece all'uomo e a sua moglie] tuniche di pelli e li vesti" (C.E.I.), ma trasformato nella ricezione midrashica che, con un gioco di parole, muta la pelle in "רוא", "luce". Appoggiandosi a questa letteratura, già citata e commentata da Ginzberg ([1909] 2003, 1, p. 80 n. 93), Lachs ritiene che l'opposizione fra i soprannomi di Caino e Abele faccia riferimento al contrasto tra colui il cui volto sin dalla nascita è scuro e privo di luce perché figlio di un angelo del male e colui il cui volto è invece ricoperto di luce. Trattasi forse della soluzione interpretativa finale, contraria a quella proposta da Ginzberg?

I filologi si sono divisi per anni su questo punto. Tromp (2000, p. 278 n. 7) lista i fautori dell'una e dell'altra posizione, ma dimostra che, filologicamente, la variante "ἀδιάφωτον" è da considerarsi archetipica in tutti i manoscritti greci, mentre "ἀμιλαβες" è variante presente in quasi tutti i manoscritti. Nonostante questi due termini siano attestati filologicamente, tuttavia, la loro genesi rivela una sorpresa. Se si cerca "ἀδιάφωτον" nei lessici del greco antico non si trova nulla. In effetti il termine è usato solo nelle versioni greche delle vite di Adamo ed Eva. Ciò che si trova è διαφωτίζειν, "illuminare". Nel VII secolo, lo storico siriano Giovanni Malalas (Ἰωάννης Μαλάλας, Iōánnēs Malálas) usa questo verbo per descrivere un gran palazzo illuminato.

Una delle ipotesi filologiche più recenti, esposta da Tromp (2000), è che questo termine sia un neologismo creato per designare Caino in quanto essere "non illuminato", ossia oscuro, in contrapposizione al soprannome di Abele, "ἀμιλαβες", che però deriverebbe da un errore di trascrizione testuale. Riassumendo: una dittografia "inventa" involontariamente per Abele il soprannome "ἀμιλαβες", che non significa nulla almeno nell'intenzione di chi commette l'errore. Poi a seguire si attribuisce a Caino il soprannome "ἀδιάφωτον", per contrapporlo a quello di Abele, il cui secondo nome accidentale nel frattempo però era stato interpretato in relazione alla sfera semantica della luce, ai vestiti di luce dell'interpretazione midrashica, o alla luce delle versioni armene. Per contrasto, Caino viene designato come colui il cui volto è privo di luce. Ma questa denominazione confligge con altri testi, come quello latino della Vita di Adamo ed Eva, che invece sottolineano che, alla nascita, Caino fosse luminoso, ma di una luminosità sovente interpretata come già luciferina, ovvero imputabile al

genitore satanico di Caino stesso. D'altra parte però altre tradizioni collegano il nome di Caino alla cecità e all'oscurità insite nell'etimologia del nome del padre Samael, ovvero a una lucentezza saturnina, malefica, negativa. Questo forse spiega come mai le versioni siriane della storia di Caino e Abele, nel tradurre Genesi 4,5 designino il volto del primo come "scurito", e non come "adirato" o "abbattuto".

Ma è forse inopportuno cercare nel ginepraio delle versioni bibliche e delle loro interpretazioni una coerenza sistematica. Vi si riscontrano, invece, tensioni rizomatiche che creano, come direbbe la semiotica contemporanea, sistemi semi-simbolici, in cui Abele è contrapposto a Caino secondo una logica che ricorda quella riscontrata da Roman Jakobson nel suo famoso articolo sulla gestualità affermativa e negativa (1972). Sia che si legga il volto di Caino come "luminescente", sia che lo si legga come "privo di luce", l'importante è che questa sua qualità luminosa venga contrapposta a quella del fratello Abele, o perché il primo, al contrario del secondo, non è vestito dalle "tuniche di luce" conferite ad Adamo ed Eva, ed è invece livido in volto per l'invidia, la rabbia o l'abbattimento, oppure perché, sempre al contrario di Abele, è figlio di un essere malefico e notturno, di un angelo satanico il cui nome rimanda alla cecità e all'oscurità.

Tuttavia il volto di Caino non è interpretato come scuro solo perché abbattuto, o perché privo della luce che promana dal volto del fratello, o perché retaggio di una stirpe satanica, ma anche in funzione delle precise circostanze che vi imprimono questa oscurità. La sua reazione, che la semiotica contemporanea definirebbe "disforica", è di nuovo in contrapposizione con la reazione "euforica" del fratello. Il testo masoretico non spiega perché mai il sacrificio del primo venga respinto, mentre quello del secondo venga accettato, ma questa omissione scatena la fantasia interpretativa delle esegesi successive, le quali spesso ruotano intorno al rapporto fra sacrificio e volto. Qualcosa non va nel sacrificio di Caino. Ginzberg ([1909] 2003, 1, pp. 103-4) riassume le interpretazioni: perché Abele aveva scelto di sacrificare la parte migliore del proprio bestiame, mentre Caino prima si rifocillò, e poi sacrificò soltanto pochi semi di lino; perché Abele aveva sacrificato tutte le sue offerte, mentre Caino ne aveva conservato una parte.

Secondo altre interpretazioni, tuttavia, il problema non riguardava tanto l'oggetto del sacrificio, quanto la sua modalità. Abele aveva sacrificato con modestia, mentre Caino, secondo lo *Zohar Hadash* (24a, su Genesi 4,2), aveva sacrificato con alterigia, senza quello spirito contrito che raccomandano i Salmi (Salmi 51,19). Ma vi è anche chi ascrive la tragica fine di Abele al fatto che egli, sacrificando, avesse oltremodo guardato al volto del Signore; lo sguardo imprudente di Abele viene dunque messo in relazione con quello prudente di Mosè, che, in Esodo 3,6, farà tesoro della tragica vicenda del primo uomo ucciso (Volli 2016; 2021). Abele dunque muore perché fissa il volto del Signore, ma di contrasto il volto di Caino si scurisce perché le sue offerte sacrificali sono ritenute indegne e, quindi, rifiutate. Il fumo che dovrebbe consumarle non riesce a innalzarsi verso il cielo e si ripiega allora verso lo stesso Caino, il cui volto è scurito non solo per l'invidia, la rabbia, la tristezza, l'umiliazione (in altre tradizioni, il suo mancato tentativo di sacrificio viene accolto con scherno dalla famiglia), ma anche perché il fumo del sacrificio gli ritorna sulla faccia.

2. *Un volto segnato*

Abel tinha o seu gado, caim o seu agro, e, como mandavam a tradição e a obrigação religiosa, ofereceram ao senhor as primícias do seu trabalho, queimando abel a delicada carne de um cordeiro e caim os produtos da terra, umas quantas espigas e sementes. Sucedeu então algo até hoje inexplicado. (Saramago 2009: edizione digitale)⁶

Così José Saramago comincia a raccontare l'episodio del sacrificio parallelo da parte di Abele e Caino in uno dei suoi ultimi romanzi, *Caim* (2009), attingendo evidentemente alla letteratura apocrifia, e riportando le circostanze del fumo che si innalza poderoso dal sacrificio animale di Abele, mentre quello vegetale di Caino viene rifiutato:

O fumo da carne oferecida por abel subiu a direito até desaparecer no espaço infinito, sinal de que o senhor aceitava o sacrificio e nele

6 “Abele aveva il suo bestiame, Caino il suo raccolto e, come la tradizione e l'obbligo religioso richiedevano, offrivano al Signore le primizie del loro lavoro, Abele bruciando la carne delicata di un agnello e Caino i prodotti della terra, alcune spighe di grano e semi. Poi successe qualcosa che, ad oggi, resta inspiegato”; trad. mia.

se comprazia, mas o fumo dos vegetais de caim, cultivados com um amor pelo menos igual, não foi longe, dispersou-se logo ali, a pouca altura do solo, o que significava que o senhor o rejeitava sem qualquer contemplação. (*Ibidem*)⁷

Saramago sottolinea che il rifiuto del sacrificio di Caino resta ad oggi senza spiegazioni e prosegue poi, con abituale irriverenza⁸, a raccontare l'episodio biblico, narrando l'uccisione di Abele, ma anche inventando un Caino sedizioso, il quale invece di accettare passivamente il castigo divino controbatte e accusa il suo creatore di essere corresponsabile della morte di Abele. Anche questa invenzione tuttavia poggia, come spesso accade nei romanzi del Premio Nobel portoghese, sulla letteratura apocrifa (e probabilmente sul compendio di essa fornito da Ginzberg [1909] 2003, 1, p. 108 n. 20). Questa versione iconoclastica del racconto è una delle ultime, ma giunge dopo una lunghissima tradizione di rielaborazioni esegetiche, narrative, e iconografiche dell'episodio, le quali spesso si concentrano sul volto di Caino. L'elemento che più attira l'immaginazione di chi elabora il testo biblico è però ovviamente Genesi 4,15: "Il Signore impose a Caino un segno, perché non lo colpisse chiunque l'avesse incontrato." (C.E.I.); "Il SIGNORE mise un segno su Caino, perché nessuno, trovandolo, lo uccidesse" (Nuova Riveduta); "E l'Eterno mise un segno su Caino affinché nessuno trovandolo, lo uccidesse." (Nuova Diodati).

Sulla pragmatica di questo segno, ovvero sui suoi effetti intesi nel contesto in cui poteva avvenirne la ricezione, il dibattito è acceso, ma guidato dallo stesso testo biblico, che li descrive con precisione. Il segno doveva immediatamente distinguere Caino nel suo errare fra gli altri uomini, e far sì che essi non lo colpissero né lo uccidessero. Da ciò si deduce non solo l'ovvietà che gli altri uomini non recavano su di sé lo stesso segno, ma anche il dato più interessante che esso era tale da sortire un effetto pragmatico immediato sugli altri esseri uma-

7 "Il fumo della carne offerta da Abele salì dritto fino a scomparire nello spazio infinito, segno che il Signore accettava il sacrificio e ne era contento, ma il fumo della verdura di Caino, coltivata con almeno altrettanto amore, non andò lontano, si disperse proprio lì, un po' sopra la terra, il che significa che il Signore lo rifiutava senza alcuna remora"; trad. mia.

8 Le reinterpretazioni moderne che cercano di scagionare Caino sono innumerevoli: Hugo, Unamuno, Hesse, Betti, Ungaretti, Gualtieri, Camilleri, solo per citarne alcune.

ni. Chiunque lo avesse visto, non avrebbe colpito né ucciso Caino. Da un lato, tale logica pragmatica è da legare al castigo inflitto al primo omicida: destinato a errare in un mondo di stanziali, egli è altresì condannato ad attraversare perennemente (o perlomeno fino alla morte, o al compiersi del proprio castigo, secondo alcune interpretazioni) terre aliene, e a essere dunque percepito come un invasore, come un pericolo. Dall'altro lato, gli esegeti dibattono sulla natura morale di questa pragmatica, ovvero se sia intesa a proteggere Caino, a proteggerne il castigo da un'interruzione prematura, o entrambe le cose. Al riguardo Westermann si esprime come segue:

It is clearly stated and leaves no ground for misunderstanding that the mark is to protect Cain the cursed and the outcast from being a prey to other people. The mark is linked indissolubly with the legal ordinance whose function is just this. The conclusion is that the mark can only have an individual meaning and not a collective one. (Westermann 1976; tr. ingl. 1984, p. 312)

Una vera e propria voragine interpretativa si apre però quando l'esegeta cerchi di spiegare l'origine di questa pragmatica, ovvero da quale arrangiamento sintattico e da quale contenuto semantico un segno apposto su Caino possa ricevere una tale forza simbolica. Se si guarda alla questione – ovvero alla sintassi e alla semantica del segno di Caino – con gli occhi della semiotica contemporanea, la domanda non può che risultare assurda. Nessun segno, infatti, comunque esso sia composto o ricevuto, potrebbe proteggere in questo modo, soggetto come sarebbe a tutte le variabili interpretative che la semiotica contemporanea ben conosce. Per quest'ultima, in effetti, il segno di Caino non può che configurarsi come segno “magico”, nel senso che la sua efficacia pragmatica si deve a chi vi crede, ovvero al prodigio di chi lo ha creato, e non alla sua struttura sintattica o semantica. Insomma, per la semiotica contemporanea il segno di Caino sarebbe efficace solo per chi già lo conoscesse e vi aderisse, ovvero in virtù di un potere sovranaturale, extra-semiotico.

Ma leggere le discettazioni esegetiche antiche con gli occhi della moderna disciplina dei segni sarebbe banalizzante; in realtà ciò che più interessa è il modo in cui, attraverso i secoli, gli interpreti di ogni cultura e genere hanno cercato di esplorare questa voragine dell'interpretazione. La semiotica contemporanea deve infatti registrare che

tale crepaccio esegetico costituisce in sé un oggetto interessante di meta-riflessione sulle culture dei segni e della loro interpretazione. Non soltanto nella tradizione ebraica e poi cristiana e islamica, ma forse in generale in tutte le culture, ogni qual volta a un segno si attribuisce efficacia pragmatica totale e persino drammatica (Caino sottratto alla morte per mano altrui⁹), ma senza spiegare in che modo ciò avvenga, i segni che producono l'effetto pragmatico diventano segreto che attira irresistibilmente la curiosità degli esegeti.

Così avviene anche nel caso del misterioso “segno di Caino”. Lo sottolineano tutti i commentatori moderni: “What this sign, or mark, consisted of, and how it should be construed, has been debated for centuries” (Wenham 1987, edizione digitale); “The nature of Cain’s sign or mark has been the subject of endless inconclusive speculation” (Scarlata 2021, p. 180). Mentre gli esegeti cercano di valicare il crepaccio interpretativo con la pura speculazione, i testi apocrifi lo colmano narrativamente: Dio iscrive una lettera del proprio nome sulla fronte di Caino; si rivolge inoltre agli animali ammonendoli sul fatto che il castigo di Caino non deve essere come quello dei futuri assassini, in quanto egli ha ucciso senza sapere le conseguenze delle sue azioni, essendo appunto il primo omicida; Dio poi assegna a Caino il cane come protezione dalle altre bestie, e marchio non solo il volto ma anche il corpo del fratricida, con la lebbra (Ginzberg [1909] 2003, 1, p. 107).

Bereshit Rabba (*Midrash Rabbah* 1, 22, pp. 12-13) propone come al solito diverse interpretazioni: R. Judah reputa che il segno consista nel fatto che “il globo solare risplenda per lui”; al che R. Nehemiah contesta: “Per quella rovina far splendere il globo solare!”; questi propone dunque che il segno sia la lebbra (sulla base di Esodo 4,8: “Dunque se non ti credono e non ascoltano la voce del primo segno, crederanno alla voce del secondo!” (C.E.I.), ove il “primo segno” è quello evocato al versetto 6, ossia appunto la lebbra: “Il Signore gli disse ancora: ‘Introduci la mano nel seno!’. Egli si mise in seno la mano e poi la ritirò: ecco la sua mano era diventata lebbrosa, bianca come la

9 Ma si pensi anche ai misteriosi segni tracciati da Gesù nella pericope dell’Adultera, che di nuovo sembrano contribuire a salvarla dalla lapidazione ma sui quali non si dice come fossero fatti, né che significato avessero, aprendo anche in quel caso una voragine di possibili esegesi (Leone 2021).

neve.” (C.E.I.). Secondo Rab, il segno è il cane; secondo Abba Jose, un corno che cresce a Caino dal corpo; Rab allora propone un commento interessante, basato anche sulla sintassi del versetto biblico: il Signore impone un segno a Caino, ma egli stesso diventa segno per gli altri assassini, innescando così una semiosi che corre parallela al suo castigo. Secondo R. Ḥanin, Caino è fatto segno però non per gli assassini, bensì per i penitenti. R. Levi, parlando in nome di R. Simeon B. Laḳish, suggerisce che “Egli [il Signore] sospese il suo giudizio fino a che venne il diluvio [...]”. Il *Tanhuma Yelamdenu* aggiunge un’ottava interpretazione: lo Shabbat, segno fra il Signore e l’uomo, venne a salvezza del secondo, come già era successo con Adamo.

Nel suo *Excursus* sul segno di Caino, Westermann (1976; tr. ingl. 1984, pp. 312-315) divide le esegesi al riguardo in cinque gruppi: a seconda di come interpretano il versetto “Il Signore impose a Caino un segno”; a seconda che questa significazione riguardi un individuo o una collettività; a seconda della funzione del segno, identificativa o protettiva; a seconda della forma del segno; e a seconda della volontà o meno di proporre emendamenti al testo. Bernhard Stade dedica all’argomento un lungo saggio (1894), nel quale compara questo “stigma” con quelli che altre culture impongono ai rei. Sottolinea che la deformazione del corpo è l’unica mnemotecnica che possa associare un messaggio in maniera permanente a un individuo: “Der Mensch hat kein anderes Mittel, ein bleibendes Zeichen an sich hervorzubringen, als die Deformation seines Körpers” (Ivi, pp. 301-302)¹⁰. Con quest’ottica antropologica l’autore menziona dunque diversi casi in cui le culture deformano i corpi con vari mezzi e risultati, o per punire, o per ammonire, oppure per proteggere, che sembra essere la funzione del segno imposto dal Signore a Caino.

Alcuni di questi segni concernono il volto; il testo biblico non esplicita infatti quale sia la parte del corpo di Caino deformata dal segno divino; taluni esegeti, come si è visto, propendono addirittura per segni “esteriori”, come il sole risplendente o il cane. Tuttavia queste ultime interpretazioni sono poco convincenti: si confà maggiormente alla struttura narrativa dell’episodio l’idea di un segno che

10 “L’uomo non ha altri mezzi per produrre un segno permanente in sé stesso che la deformazione del proprio corpo”; trad. mia.

accompagni Caino senza che egli possa separarsene, e senza che il segno possa separarsi da Caino. È per questo motivo, come pure per sottolineare la visibilità del segno, che molti interpreti hanno pensato al volto, e addirittura alla fronte, sebbene, vale la pena ripeterlo, il testo biblico non sia esplicito a tal riguardo. Stade cita ad esempio il marchio d'infamia imposto al truffatore, e specialmente al falsario, in concezioni giuridiche premoderne: “Der Gauner, der seine Genossen verrathen hatte, wurde von diesen durch den *Slichenerzinken* [corsivo nel testo], einen Schnitt in die Wange oder eine andere Deformation des Gesichtes, als Verrther kenntlich gemacht” (Ivi, p. 251)¹¹.

In un opuscolo pubblicato nel 1713, il teologo Christian Karl Stempel aveva già riassunto tutte le ipotesi antiche, comprese quelle di coloro che ritenevano che il segno consistesse in una lettera incisa o tatuata¹² sulla fronte di Caino.

Rabbi Eliezer in Pirke c. 21. itemque *R. Salomon Iarchi* quem allegat Ottho Lex. Rabb. Phil. pag. 98. conjiciunt, signum hoc fuisse literam ex nomine tetragrammato, forsan, vel ex nomine הַבוּשָׁת *poenitentia*, ut quidam Hebraeorum aiunt, vel ut *Paulus Fagius* vult, citante *Matth. Polo in Synopf. Crit. Vol. 1.* ex ipso Caini nomine fronti vel brachio insculptam, ut eo omnes facile admonerentur, Cainum poenituiffe, ideoque ei parcerent. (Ivi, p. 9)¹³

“Fronti vel brachio insculptam”, “una lettera iscritta sulla fronte o sul braccio”. La fronte è anche il luogo in cui, secondo un'altra traduzione, spunterebbe il corno che marchia il volto di Caino, corno

11 “Il delinquente che aveva tradito i suoi compagni ne era identificato come traditore dallo sfregio, un taglio nella guancia o altra deformazione del viso”; trad. mia.

12 Migliore (2018, p. 44 n. 12) lega all'episodio di Caino l'interdizione ebraica e poi cristiana del tatuaggio; la questione è però più complessa: in primo luogo, perché come si è visto l'interpretazione del segno di Caino come tatuaggio non è unanime nel mondo ebraico; in secondo luogo, perché la pratica del tatuaggio, e la sua interdizione nel *Levitico*, potrebbe essere invece da imputare alla volontà di non sottoporre il corpo degli Ebrei a pratiche viste come “straniere”, e dunque idolatriche.

13 “*Rabbi Eliezer in Pirke*, c. 21, e allo stesso modo *R. Salomon Iarchi*, che cita Ottho Lex. Rabb. Phil. pag. 98, congetturano che tale segno fosse una lettera dal nome tetragrammatico, o forse una dalla parola הַבוּשָׁת, *penitenza*, come sostengono alcuni fra gli Ebrei, oppure, come ritiene *Paulus Fagius*, che cita *Matth. Polo in Synopf. Crit. Vol. 1.*, dallo stesso nome di Caino, incisa sulla fronte o sul braccio, affinché da ciò tutti facilmente fossero ammoniti, Caino era un penitente, e che per ciò stesso andasse risparmiato”; trad. mia.

la cui funzione è molteplice: stigmatizzare per sempre il fratricida; ma anche fungere da deterrente rispetto a chiunque volesse ucciderlo, compiendo così la doppia funzione di segno d'infamia e di protezione: “Similem huic plane fententiam apud eundem *Pfeifferum* 1.c. fouet *Abba lose ben Kifri in Zennor*, qui cornu e fronte Caini enatum comminiscitur” (Ivi, p. 8)¹⁴.

Di fronte a tale moltiplicarsi di ipotesi, la biblistica contemporanea è categorica:

I agree with those scholars who refuse to give any answer to this question. This refusal can be justified; we are dealing here with a primeval narrative. This means in the present case that the narrator is dealing with an event that is beyond the present, where things happen differently from the world of time with which we are familiar. He did not mean a mark familiar and demonstrable to his contemporaries; he had no interest at all how this mark was to be presented. It has meaning only in the context which the narrative intends to describe. We must acknowledge that even the narrator himself had no definite idea of the form of the sign. (Westermann 1976; tr. ingl. 1984, p. 314)

3. Conclusioni

Com'era il volto di Caino alla nascita? Luminescente o scuro? E quali somiglianze mostrava? Davvero assomigliava al volto di un angelo ribelle? E di fronte al diniego del Signore, questo volto umano si mostrò depresso, triste, abbattuto, oppure adirato, o livido d'invidia nei confronti del fratello e del suo sacrificio grato a Dio? E una volta compiuto il fratricidio, quale segno il Signore impose a Caino, dove, in che modo, e con che finalità? Oppure fu lo stesso Caino a essere trasformato in un segno? Alla semiotica, la moderna disciplina dei segni, così come alle altre metodologie del testo contemporanee, non è lecito rispondere a tali domande, e neppure è lecito porle. Non è però nemmeno raccomandabile che l'analisi del testo disdegni con irriverenza tutte le questioni che generazioni di commentatori ed esegeti si sono poste rispetto al volto di Caino, e al segno impressovi per volere divino. La semiotica del testo può cercare di assecondare

14 “Simile spiegazione si trova presso lo stesso *Pfeifferum* 1.c. a sostegno di *Abba lose ben Kisri in Zennor*, che congettura che dalla fronte di Caino sia spuntato un corno”; trad. mia.

l'intenzionalità della struttura che ordisce la narrazione divina, ben sapendo che si tratta di un racconto antico, fatto di parole remote, tradotte molteplici volte, molteplici volte corrotte. Ma vi è spazio anche per una semiotica delle culture bibliche, che non s'interessi tanto a scegliere fra le risposte che da millenni gli esegeti danno alle proprie domande, ma a raccogliere sia le une che le altre, sia gli interrogativi che le soluzioni, in una tipologia ragionata la quale mostri come, intorno ai 'crepacci di senso' aperti nella tradizione testuale biblica, ogni approccio abbia cercato di colmare la voragine secondo mentalità differenti, che rivelano molto sul modo in cui questo testo millenario e i suoi racconti infiniti siano stati di volta in volta utilizzati per costruire il senso non solo e non tanto del racconto ma della comunità narrante, del suo modo d'intendere i segni, il senso, il volto e il sacro.

Riferimenti Bibliografici

Dan, J.

1980 *Samael, Lilith, and the Concept of Evil in Early Kabbalah*, in "AJS Review", n. 5, pp. 17-40.

Ginzberg, L.

2003 [1909] *The Legends of the Jews* (1909), The Jewish Publication Society, Philadelphia, PA, 2. voll.

Gruber, M.I.

1978 *The Tragedy of Cain and Abel: A Case of Depression*, in "The Jewish Quarterly Review", n.69, pp. 89-97.

1980 *Was Cain Angry or Depressed?*, in "Biblical Archeological Review", n. 6, pp. 34-36.

Jakobson, R.

1972 *Motor Signs for 'Yes' and 'No'*, in "Language in Society", vol. 1, n. 1 (Apr), pp. 91-96.

Kruger, P.A.

2005 *Depression in the Hebrew Bible: An Update*, in "Journal of Near Eastern Studies", vol. 64, n. 3, pp. 187-192.

Lachs, S.T.

1982 *Some Textual Observations on the Apocalypsis Mosis and the Vita Adae et Evae*, in “Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic, and Roman Period”, vol. 13, n. 1/2, pp. 172-176.

Leone, M.

2021 *The Doodling of Jesus: A Semiotic Inquiry into the Rhetoric of Immediacy*, in J. Ponzio e R.A. Yelle (a cura di), *Mediation and Immediacy: A Key Issue for the Semiotics of Religion* (“Semiotics of Religion”, 4; “Religion and Reason”, 62), De Gruyter, Berlino-Boston, pp. 231-262.

Levine, E.

1976 *The Syriac Version of Genesis Iv 1-16*, in “Vetus Testamentum”, vol. 26, n. 1, pp. 70-78.

1939 *Midrash Rabbah*, tr. ingl. Freedman, Harry e Maurice Simon, The Soncino Press, Londra, 10 voll.

Migliore, T.

2018 “Tatuaggi blasoni del ‘me’. L’enunciazione dalla persona alla personalità”, in Marrone G., Migliore T. (a cura di), *Iconologie del tatuaggio: Scritture del corpo e oscillazioni identitarie*, Meltemi, Milano, pp. 29-58.

Saramago, J.

2009 *Caim: Romance*, Caminho, Alfragide (Portogallo).

Scarlata, M.W.

2012 *Outside of Eden: Cain in the Ancient Versions of Genesis 4:1-16* (“Library of Hebrew Bible / Old Testament Studies”, 573; “The Hebrew Bible and its Versions”, 8), T & T Clark International / A Continuum imprint, New York-Londra.

Schlimm, M.R.

2011 *From Fratricide to Forgiveness: The Language and Ethics of Anger in Genesis* (“Siphrut: Literature and Theology of the Hebrew Scriptures”, 7), The Pennsylvania Press University Press, University Park, PA.

Scholem, G.

1974 *Kabbalah*, Keter Publishing House Jerusalem, Gerusalemme.

Stade, B.

1894 *Beiträge zur Pentateuchkritik. I. Das Kainszeichen*, in “Zeitschrift für die alttestamentliche wissenschaft”, vol. 14, n. 1, pp. 250-318.

Tischendorf, C. Von

1866 *Apocalypses Apocryphae Mosis, Esdrae, Pauli, Johannis; Item Mariae Dormitio: Additis Evangeliorum Et Actuum Apocryphorum Supplementis*, Herm. Mendelssohn, Lipsia.

Tromp, J.

2005 *Life of Adam and Eve* (“Pseudepigrapha Veteris Testamenti Graece”, 6), Brill, Leida.

Volli, U.

2016 *Il velo di Mosè e altri filtri ottici nella Bibbia ebraica*, in Leone M., de Riedmatten H., Stoichita V.I. (a cura di), *Il sistema del velo / Le système du voile* (“I saggi di Lexia”, 19), Aracne, Roma, pp. 229-261.

2021 “Invisibile, espressivo e necessario: Metafore del volto divino nella Bibbia ebraica”, in Leone M. (a cura di) *Volti artificiali / Artificial Faces* (numero monografico di *Lexia*, n. 37-38), Aracne, Roma, pp. 557-583.

Wenham, G.J.

1987 *Word Biblical Commentary, 1; Genesis 1-15*, Word Books, Waco, Tex, vol. 1.

Westermann, C.

1976 [1974] *Genesis*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt; tr. ingl. di J.J. Scullion, *Genesis 1-11: A Commentary*, Augsburg Publishing House Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Minneapolis 1984.

Wevers, J.W.

1993 *LXX: Notes on the Greek Text of Genesis* (“Septuagint and Cognate Studies”, 35), GA: Scholars Press, Atlanta.

MOHAMED BERNOUSSI*

CON O SENZA OMBELICO, DEL CORPO NEL PARADISO MUSULMANO

A Fatema Janati e Chantal Dubost

“Il paradiso si trova sotto i piedi delle madri
Proverbio arabo

ABSTRACT

La semiosi del corpo in paradiso è una questione complicata, in primo luogo perché presenta un'entità sacra che promette molte cose che il corpo sulla Terra non può onorare e in secondo luogo perché la propaganda di cui è l'oggetto può operare solo se si riferisce al corpo quaggiù, il corpo profano. Questo studio esplora come l'esegesi del Corano e degli *hadith*, più in particolare quella di Al-Tirmidî, abbia affrontato questa doppia difficoltà: parlare di un corpo sacro e fare costantemente riferimento a quello profano. La seconda difficoltà è semiotica: poiché il significato è processo e finitezza, come significare e comunicare qualcosa che non è perché promesso nell'eternità? Ci interesseremo prima all'analisi e alla scelta degli *hadith* fatta dallo stesso Al-Tirmidî sul paradiso, prima di passare ai problemi semiotici che pone, più in particolare alla specificità delle categorie della narrazione di questo corpo. A ciò si aggiungerà un'analisi della costruzione discorsiva del corpo del paradiso, vale a dire i tipi di comunicazione messi in atto, la particolare enunciazione che questo discorso implica e i suoi segni di accreditamento. Concluderemo esaminando lo *status* del mondo del paradiso in relazione alla teoria dei mondi possibili.

1. *Introduzione*

La rappresentazione del corpo nel paradiso è doppiamente problematica, anzitutto perché implica un corpo eterno e sacro che non

* Università di Meknès

conosce collasso, dolore, frustrazione o malattia, insomma un corpo che ha certamente detto addio alla finitezza, ma che resta astratto senza riferimento al corpo “qui sotto”. Le cose si complicano quando si considera che ciò che caratterizza il paradiso, almeno il paradiso musulmano, è l'immediato soddisfacimento dei piaceri corporei nelle loro diverse varianti; comunque il sommo piacere rimane quello di contemplare il volto divino.

Come sappiamo, il corpo del paradiso è sintomatico dei desideri e delle frustrazioni del corpo terreno. Il paradiso è un luogo che cristallizza tutto ciò che non si poteva avere o desiderare o sognare di avere nel mondo sensibile, ma allo stesso tempo coinvolge il sacro e l'eternità. Il paradiso in questo senso postula invece un corpo vero, un corpo modello rispetto al suo anti-corpo, quello di quaggiù. Allo stesso tempo, però, non può non riferirsi a questo stesso corpo quando si tratta di descrivere i piaceri e le ricompense promesse; così la costruzione del paradiso e del corpo paradisiaco conduce a problemi filosofici. Ciò pone difficoltà anche a livello dello statuto logico e ontologico di questi corpi in relazione al nostro mondo attuale. Sono domande che si pongono con più forza nel caso di questo studio poiché, a differenza di altre religioni¹ che hanno considerato il luogo del paradiso in terra, l'Islam è l'unica religione che lo ha localizzato esclusivamente nell'aldilà, cioè in un mondo possibile a venire, senza negare in altri testi che questo stesso paradiso esiste già e che è addirittura, per così dire, aperto o funzionale.

Abbiamo scelto di affrontare questo problema attraverso gli *hadith* del profeta scelti da Al-Tirmidî nella sua summa intitolata *al-Jâmi' Al-Sahîh*. Adotteremo il seguente metodo: dopo aver spiegato e glossato gli *hadith* scelti da Al-Tirmidî, ci concentreremo sulla costruzione narrativa e discorsiva del corpo del paradiso. Nella prima fase si metterà in discussione il programma narrativo messo in atto dai testi, più in particolare tramite l'analisi dei dispositivi destinati a oltrepas-

1 Gli studi sul paradiso musulmano sono rari nel mondo arabo, a differenza di altre culture dove ora c'è un interesse crescente; si veda ad esempio il lavoro di Alessandro Scafi (2006) che si concentra principalmente su come gli umani immaginano la perfezione divina e come immaginano la sensualità e la sessualità in paradiso. Si veda anche l'articolo di Emilie Savage Smith (2016) che citiamo in questo studio e altri articoli in Scafi (1989; 2006).

sare le sequenze di stati, le trasformazioni da compiere da parte del soggetto, nonché le modalità necessarie per farlo, che sono quelle di virtualizzazione (/dovere/ e /volere/) e di attualizzazione (/potere/ e /sapere/). Si tratta, qui, di una costruzione narrativa dipendente dalla logica del dono o della ricompensa (Mauss 1924). Il paradiso è dato a coloro che lo meritano e che hanno successo nelle prove; allo stesso tempo questa logica deve essere sfumata: Dio è l'unico a decidere chi vi sarà ammesso e chi ne sarà espulso. Il paradiso è stato inventato da Dio per far risplendere la sua verità e per offrire a chi ha ascoltato il messaggio divino il dono più bello, l'eternità². Quindi la prima sfida che deve incontrare la costruzione narrativa del soggetto del paradiso è quella di raccontare senza lasciare che i segni della temporalità si depositino e “corrompano”, per così dire, il progetto iniziale, quello del racconto di un corpo eterno. Le domande che sorgono ruotano attorno allo statuto specifico delle categorie della narrativa del paradiso: personaggi, azione, temporalità, eccetera.

Nella seconda fase del lavoro che segue, ci occuperemo della costruzione discorsiva del corpo del paradiso che presenta anche aspetti molto problematici come la particolare comunicazione tra il mittente e il destinatario di questo discorso (il profeta o gli esegeti e i fedeli), l'enunciazione del corpo del paradiso, vale a dire tutti i segni di presenza e accreditamento di un attante pragmatico (qualcuno *che fa*), accoppiato con un attante cognitivo (qualcuno *che sa*), l'enunciazione del corpo del paradiso, cioè il simulacro dei veri soggetti (Dio, il profeta e i fedeli) nel discorso. Si tratterà quindi di rispondere alle seguenti domande: quali contenuti tendiamo a condividere? Come è costruito il soggetto di questo corpo? Quali strategie di conoscenza sono previste? Quale patto di comunicazione s'instaura?

Concluderemo, quindi, con le osservazioni sui problemi logici e ontologici che il paradiso pone nei confronti della questione dei mondi possibili, in generale secondo i suoi esegeti e, in particolare, secon-

2 La questione della volontà assoluta di Dio si situa al di là di tutto, perché strettamente legata ad una particolare concezione del corpo umano; quest'ultimo appartiene a Dio; l'essere umano dedica al suo creatore una sottomissione totale e incondizionata; inoltre, Dio può controllare ogni parte del corpo di un uomo a sua insaputa e contro la sua volontà. Su tale questione si veda Bernoussi (2021: parte 2, cap. 2).

do Al-Tirmidî. Ma prima di tutto, procederemo a un'analisi tematica degli *hadith* selezionati nel loro ordine di presentazione.

2. Un contenuto privilegiato, il corpo beato del paradiso

L'autore di questa compilazione, Al-Tirmidî³, è uno dei grandi tradizionalisti dell'Islam. Ha lasciato una notevole opera di esegesi e agiografia, nella quale troviamo *Al-Jami al-Sahih* (*La summa autentica*) che è una raccolta degli *hadith* del profeta scritti in più volumi secondo le rigide regole di autenticazione e accreditamento apprese dai primi imam dell'Islam. La sua summa è tra le più esaustive poiché riunisce vari *hadith* su argomenti che non possono essere trovati altrove. Il libro 39 di *Al Jami al-Sahih* è di particolare interesse per noi perché è dedicato al paradiso.

Al-Tirmidî inizia con quella che sembra essere la caratteristica principale del paradiso, ovvero l'ombra. È un'ombra straordinariamente grande e la sua estensione non è data dalla distanza o da alcuna unità di misura spaziale, ma, come era consuetudine all'epoca, da un'unità di misura temporale. L'autore sottolinea a questo proposito:

Kutaiba ci ha detto, ha detto al-Laith, secondo Saïd bnou Abi Saïd al-Khudrî, secondo suo padre, secondo abu Huraira, secondo il profeta che ha detto: c'è in paradiso un albero il cui cavaliere attraversa l'ombra su un cavallo per cento anni senza esaurirla (Al-Tirmidî 1962, 3/671).

Molti esegeti spiegano qui che i cento anni non sono da prendere alla lettera, è una metafora che vuole esprimere la permanenza dell'ombra⁴ e una protezione permanente assicurata a un corpo che,

3 Al-Tirmidî è uno dei grandi imam conosciuti nella tradizione arabo-musulmana, nacque nell'824 nel villaggio di Būgh, sobborgo di Tirmidh in Uzbekistan. Fin dall'infanzia si mostrò desideroso di imparare l'Islam e studiò con gli studiosi del suo villaggio poi, all'età di vent'anni, iniziò a viaggiare e si recò nel nord-est dell'attuale Iran, in Iraq e nelle città dell'odierna Arabia Saudita (chiamata Hijâz) con grandi tradizionalisti come Al Bokhârî, Muslem e Abu Dâoud, che sono stati i suoi primi maestri. Ha scritto nove opere tra cui *al-Jâmi*, riferimento essenziale, una delle sei compilazioni dell'*hadith* canonico dell'Islam sunnita, e *al-Ilal*, dove espone, tra l'altro, il metodo da lui adottato nella composizione di *al-Jâmi*. È noto per aver stabilito varie definizioni e una terminologia di classificazione più precisa nelle scienze dell'*hadith*.

4 In un altro *hadith*, l'idea dell'ombra permanente è più esplicita, poiché il profeta

sicuramente, aveva sofferto a causa del sole nella sua vita precedente “qui sotto”.

Se fuori la caratteristica principale è l’ombra, l’interno offre invece una particolarità che si colloca agli antipodi rispetto a ogni interno sulla terra. I luoghi che ospitano questo corpo in paradiso hanno infatti la caratteristica principale di essere trasparenti su tutti i lati: le quattro pareti, il pavimento e il soffitto, tutto è trasparente. In una tale configurazione spaziale, la dicotomia interno/esterno è pienamente sfruttata poiché le emozioni e i sentimenti relativi all’interno e all’esterno sono vissuti contemporaneamente⁵: essere dentro e fuori, protetto ed esposto, presente e assente, ecc.

I corpi nel paradiso, tuttavia, non sono tutti trattati allo stesso modo; c’è una gerarchia, anche se in altri *hadîth* che vedremo più avanti viene specificato che il sentimento di gerarchia non esiste, poiché non c’è frustrazione o gelosia. Il paradiso infatti non è uno. Se si considera un altro *hadîth* (Al-Tirmidî 1962, 3/274), ci sono diversi paradisi tra cui quello di Aden che rappresenta la perfezione; in ogni caso, in tutti questi paradisi, ci sono più piani o più gradi. Ciò che è decisivo nell’attribuzione dei gradi più alti è la buona azione, Al-Tirmidî cita questo *hadîth*:

Kutaiba e Ahmed Ibn Ubda al-Dobbei ci hanno detto: Abdul Aziz Ibn Muhammad secondo Zeid Bnu Aslam, secondo Attae Ibn Yassar secondo Muaad Ibn Jabal che il profeta ha detto: colui che digiuna il Ramadan e fa le preghiere e ha fatto il pellegrinaggio – e non so se ha menzionato zakat (l’aumone) – può essere perdonato solo da Dio, che sia emigrato o no. Muaâd gli disse: devo avvertire la gente? E il profeta disse: lascia il popolo, perché in paradiso ci sono cento piani; tra ogni due piani c’è la distanza tra cielo e terra, e il *firdaouse* è il piano più alto e a sud c’è il trono del misericordioso ed è da lì che partono i fiumi del paradiso, quindi se preghi Dio, chiedigli il *Firdaous*”. (Al-Tirmidî 1962, 3/275)

vi parla dell’ombra permanentemente estesa (*al-Ddel al-mamdûd*). Ricordiamo che tra i miracoli del profeta Maometto nel mondo quaggiù, c’è, come riporta la tradizione, questa nuvola che lo accompagnava costantemente ad ombreggiare il suo corpo. Ricordiamo inoltre che per molti monarchi il grande parasole usato per spostarsi era tra i segni della regalità.

5 Si veda a proposito, il classico, ma pur sempre utilissimo Bachelard (1957).

Le parole del profeta lasciano la questione della gerarchia sospesa alle azioni del popolo. In altri contesti, la ricompensa dei corpi non si riferisce alla loro pietà, ma ai corpi dei poveri contrapposti a quelli dei tiranni; qui santità e povertà sono correlate:

Ci ha detto Abu Kouruib, ci ha detto Abdatu Ibn Souleyman, secondo Mohamad Ibn Amer, secondo Abu Salâma, secondo Abu Houreira che ha detto, il profeta ha detto, il paradiso e l'inferno hanno protestato, il cielo ha detto: accolgo i deboli e i poveri e l'inferno disse: io accolgo i tiranni e i superbi; Dio disse all'inferno: tu sei la mia punizione, mi vendico attraverso di te per chi voglio, e disse al paradiso: tu sei la mia misericordia: tu sei la mia grazia e attraverso di te io ringrazio chi voglio". (Al-Tirmidî 1962, 694)

Questa preoccupazione egualitaria e riparatrice, che si esprime attraverso la scelta dei corpi che accedono al paradiso secondo la loro classe sociale, esprime un tema caro all'Islam fin dalla sua nascita, quello della riabilitazione dei poveri e della lotta ai tiranni attraverso la difesa di una certa uguaglianza dei corpi, non l'uno rispetto all'altro, ma tutti davanti a Dio: la sfumatura è importante. In molti *hadîth* c'è questa costante ambivalenza tra corpi uguali e corpi gerarchici che esprimono in modo fine l'imbarazzo, anche l'impossibilità di voler affermare l'uno senza riconoscere l'altro e viceversa. Affermare che tutti i corpi sono uguali in paradiso va contro il criterio del merito e non è, per così dire, un mezzo efficace per creare un'emulazione capace di spingere i corpi dei vivi ad osservare i precetti della nuova religione; affermare il contrario, cioè la gerarchia dei corpi, va contro il messaggio rivoluzionario e sociale dell'Islam secondo il quale tutti gli esseri umani sono uguali davanti a Dio.

Il libro di Al-Tirmidî termina con questo *hadîth* che racconta la situazione dei più poveri in paradiso:

Souwayed ci ha detto, ... Il profeta ha detto: il più basso del popolo del paradiso ha ottantamila servitori e 72 mogli, e una cupola di smeraldo in yakut come quella di Jabia a Sanae e nello stesso isnâde, il profeta disse anche: coloro che sono risuscitati in paradiso mantengono la stessa età, quella di trent'anni, idem per il popolo dell'inferno e secondo gli stessi cantastorie, disse: "portano corone la cui pietra preziosa risplende minima tra Oriente e Occidente". (Al-Tirmidî 1962, 695)

Il corpo delle donne in Paradiso è un corpo che oscilla tra l'umano e il fantastico; le evocazioni date dagli *hadîth* del profeta seguono un po' il famoso *hûr-ein* menzionato nel *Corano* e sul quale torneremo in seguito. Infatti quando si tratta dei corpi delle donne ammesse in paradiso, pochi *hadîth* sono loro dedicati; in quegli *hadîth* che si contano sulle dita della mano, ciò che distingue il loro corpo è la bianchezza della loro pelle, ma è una bianchezza fantastica totalmente diversa da quella dell'esperienza sensibile. La metafora usata è quella delle pietre preziose. Al-Tirmidî cita questo *hadîth*:

Ci ha detto Abullah Bnou Abudurrahman, ci ha detto Faroua Bnou Abi al-Murâe, ci ha informato Ubaida Bnou Hamîd, secondo Attae Bnou As-saib, secondo Amer Bnou Maymoun, secondo Abdullah Bnou Massoud, secondo il profeta che ha detto: La donna che è una delle donne del popolo del paradiso ha una gamba la quale bianchezza si vede anche dietro settanta vestiti fino a vederne l'osso, perché Dio ha detto: come le pietre preziose, perché queste pietre sono così trasparenti e pure che si vede un filo d'acciaio dietro. (Al-Tirmidî 1962: 3/676)

Il destinatario di questo *hadîth* ci interessa perché rimane poco marcato rispetto ad altri *hadîth* destinati principalmente agli uomini. Il testo non parla direttamente della donna né del credente, ma “della donna delle donne del popolo del paradiso”, cioè degli uomini ammessi in paradiso, evidenziando un dettaglio caro all'immaginario maschile mediterraneo (la gamba). Come abbiamo sottolineato sopra, il corpo femminile fa parte delle ricompense promesse agli uomini. Altri *hadîth* riportano eccezionali figure femminili che sono legate in molti modi agli *hûr-ein* (creature offerte come ricompensa agli uomini) menzionati nel *Corano*. Non si sa se si tratta di credenti risorti o di creature specifiche del paradiso, facenti parte, per così dire, delle meraviglie di questo luogo, anche se il dizionario può far pensare che siano creature fantastiche. Ricordiamo qui che nella lingua classica araba *hûr* è il plurale di *Houria*; lo stesso dizionario arabo parla ad esempio di *Houria al bahr*, cioè sirena del mare. La letteratura registra anche molte storie o racconti di pescatori o uomini di condizione modesta che hanno ceduto al fascino fatale e devastante di queste straordinarie creature. In breve, queste creature hanno nutrito e strutturato per diversi secoli un immaginario ricco, Emilie Savage-Smith riassume qui il ruolo di questa potente macchina dei sogni (*dream machine*):

The Qur'anic description of these companions, the *houris* (*hûr*, plural of *houris*), whom neither man nor Jinn will have touched, prompted endless commentaries. The later traditions described many physical and sensual joys that the elect – presumably male elect – would derive, as well as adding other details: their eyebrows are black lines; their forehead is a crescent moon, and their shining faces reflect the divine light. Their flesh is so delicate that the marrow of their shank bones can be seen, even through seventy silken garments. They dwell in pavilions or castles hollowed out of a single enormous pearl and furnished with seventy sumptuous beds and seventy couches of ruby covered with seventy rugs, and they are surrounded by 70,000 maids-of-honor. Their age equals that of their husband in paradise (i.e., 33, the age of Jesus). Their virginity is perpetually renewed. Some elects, such as Jesus, will have a hundred hours at their disposal and will be able to have intercourse with each of them as many times as he has fasted during the days of Ramadan and performed good works. (Savage-Smith 2016, p. 234)

Quindi non importa quale sia la vera natura di queste *houris* e del loro corpo, umano, sovrumano, angelo, fata, ecc. Quello che importa è il fascino che loro esercitano sull'immaginario da quattordici secoli, soprattutto, quando vengono presentate come ricompensa ai fedeli. Sembra che il segreto del loro fascino sia paragonabile al fascino che esercita su di noi ogni autentica esperienza dell'alterità, cioè di qualcosa di unico e incomparabile. In una situazione del genere, il godimento e il piacere sono unici, perché vissuti al di fuori di ogni riferimento sociale, sessuale, religioso, ecc. L'altro è considerato per sé, come fuori luogo. Questo a sua volta ha gli stessi effetti benefici sulla concezione dell'identità, poiché quando abbiamo la sensazione di godere di qualcosa di unico, inevitabilmente ci sentiamo unici.

Per quanto riguarda il corpo degli uomini, una delle prime qualità acquisite da ciascuno di questi corpi in paradiso è il vigore di cento uomini (Al-Tirmidî 1962, 3/677). Il dettaglio è eloquente e invita a meditare sul suo valore sintomatico in relazione alle frustrazioni e alle illusioni del corpo quaggiù, cioè del corpo attuale. Non ci soffermeremo sul significato di questa logica della *performance*, abbiamo avuto modo di commentarla e interrogarci sul suo significato in altri contesti (Bernoussi 2008; 2018; 2020). Basta qui sostenere che essa cristallizza una delle grandi frustrazioni del corpo sessuale quaggiù, cioè la sua soddisfazione destinata a essere, per così dire, un'insoddisfazione permanente. Non sono due, né dieci, ma cento volte.

Tuttavia, questa prestazione non presuppone un consumo eccessivo che avvia il processo di finitezza del corpo. Svilupperemo questa problematica in dettaglio nella seconda parte dello studio. Per prevenire il rischio di smentita di un corpo in atto che corre sicuro alla sua perdita; un altro *hadīth* ci fornisce maggiori dettagli sul funzionamento biologico di questo corpo:

Ci ha detto Souayed Ibn Nasr. Ce lo ha detto Abdullah Ibn Almubarak. Mamer ci ha detto secondo Hammâm Ibn Munabih secondo Abu Hurayra che ha detto, il profeta ha detto: i primi credenti che raggiungono il paradiso hanno una faccia che assomiglia alla luna, non sputano, non defecano; le loro stoviglie sono d'oro, i loro pettini sono d'oro e d'argento, il loro braciere è di legno di sandalo e il loro profumo è di muschio, ognuno ha due donne le cui gambe sono trasparenti di bellezza, non litigano né si invidiano, i loro cuori sono uno e pregano Dio mattina e sera. (Al-Tirmidī 1962, 3/678)

L'*hadīth* presenta un corpo privo di secrezioni, un corpo che non vive come vivono i corpi quaggiù, ma la cui qualità performativa e il cui vigore sono confermati dalla presenza delle due donne attribuite a ciascuno. L'*hadīth* non fornisce dettagli su questo corpo eccezionale, ma siamo portati a pensare che si tratti di un corpo che ha una sessualità insolita. Altri *hadīth* citati da Al-Tirmidī forniscono dettagli sull'età di questi corpi limitata da trenta a trentatré anni (Al-Tirmidī 1962, 3/683).

Anche gli altri corpi delle altre nazioni in generale beneficeranno del paradiso, ma secondo una sorta di quote, se ci si affida a questo *hadīth* citato da Al-Tirmidī: "... il profeta disse: il popolo del paradiso è composto da cento e venti file, ottanta file provengono da questa nazione (*umma*) e quaranta provengono da tutte le altre nazioni" (Al-Tirmidī 1962, 3/683).

Infatti, la predilezione data alla nazione araba rispetto alle altre nazioni si spiega con il fatto che, anche se il primo criterio di accesso al paradiso è la fede o la pietà, resta importante il criterio di appartenenza alla nazione araba, perché il profeta è l'unico che possa intercedere presso i membri della sua *umma* per riscattarli in caso di difficoltà a tornare in paradiso. Si tratta qui di una politica specifica dell'Islam dall'inizio, quella di una strategia generale (Bernoussi 2018) che con-

siste nel riconoscere l'altro ma non come uguale. L'Islam ha adottato un atteggiamento sottile e strategico nei confronti delle altre religioni, in quanto, pur traendo apertamente ispirazione dalle tradizioni giudaico-cristiane e riconoscendo tali tradizioni, si è imposto rigorosamente e incondizionatamente, non solo come religione ultima (Maometto è sigillo dei profeti), ma di una sola religione. In questo atteggiamento sottile, l'Islam non si dichiarava apertamente nemico delle altre due religioni, non cercava di assimilarle o affrontarle; anzi le riconosceva conservando il potere e il diritto di emendare alcune loro idee o concezioni, finendo non con l'assimilare ma con il conservare le differenze per poterle contenere, anche per trovare in questo principio di differenze un motivo per governare.

Una delle curiosità più significative per lo stato del corpo in paradiso è senza dubbio quella del *souk* del paradiso. È un luogo che si tiene il venerdì e dove i fedeli incontrano Dio e godono della sua vista e della sua presenza, con una grande sorpresa: diventare più belli di prima. L'altra particolarità di questo *souk* è che non c'è niente da vendere o comprare, a parte l'aspetto fisico che ogni devoto può acquisire gratuitamente: "Il profeta disse: c'è un *souk* in paradiso dove nulla si vende o si compra, a parte le apparenze fisiche per uomini e donne, se l'uomo desidera un'apparenza, non deve che scivolarci dentro". (Al-Tirmidî 1962, 3/686)

Questa particolarità di poter cambiare aspetto, e quindi corpo, mostra quanto sia difficile pensare al corpo al di fuori della sua realtà ontologica quaggiù. Notiamo che tra le caratteristiche fondanti di quest'ultimo c'è l'eterna insoddisfazione dell'aspetto esteriore e il desiderio di modificarlo. Desiderare di cambiare la propria apparenza può sembrare in contraddizione con la serenità e la perfetta soddisfazione delle quali il corpo dovrebbe godere in paradiso.

Ma la particolarità del discorso del paradiso è quella di parlare dei piaceri dei sensi senza mai azzardarsi a descriverli, c'è una "linea rossa" da non oltrepassare nella maggior parte degli *hadîth*. Nel corpo celeste, la descrizione degli organi di senso è quasi assente, probabilmente per suggerire che questo corpo non ha nulla a che fare con il corpo materiale e sensibile, perché, in cielo, la sensibilità e le sensazioni sono unici. E quando questi sono menzionati, è per svol-

gere una funzione e un ruolo un po' straordinario. Gli occhi dei fedeli sono evocati per la prima volta da Al-Tirmidî (1962, 687 e 688) per rimandare a una delle attività e dei piaceri più straordinari del corpo in questo luogo, quello di guardare e contemplare Dio. L'occhio è qui mezzo di godimento, ma anche di conoscenza di Dio. Ricordiamo che tra gli organi privilegiati dal *Corano*, l'occhio occupa un posto di eccellenza; è l'organo della vista, ma è anche quello che permette di prendere coscienza delle cose, anche astratte. In molte *surat*, il lettore è invitato a vedere, cioè a prendere coscienza delle cose e a trarre le lezioni o gli insegnamenti necessari. *Vedere* significa anche prendere coscienza di realtà nascoste o di cose sottili però è efficace solo in certi contesti grazie alla visione divina: sono Dio, o il suo profeta, che permettono con la loro azione di sensibilizzare l'uomo in modo rapido ed efficace.

Il corpo del paradiso è un corpo eterno, come sappiamo, ma questa eternità ha un evento fondante: il giorno del giudizio finale consiste nel ratificare la pura e semplice scomparsa della morte decisa da Dio. Il popolo risorge e Dio sta davanti a lui e pone il *sirât*⁶, i corpi corrotti non riescono ad attraversarlo e cadono nell'inferno, mentre i corpi santi riescono a attraversarlo e ottenere eternamente l'accesso al paradiso, perché in questo giorno la morte viene portata e immolata davanti a tutti, confermando così l'eternità dei corpi in paradiso e all'inferno.

La questione della riproduzione dei corpi in paradiso è oggetto della stessa prudenza, come tutte le altre questioni relative alla loro materialità e sensibilità. Si tratta di una questione complessa che ha diviso molti teologi in quanto ha risvolti che possono sostanzialmente compromettere la santità del corpo celeste. Infatti, questo *hadîth* del profeta che ha fatto scorrere molto inchiostro consiste

6 Lo *sirât* è la via che i corpi risuscitati devono attraversare per raggiungere il paradiso o cadere nell'inferno, come sappiamo; è un luogo che ha fatto scorrere molto inchiostro e ha suscitato commenti e descrizioni più o meno esaltati o fantastici. Sono tutte variazioni più o meno libere, più o meno rigorose dei detti del profeta su questo argomento; a titolo illustrativo questo *hadîth*: "Solo i credenti attraversano il *sirât* secondo le loro pie opere, come riportato da Abu Said, secondo il profeta che dice: i credenti attraversano il *sirât* alla velocità di una palpebra, come il fulmine, come il vento, in linea d'aria, a cavallo o a piedi; ci sono alcuni illesi, persone malmenate e spinte all'inferno".

nell'affermare che in paradiso il credente, se desidera avere figli, può farlo in un'ora (Al-Tirmidî 1962, 695). Per molti studiosi questo *hadîth* è vero ed è anche vero che il credente, se desidera avere un figlio, lo fa in un'ora, ma non lo fa. Gli esegeti non spiegano perché non lo fa. Senza dubbio perché molti di loro hanno ripetutamente avvertito i credenti di non fare domande sulle cose del paradiso e che basta crederci così come sono. Come si nota, alcuni *hadîth* cercano di prevenire certe contraddizioni, ma come reagire alla logica intrinsecamente consumante del significato e del senso? Questo è ciò che vedremo nella seconda parte.

3. La costruzione narrativa del corpo del paradiso

Il programma narrativo del corpo del paradiso e le trasformazioni da compiere restano semplici e prevedibili, perché, come abbiamo specificato all'inizio, fanno parte di una logica del dono e dell'obbligo. Il corpo è postulato in un futuro indeterminato ma sicuro.

Tra le manifestazioni narrative di questa semplicità, il soggetto è completo dall'inizio, non è costruito man mano, non ha nemici e non sviluppa strategie o tattiche. Ricordiamo comunque l'importanza di queste due categorie e il loro ruolo determinante nell'azione:

Strategie e tattiche moltiplicano gli attanti narrativi, aumentando l'importanza della dimensione cognitiva del senso. Diversamente dall'ipotesi tradizionale, che pensa il racconto come una serie di azioni più o meno ordinata da criteri causali e temporali, l'idea della narratività lascia così spazio, accanto all'azione, alla cognizione e alla passione. Nessuna azione è possibile senza una doppia interfaccia, da un lato con il sapere e dall'altro con l'affettività. Lo stratega è colui il quale si pone il problema del confronto fra il proprio programma narrativo e quello del nemico, o meglio: quello che egli attribuisce al nemico. (Marrone 2011, pp. 70-71)

Però il soggetto del paradiso non sviluppa né strategia né tattica. Come mai? Perché egli è, fin dall'inizio, privato delle competenze necessarie per compiere qualsiasi azione; queste competenze sono le modalità del potere e della conoscenza. Il corpo del paradiso è lì per godersi ciò che vuole. Non può fare altrimenti, è obbligato a sottomettersi alla logica del paradiso, che è in qualche modo la logica del dono e dello stesso obbligo. Quest'ultimo attribuisce la volontà al

soggetto attraverso l'autorità del testo religioso e iscrive il soggetto del paradiso in un dovere-volere da cui non può più sottrarsi.

Un altro elemento di spiegazione di questa singolare situazione del corpo nel paradiso risiede nella costituzione dei valori che soffrono dell'assenza di dialettica, elemento cruciale nella determinazione del significato. Il paradiso è il luogo dove è stata uccisa la morte e dove c'è solo la vita eterna. Questa dialettica vita/morte non è l'unica ad essere sacrificata, possiamo addirittura dire senza esagerazione che tutte le altre dialettiche sono narcotizzate, in particolare una, corollaria della prima, la dialettica desiderio/ansia. Sappiamo che, quando vogliamo una cosa, una buona parte del piacere di volerla si nutre dell'angoscia nata dalla difficoltà di ottenerla, da questo movimento per così dire pendolare tra il piacere di avere la cosa e la preoccupazione di non averla o di perderla. Il piacere di possedere e l'ansia di perdere si determinano e si alimentano reciprocamente. E, come sappiamo, più l'oggetto è prezioso, più intenso è il piacere di averlo o l'angoscia di perderlo. Però il sistema di valori del paradiso è senza angoscia e senza preoccupazioni; offre un piacere puro e continuo, perché tutto è realizzabile. Il rischio qui è di operare un livellamento in cui tutti gli oggetti sono uguali. Per risolvere questo problema, alcuni *hadith* propongono una certa gerarchia dei paradisi e, ovviamente, dei piaceri. Questo dà, a livello dell'argomento che ci interessa, un grado zero di narratività dove gli ostacoli, le vicissitudini e di conseguenza i nemici, le spie e i doppi agenti sono completamente sacrificati. Perché il racconto dell'eternità ha una portata semiotica esorbitante; la sfida della narratologia del paradiso è raccontare la vita dei credenti in paradiso senza che i corpi si consumino, cioè senza i segni del passare del tempo, determinati dal meccanismo stesso della narrazione. La narrazione è consumo, passo verso la morte. Sto semplicemente ricordando, con Marrone, che:

Nessuna cosa, persona o situazione acquista significato se non viene in qualche modo paragonata a ciò che era prima, a ciò che potrà diventare, a qualche altra cosa che potrebbe stare al suo posto. Il senso, prima ancora d'essere significato concettuale, è direzionalità, progettualità, cambiamento. Nessun significato, nessun racconto, si danno nella staticità assoluta. (Marrone 2011, p. 33)

Come risolvono questo paradosso i testi? Per rispondere, cominciamo guardando i protagonisti, ovvero i devoti e le loro caratteristiche principali.

Come già osservato, i personaggi in paradiso sono prevedibili; in questo caso somigliano a figure mitiche, ma qui finisce il paragone: non hanno avversario e, quindi, nessun progetto o sviluppo. Anche quando c'è un'azione, ogni *hadīth* la immobilizza in un presente continuo e scioglie immediatamente il nodo narrativo, senza lasciare praticamente alcun residuo. Il personaggio del paradiso non fa nulla; non commette alcun atto che possa registrarsi nel suo passato o pesare sul suo futuro, portandolo a compiere un passo verso la morte. Questo è ciò che dà luogo ad azioni parziali, risolutive e immobilizzate in un continuo presente; ciò che questi *hadīth* quindi presentano sono azioni parziali che si riferiscono a un presente immobile: "...in paradiso, c'è un albero il cui cavaliere attraversa l'ombra per cento anni senza esaurirla" (Al-Tirmidī 1962, 3/ 671).

La temporalità è una delle questioni spinose che si pongono in questi testi per la semiotica, ma anche globalmente per la filosofia. Ricordiamo un illuminante studio di Eco su *Superman* e questo passaggio dove il filosofo italiano invoca Sartre:

Se come dice Sartre, 'il passato è la totalità sempre crescente dell'in-sè che noi siamo', se questo passato, quando io voglia protendermi verso un futuro possibile, devo esserlo e non posso non esserlo, le mie possibilità di scegliere o di non scegliere un futuro dipendono comunque dai gesti che ho fatto e che mi hanno costituito come punto di partenza delle mie decisioni possibili. E subito, appena deciso, la mia decisione, costituendosi in passato, modifica ciò che io sono e offre un'altra piattaforma ai progetti successivi. Se ha qualche significato porre in termini filosofici il problema della libertà e della responsabilità delle nostre decisioni, la base argomentativa, il punto di partenza per una fenomenologia di questi atti, è sempre la struttura della temporalità. (Eco 2008, pp. 235-236)

Se i testi del paradiso impediscono la temporalità inerente alla responsabilità dell'essere presentando i corpi in paradiso, per così dire, come esseri irresponsabili, qual è la loro strategia per evitare le implicazioni della temporalità insite nello stesso racconto?

Negli *hadîths*, il tempo che viene messo in crisi è il tempo del racconto, cioè la nozione di tempo che collega una storia all'altra. Il personaggio all'interno dell'*hadîth* è un personaggio senza responsabilità, vive o comincia qualcosa e la storia giunge alla fine. Non c'è seguito o ripresa, altrimenti il personaggio farebbe sicuramente un passo verso la morte.

Il soggetto del paradiso è un soggetto celibe, ma che vive circondato da donne, *hourî*; gli *hadîths* non parlano di matrimonio o di qualsiasi tipo di legame che implicherebbe una coppia e quindi, inevitabilmente, la questione della responsabilità. Questo corpo non ha alcuna responsabilità verso gli altri, perché la storia non dà idea della relazione o del legame tra questo corpo e gli altri corpi; non è quindi in alcun modo impegnato nei loro confronti e non è chiamato a decidere e compiere azioni che coinvolgano altri. Il soggetto è dato alla rinfusa perché i segni e le interazioni intersoggettive sono completamente narcotizzati o mantenuti nel loro aspetto superficiale.

Per garantire questa immobilità, lo schema iterativo gioca un ruolo essenziale. Gli *hadîths* raccontano sempre la stessa storia, la felicità di un corpo in paradiso, così le persone sanno in anticipo il contenuto generale ma questa prevedibilità non toglie nulla al piacere di ascoltare gli *hadîths* sul paradiso. Il piacere del racconto del paradiso deriva, infatti, dal piacere dell'iterazione. Qui il godimento nasce dalla reiterazione dello schema fondamentale, dalla narratività della ridondanza; è un modello psicologico ed emotivo a cui gli esseri umani sono molto sensibili a causa della loro realtà di essere condannati alla finitezza; la staticità deriva dalle azioni parziali mantenute così come sono e offerte come intrighi: il cavaliere percorre l'ombra dell'albero del paradiso senza esaurirla.

Ecco perché abbiamo schizzi narrativi che vengono rapidamente abbandonati prima ancora di significare o di trasmettere qualcosa sulla loro struttura spazio-temporale e sullo scorrere del tempo. La forma letteraria dell'*hadîth* e il suo status giuridico lo permettono. L'*hadîth* ha spesso una forma breve e, come ogni parola religiosa breve, si dota di una doppia amplificazione, la prima è legata al contenuto religioso in generale e la seconda allo statuto poetico potente del frammento.

4. La costruzione discorsiva del corpo del paradiso

La comunicazione tra il mittente e il destinatario di questo discorso è una comunicazione a parte, perché scaturisce dalla rivelazione di un contenuto privilegiato e di una parola straordinaria, quella di Dio, confermata ed esplicitata dal suo profeta. Allo stesso tempo, questo discorso rimane profondamente radicato in questa logica del premio o dell'offerta, con i suoi codici di gratitudine che suggellano quindi un patto di lettura originale. Un patto che s'instaura tra il profeta e gli esegeti e i fedeli, non con un devoto qualsiasi, ma con quello che ha seguito i precetti dell'Islam ed è stato successivamente ammesso in Paradiso.

L'enunciazione è quella di una parola straordinaria, quella di Dio, del suo profeta, della prosopopea degli aiutanti (*houris*, angeli o demoni) e anche di quella dei fedeli ridotti qui a figure estatiche. Qui cercheremo di analizzare esclusivamente, nel vasto paradigma della problematica discorsiva, l'apparato enunciativo del paradiso, le sue specificità modali, i contenuti ideologici degli *hadith* sul paradiso e il patto di lettura che vi si postula.

L'apparato modale enunciativo del paradiso ottiene la sua forza da un narratore onnisciente, Al-Tirmidî, che riporta le parole dei primi Compagni del profeta che a turno recitano le sue parole. Da questa enunciazione al quadrato nasce un patto di fiducia a cavallo tra interesse, obbligo e logica del dono: il paradiso è quanto di meglio possa capitare al corpo, il paradiso fa parte della fede musulmana e infine il paradiso è offerto da Dio a chi lo merita.

Ciò che ci interessa particolarmente nelle affermazioni del paradiso è la natura ibrida dei mondi che lo costruiscono e, anche qui, notiamo che non possono rinunciare alla topografia del mondo sottostante (giardino, alberi, fiume, ecc.) ma, allo stesso tempo, questi strumenti topografici acquisiscono, in paradiso, una dimensione straordinaria (case trasparenti sospese nell'aria, albero immenso, smeraldo con illuminazione intercontinentale, superuomini, creature straordinarie ecc.). L'ambivalenza degli enunciati constativi contrasta con l'efficacia degli enunciati performativi del profeta che, posizionati in luoghi strategici, assicurano il successo della comunicazione e convalidano

il patto comunicativo. Molto spesso questi ultimi sono installati alla fine del frammento.

L'esame dei contenuti ideologici mostra che gli *hadith* si sostengono l'un l'altro e offrono un contenuto assiologico senza appello, rafforzato da una struttura narrativa che ritorna regolarmente e che si può già qualificare come circolare, statica, veicolando "un messaggio pedagogico sostanzialmente immobilistico" (Eco 2008, p. 253). Il messaggio educativo dei contenuti è semplice, ed è questo che fa la sua forza tra le masse: dopo aver fatto del bene sulla terra e rispettato i precetti del messaggio religioso durante la vita quaggiù, il credente ottiene il paradiso, cioè il luogo della suprema beatitudine. Questo punto porta inevitabilmente a un altro che riguarda la natura della felicità suprema di cui il Cielo vuole essere la massima espressione. In linea di principio, il paradiso viene presentato come il luogo dove si è felici, perché tutti i desideri sono esauditi e non c'è costrizione, ansia o fastidio. A priori è un luogo che non può che essere desiderabile, ma poniamoci la domanda in modo schietto ed esigente. Ci aspetteremmo un luogo dove riusciremo nei nostri progetti di sviluppo e realizzazione, tesi a un miglioramento continuo della nostra esistenza e quella degli altri: se il paradiso offre tutto, mette alla portata di ciascuno ciò che vuole, non corre il rischio di operare un livellamento e un'assenza di gerarchia e di preferenze, cioè un'assenza di scelta e di libertà? La felicità assume qui l'aspetto della carità o della ricompensa offerta dal Signore ai suoi fedeli, ratificando così l'impossibilità di ogni azione, e quindi l'assenza di speranza, di preoccupazione e di desiderio. Insomma, un modello narrativo statico.

È certo per prevenire questo livellamento che, in paradiso, la felicità ultima è quella di godere e contemplare Dio. Lo sguardo rimane ancora una volta la beatitudine ultima, comunque i testi non dicono altro sulla natura di questo sguardo, né tantomeno se il piacere dell'occhio, come avviene nella cultura arabo-musulmana e marocchina, è visuale o spirituale o di altro tipo.

Come è costruito il soggetto di questo corpo? Qual è la sua strategia di conoscenza? Quale il suo patto di comunicazione? Il soggetto, come abbiamo visto, è dato alla rinfusa; è un soggetto in attesa, ridotto ad aspettare la ricompensa promessa senza esprimere un minimo

sapere, perché questo è riservato a Dio e al suo profeta. Il soggetto è un soggetto problematico dal punto di vista semiotico, perché corre il rischio di diventare un non-soggetto. La conoscenza qui è inesistente, perché non c'è alcun obiettivo illocutorio, né alcuna istruzione finalizzata a una pratica. Il patto di lettura che questi testi stipulano è il seguente: mettere in gioco due capacità, quella dell'enunciatore che sa e che offre o premia, e quella del destinatario che sa ciò che sa di Dio ma nella pratica o nell'azione si riduce all'immaginare ciò di cui gli si parla. I testi sul paradiso sono costituiti da una batteria di aggettivi destinati a dipingere, in varie forme quantitative e qualitative, oggetti e luoghi che il credente deve visualizzare a sé stesso per tutta la vita. In quanto tali, la loro funzione è duplice: devono suscitare una continua attività semiotica.

Le conseguenze di tale visione meritano di essere indicate. Tra queste conseguenze troviamo un'implicita assiologia dell'attesa o dell'immobilismo, considerata comunque come un'azione perché la conoscenza, anche quando è delegata a Dio – l'unico che sa – finisce per diventare quella dell'uomo. L'uomo sa che solo Dio sa e questa conoscenza dovrebbe compensare il suo non sapere che è, a sua volta, considerato come conoscenza.

Da segnalare anche le implicazioni sulla costituzione del soggetto poiché, come si può intuire, il soggetto del paradiso si fa e si disfa nei testi, che sfruttano ed esplorano fino alla vertigine l'incertezza in cui è il destinatario. Il paradiso sarà o non sarà per voi, perché è Dio che alla fine decide, poiché è l'unico ad essere dotato delle modalità del sapere-potere mentre il destinatario è ridotto a una modalità singolare, quella del dovere-volere.

5. Paradiso e mondi possibili

Come abbiamo visto il corpo del paradiso offre un corpo singolare, un corpo appartenente a un mondo straordinario che non ha nulla a che vedere con il nostro, ma che allo stesso tempo non può rinunciarvi, almeno per le ragioni di comunicazione e di significazione viste sopra. Questa oscillazione tra un corpo appartenente a un mondo attuale e un altro corpo appartenente al mondo virtuale rende pressante

la questione dello statuto logico e ontologico del paradiso stesso. A questo proposito è necessaria una deviazione attraverso la teoria dei mondi possibili⁷.

Come sappiamo, i mondi paradisiaci sono insiemi di possibili stati di cose. La cosa più importante qui è la legittimazione delle possibilità non attualizzate (il paradiso è nella mente di Dio e del suo profeta che lo descrive); i corpi del paradiso hanno un'ontologia omogenea che li protegge. I mondi possibili del paradiso sono infiniti e coprono sia i piaceri realistici che quelli fantastici, anche se accettiamo la restrizione di Leibniz (1941) che stabilisce diverse leggi (ordine generale) per diversi mondi possibili e secondo il quale le leggi della natura sono solo un caso speciale di ordine possibile, valido nel mondo possibile reale e fisico. L'insieme di tutte le possibilità è suddiviso in diverse combinazioni di "com-possibili", in questa prospettiva, quindi, il paradiso appare come un insieme di dettagli "com-possibili" caratterizzati da una propria organizzazione globale e macrostrutturale.

I mondi del paradiso sono accessibili dal mondo attuale attraverso canali semiotici, essenzialmente quello del linguaggio; il mondo attuale partecipa alla formazione dei mondi del paradiso. Esistono diverse modalità di accesso, così come diverse tipologie di lettura. Attraverso la mediazione semiotica, il credente può osservare i mondi paradisiaci, così come osserva il suo mondo attuale, e trarne una fonte di esperienza.

Il testo del paradiso non è solo un mezzo, ma anche (dal punto di vista del lettore) una serie di istruzioni su come il paradiso deve essere immaginato e costruito. Diventa così evidente il legame capitale tra

7 I mondi costruiti dal discorso sono mondi fittizi che incoraggiano una semantica specifica. Questa semantica è stata fortemente incoraggiata dalla logica e dalla filosofia del linguaggio sin dalla dichiarazione di Kripke del 1963: "l'intero sistema della logica formale è stato ricostruito partendo dal presupposto che il nostro mondo attuale è circondato da un'infinità di altri mondi possibili" (Bradely, Swartz 1979, p. 2). I primi tentativi di interpretare i mondi immaginari in termini di mondi possibili risalgono agli anni '70 (Van Dijk 1974; Pavel 1975/76; Eco 1979; Dolezël 1979). Ma ciò che mancava era una teoria intelligente delle finzioni letterarie, consapevole del fatto che i mondi immaginari sono speciali a causa della loro incorporazione nel testo letterario e del loro funzionamento come artefatti culturali. Una teoria complementare delle finzioni letterarie potrebbe nascere dalla fusione della semantica dei mondi possibili con la teoria del testo. Si veda Dolezël (1989).

la semantica della finitezza e la teoria del testo. La capacità di costruzione di questi mondi può essere identificata se i testi sono interpretati nei termini della teoria dell'atto performativo del discorso di Austin o della forza di autenticazione di Dolezêl o della convalida di Eco: un possibile stato diventa esistente quando viene autenticato da un testo autorevole. Nel caso della narrazione, l'autenticazione deriva dal potere del narratore onnisciente e disponibile che è il profeta: grazie alla sua intercezione l'esistenza immaginaria non è solo costruita, ma anche manifestata dall'atto narrativo dell'autenticazione.

Altri testi però parlano di questi mondi a venire come di universi attuali, come di mondi, non solo già esistenti, ma anche funzionali, che svolgono il loro compito di offrire piaceri e soddisfazioni, ma solo a determinate categorie di corpi. Gerarchicamente, infatti, per primo c'è il corpo del martire, morto nella *jihad* per difendere la religione, come stabilisce la famosa *surat*:

Nella summa autenticata da Muslim, secondo Masrouk che ha detto, abbiamo chiesto a Ibn Masoud il significato di questa sura: "Non pensare che coloro che sono stati uccisi sulla via di Dio, siano morti ma molto vivi con Dio" (Al- Imrân 169), ci siamo interrogati sul significato di questa sura e ci ha detto "La loro anima è nelle gole degli uccelli verdi che possiedono lanterne appese al trono e camminano in paradiso prima di unirsi alle lanterne, quando Dio li guarda e chiede loro se vogliono qualcosa, rispondono: come possiamo volere quando camminiamo in paradiso come vogliamo. Dio ha ripetuto questa domanda tre volte e quando hanno visto che non potevano chiedere nulla, hanno detto, vorremmo che tu rendessi la nostra anima nel nostro corpo in modo che possiamo morire sul tuo cammino una seconda volta. Vedendoli così, Dio li lascia. (Ibn Rajab 1985, p. 161)

Il racconto di Ibn Massoud postula un lettore modello che in molti modi assomiglia al lettore modello del racconto. È lo stesso patto che impedisce al lettore della fiaba di protestare o di non stare al gioco, perché è un mondo da favola. Ma al di là delle classiche contraddizioni che il nostro mondo sfida, questo stesso lettore non capisce perché queste anime hanno bisogno di unirsi al corpo per eseguire la *jihad* e non ne hanno bisogno per mangiare, camminare e parlare con Dio. In questo punto il mondo del paradiso somiglia a quelli della finzione perché presentano una macchina pigra (Eco 1994).

C'è però in quanto dice Ibn Masoud un altro punto molto interessante sulla questione del desiderio e del paradiso. La risposta dei credenti conferma infatti che l'anima in paradiso non ha desideri o, per essere più precisi, il suo unico desiderio è quello di unirsi al corpo per poter godere della sua pienezza, qui assimilata alla *jihad*. Infatti lo scopo della *surat* non è tanto dipingere il paradiso e ancor meno le anime, lo scopo è mostrare che chi pratica la *jihad* è eterno. Ricordiamo qui che la *surat*, come spiegato da molti esegeti (Abu Daoud, al-Baihaki, al-Soyouté, Ibn Rajab 1985, p. 162), è stata rivelata per incoraggiare le persone alla *jihad* e per persuadere coloro che ne dubitavano.

La seconda categoria la cui anima giace in paradiso, ma con un corpo, è quella dei nati morti o dei bambini morti. Molti *hadith* si riferiscono a un albero in paradiso composto da mammelle dove questi bambini possono essere allattati e svilupparsi fino al Giorno del Giudizio, quando saranno restituiti ai loro genitori. I teologi sono divisi tra una maggioranza che riserva questa collocazione esclusivamente ai figli dei musulmani e una minoranza che pensa, invece, che non dovrebbe essere così (Ibn Rajab 1985, pp. 174-175).

La terza categoria, infine, è composta dalle anime dei credenti che giacciono in paradiso, lontane dal corpo, ma a cui è permesso raggiungerlo ogni venerdì perché questi si trovano nella gola degli uccelli bianchi e riposa in lanterne appese al trono di Dio. In altre parole, in questo caso, l'anima è accolta con altre anime in una casa di Dio situata al settimo cielo chiamata la casa bianca (*al-Daar al-baida*) (Ibn Rajab da Ouahb Bnou Mounabbih 1985, p. 184).

Come si vede, il paradiso offre un'ontologia omogenea e singolare, ma che si rivela allo stesso tempo eterogenea perché fornisce corridoi di accesso per stare in contatto con gli altri mondi (il mondo di sotto, quello della tomba, quello di Dio e quello del paradiso vero e proprio).

6. *Conclusion*

Il corpo del paradiso è un corpo promesso che si presenta in modo attraente per suscitare invidia e desiderio. È un corpo postulato come

il vero corpo, in relazione al corpo “di qui sotto” che è considerato come un falso, un anti-corpo. È un corpo concepito in modo eccessivo e iperbolico, senza dubbio per impressionare e colpire l’immaginazione, ma anche per suggerire la potenza assoluta, inimmaginabile, del suo creatore. Per il credente è un corpo desiderato e desiderabile che non può che attirare il suo destinatario, ma per il semiologo o il filosofo questo corpo suscita molte domande e osservazioni.

Nonostante la sua eccessività e la sua potenza, infatti, questo corpo resta molto dipendente dal corpo imperfetto di quaggiù. È un corpo che postula solo piacere o godimento in relazione al corpo terrestre e questo è del tutto normale, poiché sia il suo mittente che il suo destinatario esistevano nel mondo di sotto, ma è allo stesso tempo un corpo che cerca con artifici semiotici di difendere la propria esistenza ovvero l’eternità, giocando con la temporalità in modo, come abbiamo visto, più o meno fortunato.

Per quanto riguarda il genere, si tratta di un corpo che rimane prevalentemente maschile con, da un lato, il piacere fisico concentrato nel culto della prestazione sessuale tipico di una certa sessualità maschile, e dall’altro lato il piacere morale, o metafisico, incarnato dalla contemplazione di Dio e del suo splendore. Il corpo femminile, a parte la sua manifestazione attraverso queste creature fantastiche (*houri*), resta vago, improbabile e non manca di suscitare interrogativi.

Potente strumento di ricompensa e punizione, il paradiso trasforma i corpi in una vera macchina del sogno e della vendetta sulle miserie e le frustrazioni del corpo di quaggiù, ma al tempo stesso non riesce a rinunciare a quest’ultimo.

Riferimenti bibliografici

Bachelard, G.

1957 *La poétique de l’espace*, Presses Universitaires de France, Parigi.

Bernoussi, M.

2008 *Le corps comme non signe dans la culture arabo-musulmane*, in *Semiotica, Le Royaume des signes ou la recherche sémiotique au*

- Maroc*, special issue a cura di M. Bernoussi, n. 170, De Gruyter, Berlino-New York.
- 2018 *Douces Schizophrénies, études sémiotiques sur la culture marocaine*, Mimésis, Parigi.
- 2020 *Semiosis of the Body in Arab-Muslim Sexological Literature*, in *Proceedings of the 14th Congress IASS Trajectories*, vol. 8, IASS publications & libros di Critica, Buenos Aires, vol. 8, pp. fl-f19.
- 2021 *Communiquer le corps dans la culture marocaine*, L'Harmattan, Parigi.
- Bradley, R., Swartz, N.
 1979 *Possible Worlds: an Introduction to Logic and its Philosophy*, Blackwell, Oxford.
- Dijk, T.A. van
 1974 *Action, Action Description, and Narrative*, in "New Literary History", n. 6, pp. 273-294.
- Dolezèl, L.
 1979 *Extensional and Intensional Narrative Worlds*, in "Poetics", n. 8, pp. 193-211.
 1989 *Possible Worlds and Literary Fictions*, in A. Sture (a cura di), *Possible Worlds in Humanities, Arts and Sciences. Proceeding of Nobel Symposium 65*, De Gruyter, Berlino-New York, pp. 221-242.
- Eco, U.
 1979 *Lector in fabula*, Bompiani, Milano.
 1990 *I limiti dell'interpretazione*, Bompiani, Milano.
 2008 [1964] *Apocalittici e integrati*, Bompiani, Milano.
- Ibn Rajab, A.
 1985 [1335] *Ahoual al kubur wa ahoul ahlihà ilà yaoum al kiàma (I terrori delle tombe e gli stati dei suoi ospiti fino alla risurrezione)*, Maktabat al-Sahàba, Tanta.
- Leibniz, G.W.
 1941 [1686] *Discorso di metafisica*, La Scaligera, Verona.
- Marrone, G.
 2011 *Introduzione alla semiotica del testo*, Laterza, Roma-Bari.

Mauss, M.

1924 *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, in "Année sociologique seconde série", <https://anthropomada.com/bibliotheque/Marcel-MAUSS-Essai-sur-le-don.pdf>

Pavel, T.G.

1975/76 *Possible Worlds in Literary Semantics*, in "The Journal of Aesthetics and Art Criticism", n. 34, pp. 165-176.

Savage-Smith, E.

2016 *In Medieval Islamic Cosmography, where is Paradise?*, in Scafi A. (a cura di), *The Cosmography of Paradise: The Other World from Mesopotamia to Medieval Europe*, The Warburg Institute, Londra.

Scafi, A. (a cura di)

2006 *Mapping Paradise: A History of Heaven on Earth*, British Library, Londra e Chicago University Press, Chicago.

Sture, A. (a cura di)

1989 *Possible worlds in Humanities, Arts and sciences. Proceeding of Nobel Symposium 65*, De Gruyter, Berlino-New York.

Tirmidi Al, A.B.

1963 *Al-Jami al-Sahih (la summa autentica)*, dar al kutub, Beirut.

STEFANO TRAINI*

IL CORPO DI GESÙ NELLA PREDICAZIONE, NELLA PASSIONE E NELLA RESURREZIONE

ABSTRACT

Scopo del saggio è analizzare la corporalità di Gesù così come viene messa in scena nei vangeli. In una prospettiva semiotica l'analisi viene condotta concentrandosi sul livello discorsivo e cercando di esaminare il corpo, i vestiti e i comportamenti di Gesù. Per condurre l'analisi vengono prese in considerazione tre fasi: il periodo della predicazione, la breve fase della passione, e infine la resurrezione. Nelle conclusioni, per ciascuna fase i tratti semiotici del corpo di Gesù vengono correlati a un asse semantico, per meglio valutare i valori profondi evocati dalla sua dimensione somatica.

1. *Introduzione*

*“Signor mio Iesù Cristo, Dio verace,
or fu si fatta la sembianza vostra?”*

Dante, *Paradiso*, XXXI, 107-108

Nei suoi insegnamenti Gesù sembra non voglia attribuire molta importanza alla corporalità. Ai discepoli dice di non preoccuparsi per il loro corpo, e quindi del mangiare e del bere o di quello che indosseranno: la vita vale più del cibo e il corpo più del vestito. (Matteo 6,25-28) E aggiunge che bisogna cercare innanzitutto il regno di Dio e la sua giustizia: tutto il resto, cibo e vestiti, sarà dato in aggiunta (Matteo 6,31-34). La dignità, però, secondo Gesù passa anche attraverso la cura del corpo. Ecco cosa suggerisce di fare a questo proposito:

E quando digiunate, non diventate malinconici come gli ipocriti, che assumono un'aria disfatta per far vedere agli altri che digiunano. [...] Inve-

* Università degli Studi di Teramo.

ce, quando tu digiuni, profumati la testa e lavati il volto, perché la gente non veda che tu digiuni, ma solo il Padre tuo, che è nel segreto; e il Padre tuo, che vede nel segreto, ti ricompenserà. (Matteo 6,16-18)

Gli *ypokritai* (*οἱ ὑποκριταὶ*) sono quelli che si mettono in scena, che si mostrano in pubblico: sono gli attori. Il Gesù di Matteo è consapevole dell'importanza simbolica e comunicativa che può avere un volto e chiede di curarlo bene affinché non affiori la sofferenza. Il corpo deve nascondere la sofferenza, deve occultare con discrezione: la gente non deve vedere e Dio deve vedere “nel segreto”. Soprattutto, il corpo secondo Gesù svolge un'importante funzione di interfaccia rispetto al mondo esterno, e può determinare un atteggiamento positivo nei confronti della realtà percepita: “La lucerna del corpo è l'occhio. Se dunque il tuo occhio è terso, tutto il tuo corpo sarà illuminato. Ma se per caso il tuo occhio è malato, tutto il tuo corpo sarà nelle tenebre. Se dunque la luce che è in te è tenebra, quanto grande sarà l'oscurità” (Matteo 6,22-23).

Ma lasciando da parte ciò che Gesù dice intorno al corpo, cosa possiamo dire, invece, del corpo di Gesù messo in scena nei vangeli, cioè di quella corporalità che – in una prospettiva semiotica – caratterizza l'attore-Gesù nel livello discorsivo? In questo saggio vorrei soffermarmi proprio su questo, ricostruendo e analizzando il modo in cui nei vangeli canonici viene rappresentato il corpo di Gesù. Lo farò prendendo in considerazione tre fasi: il periodo della predicazione, la breve fase della passione, e infine la resurrezione.

2. *Il corpo di Gesù durante la predicazione*

*“La nera barba pende sopra il petto.
Il volto non è il volto dei pittori.
È un volto duro, ebreo.
Non lo vedo e insisterò a cercarlo fino al giorno
dei miei ultimi passi sulla terra.”*

Jorge Luis Borges, *Cristo in croce*

I vangeli non ci danno una descrizione del corpo di Gesù. L'aspetto fisico non viene mai descritto e questa scarsa attenzione alla corporalità di Gesù è certamente dovuta al fatto che nessuno degli evangelisti lo ha mai visto (Destro e Pesce 2008). Con una rassegnazione sconsol-

lata, Borges scrive: “se davvero sapessimo come fu, possederemmo la chiave delle parabole e sapremmo se il figlio del falegname fu anche il Figlio di Dio”¹. Non resta, quindi, che immaginare la corporalità di Gesù a partire da alcuni indizi: le sue azioni, le sue posture, i suoi movimenti, i vestiti che indossava, le relazioni che aveva con gli altri corpi. Il primo dato che vorrei segnalare è il frequente contatto di Gesù con le folle. Gesù è spesso tra la gente che lo segue, tra gruppi di persone che lo accerchiano. Il suo corpo è quindi un corpo in contatto con altri corpi, inglobato all’interno di altri corpi. Ecco cosa dice Matteo:

Gesù percorreva tutta la Galilea, insegnando nelle loro sinagoghe, annunciando il vangelo del Regno e guarendo ogni sorta di malattie e di infermità nel popolo. La sua fama si diffuse per tutta la Siria e conducevano a lui tutti i malati, tormentati da varie malattie e dolori, indemoniati, epilettici e paralitici; ed egli li guarì. Grandi folle cominciarono a seguirlo dalla Galilea, dalla Decàpoli, da Gerusalemme, dalla Giudea e da oltre il Giordano. (Matteo 4,23-25)

In una prospettiva storica, possiamo dire con ragionevole certezza che Gesù è stato un predicatore itinerante, spesso seguito da nuclei di persone e pronto a fermarsi per predicare in mezzo alla gente². Sono molti gli episodi in cui Gesù si trova a predicare tra la folla che lo segue³. Sembra che l’identità di Gesù si costruisca in relazione ad altri corpi, che spesso confluiscono in una folla. Sono frequenti anche le scene in cui le folle sono in movimento, inseguono Gesù per vederlo, ascoltarlo, soprattutto per toccarlo (lo vedremo tra poco):

Il Gesù reale assorbe e si impregna della realtà delle masse. La sua grandezza è misurabile in questo suo essere nel mondo insieme a moltissimi altri. È rappresentabile in base a ciò che cercano le masse in lui, a come si muovono verso di lui, alle speranze che ripongono in lui. La gente accorre ovunque, si accalca, entra nelle case per vederlo e vuole essenzialmente toccarlo. Il fenomeno che egli rappresenta non può essere compreso senza questo forte, per quanto contingente, rapporto del toccare. (Destro, Pesce 2008, pp. 178-179)

-
- 1 Jorge Luis Borges, *Paradiso*, XXXI, 108, <https://borgestodoelanio.blogspot.com/2014/07/jorge-luis-borges-paradiso-xxxi-108.html>
 - 2 Cfr. su questo Barbaglio (2002), Crossan (1992), Meier (2001), Sanders (1993; tr. it. 1999), Theissen e Merz (1996).
 - 3 Solo in Matteo, per esempio: 8,18; 9,36; 13,1-2; 15,13-14; 15,30.

Gli incontri con la folla avvengono per la strada, vicino al lago, in montagna, in tutti i luoghi frequentati da Gesù e dal suo gruppo, sempre peraltro in movimento. In termini di *aspettualizzazione attoriale* (Pozzato 2001), la folla si presenta come *unità integrale*, con tante unità identiche unite assieme, dalla quale si distacca di solito una *unità partitiva*, cioè un individuo distinto che sovente è un malato o il familiare di un malato. Ma il corpo di Gesù è anche un corpo isolato, cioè a sua volta una unità partitiva che si distacca sia dalla folla (unità integrale), sia dal gruppo dei seguaci (totalità partitiva). Gesù si apparta nel deserto dove, tentato dal diavolo, diventa un corpo che soffre (Matteo 14,13). Gesù prega sul monte in disparte (Matteo 14,23). Dopo discussioni o guarigioni Gesù sente il bisogno di isolarsi, sia per pregare, sia per riflettere su quanto accaduto, evidentemente per prendere coscienza di se stesso e di certi suoi poteri⁴.

Il corpo di Gesù è centrale negli episodi di guarigione. Le guarigioni sono molte e riguardano lebbrosi, paralitici, ciechi, sordomuti⁵. Esse avvengono grazie al trasferimento di un'energia miracolosa dal taumaturgo al malato⁶. A volte le guarigioni avvengono attraverso un "tocco sanante" (Matteo 8,1-3; 8,14-15), che spesso è l'imposizione delle mani; altre volte Gesù usa la saliva, come quando di fronte a un cieco dalla nascita sputa per terra, fa del fango con la saliva e spalma il fango sugli occhi di lui, donandogli la vista (Giovanni 9,6). Altre volte sembra si sprigiona una sorta di "forza sanante" in modo addirittura involontario, come nel caso della guarigione dell'emorroissa (Marco 5,25-34). Una donna che soffre da molto tempo di emorragie ha sentito parlare di Gesù e si reca presso di lui. Gesù sta camminando in mezzo alla folla e lei cerca di avvicinarsi alle sue spalle per toccargli il mantello, convinta che in questo modo possa guarire. Riesce dunque a toccarlo, ed ecco che il flusso di sangue si ferma e che il suo corpo torna a essere sano. Gesù – e questo è il passaggio

4 Questo doppio stato del corpo di Gesù, con la folla e in solitudine, è non a caso ripreso e rappresentato in tutte le rappresentazioni cinematografiche sulla sua vita: si veda in particolare *Il Vangelo secondo Matteo* di Pier Paolo Pasolini (1964).

5 Cfr. Theissen e Merz (1996), Van der Loos (1965).

6 Sull'ipotesi di Gesù mago, cfr. Smith (1978; tr. it. 1990). Certi "passaggi di energia" sembrano richiamare i fenomeni di contagio estesico studiati in particolare da Eric Landowski (2004).

straordinariamente interessante – sente che da lui è uscita una potenza (*dynamis*), un flusso di energia. Chiede chi l’abbia toccato ma i suoi discepoli sono interdetti: in mezzo a quella folla come si può chiedere una cosa simile? Ma egli continua a guardarsi intorno, e allora la donna gli si getta davanti e gli dice la verità. Gesù la rassicura: “Figlia, la tua fede ti ha salvata. Va’ in pace e sii guarita dal tuo male”. Da questa scena emerge che il corpo di Gesù è in grado di sprigionare energia particolare attraverso il tatto. In Luca, Gesù dice proprio: “Ho sentito che una forza è uscita da me” (Luca 8,46). Destro e Pesce (2008) fanno notare a questo proposito che “Gesù non è solo un predicatore carismatico, ma un operatore di prodigiose trasmissioni di forza da corpo a corpo” (Ivi, p. 183). In definitiva le persone “cercano di connettere il proprio corpo con quello di Gesù” (Ivi, p. 184).

L’episodio dell’emorroissa è particolarmente interessante per vari motivi. Innanzitutto si noti che la donna emerge da una folla, a conferma di quanto si è detto poc’anzi. Inoltre è fondamentale lo sfioramento tra corpi, che implica il trasferimento di una sorta di energia sanante. Infine Gesù sembra disorientato, sembra che sia incapace di spiegarsi l’accaduto e che cerchi di capire da dove gli vengono certe capacità straordinarie e fino a che punto sia in grado di controllarle. I prodigi, che negli altri suscitano ammirazione, sono per lui anche motivo di turbamento, e forse è per questo che spesso si rifugia in luoghi appartati e si isola per riflettere e pregare. Sembra insomma che Gesù stesso debba capire certe sue capacità prodigiose. Del resto in alcuni momenti si rivolge ai suoi discepoli e chiede: “Chi dice la gente che io sia?”, oppure: “E voi, chi dite che io sia?”. Qualcuno pensa che sia Elia, altri pensano a uno dei profeti; Pietro dice: “Tu sei il Cristo”. Gesù sembra incerto sulla propria identità e impone severamente di non parlarne con nessuno (Marco 8,27-30).

L’importanza della corporalità è confermata dal fatto che a volte la comunicazione è in larga misura (o addirittura solo) gestuale. Vi è da segnalare, su questo, un episodio emozionante che viene raccontato in modo parzialmente diverso – sebbene con la medesima struttura – nei quattro vangeli. Marco (14,3-9) e Matteo (26,6-13) raccontano che poco prima degli eventi pasquali Gesù si ferma con i suoi discepoli a Betania nella casa di Simone il lebbroso. Mentre sta mangiando, si avvicina a lui una donna con in mano un vaso d’alabastro contenente

un unguento prezioso e lo versa sulla testa di Gesù. Nel vedere ciò i discepoli si indignano e si chiedono se non fosse meglio vendere a caro prezzo quell'unguento dando il ricavato ai poveri. Ma Gesù difende la donna dicendo che ha versato quell'unguento in anticipo per la sua sepoltura. L'episodio è ripreso da Giovanni (12,1-8): siamo a Betania, la casa è quella di Lazzaro; qui è Maria, la sorella di Lazzaro, a ungerne i piedi di Gesù con un profumo di nardo autentico e molto prezioso; ed è Giuda a chiedere perché non si è venduto il profumo per trecento denari e non si è dato il ricavato ai poveri. Anche in questo caso Gesù difende l'operato della donna dicendo che ha anticipato l'unzione per la sua sepoltura. In Luca (7,36-49) Gesù si trova nella casa di un fariseo e la donna che gli si avvicina con un vasetto di olio profumato è una peccatrice di cui non viene detto il nome: si rannicchia ai suoi piedi, glieli bagna con le lacrime e glieli asciuga con i suoi capelli; poi li bacia e li cosparge di olio profumato. Al fariseo Simone, che è scandalizzato perché Gesù si fa toccare da una peccatrice, Gesù dice che i suoi molti peccati le sono perdonati, perché ha molto amato. L'episodio è assai interessante dal nostro punto di vista perché vengono rappresentati solo i gesti: sono solo i corpi e gli atti fisici a trasmettere i messaggi, a creare la tensione emotiva, a dare lo spessore passionale.

Negli incontri individuali spesso gli altri si inginocchiano o si prostrano davanti a lui, come capita nell'episodio del ricco che gli corre incontro per interrogarlo (Marco 10,17-21) e nell'episodio della donna siro-fenicia (Marco 7,24-30). Tuttavia nell'episodio del lavaggio dei piedi che effettua nella cena prepasquale raccontata da Giovanni, è lui a "piegarsi", mostrando come un leader debba mettersi al servizio degli altri:

Prima della festa di Pasqua Gesù, sapendo che era venuta la sua ora di passare da questo mondo al Padre, avendo amato i suoi che erano al mondo, li amò fino alla fine. Durante la cena, quando il diavolo aveva già messo in cuore a Giuda, figlio di Simone Iscariota, di tradirlo, Gesù, sapendo che il Padre gli aveva dato tutto nelle mani e che era venuto da Dio e a Dio ritornava, si alzò da tavola, depose le vesti, prese un asciugamano e se lo cinse attorno alla vita. Poi versò dell'acqua nel catino e cominciò a lavare i piedi dei discepoli e ad asciugarli con l'asciugamano di cui si era cinto. (Giovanni 13,1-5)

Quando ebbe lavato loro i piedi, riprese le sue vesti, sedette di nuovo e disse loro: "Capite quello che ho fatto per voi? Voi mi chiamate il Mae-

stro e il Signore, e dite bene, perché lo sono. Se dunque io, il Signore e il Maestro, ho lavato i piedi a voi, anche voi dovete lavare i piedi gli uni agli altri. Vi ho dato un esempio, infatti, perché anche voi facciate come io ho fatto a voi. (Giovanni 13,12-14)

Con un atto simbolico che configura un nuovo assetto sociale, il leader “si piega” di fronte ai suoi discepoli, mette a disposizione il proprio corpo.

Quanto ai vestiti, Gesù si comporta come un uomo rispettoso delle norme religiose. Porta un mantello (*imation* in greco, *talit* in ebraico) con le *šišioth*, le frange prescritte dalla legge biblica (Numeri 15,38-39; Deuteronomio 22,12) per aiutare a ricordare i comandamenti e a metterli in pratica (Matteo 14,36). Sotto il mantello Gesù indossa la tunica (*chitôn* in greco, *haluk* in ebraico). Del resto, come abbiamo visto, prima di effettuare la lavanda dei piedi si toglie il mantello e si mette un asciugamano di lino attorno alla vita, come usano fare gli schiavi. Il corpo di Gesù prima della passione è quindi il corpo di un predicatore ebreo che veste secondo le norme religiose⁷: un predicatore itinerante che entra in contatto con gli altri e che guarisce con energia e potenza taumaturgica.

3. *Il corpo di Gesù nella passione*

*“Non ha apparenza né bellezza per attirare
i nostri sguardi,
non splendore per poterci piacere.
Disprezzato e reietto dagli uomini,
uomo dei dolori che ben conosce il patire,
come uno davanti al quale ci si copre la faccia;
era disprezzato e non ne avevamo alcuna stima”.*

Isaia 53, 2-3

Nell’arresto e in tutta la fase della passione il corpo di Gesù è un corpo che viene martoriato e che soffre. Già nel Getsemani Gesù cade faccia a terra per pregare. Durante l’arresto il corpo di Gesù viene

7 Cfr. Calimani (1990).

legato, immobilizzato, neutralizzato. È un corpo docile, che si consegna al gruppo armato giunto per catturarlo. Dopo l'arresto il corpo di Gesù viene maltrattato, esposto agli sguardi di altri in procedure di vestizione e svestizione. Ecco come descrive la scena Marco:

Allora i soldati lo condussero dentro il cortile, cioè nel pretorio, e convocarono tutta la truppa. Lo vestirono di porpora, intrecciarono una corona di spine e gliela misero attorno al capo. Poi presero a salutarlo: "Salve, re dei Giudei!". E gli percuotevano il capo con una canna, gli sputavano addosso e, piegando le ginocchia, si prostravano davanti a lui. Dopo essersi fatti beffe di lui, lo spogliarono della porpora e gli fecero indossare le sue vesti, poi lo condussero fuori per crocifiggerlo. (Marco 15,16-20)

Ecco cosa scrive Matteo:

Allora i soldati del governatore condussero Gesù nel pretorio e gli radunarono attorno tutta la truppa. Lo spogliarono, gli fecero indossare un mantello scarlatto, intrecciarono una corona di spine, gliela posero sul capo e gli misero una canna nella mano destra. Poi, inginocchiandosi davanti a lui, lo deridevano: "Salve, re dei Giudei!". Sputandogli addosso, gli tolsero di mano la canna e lo percuotevano sul capo. Dopo averlo deriso, lo spogliarono del mantello e gli rimisero le sue vesti, poi lo condussero via per crocifiggerlo. (Matteo 27,27-31)

La veste di porpora (probabilmente simulata con della stoffa rossa), la corona di spine e l'omaggio in ginocchio sono propri della dignità regale. Gesù viene sì colpito con una canna ("con la verga percuotono sulla guancia il giudice d'Israele", è scritto in Michea 4,14), ma soprattutto viene vestito come un re o come un alto dignitario per ferirne l'immagine, per avvilirlo e umiliarlo. La versione di Matteo (27,27-31) ricalca quella di Marco, con la differenza che a Gesù viene fatto indossare un "mantello scarlatto", probabilmente di un soldato romano: questo particolare sembra storicamente più plausibile rispetto alla porpora di Marco, forse troppo preziosa. Nel vangelo di Luca (23,6-12) Pilato manda Gesù da Erode (Erode Antipa, tetrarca della Galilea), che in quei giorni si trova a Gerusalemme (Luca è il solo a registrare la presenza di Erode Antipa a Gerusalemme nei giorni della passione di Gesù), e Erode lo interroga di fronte ai capi dei sacerdoti e agli scribi. Gesù non risponde e allora Erode, con i suoi soldati, lo insulta, si fa beffe di lui e gli mette addosso una

“splendida veste”, in una scena che invece Marco e Matteo collocano nel pretorio in mezzo ai soldati romani. In Giovanni (19,1-16) si sottolinea il carattere pubblico del travestimento, e quindi la scena è ancora più umiliante. Poi, al momento della crocifissione, Gesù viene privato delle vesti e da quel momento appare senza difese, del tutto indebolito. Sempre in Giovanni viene descritto un passaggio di particolare efferatezza che riguarda il corpo di Gesù e i corpi degli altri con lui crocifissi:

Era il giorno della Parasceve e i Giudei, perché i corpi non rimanessero sulla croce durante il sabato – era infatti un giorno solenne quel sabato –, chiesero a Pilato che fossero spezzate loro le gambe e fossero portati via. Vennero dunque i soldati e spezzarono le gambe all’uno e all’altro che erano stati crocifissi insieme con lui. Venuti però da Gesù, vedendo che era già morto, non gli spezzarono le gambe, ma uno dei soldati con una lancia gli colpì il fianco, e subito ne uscì sangue e acqua. (Giovanni 19,31-34)

Come sottolineano Destro e Pesce (2008), l’immagine del corpo sofferente e martoriato di Gesù nei momenti drammatici della passione tende ad annullare l’immagine del corpo di Gesù delle fasi precedenti. In altri termini, il corpo del Gesù storico, predicatore itinerante e leader di un gruppo religioso, nel corso degli anni e dei secoli viene soppiantato dal corpo del Gesù prima percosso e poi crocifisso. Per quali ragioni? Gesù muore crocifisso, “appeso”, e sappiamo che “l’appeso è una maledizione di Dio” (Deuteronomio 21,22-23). I seguaci di Gesù vivono in modo traumatico la morte umiliante del proprio leader e dunque presto, presumibilmente in ambiente ellenistico, si comincia a pensare che questa morte sia stata prevista da Dio e che l’annientamento di Gesù abbia garantito per volere divino la salvezza del genere umano. All’interno delle Scritture giudaiche vengono trovati almeno due passaggi in cui sembra che la morte salvifica di Gesù venga prevista: nel capitolo 53 del Libro di Isaia c’è un passo in cui si parla di un “servo del Signore” che carica su di sé tutte le sofferenze dell’umanità e nel Libro di Daniele (9,24-26) vi è una profezia che sembra prefigurare un “messia umiliato”⁸. In questo modo, gradualmente, le sofferenze corporali di Gesù diventano il passaggio obbligato in vista della salvezza universale, e l’umiliazione diventa il viatico

8 Per un esame critico di queste profezie, cfr. Ehrman (2012; tr. it 2013 e 2014).

per la glorificazione. Peraltro, se da un lato si trovano degli appigli profetici per giustificare la morte umiliante del leader, dall'altro – per via diversa – si comincia a pensare che il leader sia addirittura risorto⁹. Così se il corpo della passione è il corpo del sacrificio necessario per la salvezza dell'umanità, il corpo "appeso" sulla croce è in realtà resuscitato. Ma in che modo? Come viene rappresentato il corpo del Cristo risorto?

4. *Il corpo del Gesù risorto*

*“Tu sei il più bello tra i figli dell'uomo,
sulle tue labbra è diffusa la grazia,
perciò Dio ti ha benedetto per sempre”.*

Salmo 45,3

Le apparizioni narrate nel vangelo di Marco (16,9-20) sono certamente aggiunte tarde, con motivi ripresi da altri vangeli e dagli Atti degli Apostoli. Gesù appare a Maria di Màgdala, poi a due discepoli che sono in cammino verso la campagna, infine agli Undici mentre sono a tavola: dopo aver detto loro di diffondere il vangelo in tutto il mondo, Gesù viene elevato in cielo e va a sedere alla destra di Dio¹⁰. In Matteo Gesù appare a tre donne, che lo abbracciano e lo adorano, e poi in Galilea appare ai discepoli, i quali lo adorano anche se alcuni dubitano. Luca riprende sostanzialmente i due resoconti precedenti con piccole variazioni: qui Gesù appare innanzitutto ai due discepoli che sono in cammino verso Èmmaus (località a un paio d'ore di cammino da Gerusalemme). I due stanno camminando e parlano di ciò che è accaduto al loro maestro quando Gesù in persona si avvicina e li affianca. Luca specifica però che i due non lo riconoscono. Gesù chiede loro di cosa stiano parlando e loro rispondono così:

Ciò che riguarda Gesù il Nazareno, che fu profeta potente in opere e in parole, davanti a Dio e a tutto il popolo; come i capi dei sacerdoti e le nostre autorità lo hanno consegnato per farlo condannare a morte

9 Wright (2003; tr. it. 2006).

10 Si tratta di una scena ripresa dagli Atti (1,9).

e lo hanno crocifisso. Noi speravamo che egli fosse colui che avrebbe liberato Israele; con tutto ciò, sono passati tre giorni da quando queste cose sono accadute. Ma alcune donne, delle nostre, ci hanno sconvolti; si sono recate al mattino alla tomba e, non avendo trovato il suo corpo, sono venute a dirci di aver avuto anche una visione di angeli, i quali affermano che egli è vivo. Alcuni dei nostri sono andati alla tomba e hanno trovato come avevano detto le donne, ma lui non l'hanno visto. (Luca 24,19-24)

A quel punto Gesù spiega ai due discepoli come le Scritture avesse parlato della morte e della risurrezione del Cristo. A cena con loro, Gesù spezza il pane ed è a quel punto che i due lo riconoscono: subito dopo, però, egli sparisce dalla loro vista. Allora i due discepoli si dicono: “Non ardeva forse in noi il nostro cuore mentre egli conversava con noi lungo la via, quando ci spiegava le Scritture?” (Luca 24,32). I due tornano subito a Gerusalemme e raccontano tutto agli Undici, i quali peraltro stanno già commentando un'apparizione avvenuta a Simone (Pietro). Mentre parlano di queste cose Gesù compare in mezzo a loro. I discepoli si impauriscono e credono di vedere un fantasma, ma Gesù li tranquillizza:

“Perché siete turbati, e perché sorgono dubbi nel vostro cuore? Guardate le mie mani e i miei piedi: sono proprio io! Toccatemi e guardate: un fantasma non ha carne e ossa, come vedete che io ho”. Dicendo questo, mostrò loro le mani e i piedi. Ma poiché per la gioia non credevano ancora ed erano pieni di stupore, disse: “Avete qui qualche cosa da mangiare?”. Gli offrirono una porzione di pesce arrostito, egli lo prese e lo mangiò davanti a loro. (Luca 24,38-43)

Anche secondo Giovanni (come nella conclusione aggiunta di Marco) Gesù appare prima a Maria di Màgdala accanto al sepolcro vuoto ma lei in un primo momento non lo riconosce:

Le disse Gesù: “Donna, perché piangi, chi cerchi?”. Ella, pensando che fosse il custode del giardino, gli disse: “Signore, se l’hai portato via tu, dimmi dove l’hai posto e io andrò a prenderlo”. Gesù le disse: “Maria!”. Ella si voltò e gli disse in ebraico “*Rabbuni!*” – che significa: “Maestro!”. (Giovanni 20,15-16)

La sera stessa Gesù appare anche ai discepoli e soffia su di loro affinché ricevano lo Spirito Santo. Tommaso, che non era con loro,

non crede e dice: “Se non vedo nelle sue mani il segno dei chiodi e non metto il mio dito nel segno dei chiodi, e non metto la mia mano nel fianco, non crederò” (Giovanni 20,25). Otto giorni dopo Gesù appare nuovamente e dice a Tommaso di toccarlo per credere. La terza apparizione di Gesù ai discepoli avviene, secondo Giovanni, presso il mare di Tiberiade (dalla riva dapprima favorisce una sorta di pesca miracolosa, poi invita i discepoli a mangiare insieme del pesce alla brace, ma questi non lo riconoscono subito).

La più antica testimonianza della risurrezione, comunque, è quella lasciata da Paolo di Tarso:

Vi ho dunque trasmesso, anzitutto, quello che ho ricevuto, che Cristo morì per i nostri peccati secondo le Scritture, e che fu sepolto, e che è risorto il terzo giorno secondo le Scritture e che apparve a Cefa e poi ai Dodici. In seguito apparve a più di cinquecento fratelli in una sola volta: la maggior parte di essi vive ancora, mentre alcuni sono morti. Inoltre apparve a Giacomo, e quindi a tutti gli apostoli. Ultimo fra tutti apparve anche a me come a un aborto. Io infatti sono il più piccolo tra gli apostoli e non sono degno di essere chiamato apostolo perché ho perseguitato la Chiesa di Dio. (1 Corinzi 15,3-9)

Quello che emerge dalle tradizioni più antiche è che nelle prime visioni dei discepoli e di Paolo Gesù appare in una dimensione mistica, al massimo con sembianze spirituali. Non si prende in considerazione una resurrezione con il corpo che Gesù aveva in vita. A riprova di quanto stiamo dicendo va rilevato che talvolta più che di apparizioni vere e proprie sembra si tratti di sensazioni enigmatiche che rivelano una presenza di Gesù quasi indecifrabile. Gesù non è immediatamente riconoscibile e i discepoli – che (occorre ricordarlo) sono sconvolti per la morte del loro leader e continuano ad attendere l'imminente fine dei tempi e la venuta del Regno¹¹ – si muovono per trasporto emotivo e mistico. Nei vangeli gli stessi testimoni a volte escludono un riconoscimento fisico: incontrano un viandante, un giardiniere, un pescatore, e solo in seguito si realizza una sorta di *riconoscimento retrospettivo* di Gesù (come nell'episodio di Emmaus), sulla base di quanto ha detto o dei gesti che ha fatto¹².

11 Cfr. Destro e Pesce (2014).

12 Ancora una volta sono fondamentali i gesti di Gesù: sono i movimenti, le postu-

Anche l'apparizione a più di cinquecento persone descritta da Paolo sembra rientrare nel novero di visioni estatiche di gruppo, con forte coinvolgimento emotivo e mistico. Paolo, come i farisei e in generale molti giudei del suo tempo, crede che alla fine dei tempi tutti i morti risuscitino con i loro corpi, ma specifica che si tratta di *nuovi corpi spirituali*. Siamo lontani dalla concezione greca di derivazione platonica secondo la quale l'anima immortale risorge in forma del tutto spirituale e disincarnata da un corpo fisico. Secondo Paolo il corpo fisico muore e alla fine dei tempi risorge in una nuova forma, in un corpo spirituale che è un nuovo *modo di essere*. Secondo Paolo, Gesù è risorto con il corpo, ma il corpo resuscitato è un "corpo spirituale", immortale:

Ciò che tu semini non prende vita se prima non muore. Quanto a ciò che semini, non semini il corpo che nascerà, ma un semplice chicco di grano o di altro genere. E Dio gli dà un corpo come stabilito, e a ciascun seme il proprio corpo. [...] Vi sono corpi celesti (σώματα ἐπουράνια) e corpi terrestri (σώματα ἐπίγεια), ma altro è lo splendore dei corpi celesti, altro quello dei corpi terrestri. [...] Così anche la resurrezione dei morti: è seminato nella corruzione, risorge nell'incorruttibilità; è seminato nella miseria, risorge nella gloria; è seminato nella debolezza, risorge nella potenza; è seminato corpo animale (σῶμα ψυχικόν), risorge corpo spirituale (σῶμα πνευματικόν). (1 Corinzi 15,35-44)

Il corpo risorto è quindi un corpo trasformato, spiritualizzato, e secondo Paolo la resurrezione di Cristo è la prova che è iniziato il processo cosmico di resurrezione dei corpi fisici in nuove forme spirituali¹³. Peraltro l'insegnamento di Gesù sulla resurrezione, conservato in Luca e forse risalente alla *fonte Q*, enfatizza proprio una sorta di trasformazione in un corpo spirituale (angelicato), in cui anche le distinzioni sessuali risultano cancellate:

I figli di questo mondo prendono moglie e prendono marito, ma quelli che sono giudicati degni della vita futura e della resurrezione dei morti, non prendono moglie né marito: infatti non possono più morire, perché

re, gli atti di Gesù che consentono il suo riconoscimento anche sotto sembianze diverse. Il linguaggio del corpo sembra essere depositario dei veri tratti identitari.

13 Tabor (2012, p. 62).

sono uguali agli angeli e, poiché sono figli della risurrezione, sono figli di Dio. (Luca 20,34-36)¹⁴

Pertanto per quanto riguarda il corpo del Gesù risorto si assiste nei vangeli a una curiosa escalation. Secondo le fonti più antiche la resurrezione di Gesù è un evento spirituale e avviene segretamente: Gesù risorge da solo, prima che faccia giorno, appare alle donne e agli apostoli già risorto e dice alla Maddalena “Noli me tangere”, come per prendere le distanze da ogni fisicità¹⁵. Non c’è stato dunque alcun ripristino della corporeità. A seguire, nelle versioni seguenti, si va verso un corpo sempre più terreno e incarnato. Nella versione più antica di Marco c’è la tomba vuota e l’angelo dice che il corpo non c’è più; in Matteo Gesù appare ai suoi discepoli e alcuni lo toccano (28,9); in Luca egli dice ai discepoli che è tornato proprio in carne e ossa, non in spirito (24, 39-40), poi mangia del cibo con loro (24,41-43); in Giovanni cucina con i discepoli e quando uno di loro ha dei dubbi, lo invita a mettere un dito nelle sue ferite (20,24-29)¹⁶. È evidente il tentativo di affrontare dubbi sorti nelle comunità della seconda generazione “cristiana” e di dare più concretezza ad apparizioni che venivano ritenute dai detrattori poco credibili. Pare proprio che gli evangelisti stiano prendendo posizione contro quelle dottrine che tendono a decorporalizzare Gesù. Ma al di là delle ragioni storiche, oggi nel corpus dei vangeli ci troviamo con diversi corpi del Gesù risorto che coesistono, con un’area semantica in cui convergono spiritualità e materialità, visibilità e invisibilità, astrattezza e concretezza.

14 L’idea della resurrezione è presente nell’antica apocalittica giudaica ed è legata alla riproposizione di una vita fisica. Secondo la concezione ebraica di immortalità i morti vanno negli inferi e vi restano come ombre: alcuni risorgono alla fine dei tempi, dopo un giudizio di Dio, trasformati in *nuovi corpi immortali*. La nozione ebraica di resurrezione dei morti non prevede uno stato di beatitudine spirituale e “disincarnata”, ma una vita in una *nuova forma reincarnata*. Noi sappiamo che i Sadducei si opponevano all’idea di resurrezione, mentre i farisei e gli esseni la accettavano.

15 Ma bisogna fare attenzione perché l’originale greco dice Μή μου ἅπτου (mè mou àptou), che significa “Non mi trattenero più a lungo”, con notevoli differenze di significato.

16 Cfr. Tabor (2012, p. 86); Ehrman (2014).

5. Conclusioni

“Abbiamo perduto quei lineamenti, come si può perdere un numero magico, fatto di cifre abituali; come si perde per sempre un’immagine nel caleidoscopio.

*Possiamo scorgerli e non riconoscerli.
Il profilo di un ebreo nella ferrovia sotterranea
è forse quello di Cristo”.*

Jorge Luis Borges, *Paradiso XXXI*, 108

Il corpo di Gesù è simbolicamente e semioticamente centrale in tutte le fasi della narrazione evangelica. Nella fase della predicazione il linguaggio gestuale di Gesù assume un ruolo di assoluto rilievo e le guarigioni avvengono attraverso contatti corporei o trasferimenti di energia tra corpi. La dimensione estetica e fenomenologica dell’interazione, pertanto, ha un ruolo centrale e a volte predominante. Nella fase della passione, l’umiliazione di Gesù si realizza attraverso i maltrattamenti del corpo: il corpo infatti viene svestito, percosso, appeso, sfigurato. Nella fase della resurrezione il corpo di Gesù è assente, nascosto, ir-riconoscibile, etereo, spirituale, ma poi materiale, concreto, di nuovo riconoscibile. In termini semiotici le risultanze delle analisi portano all’identificazione di alcune opposizioni semantiche profonde che vengono sviluppate dalle narrazioni e dai discorsi. Nella fase della predicazione l’asse semantico “pluralità vs individualità” regola le dinamiche dell’aspettualizzazione attoriale. Gesù è in rapporto con altri, in un contesto plurale, ma poi si distacca dal gruppo per entrare in un contesto individuale. Non c’è sequenzialità sintattica tra i due valori, nel senso che non si va necessariamente dalla “pluralità” all’“individualità”: c’è piuttosto un movimento ripetuto e continuo da un valore all’altro. Nella fase della passione il corpo mette in scena l’asse semantico “umiliazione vs glorificazione”. In effetti la “glorificazione” viene dopo la passione, si manifesta pienamente nella resurrezione e nell’ascensione, ma retrospettivamente potenzia e amplifica gli atti relativi all’umiliazione, tanto che – come abbiamo detto – sarà soprattutto il corpo del Gesù della passione, corpo sofferente e martoriato, a imprimersi nei racconti e nelle descrizioni degli anni e dei secoli seguenti. Nella fase della resurrezione l’asse semantico di riferimento è “spiritualità vs materialità”: come abbiamo visto, coesistono un corpo risorto spirituale, etereo, in-

visibile, con un corpo concreto, materiale, persino da toccare. I racconti su Gesù, pertanto, mettono in gioco diverse opposizioni semantiche che sul piano sintattico costituiscono delle contraddizioni. Il corpo di Gesù prende la forma di una varietà di corpi che hanno caratteristiche anche molto diverse tra loro. Ma questo è il destino di una figura che è stata ripensata e riconcettualizzata in molti modi, passando da predicatore ebreo a profeta apocalitticista, da leader rivoluzionario a guida carismatica: in parte storico, in parte divino. Il corpo si è adeguato alle diverse interpretazioni, assumendo caratteri che nel tempo hanno lasciato tracce eterogenee. Borges suggerisce allora di cercare il volto e il corpo di Gesù negli specchi in cui si riflettono i visi umani. Del resto, non diceva Paolo di Tarso che Dio è “tutto in tutti”¹⁷? Conclude Borges: “Forse un tratto del volto crocifisso si cela in ogni specchio; forse il volto morì, si cancellò, affinché Dio sia in tutti”¹⁸.

Riferimenti bibliografici

Barbaglio, G.

2002 *Gesù ebreo di Galilea*, Edizioni Dehoniane, Bologna.

Calimani, R.

1990 *Gesù ebreo*, Rusconi, Milano (nuova edizione Mondadori, Milano, 1998).

Crossan, J.D.

1992 *The Historical Jesus: The Life of a Mediterranean Jewish Peasant*, HarperCollins, New York.

Destro, A., Pesce, M.

2008 *L'uomo Gesù. Giorni, luoghi, incontri di una vita*, Mondadori, Milano.

2014 *La morte di Gesù. Indagine su un mistero*, Rizzoli, Milano.

Ehrman, B.D.

2012 *Did Jesus Exist?*, HarperOne, New York; tr. it. *Gesù è davvero esistito? Un'inchiesta storica*, Mondadori, Milano 2013.

17 1 Corinzi 15,28.

18 Jorge Luis Borges, *Paradiso*, XXXI, 108.

2014 *How Jesus Became God: the Exaltation of a Jewish Preacher from Galilee*, HarperOne, New York.

Landowski, E.

2004 *Passions sans nom*, Puf, Paris.

Meier, J.P.

2001 *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus*, vol III, *Companions and Competitors*, Doubleday, New York; tr. it. *Un ebreo marginale: ripensare il Gesù storico*, vol III, *Compagni e antagonisti*, Queriniana, Brescia 2003.

Pozzato, M.P.

2001 *Semiotica del testo. Metodi, autori, esempi*, Carocci, Roma.

Sanders, E.P.

1993 *The Historical Figure of Jesus*, Penguin, New York; tr. it. *Gesù: la verità storica*, Mondadori, Milano 1999.

Smith, M.

1978 *Jesus the Magician*, Harper and Row, New York; tr. it. *Gesù mago*, Gremese, Roma 1990.

Tabor, J.

2012 *Paul and Jesus*, Simon and Schuster, New York.

Theissen, G., Merz, A.

1996 *Der historische Jesus: ein Lehrbuch*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen; tr. it. *Il Gesù storico. Un manuale*, Queriniana, Brescia 1999, 2007³.

Van der Loos, H.

1965 *The Miracles of Jesus*, Brill, Leida.

Wright, N.T.

2003 *The Resurrection of the Son of God*, Fortress Press, Minneapolis; tr. it. *Risurrezione*, Claudiana, Torino 2006.

MARCO PAPASIDERO*

IL CORPO DI SAN GERARDO MAIELLA: TRA SOFFERENZA ED ESPERIENZA MISTICA¹

ABSTRACT

Questo contributo intende porre l'attenzione sulle dinamiche della corporeità presenti nell'esperienza spirituale di Gerardo Maiella, attraverso l'utilizzo di un vasto *corpus* di fonti, quali i processi di canonizzazione, le note biografiche e le agiografie. Analizzando il rapporto del santo con il dolore cagionato al corpo al fine di meglio adattarlo al modello cristico, il saggio pone l'accento sulle pratiche di penitenza messe in atto da Gerardo e descritte nelle fonti, proponendo anche alcune riflessioni in merito alla loro attendibilità storica. Arricchiscono il contributo alcune letture comparative dell'esperienza di Gerardo con quanto proposto nell'*Anno Doloroso* del frate cappuccino Antonio da Olivadi (1653-1720), una raccolta di meditazioni sulla Passione di Gesù che, come risulta dalle fonti, egli leggeva.

1. Introduzione

Gerardo Maiella fu un fratello laico della Congregazione del Santissimo Redentore. Fondata da sant'Alfonso Maria de' Liguori (1696-1787), trovò il suo avvio nel Meridione d'Italia, precisamente a Scala, presso Amalfi, nel 1732 (Cacciatore 1960; De Rosa 1990). Maiella è certamente uno dei santi più noti della congregazione e ciò è dovuto alla grande fama di taumaturgo che egli ebbe già in vita. Originario di Muro Lucano, fu fin dalla fanciullezza attratto dalla vita spirituale, tanto che provò a essere ammesso, invano, tra i frati cappuccini. L'ingresso tra i redentoristi avvenne solamente il 17 maggio 1749, nell'anno della formale approvazione della congregazione da parte

* Università degli Studi di Torino.

1 Questo contributo è parte del progetto NeMoSancti (New Models of Sanctity in Italy (1960s-2000s) – A Semiotic Analysis of Norms, Causes of Saints, Hagiography, and Narratives; nemosancti.eu), che ha ricevuto finanziamenti dal Consiglio Europeo della Ricerca (ERC) nell'ambito del programma di ricerca e innovazione Orizzonte 2020 dell'Unione Europea, in virtù della convenzione di sovvenzione n. 757314.

di Benedetto XIV. La sua vita fu, comunque, molto breve e sempre segnata da una corporatura gracile e incline alla malattia, tratti accentuati dalle asperissime penitenze che egli infliggeva al proprio corpo. Dopo aver vissuto appena sette anni tra i redentoristi – nel 1752 pronunciò i voti solenni –, morì di tubercolosi nel convento di Materdomini di Caposele, Avellino, a soli 29 anni, nel 1755 (cfr. Ferrante 1954; 1965; Giordano 2000).

Un aspetto che finora la storiografia relativa a Gerardo Maiella ha messo poco in luce è quello del corpo. Il corpo di Gerardo, per come emerge dalle deposizioni di chi aveva sentito parlare di lui e dal materiale bio-agiografico, si configura come il luogo simbolico in cui trovava espressione la sua adesione – ma anche la costruzione agiografica a lui connessa – al modello del santo penitente, illuminato da toni mistici. Il periodo in cui Gerardo visse fu profondamente intriso di una “religione del corpo”, che seppur possa sembrare un tratto tipico della religiosità medievale, è invece espressione di una tradizione penitenziale e di sofferenza che giunge sino all’età moderna senza soluzione di continuità, anche attestata dai trattati devozionali che privilegiavano una narrazione drammatica e sofferente della vita di Gesù. (cfr. Zarri 2009)

Prima di addentrarmi nell’analisi delle dinamiche del corpo relative al fraticello redentorista, è bene chiarire preventivamente che nella sua figura si mescolano, probabilmente senza la possibilità di operare una netta cesura, dati provenienti dalla sua biografia – intesa come insieme di eventi realmente accaduti e propri del “Gerardo storico” – e dati che invece trovarono elaborazione spontanea a livello popolare. Questi ultimi fanno parte del “Gerardo agiografico” e sono il frutto di tradizioni e leggende elaborate nel corso del lungo periodo che separò la sua morte (1755) dall’avvio dei due processi apostolici e ordinari, a Muro e a Conza, celebrati a partire dal 1843 (Chiovaro 1993; Donato e Amarante 2006; Papisidero 2019). Le deposizioni incluse negli atti del processo hanno uno spiccato sapore miracolistico, in cui i tratti del Gerardo storico appaiono spesso sfumati dietro l’elaborazione di una figura agiografica aderente agli stilemi propri del modello del santo taumaturgo e penitente. Conferma ulteriormente questo dato il fatto che solo uno dei 153 testimoni conobbe Gerardo personalmente e da molto piccolo. Le informazioni su Gerardo, dunque, sono sempre

de auditu a videntibus o *de auditu auditus*. Ciò non ne fa delle informazioni storicamente inattendibili *tout court*, ma certamente suggerisce l'impiego di una certa dose di attenzione nella trattazione di tutto ciò che lo riguarda. Al contempo, disponiamo degli appunti biografici redatti dal superiore della casa redentorista dove Gerardo morì – ruolo ricoperto a partire dal 1753 –, padre Gaspare Caione (1722-1809), che li abbozzò nel 1760-1763 (Caione e Landi 1960, pp. 187-209), per poi ampliarli alcuni anni dopo (Ivi, pp. 217-297). Questi testi furono comunque rivisti da padre Landi, che vi intervenne nel 1783. Ad ogni modo, la pubblicazione di questo materiale avvenne solo dopo la metà del secolo scorso.

Nei paragrafi che seguono mi soffermerò dapprima sulle penitenze di Gerardo e sul modo in cui egli amava soffrire, per poi porre l'accento sul regime alimentare e sull'immagine del suo corpo; quindi analizzerò alcuni passaggi di un trattato devozionale seicentesco che egli lesse e lo influenzò nelle sue penitenze, cercando di comprendere l'influsso che questo genere poté avere su di lui. Infine, prima delle conclusioni, tratterò del suo corpo in levitazione e *post mortem*.

2. *Penitenze, maltrattamenti e persecuzioni*

L'esperienza spirituale di Gerardo Maiella appare fin dalla sua fanciullezza caratterizzata da un profondo atteggiamento cristomimetico (Papasidero 2019). Egli cercava costantemente di uniformarsi all'immagine del Gesù sofferente e per questo, seguendo una lunga teoria di santi e beati che avevano preso le armi del cilicio e affrontato così la propria via verso il Paradiso, anch'egli aveva fatto delle penitenze, delle flagellazioni e del digiuno i capisaldi del suo vivere per Cristo. La pratica di questi atti è certamente da ascrivere al Gerardo storico, seppur non si possa escludere che taluni episodi possano essere stati amplificati e alterati nel corso degli anni e di racconto in racconto. Gerardo, tra l'altro, doveva avere ben presente i modelli cui andava uniformandosi, espressione di un "linguaggio di santità" che fissava nel dolore e nell'imitazione di Cristo alcuni dei propri punti saldi.

Il corpo di Gerardo è protagonista delle testimonianze del processo e delle bio-agiografie in modo altalenante. Se nella prima parte della

storia riportata da queste fonti troviamo in genere una grande attenzione alla dimensione corporea, connessa ai patimenti autoinflitti o inflitti da altri e al regime alimentare adottato, nella seconda, quella relativa al suo ingresso nella congregazione redentorista, a partire dal 1749, il corpo di Gerardo subisce una sorta di parziale oscuramento: se ne parla di meno, i ricordi riguardano principalmente le sue azioni nei confronti del prossimo (guarigioni miracolose, esempi virtuosi, parole di conforto, prodigi), ma ciononostante il corpo rimane presente, e quei patimenti così aspri che egli si autoinfliggeva caratterizzano episodi dal sapore cupo e sanguigno. Probabilmente, tale cambiamento, almeno sul piano narrativo e dei ricordi dei testimoni, è connesso al fatto che, una volta in congregazione, il corpo di Gerardo non solo aveva già dato prova dei limiti oltre ai quali poteva essere spinto, ma faceva anche parte di un sistema di vita, di valori, di regole e comportamenti che privavano quel corpo della sua eccezionalità, rendendolo soggetto a un codice ben normato e non più degno della straordinaria attenzione che le agiografie gli avevano conferito per il periodo precedente. Al contempo, riflettendo sulla scrittura agiografica – sempre strettamente connessa al Gerardo storico, e da questo solo parzialmente scindibile –, la prima parte della sua esperienza, così spesso messa in relazione con l’assoggettamento del corpo, è da considerare il suo “periodo di formazione”, cioè quella fase che, nell’agiografia, segna il passaggio dalla vocazione spontanea alla presa di coscienza del futuro santo (cfr. Barbero 1991), che attua deliberatamente comportamenti volti a conformarlo al modello di santità al quale si sente chiamato.

L’età della giovinezza è sicuramente la più ricca di dettagli in tal senso. È questo il periodo in cui egli avviò, seppur maldestramente, un insieme di pratiche volte a plasmare il corpo – e, soprattutto, lo spirito – a quell’ideale di cristomimesi a cui tendeva.

Nella costruzione della propria via spirituale, il primo passo che Gerardo dovette compiere per tentare di praticare la piena adesione a Cristo, fu quello della sofferenza autoinflitta. Così come Gesù era stato flagellato, schernito, umiliato, anche egli voleva sperimentare le stesse cose, e l’unico modo per farlo era riprodurre quelle sofferenze sul proprio corpo. L’immagine del *Gerardo penitente* emerge molto di frequente nelle fonti. Egli affidava il compito di ridurlo a sanguinare al cilicio, che indossava di frequente e in varie

parti del corpo. Inoltre, numerosi testimoni affermano, ad esempio, che egli era solito farsi prestare la chiave della chiesa di Muro, contando su un parente sacrestano, al fine di trascorrere la notte davanti al SS. Sacramento, non solo in preghiera, ma anche “disciplinandosi, e facendo molte altre penitenze sino alla versione del sangue” (Sacra Congregatio Rituum 1871, p. 108). Egli, dunque, sottoponeva il proprio corpo a trattamenti finalizzati a riprodurre le piaghe che i vangeli narravano per Gesù. La volontà di sofferenza, prevalentemente indirizzata verso il corpo, ma non solo, si esprime in molti altri episodi, come ad esempio quando Gerardo, ricevuto in casa da una sua parente, “si poneva sul camino del fuoco, ove si ardevano legna verdi [che quindi, in quanto non secchi, producevano maggior fumo], acciò il fumo amaro gli fosse andato in faccia”. (Ivi, p. 118)

Ogni azione finalizzata a far soffrire il corpo, sebbene non producesse necessariamente segni su di esso, era dunque parte di una strategia della sofferenza, percepita come unico vero bene in quanto capace di renderlo partecipe di quella patita da Gesù. Questa volontà di sofferenza era tale da indurre Gerardo a coinvolgere altre persone, affinché lo percuotessero, battessero e umiliassero. Il ricorso a compagni e amici sembra quasi spiegabile con la volontà di soffrire maggiormente, non solo perché da loro umiliato – anche, talvolta, su propria sollecitazione e “istigazione”² –, ma anche perché forse da solo non sarebbe stato in grado di cagionarsi un simile livello di sofferenza. Quando la missione dei redentoristi giunse a Muro nel 1745 per predicare, il ragazzo si recò in chiesa con un amico di nome Giovanni Cella, proprio per ascoltarli. Ma in quel contesto, l’amico, “nel darsi la disciplina come l’uso, invece di battere se stesso batteva Gerardo, il quale era pazientissimo” (Ivi, p. 113). Altri episodi sembrano quasi essere collocabili al limite del credibile, anche se il desiderio di sofferenza di Gerardo, percepito, come

2 Il dato dell’istigazione è significativo, in quanto istigare il proprio nemico – in particolare se nel contesto del martirio – è un comportamento esplicitamente condannato da molti canonisti (cfr. Rai 2018). Ad ogni modo, gli atti di Gerardo che possono essere definiti di “istigazione” sembrano più quelli di gioventù, in quanto in età adulta, in congregazione, l’eventuale concorso dei confratelli alla sua sofferenza è più che altro considerabile un modo per aiutarlo a sperimentare le sofferenze di Cristo, ed è quindi percepito come a fin di bene.

lui stesso desiderava, come un segno di “pazzia” dai suoi compagni (cfr. Azzara 2005), poteva indurre questi ultimi a non badare eccessivamente alla sofferenza inferta, ma a sfogarsi, mettendo in atto comportamenti persecutori e crudeli, apparentemente autorizzati, o non ben sanzionati, dal povero Gerardo inerme. Ancora ragazzino, ad esempio, “si faceva strascinare da’ compagni, battere, ligare e flagellare fino a cacciar moltissimo sangue”, arrivando persino “a farsi sospendere col capo in giù con far ardere sotto stracci bagnati” (Sacra Congregatio Rituum 1871, p. 109), come registrato anche negli appunti di Caione (Caione-Landi 1960, p. 189). Per far sì che gli amici gli infliggesero vari tormenti, “si faceva stimare pazzo” (Sacra Congregatio Rituum 1871, p. 113), ottenendo di essere trascinato per la strada o che gli venisse gettato del fango in faccia. Quest’ultimo tratto lo mette in diretta connessione con i cosiddetti *pazzi o stolti di Dio*, attestati fin dall’XI secolo e in particolare dal XIII in Russia. Si trattava di asceti che, abbandonando la vita agiata, vivevano di stenti simulando una sorta di follia, che spesso gli cagionava un’umiliazione più grande, anch’essa parte del loro cammino di perfezione e ascesi (Coco e Sivak 2006). Sebbene alcuni testimoni volessero far credere che quegli strani “giochi” fossero compiuti non per odio ma per divertimento e sollecitati dallo stesso Gerardo, è più plausibile ritenere che questi ultimi approfittassero della sua volontà di sottomissione (Sacra Congregatio Rituum 1871, p. 111). Colpisce anche lo stato in cui Gerardo venne ridotto – o si fece ridurre –, in una specifica circostanza, come raccontato al testimone che depose al processo da chi lo concìò in quel modo:

essendosi accompagnato Gerardo con alcuni giovinastri si fece legare con una fune ai piedi, e fecesi strascinare per sopra una selce scoscesa, ed a gradoni di pietre vive quasi per un tiro di schioppo dalla casa de’ signori Carusi sino al luogo detto la Croce, dove arrivò insanguinato per aversi rotto [sc. graffiato, scorticato, ferito] le spalle e il capo. (Ivi, pp. 127-128)

Se quello della mortificazione del corpo è un *topos* largamente attestato nelle agiografie sin dal medioevo e anche prima, nel caso qui in esame siamo di fronte a qualcosa di ben più complesso che, se di agiografico ha parte delle tinte, certamente tradisce una volontà specifica del Gerardo storico di sottomettersi e soffrire. Tale sofferenza sembra la cifra che contraddistingue la vita del santo, il cui corpo è

costantemente posto al centro, in quanto luogo simbolico e concreto del dolore e del martirio.

Anche il maligno – si racconta nelle deposizioni – partecipò a questo strazio del corpo, soddisfacendo al contempo il *topos* degli assalti del demonio. Una notte, mentre Gerardo si trovava in chiesa a pregare, “fece cadergli sul capo un grosso candeliere” (Ivi, p. 115), mentre in un’altra occasione – o forse nella stessa, alteratasi nei racconti dei due testimoni – a precipitare su Gerardo furono “due grossi angeli di stucco attaccati alla cornice della volta del cappellone” (Ivi, p. 125). Anche questi tratti trovano ampia eco nella tradizione agiografica, da un lato influenzando la scrittura su Gerardo, dall’altro probabilmente incidendo in modo diretto su di lui e il suo orizzonte di significato di quanto gli accadeva. Basterà qui citare il prototipo della lotta contro il demonio, rappresentato da sant’Antonio abate (†356), eremita egiziano, che nella *Vita* scritta da Atanasio di Alessandria (†373) era spesso in lotta con belve e animali feroci, materializzazione del demoniaco. (Atanasio di Alessandria 2007, pp. 95-97)

Oltre alle penitenze che il santo si infliggeva, a quelle che egli sollecitava che gli altri gli infliggessero e a quelle interpretate come di natura diabolica, Gerardo era anche oggetto di maltrattamenti veri e propri da parte di altre persone, maltrattamenti che egli sopportava con spirito evangelico. Un testimone ai processi di Muro racconta ad esempio il seguente episodio, presente anche in altre varianti:

mentre si andava alla vigna col venerabile Servo di Dio, per istrada camminando fec’ei volare alcuni uccelli chiamati *passari*. Un cacciatore, sdegnato di aver perduto la preda uscì dall’aguati, e tirò uno schiaffo a Gerardo, il quale lo ricevette con pazienza, e presentogli l’altra fiaccia [guancia]. (Sacra Congregatio Rituum 1871, p. 108)

L’episodio, verosimile, non è tanto rilevante per lo schiaffo in sé, cosa che avrebbe potuto riguardare qualsiasi altro giovane nelle medesime circostanze, ma per la lettura evangelica che ne fa Gerardo *in primis*, ma anche coloro che lo raccontano. A questo episodio se ne possono associare altri affini, ad esempio relativi ai maltrattamenti subiti presso mastro Martino Pannuto, il sarto da cui andava a bottega da ragazzo e che non poche volte, come si racconta, lo picchiò. Il

tema della sottomissione di Gerardo, sopportata, ma forse non così frequentemente ricercata come lasciano intendere le deposizioni del processo, trova conferma negli scritti di padre Gaspare Caione, che riporta che nel periodo della giovinezza, quando andò ad apprendere il mestiere di sarto, “tutti lo burlavano, schernivano e bastonavano” (Caione e Landi 1960, p. 188). Inoltre, se mentre lo “strascinavano per terra” diceva “Oh Dio! E che v’aggio fatto io?” (*Ibidem*), evidentemente tali soprusi non erano sempre volontariamente ricercati.

Se la prima fase è quella del corpo da addomesticare, sottoponendolo all’acerbo e iniziale percorso in solitaria di *crustomimesi*, nella seconda parte della sua esperienza spirituale, quella vissuta tra i re-dentoristi (1749-1755), le pratiche di penitenza si associarono a un più ampio spazio riservato alle fatiche in convento e alla vita con i confratelli. Sicuramente, la minore continuità delle descrizioni, da parte dei testimoni, di episodi connessi alle penitenze di Gerardo è anche da motivare con le raccomandazioni dei superiori, alle quali egli doveva obbedire. Ad ogni modo, il desiderio di soffrire veniva soddisfatto di nascosto, nel segreto della cella o di luoghi lontani dalla vista dei confratelli. Un esempio, citato da vari testimoni, riguarda una stanza a soppalco (in napoletano *suppigno*) nel convento di Deliceto, presso Foggia, definita da Caione “stanza oscura” (Caione e Landi 1960, p. 225). Quel soppalco nascosto era il luogo in cui Gerardo si tormentava “quasi ogni giorno con catene armate di punte acuminate”, che finivano per far “sgorgar vivo sangue dal suo corpo”, facendolo persino “zampillare” (Sacra Congregatio Rituum 1871, p. 247). Le mura di quel *suppigno* avrebbero serbato il segno evidente di quelle pratiche, mantenendo sui muri macchie di sangue (cfr. Ivi, p. 255). Caione segnala addirittura che “non la finiva se i piedi non fossero andati nuotando dentro del sangue” (Caione e Landi 1960, p. 225). Come è evidente, le pratiche di mortificazione corporale che avevano contraddistinto la giovinezza di Gerardo continuarono a essere presenti anche durante gli anni in congregazione, seppur celate. Al contempo, quel povero corpo, Gerardo lo stancava e affaticava dormendo su tavole e poggiando il capo su una pietra. La *fama sanctitatis* di Gerardo era dunque in parte motivata dalla sofferenza che si diceva sperimentasse. Un testimone, ad esempio, afferma che “quelle carneficine, usate su di lui qui in Muro, le praticò pure tra i congregati. Specialmente fecesi mettere in croce legato [...]” (Sacra Congregatio Rituum 1871,

p. 166). In un'altra deposizione si legge che Gerardo, quando si trovava nel convento di Deliceto, volle farsi flagellare stando appoggiato a una pietra – probabilmente in ricordo della flagellazione del Cristo alla colonna, tema pietistico di grande diffusione, parte dei riti della Settimana Santa –, implorando i confratelli di continuare a flagellarlo, nonostante fuoriuscisse sangue in abbondanza (Ivi, pp. 174-175). Caione descrive anche altre penitenze che Gerardo conduceva, come il farsi attaccare a una grossa quercia per essere battuto o a due legni a forma di croce e coronato da spine raccolte dalle piante di asparagi (Caione e Landi 1960, p. 225).

Un dato di particolare interesse è il rapporto di Gerardo – e dell'agiografia – con coloro che sono causa delle sue sofferenze, o perché da lui sollecitati o perché spinti dal proprio desiderio di sottometerlo e umiliarlo. La tradizione agiografica – si pensi anche al fumetto realizzato dai redentoristi intorno alla metà del secolo scorso (Papisidero 2020) – propone i persecutori di Gerardo come semplici attori di una più ampia glorificazione del santo: la loro azione è dunque riportata in quanto è utile a sottolineare l'umiltà del giovane. Anche i soprusi che patisce durante il noviziato rientrano, sotto il profilo narrativo, nella medesima strategia. Ad esempio, racconta il suo principale agiografo che, trovandosi da solo nel convento di Deliceto ed essendoci solamente un altro congregato a lui superiore, poi espulso da sant'Alfonso, questi lo umiliava in tutti i modi:

Continue erano le correzioni, ed aspre; continue le penitenze: non mancarono digiuni in pane, ed acqua. Ma Gerardo soffriva il tutto con invitta pazienza, senza farsi uscir di bocca una parola di lamento, e senza mai dimostrare il viso disgustato. Fra l'altro lo soggettava più volte al giorno a strascinare la lingua sul pavimento ove dovea fare venti e trenta croci palmari, e lunghe. Laonde la lingua impiagata prorompendo a sangue ne inzuppava il pavimento. [...] non potevamo non ammirare sofferenza così costante, dicendo: il Fratello Gerardo è un gran Santo. (Tannoia 1839, p. 27)

Il passaggio conferma l'immagine di un Gerardo che, grazie ai cattivi comportamenti di chi voleva umiliarlo, non faceva altro che trarre occasioni per far risplendere la propria virtù. L'agiografo, ma anche i testimoni e gli appunti di padre Caione, utilizzati dallo stesso Tannoia per redigere la *Vita* del santo, interpretano tutto mediante questa

chiave di lettura, che banalizza il ruolo dei “carnefici”, riducendoli a semplici personaggi dal sapore agiografico.

3. *Il corpo sofferente di Gerardo*

La possibilità di mettere in stretta relazione Gerardo con altri santi della tradizione penitenziale e mistica del tardo medioevo e della prima età moderna riguarda anche il tema del cibo e del regime alimentare, che certamente aveva una profonda incidenza sul suo aspetto fisico. Tra gli antecedenti tipologici – ma non sappiamo fino a che punto veri e propri modelli per lui, oltre a quello accertato del Cristo – è possibile citare Caterina da Siena (1347-1380) che, consegnando alla storia il proprio modello di “santa anoressica” (per citare la controversa formula di Bell 2010), infiacchiva il proprio corpo privandolo del cibo, arrivando a nutrirsi solamente dell’eucarestia e, nelle ultime settimane della sua vita, rinunciando persino a bere. Oppure un altro caso, tra i tanti, sempre al femminile, quello di Maria Maddalena de’ Pazzi (1566-1607), in perenne lotta contro le tentazioni e anche lei intenta a seguire una “dieta” in costante regime di digiuno.

In modo affine, dunque, oltre a sottoporre il proprio corpo ad aspre penitenze, Gerardo lo nutriva con il cibo del digiuno, limitando fin da ragazzino l’apporto alimentare o sostituendolo il più possibile con alimenti di scarso apporto calorico e dal valore esclusivamente penitenziale, quali erbe amare e radici. Un testimone al processo apostolico di Muro sottolinea che “egli si contentava di pochissimo cibo, e mangiava alle volte solo radici di erbe” (Sacra Congregatio Rituum 1871, p. 108), che “digiunava sempre, e fino a tre giorni non prendeva cibo” (Ivi, p. 109), e mangiava erbe amare e assenzio (*Ibidem*). Tra le erbe citate dai testimoni c’erano le radici di centaurea (*Centaureum erytraea*) (Ivi, p. 125). Caione scrive che Gerardo “mangiava poco, anzi pochissimo e questo [*sc.* ciò che mangiava] amareggiato dalle erbe le più amare: assenzio, aloe e colochiasia [*colocasia*], tanto in casa, quanto fuori di essa, portandosi sempre la provvista in sacca” (Caione e Landi 1960, p. 193).

Oltre a un tratto derivante dalla propria costituzione fisica, anche in virtù del costante regime alimentare di digiuno e delle continue penitenze a cui si sottoponeva, il suo corpo doveva apparire estremamente

esile. I riferimenti espliciti al corpo compaiono nel momento in cui le bio-agioografie e i testimoni riferiscono le perplessità dei cappuccini prima e dei redentoristi poi nell'accogliere un ragazzo così esile nella propria fraternità. Egli era macilento e non aveva l'aspetto di una persona che godeva di buona salute (Sacra Congregatio Rituum 1871, p. 129), e ciò per via anche della condizione di povertà della famiglia. Era anche "gracile" (Ivi, p. 132), anzi di "gracile struttura del suo corpo, che additava in lui una fiacca salute" (Ivi, p. 226).

A questi tratti, che sono certamente da ascrivere al Gerardo storico, facevano da contorno alcune osservazioni, che mettevano in connessione la salute precaria del giovane con la sua straordinaria infaticabilità, lasciando affiorare *topoi* e luoghi comuni sui santi, abitati da una straordinaria forza divina. Così, in convento, agli stessi confratelli sembrava incredibile "come un corpo così sfinito e sommamente scarno poteva reggere all'esorbitanti fatiche, a cui assogettavasi" (Ivi, p. 253), nonostante anche i confrati e le suore che lo conoscevano erano dell'idea che, a causa dei digiuni e delle continue penitenze, "sembrava più spettro, che uomo" (*Ibidem*).

Nell'età della prima giovinezza, il corpo emaciato di Gerardo non sfuggiva certamente all'occhio attento dei compaesani, e ancor più dei medici. Diversi testimoni riferiscono che un giorno, a Muro, egli incontrò il medico chirurgo Domenico Lamorte, che, vedendolo al servizio di Monsignor Albini, e constatando il suo stato, lo trovò "scolorato ed emaciato", o, come scrive Caione, "macilento e giallo" (Caione e Landi 1960, p. 189). A quel punto, volendo capire meglio come stesse, lo visitò più accuratamente, trovandolo "carico di cilizi" (Sacra Congregatio Rituum 1871, p. 126); come sottolineato in un'altra deposizione, il medico, non convincendosi che stesse bene, come invece Gerardo aveva affermato, "gli scovrì la sua cami-cioula, e trovò addosso un cilizio" (Ivi, p. 131).

Il corpo di Gerardo era segnato dalla sofferenza: così appariva a chi aveva avuto modo di vedere come egli lo disciplinava. Racconta un testimone del processo ordinario di Conza che il suo corpo era coperto di "aspri cilizii", e indossava anche una maglia di ferro armata di punte acuminate con cui si stringeva la coscia. Anche il petto portava i segni di queste pratiche: a guisa di un sacro cuore, indossava

“una specie di cuore anche armato di punte”, e intorno alla testa “un cerchio di ferro con punte acuminate” a imitazione della corona di spine. Cilici portava anche alle braccia (Sacra Congregatio Rituum 1871, p. 253). Gerardo, dunque, plasmava il suo corpo attraverso una serie di strumenti penitenziali, al fine di far di esso un *altro* corpo di Cristo: egli, infatti, collocava i cilici e i dispositivi appuntiti in punti ben precisi, come la testa e il petto, tentando di riprodurre su di sé i segni della Passione. Il corpo di Gerardo non destava sorpresa in sé, ma per via dell’“armatura di penitenza” che egli indossava.

L’intervento sul proprio corpo Gerardo lo metteva in atto prevalentemente mediante il dispositivo della sofferenza. Applicando uno dei principali “linguaggi di santità”³ elaborati nel corso del tempo dal Cattolicesimo, sulla scorta di quel primo modello che era stato il Cristo, il redentorista offriva se stesso e il suo corpo alla sofferenza, sperimentandola nella duplice veste di sofferenza inflitta da altri – e alla quale non si sottraeva, seguendo il dettato evangelico del “porgi l’altra guancia” (Matteo 5,39; Luca 6,29) – e di sofferenza autoinflitta. La volontà di conformarsi spiritualmente al modello cristico non poteva non comportare una conseguente uniformazione del corpo, che per questo veniva battuto, graffiato, sciupato, svilto.

4. *La passione di Gerardo: la lettura dell’Anno Doloroso*

Cercando di riflettere sul Gerardo storico, privato di tutti quei tratti agiografici che ne appiattiscono la consistenza, un dato emerge in modo chiaro: egli voleva soffrire e lo faceva in modo deliberato e quasi studiato. Il suo corpo era considerato, sulla base di tutti i riferimenti agiografici ed evangelici con cui entrava in contatto, qualcosa da piagare, straziare. Il suo voler imitare Cristo, descritto in modo così insistente nelle bio-agiografie, deve essere letto alla luce della convinzione profonda che solo patendo come lui avrebbe potuto rag-

3 Con questa espressione intendo indicare l’insieme di dispositivi messi in atto e comportamenti tenuti da un individuo, al fine di aderire a precisi modelli di santità, comunicando, a se stessi e agli altri, una chiara volontà di “essere santi” – nel senso di *sequela Christi* –. Tutti questi tratti, chiaramente, il candidato alla santità li attinge dalla tradizione, dal contesto storico, dai modelli culturali con cui entra in relazione, rielaborandoli e aggiornandoli in modo personale.

giungere il Paradiso. Se molti mistici pativano perché misteriosamente vivevano la Passione sul proprio corpo, grazie a piaghe, stimate e sanguinamenti apparentemente di origine inspiegabile, egli, sprovvisto di tali dispositivi del miracoloso, non poteva che ricorrere alla disciplina. Ma se i suoi confratelli, quando previsto, la praticavano in modo controllato, Gerardo invece sembrava mettere in atto una “carneficina”. Antonio Tannoia fu il primo agiografo – dopo gli appunti, all’epoca inediti, di Caione – a occuparsi di Gerardo, con una *Vita* composta intorno al 1805 e pubblicata postuma nel 1811.

La scrittura agiografica rilegge alcuni episodi connessi alle sofferenze a cui si sottoponeva nella Settimana Santa, e in particolare il venerdì, ammantandoli di soprannaturale. Se il giovedì Gerardo era in salute, il venerdì era completamente provato dalle flagellazioni e dalle penitenze, sperimentando pene “che esprimerle non sapeva” (Tannoia 1839, p. 29). Giunto il sabato, quasi miracolosamente, “vedevasi sano, e tutto atto alle faccende di casa” (*Ibidem*).

Questa lettura cristomimetica che Gerardo stesso, con grande consapevolezza, metteva in atto, riconduce al suo corpo che, per quanto non citato esplicitamente, era il banco di lavoro del suo cammino di santità. Lo confermano le immagini, visive e narrative, con cui egli entrava in contatto. Se metaforicamente Tannoia scriveva che “Cristo Crocifisso essendo il libro che di continuo aveva per le mani, quanto più lo rivolgeva, tanto maggiormente apprendeva come incrudelire contro il proprio corpo” (Ivi, p. 26), c’era un libro concreto che Gerardo certamente consultava, probabilmente con assiduità, e che permette di comprendere molti dei gesti da lui compiuti. Scrive Tannoia che

avendo letto nell’Anno Doloroso, che crocifiggendosi il Redentore, e non arrivando le mani, ed i piedi a’ buchi già fatti, tanto gli stirarono, che li fecero arrivare; egli volendo partecipare di questo dolore, stirar fecesi in modo le mani ed i piedi, che quasi se gli slogavano le ossa. (Ivi, p. 28)

L’*Anno Doloroso* era un insieme di meditazioni sulla Passione di Gesù composte dal venerabile cappuccino Antonio da Olivadi (1653-1720), autore anche di una raccolta di meditazioni, sempre di stampo doloroso, sulla Vergine (Antonio da Olivadi 1757). Di queste meditazioni esistevano già delle raccolte date alle stampe tra il 1693 e il 1695. L’opera, di cui vennero realizzate varie edizioni, offre tante brevi medi-

tazioni quanti sono i giorni dell'anno, guidando il lettore a contemplare ogni episodio della vita di Gesù – aggiungendo, non di rado, dettagli, circostanze e fatti del tutto assenti nei vangeli –, e offrendo in particolare una lettura cruenta della sua esperienza. È probabile che Gerardo trovasse questo libro congeniale alla sua sensibilità, tutto affascinato, fin dalla prima giovinezza, dal soffrire come Gesù. Le meditazioni dell'*Anno Doloroso* contribuivano a intensificare in Gerardo quell'immagine del Dio sofferente che egli perseguiva. In quelle pagine trovava spiegazione anche la profonda "fisicità" del suo soffrire, fatta di penitenze, flagellazioni, battiture, sangue. L'*Anno*, infatti, narrando i vari episodi della vita di Gesù e rendendoli vicini all'anima del devoto che li medita, non faceva che insistere sulle lacrime, il peccato, il sangue, la sofferenza, contribuendo a sollecitare il lettore devoto alla contrizione e al pianto.

Soffermandoci sulla dimensione corporea, il passaggio riportato da Tannoia e relativo alla sofferenza patita con una finta crocifissione intende riprodurre in modo fedele quanto Gerardo aveva letto nelle meditazioni di fra Antonio, ed esattamente le numero 15, 16 e 17 del mese di novembre (Antonio da Olivadi 1730, pp. 425-429). Vediamone qualche stralcio:

e conoscono, che dal fiero dolore i nervi erano accortati, pigliano una fune, la legano stretta per quel scarnificato polso, poi per forza messi sopra le coste del petto del tormentato Cristo cominciano a viva forza a tirare, e tirano sin tanto, che conoscono, che è per arrivare al foro fatto nella Croce. (Ivi, p. 425)

O ancora quella inclusa nella meditazione del giorno successivo, in cui continua a emergere la crudezza della crocifissione:

Oh quanto duro tormento, anima mia, cagionò questa legatura di braccio, e stiratura crudele al tuo Gesù! gli slogò l'ossa delle braccia, s'allungarono i nervi, s'apersero le piaghe delle spalle, e del petto, e si ruppero alcune vene, che erano rimaste sane, e si vennero a tirare i nervi delle gambe, a segno tale, e tanto, che quando vennero per inchiodar quelli santissimi piedi tanto affaticati, e feriti per nostro amore, di già non arrivavano al forame, che era fatto a basso nella Croce. (Ivi, pp. 426-427)

Il fatto che Gerardo, in quella circostanza, volle mettere in atto quanto dettagliatamente e cruentemente descritto nell'*Anno Doloro-*

so, conferma l'effetto che tali meditazioni esercitavano su di lui e come egli trovasse in quel testo spunti e indicazioni per meglio sfinire il suo corpo. Questo trattato, come altri del periodo, apparteneva a un filone di devozione compassionevole e cruenta. Le esortazioni, contenute nelle varie meditazioni, a visualizzare e rivedersi in determinati atteggiamenti, contemplando come da presenti quanto il Cristo stesse patendo, agivano, in particolare sui devoti con un più profondo slancio devozionale, da manuali pratici della Passione, vissuta spiritualmente sulle proprie carni o, come nel caso estremo di Gerardo, certamente non del tutto isolato, sul proprio corpo.

La possibilità di mettere in relazione questo libro con l'esperienza di Gerardo consente di riflettere sull'influenza che tali letture potevano avere sulla devozione personale. Se gli episodi evangelici, seppur con tratti cruenti, tutto sommato non offrivano troppi spunti in tal senso, questi trattati colmavano qualsiasi carenza, offrendo immagini improntate al dolore. Certamente non bisogna ritenere che Gerardo agisse sul suo corpo perché aveva letto quei testi, ma, al contrario, li leggeva, applicandoli talvolta alla lettera, perché probabilmente soddisfacevano il suo desiderio di sofferenza. *L'Anno Doloroso*, quindi, va inteso come uno strumento attraverso il quale Gerardo apprendeva in modo puntuale come rendere il suo corpo del tutto simile a quello di Cristo, facendone dunque un manuale pratico della Passione. Questo testo può essere accostato, seppur con la dovuta cautela, alle esortazioni contenute ne *L'imitazione di Cristo*, celeberrimo trattato devozionale medievale, attribuito all'agostiniano Tommaso da Kempis e ampiamente letto soprattutto a partire dalla cosiddetta *Devotio moderna*, che, dal XIII e XIV secolo, e poi nella prima età moderna, sollecitava il devoto a instaurare un rapporto più personale con il Cristo (Becker 2002). *L'Anno doloroso* si presentava quindi come un modo per guidare il devoto a vivere le sofferenze vissute da Gesù, mentre *L'imitazione*, che probabilmente Gerardo ebbe la possibilità di leggere (ad esempio in una edizione come questa: Tomaso de Kempis 1705), lo guidava a essere umile, a fuggire le ricchezze e gli onori, a disprezzare il mondo e se stesso, a espiare le proprie colpe in vista del giudizio finale, preparandolo quindi a un atteggiamento compassionevole che poi, ad esempio nell'*Anno Doloroso*, poteva trovare facile approdo. Questa speciale sensibilità per la Passione di Cristo viene ulteriormente confermata, nel periodo in esame, dalla grande

diffusione della pratica devozionale della *Via Crucis*. Il francescano Leonardo da Porto Maurizio (1676-1751) ne fu certamente il più importante propagatore, dal momento che fece realizzare centinaia di *Viae Crucis* con le 14 stazioni in tutta Italia – per l'esattezza se ne stimano 572 (Zedelgem 2004: pp. 118-126).

Questi brevi e rapidi accenni ai trattati e alle pratiche devozionali che nella prima metà del Settecento ricevettero notevole impulso, sono sufficienti a far comprendere quanto elaborato fosse l'orizzonte culturale nel quale le sofferenze e l'atteggiamento di Gerardo trovarono compimento. Tale contesto pietistico costituì certamente il crogiolo più adatto in cui il frate redentorista poté maturare pienamente il proprio amore per la sofferenza.

5. Il corpo “leggero” e il corpo glorioso

A questa dimensione corporea così cruenta a cui Gerardo volle aderire, seguendo le orme dei santi penitenti che lo avevano preceduto, fanno da contraltare almeno due circostanze: il carisma della levitazione (cfr. Zitarosa 1969) e la dimensione gloriosa del suo corpo *post mortem*.

Il carisma della levitazione è attestato da vari testimoni, che avevano appreso quei fatti, come negli altri casi, da persone che vi avevano assistito personalmente. L'arciprete Francesco Maria Salvatore sarebbe stato tra questi. Quando Gerardo arrivò in casa sua, si ritirò nella camera a lui destinata, ma quando andarono a chiamarlo per il pranzo, pensando che stesse riposando, lo videro “tre palmi da terra rapito da potente estasi” (Sacra Congregatio Rituum 1871, p. 259). L'evento straordinario, che anche in quel caso generò timore e sconvolgimento, venne reso immortale attraverso un segno sul muro, che indicava “l'altezza, in cui fu veduto elevato da terra nell'estasi meravigliosa” (*Ibidem*). Altre levitazioni sono ben descritte negli atti del processo. Un giorno, ad esempio, mentre si trovava nel convento di Ripacandida, dove dirigeva spiritualmente le monache, parlando con loro presso la grata dell'amore di Dio, “preso da interno spirito si cominciò ad elevarsi in aria”, afferrando i ferri delle grate, che divenivano flessibili come cera

(Ivi, p. 147). Un'altra volta Gerardo, mentre si trovava nel refettorio del convento redentorista di Deliceto, osservando un'immagine raffigurante l'*Ecce Homo*, "fu rapito in estasi, e si levò da terra avendo in mano la forchetta e nell'altra la salvietta", e tornando a terra solo dopo che gli venne ordinato dal superiore (Ivi, p. 452). Un'altra volta iniziò a levitare per voler afferrare un quadro della Madonna dipinto su tela, alzandosi otto palmi dal pavimento. Una delle testimoni lì presenti, impressionata, cadde a terra perdendo i sensi (Ivi, p. 163).

L'episodio dell'*Ecce Homo*, però, secondo Caione, che a Materdomini era stato il suo superiore, non comportò una levitazione; semplicemente egli "restò in ginocchioni, alienato dai sensi guardando il quadro" (Caione e Landi 1960, p. 224). Questo dato, se certamente non getta totale discredito sulle testimonianze relative a questo carisma, perlomeno suggerisce una certa attenzione, soprattutto ricordando ancora una volta che i testimoni che deposero al processo non erano in genere oculari.

Al di là delle reazioni e della ricchezza delle descrizioni, questi episodi di levitazione contribuiscono a darci un'immagine differente del corpo di Gerardo. Nei momenti in cui si manifestava tale carisma, esso non era più il martoriato e sofferente corpo sanguinante dell'*alter Christus*, ma un corpo sano, per quanto gracile, che esprimeva potentemente i segni dei santi di Dio. La leggerezza che contraddistingueva il suo corpo in quei momenti era una dimostrazione tangibile di una *praesentia*, in Gerardo, del divino.

Il corpo di Gerardo, sempre osservato pur non essendo il *focus* dell'attenzione, divenne invece il protagonista assoluto dopo la sua morte. Il culto dei santi, fin dai suoi albori, si è costruito sulle reliquie corporee e da contatto, e dunque la venerazione del loro corpo è il segno più rappresentativo della credenza nella glorificazione da parte di Dio dei suoi santi (Brown 2002). Quel corpo che Gerardo stesso bistrattò e sottopose ad atroci sofferenze mentre egli era in vita, *post mortem* diventava il bene più prezioso, il tesoro da custodire e curare.

La salute già poco salda di Gerardo lo costrinse nel settembre 1755 infermo a letto, "collo spirito alle labbra e ridotto ossa e pelle" (Caione e Landi 1960, p. 289). Subito dopo il trapasso, avvenuto il 15

ottobre verso le sei e mezza, il suo corpo venne vestito dai confratelli, e dunque sottoposto a un primo salasso. Alcune ore dopo, padre Francesco Buonamano (1706-1777), in quei giorni ministro della casa di Materdomini e superiore *ad interim* per via dell'assenza di Caione, incise con un rasoio una vena del braccio destro del santo, raccogliendo il sangue fuoriuscito in abbondanza, “di cui ne bagnarono fazzoletti e pannolini” (Ivi, p. 290), per poterli poi distribuire come reliquie ai fedeli.

Ecco, dunque, che il corpo di Gerardo, la mattina seguente, venne finalmente esposto alla venerazione dei devoti, che poterono avvicinarsi e toccarlo per due giorni prima che venisse inumato. Il cadavere, già considerato a tutti gli effetti un *corpo santo*, attrasse enormemente i fedeli, che iniziarono a “tagliare la sottana, i capelli” (*Ibidem*). L'attenzione nei confronti dei corpi dei santi affonda le radici nella tarda antichità, e ogni momento della storia cristiana annovera, nella devozione “popolare”, il grande desiderio di prelevarne porzioni, così da custodire per sé una parte della *virtus* miracolosa ivi contenuta (cfr. Canetti 2002). Tali slanci rischiano spesso di danneggiare il corpo del santo, così come rischiava di avvenire anche nel caso di Gerardo, controllato a vista da un altro frate, affinché i devoti non lo smembrassero. Padre Buonamano, considerata la grande affluenza di persone, a due giorni dal decesso – 35 o 36 ore dopo, scrive Caione –, decise di aprire nuovamente la vena, dalla quale uscirono altre due onze di sangue, in cui vennero bagnati vari pezzi di stoffa, conservati poi per devozione (Caione e Landi 1960, pp. 290-291).

Il corpo di Gerardo in questa fase acquisisce i caratteri di tutti i corpi gloriosi (Fumagalli Beonio Brocchieri e Guidorizzi 2012): diventa un oggetto di culto e qualsiasi cosa venga posta in contatto con esso o venga da esso prelevata mantiene gli stessi effetti taumaturgici del corpo stesso. La scelta di aprirne nuovamente una vena è da considerare una pratica finalizzata alla ricerca del prodigioso, tanto che da esso si ottennero reliquie e oggetti per la devozione.

Prima di inumare il corpo il padre superiore fece realizzare a un artigiano presente in quei giorni a Caposele – in mancanza di un pittore per realizzarne un ritratto – “un cavo, ossia una maschera di cera” (Caione-Landi 1960, p. 291). Ne vennero realizzate due: una per il convento di Materdomini e una per una famiglia devota.

Il corpo di Gerardo concludeva, dunque, quel suo lungo e complesso cammino di sofferenza, mostrando adesso i segni della malattia e della morte poco dopo sopraggiunta, vinte entrambe da quel Paradiso cui aveva anelato così tanto il frate redentorista.

6. Conclusioni

Il corpo di Gerardo, nella percezione comune, era comunque un corpo straordinario. Un *faber lignarius* di Muro affermò ad esempio che le grandi penitenze che il santo faceva “non si possono fare ordinariamente da tutti, ma solo da quelli, che da Dio vengon chiamati ad esser gran santi” (Sacra Congregatio Rituum 1871, p. 110). I trattamenti a esso riservati venivano dunque considerati un segno di santità. Un testimone dirà al processo ordinario di Muro che “le sue penitenze erano pungenti e forti cilizi, che facevano uscire il sangue dal corpo: e tutto questo lo faceva per giungere alla santità” (Ivi, p. 456). Il corpo diveniva quindi una sorta di lasciapassare simbolico, sul quale imprimere i segni della Passione di Cristo, in linea con i tanti santi e le tante sante che avevano compiuto un cammino affine. L’osservazione delle penitenze che Gerardo si infliggeva, indipendentemente da eventuali iperboli dei testimoni, collocano Gerardo all’interno di un filone devozionale e spirituale connesso alla sofferenza e alla meditazione sul dolore.

L’esempio dell’*Anno Doloroso* è davvero preziosissimo, in quanto mostra in modo pratico come l’azione devozionale venisse in parte plasmata e costruita anche attraverso la lettura. Questi trattati fungevano da strumenti non solo per la meditazione sulla Passione di Gesù e i dolori di Maria, ma contribuivano a tratteggiare una visione del mondo in cui la sofferenza del Cristo era il perno centrale. L’insistenza sul corpo sofferente, piagato e martoriato, concorreva a influenzare chi, già incline al fascino della penitenza, provava il desiderio di soffrire per espiare i propri peccati e camminare sulla via della perfezione. Gerardo lo utilizzò come un manuale, mettendo in atto quanto già sembrava desideroso di fare fin dalla prima giovinezza. Inoltre, il Venerdì Santo, nei riti pasquali e nella pratica della *Via Crucis*, diventava la traduzione performativa di tali sofferenze, che Gerardo era riuscito a riprodurre sul suo corpo con

grande efficacia. Il caso di Gerardo, forse più estremo, non deve però far dimenticare che la sofferenza autoinflitta era una pratica viva nei conventi e nei monasteri da secoli, sopravvissuta spesso fino al Novecento.

In fondo, il suo corpo non è mai stato un protagonista. Esso era solamente un mezzo, e neanche il principale, per compiere un cammino che, sebbene fatto di segni sulla pelle, penitenze e gesti, era vissuto come qualcosa di interiore e spirituale. L'aspetto dei "santi penitenti", infatti, contribuisce alla costruzione della loro immagine di santità: Caterina da Siena stessa, ad esempio, anche grazie a quel suo corpo così esile e martoriato, provato da costanti digiuni, poteva contare su un aspetto che la rendeva una creatura quasi *altra*, già partecipe della gioia del Paradiso. E analogamente Gerardo, che tanto si spese per somigliare a quell'*Ecce Homo* da cui era profondamente affascinato. La morte, dunque, non faceva dei loro corpi dei *corpi santi*, ma rendeva pienamente accessibile ai devoti quell'involucro che avevano ammirato e venerato già in vita, grazie all'enorme *fama sanctitatis* che ammantava Gerardo come Caterina.

La lettura del materiale bio-agiografico relativo a Gerardo lascia comunque intravedere due figure: un Gerardo più semplificato dietro ai *topoi* agiografici, e uno più elaborato, complesso, che emerge in episodi della vita in cui egli manifesta determinazione, complessità di pensiero, maturità. Relativamente al corpo, come sottolineato, siamo probabilmente di fronte a una ferrea volontà di cristomimesi, che, seppur alterata in alcune circostanze dalle fonti, per allinearlo il più possibile al modello che egli rappresentava, al contempo possiede indubbiamente molti tratti di verità.

Riferimenti Bibliografici

Antonio da Olivadi

1730 *Anno Doloroso, ovvero meditazioni sopra la vita dolorosa di Gesù Cristo Signor Nostro, per tutti i giorni dell'anno*, Stamperia della Rev. Cam. Apostolica, Roma.

1757 *Anno doloroso, ovvero meditazioni sopra la dolorosa vita della santissima vergine Maria, distribuito per tutti i giorni dell'anno*, Remondini, Venezia.

Atanasio di Alessandria

2007 *Vita di Antonio*, Cremaschi L. (a cura di), Paoline, Roma.

Azzara, C.

2005 *Gerardo Maiella e la "follia dei santi"*, in *Gerardo Maiella. La sua storia e il nostro tempo*, Valsele Tipografica, Materdomini, pp. 65-78.

Barbero, A.

1991 *Un santo in famiglia: vocazione religiosa e resistenze sociali nell'agiografia latina medievale*, Rosenberg & Sellier, Torino.

Becker, K.M.

2002 *From the Treasure-House of Scripture: An Analysis of Scriptural Sources in De imitatione Christi*, Brepols, Turnhout.

Bell, R.M.

2010 *La santa anoressia. Digiuno e misticismo dal Medioevo a oggi*, Laterza, Roma-Bari.

Brown, P.

2002 *Il culto dei santi: l'origine e la diffusione di una nuova religiosità*, Einaudi, Torino.

Cacciatore, G.,

1960 *Alfonso Maria de' Liguori*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, II, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma, pp. 342-350.

Canetti, L.

2002 *Frammenti di eternità. Corpi e reliquie tra Antichità e Medioevo*, Viella, Roma.

Caione, G., Landi, I.

1960 *Tria manuscripta circa vitam S. Gerardi Maiella, a coaevis auctoribus composita, primum eduntur*, Ferrante N., Sampers A. (a cura di), in "Spicilegium Historicum CSSR", anno 8, vol. 2, pp.

181-300, [https://www.santalfonsoedintorni.it/Spicilegium/08/SH-08-1960\(II\)181-300.pdf](https://www.santalfonsoedintorni.it/Spicilegium/08/SH-08-1960(II)181-300.pdf)

Chiovaro, F.

1993 *Formazione e significato della leggenda di San Gerardo*, in *San Gerardo tra spiritualità e storia, Atti del convegno nel 1° centenario della beatificazione del santo (Materdomini 24-26 giugno, 1993)*, Valsele Tipografica, Materdomini, pp. 107-144.

Coco, L., Sivak, A.

2006 *Le sante stolte della Chiesa russa*, Città Nuova, Roma.

De Rosa, G.

1990 *Sant'Alfonso e il secolo dei lumi*, in *Storie di santi*, Laterza, Roma-Bari, pp. 51-73.

Donato, A., Amarante, A.V.

2006 *Il processo per la canonizzazione di Gerardo Maiella*, in *Gerardo Maiella. La sua storia e il nostro tempo*, Valsele Tipografica, Materdomini, pp. 217-235.

Ferrante, N.

1954 *Le fonti storiche della vita di S. Gerardo Maiella*, in "Spicilegium historicum CSSR", anno 2, vol.1, pp. 125-149, <https://www.santalfonsoedintorni.it/spicilegium-historicum-2-1954.html>

1965 *Gerardo Maiella*, in *Bibliotheca Sanctorum*, VI, Città Nuova, Roma, coll. 192-196.

Fumagalli Beonio Brocchieri, M. e Guidorizzi, G.

2012 *Corpi gloriosi. Eroi greci e santi cristiani*, Laterza, Roma-Bari.

Giordano, S.

2000 *Gerardo Maiella*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, LIII, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma, pp. 363-364.

Papasidero, M.

2019 *Memories and fama sanctitatis in the hagiographies and the canonization process of Gerard Majella*, in "Rivista di Storia della Chiesa in Italia", vol. 73, n. 2, pp. 489-511.

2020 *San Gerardo a fumetti: miracoli, ierofanie e semantiche di luce*, in “Giornale di storia”, n. 32, <https://www.giornaledistoria.net/saggi/articoli/san-gerardo-fumetti-miracoli-ierofanie-semantiche-luce/>

Rai, E.

2018 *La legge e il martirio. Morte e normativa nel processo di canonizzazione del “protomartire” gesuita Antonio Crimali (XVI-XVII secolo)*, in “Lexia”, n. 31-32, pp. 237-259.

Sacra Congregatio Rituum

1871 *Murana seu Compsana beatificationis et canonizationis ven. Servi Dei. Fr. Gerardi Majella, laici professi Congregationis SS.mi Redemptoris, Positio super virtutibus, Summarium super dubio*, Card. Alexandro Barnabò Relatore, Ex Typographia Joseph Auelj, Romae.

Tannoia, A.

1839⁸ *Vita del Servo di Dio Fr.lo Gerardo Maiella laico della Congregazione del SS. Redentore descritta dal P.D. Antonio M.a Tannoja sacerdote della medesima congregazione*, Società Tipografica, Napoli.

Tomaso de Kempis

1705 *Dell'imitazione di Cristo*, Costantino Pisarri, Bologna.

Zarri, G.

2009 *Libri di Spirito. Editoria religiosa in volgare nei secoli XV-XVII*, Rosenberg & Sellier, Torino.

Zedelgem, A. da

2004 *Saggio storico sulla devozione alla Via Crucis*, Atlas, Casale Monferrato.

Zitarosa, G.

1969 *San Gerardo Maiella mistico. Dagli Scritti e dalle Lettere*, Società di cultura per la Lucania, Napoli.

GIAMPAOLO PRONI*

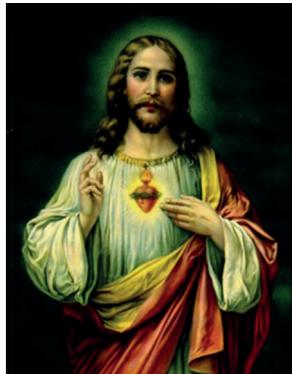
IL SACRO CUORE DI GESÙ: UN'ANALISI SEMIOTICA

“... il Salvatore lo amava e, per amor suo, aveva sofferto, sofferto, sofferto. Aveva sofferto affinché il prezzo del peccato di Adamo fosse pagato. Aveva sofferto affinché, attraverso il suo esempio, i figli di Adamo imparassero a vincere il male che era in loro”

Aldous Huxley, *L'eminenza grigia* (1941; tr. it. 1966)

ABSTRACT

Questo saggio propone un'analisi semiotica di un'immagine del Sacro Cuore di Gesù. L'immagine rispetta i canoni iconografici del genere, quindi le conclusioni dell'analisi si possono estendere a molti casi della categoria del “Cuore di Gesù”. La metodologia di analisi che ho applicato combina diversi strumenti semiotici: dalle partizioni morrissiane (sintassi, semantica e pragmatica) alle tipologie segniche e la teoria dell'abduzione di Peirce a elementi della teoria di Greimas. L'impianto epistemologico è interpretativo e pragmaticista. Il lavoro di Eco è di ispirazione proprio per il suo approccio sincretico alle problematiche del testo.



* Università Alma Mater Studiorum di Bologna.

1. *Analisi del testo*

L'analisi semiotica di un testo è di fatto l'analisi di un'interpretazione. Per citare Eco (1990, p. 25): si studia non che cosa significa un testo ma perché significa ciò che significa. Si ricostruisce un processo interpretativo già concluso (almeno parzialmente). Interpretare i testi, infatti, è un comportamento per lo più facile per gli esseri umani, molte volte addirittura inconsapevole. Spiegare invece come nasce il significato che abbiamo compreso è più difficile e richiede strumenti teorici adeguati. È attività riflessiva, nella quale si va a operare su un significato già inteso.

Tuttavia, avendo l'obiettivo di ricostruire il percorso di produzione del senso, lo sguardo analitico cerca di mettere da parte, in una sorta di *epoché* semiotica, proprio quel significato dal quale non può prescindere. L'analista finge, in sostanza, di non aver compreso, allo scopo di comprendere meglio in che modo ha compreso.

L'analisi cerca di scomporre il processo interpretativo, in sé dinamico, ripercorrendone i passi dall'inizio per evidenziare il funzionamento logico-semiotico.

In seguito all'analisi, l'interpretazione del testo muta. Muta quantitativamente, in ampiezza semantica, in quanto il significato si arricchisce anche estensivamente, e muta in profondità, intensivamente. Muta inoltre perché i passaggi logici del processo interpretativo vengono alla luce, diventano coscienti. Ma il cambiamento più rilevante è nella ricostruzione dell'intenzione dell'enunciatore, spesso trascurata o semplificata nella ricezione standard. L'analisi consente di mettere in luce le strategie di enunciazione e l'aspetto pragmatico del testo, espandendo e definendo meglio lo stesso livello semantico. L'analisi del testo che si limitasse al piano del significato mancherebbe di spiegare la funzione più importante della comunicazione umana: essere strumento del fare sociale, culturale, politico, e le strategie messe in atto a tale scopo.

2. *Obiettivi specifici dell'analisi*

L'analisi che propongo non è di tipo storico né di tipo antropologico. È un'analisi *desk* che non attiva un'enciclopedia con competenze teologiche o devozionali. Mi sono chiesto semplicemente quale percorso interpretativo si può costruire adottando un'enciclopedia basilica, non interna all'ambiente tradizionale dei fedeli cattolici se non per alcuni elementi¹. Lo scopo è verificare se le strategie comunicative del discorso sono valide anche in un contesto di questo tipo, che potremmo definire di propaganda religiosa. Mi chiedo in sostanza come un soggetto non addentro alla pratica di preghiera al Sacro Cuore di Gesù venga coinvolto dalle strategie di questo testo. Che cosa l'immagine dice e come "si fa leggere" in un'interpretazione ingenua.

3. *Testualizzazione*

Un testo si dà in un discorso (enunciazione) e si costruisce nell'atto di interpretazione. Non esiste un testo non "letto" o ricevuto. Il segno (o meglio la rappresentazione), nella teoria triadica di Peirce, è una relazione a tre elementi, irriducibile. L'interpretante risulta dalla relazione tra dati cognitivi nuovi e l'enciclopedia ricevente. Un segno sta per qualcosa per qualcuno, mai in modo assoluto. Di per sé è un evento relazionale ma è un fatto individuale. Il fatto che A riconosca t come un testo emesso da C in determinate circostanze lo possiamo definire *produzione del discorso*. A partire da questo riconoscimento A opera un'interpretazione, anch'essa un fatto individuale, in relazione alla propria enciclopedia.

Il carattere generale del discorso risulta dal fatto che si danno modelli condivisi, concettuali, di enciclopedie, e così come hanno luogo interpretazioni contingenti, individuali, allo stesso modo si possono simulare interpretazioni generali, relative a modelli di enciclopedia. Le enciclopedie individuali, in quanto costruzioni in gran parte sociali, condivise, mostrano di avere molti tratti in comune, e vengono usate per prevedere le interpretazioni degli altri. Perciò ogni cultura, e la cultura umana in generale, possiede modelli formali che consento-

1 Sulla nozione di Enciclopedia vedi Eco (1984, pp. 55-140) e Violi (1992).

no di simulare la parte “socializzata” delle interpretazioni individuali. Questo ci consente di dire che esiste un significato condiviso, più o meno codificato, sulla base del quale i processi di comunicazione possono funzionare.

Poiché cultura ed enciclopedia sono sotto molti aspetti sovrapponibili, può accadere che una cultura si consideri capace di includere tutte le altre, laddove queste ultime non sarebbero invece in grado di farlo. Da ciò può derivare la convinzione di poter definire il significato assoluto e universale di un segno, e quindi di un testo, come se fosse immanente ad esso. Non è così.

Per questi motivi, prima di condurre l’analisi di un testo è necessario considerare il discorso nel quale occorre. Va considerato il fatto che alcuni discorsi a) hanno luogo tramite testi, altri b) possono diventarlo, altri c) esauriscono la loro funzione nell’occasionale enunciazione. Alcuni esempi:

a. Un romanzo è un discorso che usa un testo e lo indirizza ai suoi fruitori attraverso una complessa organizzazione;

b. Una recita teatrale o un’opera lirica sono un discorso organizzato e delimitato chiaramente che, se registrato su video o audio, può diventare un altro testo;

c. Una conversazione estemporanea non ha alcuna caratteristica di testo ma, se registrata da un’etnografa, può diventare un testo oggetto di studio.

L’analisi di un testo deve dunque considerare il discorso nel quale il testo è stato prodotto o incluso, oppure il genere di discorsi che sono previsti da esso e l’enciclopedia per la quale è stato prodotto.

Questa operazione è la *testualizzazione*, un procedimento analitico col quale si cerca di:

a. produrre o definire un testo con una certa permanenza temporale, spaziale e di formato allo scopo di renderlo il più possibile stabile nei processi interpretativi;

b. definire il discorso nel quale il testo va collocato o nel quale l’analisi lo vuole considerare;

c. definire l’enciclopedia che l’analisi si propone di impiegare.

3.1 Il “Cuor di Gesù”: testualizzazione

L'immagine del Sacro Cuore di Gesù che ho analizzato è in formato digitale, dunque non ha un supporto materico né cornice né muri sui quali sia stata appesa, ecc. Non si usura con il tempo. Proviene probabilmente dalla scansione di un'immagine cartacea, della quale ignoro origine e uso.

Il testo del Cuor di Gesù nasce per essere inserito in un discorso devozionale². La mia analisi tuttavia si propone, come detto sopra, di simulare una lettura ingenua, perciò immaginiamo un discorso generico nel quale si interpreta con competenze di base un'immagine sacra in un contesto neutro, come all'interno di un'abitazione civile.

L'enciclopedia impiegata sarà dunque quella basilare di una persona che non ha una particolare cultura religiosa ma conosce i principi comuni del cattolicesimo.

4. *Analisi sintattica*

Procediamo a smontare l'immagine nei suoi componenti più semplici, fino ad arrivare a unità meno dotate di significato, o di prima articolazione.

4.1 *Elementi figurativi*

L'immagine non contiene cornici. Il testo ha quindi dei *confini* netti. La prima divisione interna è tra figura e sfondo. Si tratta di una separazione semplice per la quale non sono necessarie competenze culturali³. Lo sfondo è scuro, nero. La figura è ben distinta dallo sfondo. Una sola area è sfumata, un alone verdastro che circonda il capo della figura.

2 Un'introduzione valida si può trovare qui: https://it.wikipedia.org/wiki/Sacro_Cuore_di_Ges%C3%B9 e, corredata di più ampia bibliografia https://en.wikipedia.org/wiki/Sacred_Heart.

3 Su questo punto mi rifaccio alla distinzione tra semiosi in modalità Alfa e Beta introdotta da Eco (1997, p. 336). Si veda Proni (2012, pp. 26-29), riprendendo anche le categorie greimasiane di plastico e figurativo (cfr. Pozzato 2001, p. 175).

La figura è un corpo umano del quale l'immagine inquadra la parte superiore. È vestito e le parti del corpo che mostra sono il volto, il collo e le mani. L'uomo è di pelle bianca e ha tratti caucasici. Il volto è circondato da una lunga chioma, barba e baffi. I capelli sono confusi di un alone luminoso. Le mani sono atteggiata così: la sinistra è appoggiata al petto e vicina all'oggetto centrale. Sul dorso della mano è visibile qualcosa come un taglio o una cicatrice. La destra è sollevata con pollice indice e medio quasi verticali e mignolo e anulare piegati, in un gesto rilassato.

Al centro del petto si trova una figura complessa. Esaminata con attenzione appare a forma di cuore, rossa, con una specie di ugello e una fiamma sopra di essa, con una piccola croce ancora al di sopra. La figura a cuore è circondata da un intreccio di spine con gocce rosse, cioè di sangue. Questa figura è contornata da un alone giallo che s'irraggia da essa.

Una persona che non ha una competenza religiosa può descrivere la figura maggiore come un giovane uomo con i capelli lunghi, vestito in tunica e mantello, un alone fosforescente attorno al capo e uno strano oggetto luminoso sospeso davanti al torace. Se ha una minima conoscenza del cristianesimo, tuttavia, riconoscerà Gesù Cristo. La figura al centro del petto di Gesù è regolata da canoni iconografici precisi: è il Sacro Cuore di Gesù. Ogni elemento ha un significato simbolico, ma supponiamo di ignorarne il codice dettagliato. Poniamo qui il confine del nostro modello di enciclopedia. Cristo indossa una tunica bianca con un bordo dorato al collo e ampie maniche. Sopra di essa porta un manto rosso all'esterno e giallo all'interno. Tunica e mantello sono riccamente panneggiati e le pieghe del tessuto sono ben risaltate in chiaro-scuro.

4.2 Elementi plastici

A livello cromatico possiamo notare il colore nero-verdastro, che costituisce la superficie dello sfondo e le ombreggiature della figura; il bianco della tunica, il giallo-verde e giallo-oro delle aureole attorno al capo e attorno al cuore, del bordo della tunica e della fodera del mantello, il rosso del mantello e del cuore, il marrone dei capelli, della barba e degli occhi, l'incarnato del volto e delle mani. A livello

eidetico tutte le linee sono curve, una certa verticalità la vediamo solo nelle pieghe del davanti della tunica.

È da notare che il color oro si trova sempre in una forma circoscrivente: l'aureola, la luce irradiata dal cuore, il collo della tunica e la fascia interna del mantello, che fanno da cornice, sia pure irregolarmente, al cuore. Il cuore si trova anche al centro di una linea quasi orizzontale che congiunge le due mani e di una verticale da esso al volto di Gesù.

A livello topologico l'immagine è centrata sull'asse verticale dello spazio visivo e in direzione alto-basso possiamo definire tre fasce: una superiore (il volto aureolato), una mediana (mani e cuore) e una inferiore (panneggio del mantello e delle maniche della tunica). Sono le classiche fasce di attenzione della rappresentazione ritrattistica del torso umano.

Quanto agli equilibri, le masse e le figure sono simmetricamente disposte rispetto a destra e sinistra: la sola posizione delle mani e la presenza del mantello sulla spalla sono diverse. È una posa statica, senza disequilibrio dinamico, ieratica.

5. *Analisi semantica*

5.1 *La benedizione*

Abbiamo di fronte a noi un'immagine di Gesù Cristo costruita secondo i canoni di un'iconografia genericamente controriformista tuttora percepita come uno standard delle raffigurazioni religiose.

La natura di Cristo è divina e quindi soprannaturale. Si tratta quindi di un'immagine sacra per i cristiani. Gesù come è qui rappresentato se ne sta in piedi, inquadrato solo dalla vita in su, lo sguardo rivolto leggermente verso l'alto alla sua sinistra. Non guarda il fedele, il *débrayage* dello sguardo pare enunciativo. La sua mano destra è in posizione di benedizione. La mano sinistra accenna al cuore, lo indica, lo mostra.

Gesù esegue dunque due gesti: benedizione e indicazione del proprio cuore. Questi sono due veri e propri enunciati visivi: “Benedico” e “Guarda(te) il mio cuore”. Entrambi si appellano all’osservatore, interpellano chi guarda. Complessivamente il *débrayage* è dunque enunciazionale⁴, come il classico “I want you” dello Zio Sam. Lo sguardo non del tutto diretto, tuttavia, dona una certa vaghezza al gesto. Non c’è un “tu” netto ma un “voi” generico, Gesù si rivolge a chiunque.

Il significato della benedizione è facile da comprendere, anche senza implicazioni dottrinali: trasmette direttamente un valore positivo dall’agente al paziente. È un interessante caso di pragmatica “cultural sensitive”: per un credente è un dire che fa qualcosa, quindi un atto perlocutorio, per un non-credente è solo un augurio o una buona intenzione, come “Buongiorno!”. In ogni caso, l’immagine si può intendere come causa di effetti positivi all’interno di una certa enciclopedia. Averla in casa o esserle davanti “porta bene”, a causa di questo gesto.

Nell’indicazione del cuore vanno distinti un aspetto superficiale e uno profondo. Il primo è la semplice indicabilità figurativa: “Ecco/guarda il mio cuore”. Il secondo richiede di osservare specificamente il simbolo del cuore di Gesù.

5.2 *Il cuore di Gesù*

La figura del cuore di Gesù presenta aspetti iconici ma è prettamente simbolica. In altre immagini ha caratteri quasi da manuale di anatomia⁵, ma gli aspetti simbolici ovviamente prevalgono. Trattandosi tuttavia di figure abbastanza comuni, le inferenze non sono difficili. Il sangue e le spine evidentemente rimandano alla passione di Cristo, la fiamma che arde rimanda ad amore, carità. La croce è lo strumento della morte di Gesù, quindi del suo sacrificio salvifico. Siamo ai principi più noti della dottrina cristiana. Il cuore nel complesso soffre e arde, emana luce, quindi è l’epitome della passione.

4 Sull’enunciazione vedi Pozzato (2001, p. 69).

5 Si veda https://it.wikipedia.org/wiki/Sacro_Cuore_di_Ges%C3%B9

Perché non usare allora il crocifisso, per secoli iconografia prevalente della passione di Cristo?

Questa domanda sarà oggetto dell'analisi dell'interpretante dinamico, le intenzioni dell'enunciatore.

Il significato connotativo del gesto di indicare il cuore è il richiamo alla passione, intesa come dolore per amore, sacrificio per la salvezza. Gesù richiama l'attenzione alla sua sofferenza per amore dell'umanità. Che sia sofferenza vera è testimoniato dal cuore carnale, sanguinante, realistico: possiamo vedere come questo dolore, rispetto al crocifisso, sia introiettato, assorbito dal cuore.

Va inoltre notato che Gesù, avendo il segno delle stimmate sulle mani, è raffigurato da risorto. È infatti vivo e sano, vestito e pulito, ma ferito. L'oscurità dalla quale sembra uscire può alludere appunto alla morte dalla quale ritorna e una certa lassitudine dei gesti sarebbe coerente con essa. È il Cristo in quel limbo terreno tra resurrezione e ascensione. La passione, quindi, è stata vissuta e compiuta, ed è appunto assorbita al centro del corpo. Il corpo si fa contenitore, quasi reliquiario carnale di una sofferenza che è diventata sintesi figurativa, pittogramma.

Supporta questa lettura lo spazio nel quale il cuore si situa. Uno spazio di luce, non parte del vero corpo ma in una sorta di micro luogo mistico, librato né fuori né dentro il petto. La metafora del tabernacolo, repositorio dell'ostia consacrata, può essere richiamata.

Cristo dunque invita a considerare la propria passione nelle sue componenti, la sofferenza e la carità. Per procedere oltre dobbiamo attivare l'analisi della relazione enunciativa, cioè dei modi e dei mezzi con i quali il discorso costruisce il proprio enunciatario.

5.3 La struttura dell'enunciazione

Il gesto di Gesù indica il proprio cuore. Tuttavia, nonostante il realismo, non è un cuore anatomico, materiale, e non si trova infatti in uno spazio anatomico. È un cuore simbolico e si situa in uno spazio non fisico⁶. Si libra nella luce che da esso stesso è irraggiata. Si è detto come

6 Fosse pure una coincidenza, ma devo notare che, a questo punto dell'analisi,

questa porzione del corpo di Cristo sia circoscritta cromaticamente ed eideticamente da tre lati da una sorta di cornice dorata. La mano sinistra di Gesù è molto vicina al cuore. In alcune varianti iconografiche Gesù lo tiene direttamente in mano. L'enunciatore enunciato, vale a dire la figura posta dentro il testo dal produttore del discorso, benedice dunque chi lo guarda e lo invita ad accedere visivamente allo spazio del proprio cuore. Cuore che compendia i valori semantici della passione: sofferenza e carità, componenti essenziali del sacrificio.

Dato che questo spazio è simbolico, non fisico, non è parte anatomica del corpo di Cristo, dunque non è generato con la sua nascita e risorto dalla morte, è stato "scritto" dalla sua passione, è il prodotto del suo percorso sacrificale per la salvezza del genere umano.

La costruzione di questo spazio e la concentrazione sul simbolo mirano a portare chi guarda a una particolare relazione di fruizione dell'immagine sacra. Dal corpo del Cristo risorto, corpo con vere ferite, carnale, l'enunciario è portato letteralmente a una "concentrazione" su uno spazio mistico, a una fruizione meditativa che è messa in moto dalla decifrazione del simbolo centrale, elemento per elemento. Questo percorso si può considerare un'interpretazione "facile", vale a dire che non necessita di più di una competenza comune della dottrina cristiana.

La struttura enunciativa del testo attrae e indirizza lo sguardo e di conseguenza l'interpretazione del lettore, accompagnandola dalla figura ben inquadrata sullo sfondo, col volto esteticamente e sentimentalmente disegnato del Cristo, fino al centro della composizione, dove

ho scoperto che vi fu una dura controversia tra i giansenisti e il papato, spalleggiato dai gesuiti, sulla questione se il Cuore di Gesù si potesse adorare come "nuda carne". I giansenisti vedevano nella *iatria* di un organo fisico elementi di nestorianesimo e idolatria e la condannarono nel Sinodo di Pistoia (1786). Il papa Pio VI intervenne nel 1794 con la bolla *Auctorem Fidei* condannando tali posizioni. Cfr. <https://www.vatican.va/content/pius-vi/it/documents/bolla-auctorem-fidei-28-agosto-1794.html> prop. LXII e LXIII. Una certa tensione resta comunque, nella versione papale, dovendo il cuore essere allo stesso tempo carnale e divino. L'iconografia del Cuore di Gesù la rivela in pieno: tratti anatomici, come la grande arteria ben visibile, si combinano con tratti simbolici, che però hanno il sopravvento. Queste osservazioni sono tuttavia a margine dell'analisi, in quanto presuppongono una competenza non chiamata in causa.

si situa l'oggetto mistico della devozione. Il cuore coronato di spine (come lo è stato il capo di Cristo), il sangue, la fiamma e la croce rappresentano ognuno un elemento espressivo con un proprio contenuto, e assieme costituiscono un testo nel testo.

Il passo successivo dell'analisi ci porta a ipotizzare le intenzioni, le strategie dell'emittente che l'interpretazione può inferire.

6. *Analisi pragmatica*

L'aspetto pragmatico della semiosi riguarda "the study of the relation of signs to interpreters" (Morris 1938, p. 6) o, più precisamente, lo studio dei segni nel loro contesto d'uso. Se è così, allora la seconda fase dell'interpretazione nel modello di Peirce, cioè l'interpretante dinamico, è già pragmatica, in particolare se analizziamo dei testi, cioè segni riconosciuti come intenzionali. L'aspetto dinamico, infatti, riguarda in Peirce la relazione con l'Oggetto della Rappresentazione. Ora, in una visione stretta della Rappresentazione l'Oggetto è ciò a cui il Segno si riferisce attraverso l'Interpretante. È il motore del Segno, pur nella sua natura processuale e mai del tutto completa. Tuttavia, se un Segno è ritenuto intenzionale, la figura dell'enunciatore e le sue intenzioni fanno inevitabilmente parte della dinamica verso l'Oggetto. La valutazione che segue il riconoscimento di un evento come discorso è: 1) a chi è indirizzato, 2) da chi proviene e 3) per quali scopi è stato emesso. Tutto ciò si riflette sull'Interpretante immediato o significato in misura diversa a seconda dei contesti, ma è esterno ad esso. È il contesto che distingue il *Nabucco* di Verdi andato in scena alla Scala il 9 marzo 1842 dalle rappresentazioni più recenti. Il testo resta uguale. È quindi in questa fase che trova luogo l'analisi delle strategie di enunciazione.

6.1 *Interpretante dinamico*

Va precisato che questo passo dell'analisi esula dal percorso corrente dell'interpretazione, nel caso di testi di questo tipo. L'interpretazione non tira sempre il filo del discorso fino a far emergere le intenzioni dell'emittente, perché le intenzioni non sono sempre parte determinante del discorso stesso. In un enunciato come "Per favore,

puoi chiudere la finestra?” è facile, in circostanze coerenti con esso, stabilire che l'essenza del discorso è l'intenzione che il ricevente compia un'azione. Invece, per esempio, nella lettura di un romanzo, l'intenzione dell'autore è tipicamente trascurata, o sottaciuta. Vorrà che si finisca il libro, che la storia piaccia, che le emozioni che tenta di suscitare siano suscitate, ma è tutto piuttosto scontato e soprattutto non essenziale alla funzione estetica del romanzo. Anzi, una manifestazione eccessiva di intenzionalità in un lavoro artistico produce quasi fastidio.

Nel caso di un'immagine sacra il tema dell'intenzionalità è però complesso. Per un credente, la persona di Gesù di Nazareth è storica, e viene raffigurata nei secoli secondo canoni più o meno costanti. Come spesso accade con l'iconografia cristiana, si registrano eventi miracolosi all'origine della devozione: apparizioni e visioni mistiche. In tal modo si può ancorare l'enunciazione del prototipo dell'immagine, di quel codice iconografico specifico, a un evento indice, causa efficiente delle successive riproduzioni. Il devoto può non essere a conoscenza dell'origine esatta dell'immagine che ha di fronte, ma in un certo *frame* culturale dà per scontato che il discorso del quale è ricevente provenga in qualche modo da Dio stesso. Non si tratta di dogmi di fede, ma di principi semiotici impliciti nella devozione per le immagini. L'immagine sacra viene intesa spesso come avente una relazione non solo iconica e simbolica ma anche indicale col proprio oggetto, sia pure, direbbe Peirce, in modo *degenerato*⁷ cioè non esclusivamente causale. Lo statuto dell'immagine sacra, quindi, è stato ed è controverso in molte religioni, e anche nel cristianesimo. Alcune riflessioni semiotiche possono essere utili.

6.2 *L'immagine sacra e le sue contraddizioni*

L'immagine di una persona di natura divina, anche se ritenuta storica come Gesù Cristo, opera un riferimento indicale come ogni ritratto. Prendiamo quelli di Giulio Cesare o di Napoleone. Le innumerevoli riproduzioni imitano dei prototipi che, a torto o ragione, si ritengono influenzati dalla persona storicamente esistita. Un busto di Cesare prodotto secondo i canoni classici dichiara in qualche modo

7 Per la teoria della degenerazione in Peirce vedi Proni (2017, p. 105).

una somiglianza con l'originale. Siamo consapevoli che si tratta di un contratto di veridizione⁸ piuttosto debole: Cesare poteva essere diverso, ma la costanza dei tratti stabiliti dall'iconografia fa fede di una concordanza che sostituisce la somiglianza reale, impossibile da determinare. Come con Napoleone: se tutti lo raffigurano con la mano nel panciotto, siamo portati a credere che, almeno ogni tanto, assumesse tale postura.

Se parliamo di Cristo, che per definizione è Dio, l'idea che la sua immagine corrisponda alla sua volontà di essere rappresentato in tal modo è difficile da contestare. Se è un'apparizione, ha deciso di apparire così e come tale ci si è sforzati di rappresentarlo. Se Cristo è apparso mostrando il proprio cuore sanguinante, è evidente che voleva essere così raffigurato. Questa teoria però richiede di credere nella verità delle apparizioni o visioni dei mistici come fonti iconografiche. Oppure in una tradizione ininterrotta dai testimoni oculari fino a oggi. Pertanto, se le figure descritte dai mistici sono vere e volute da Dio, è evidente che il culto delle immagini diventa inevitabile. Contemplando l'immagine contempliamo un calco, un'impronta, oltre che un'icona e un simbolo di Gesù. L'immagine sacra è un indice, determinato dal proprio oggetto. Potremmo dire che tutte, più o meno, sono varianti della Sindone.

L'altra ipotesi è che le immagini sacre abbiano uno statuto simbolico, vale a dire siano segni che hanno una relazione imputata con il loro oggetto. Si salvaguarda così l'atto devozionale, che viene diretto a un simbolo, capace di significare correttamente i valori religiosi, ma allo stesso tempo si chiama in causa un soggetto che costruisce i simboli, che governa i codici. La religione diviene ideologia e programma di comunicazione. Che i valori comunicati siano conformi alle Scritture li valida solo in parte: ci sarà sempre interpretazione, influenza delle gerarchie ecclesiastiche sui canoni iconografici e sui contenuti.

Il ricercatore, in questo ambito, non può che scegliere la seconda opzione. Anche accettando che certe costruzioni iconico-simboliche

8 In Greimas e Courtés (1979; tr. it. 1986, p. 81) il contratto di veridizione è ciò che stabilisce “una convenzione fiduciaria tra l'enunciante e l'enunciario, convenzione che porta sullo statuto veridittivo (sul dire-vero) del discorso-enunciato”.

siano veramente apparse nelle visioni dei mistici (veramente apparse, cioè percepite in uno stato modificato di coscienza ma, in quanto percetti, oggetti d'esperienza), dobbiamo supporre che siano prodotti dell'elaborazione non-cosciente del soggetto, a partire da materiale culturale e esperienze personali. Non si può escludere che, in queste elaborazioni, i soggetti capaci di esperienze mistiche siano in grado di produrre abduktivamente testi sincretici capaci di coinvolgere emotivamente e profondamente interlocutori appartenenti allo stesso ambito culturale. Esse saranno dunque, tutt'al più, indici di uno stato di coscienza modificato, e delle elaborazioni simboliche più comuni che in esso si formano⁹.

7. La strategia della preghiera

Una sintesi delle tipologie, pratiche e teorie della preghiera cristiana va oltre le mie competenze. Mi attengo dunque strettamente all'analisi del testo in esame.

Che sia interpretato come un'immagine sacra, di culto, lo abbiamo dato per plausibile. Come immagine di culto, è stata prodotta (cioè approvata e adottata) dai sistemi organizzativi delle chiese cristiane¹⁰. Abbiamo visto la macchina enunciativa del testo: esso mira a coinvolgere il devoto offrendogli il supporto e la guida per una preghiera individuale, verbale e/o silenziosa, che prevede una progressiva "concentrazione", rispecchiata nella struttura "concentrica" dell'immagine.

9 Questa ipotesi spiegherebbe il perennialismo di Huxley: gli elementi comuni che si ritrovano nei testi dei mistici di diverse culture sono comuni perché rappresentano le condizioni cognitive ed emotive connesse allo stato di coscienza estatico o meditativo. Di esse ci stupiamo perché sono rare, mentre non ci stupiamo delle condizioni nelle quali viviamo la nostra coscienza "normale".

10 Mi limito a citare alcuni dati storici comunemente accettati: il culto del Sacro Cuore ha probabilmente origine già nel XIII secolo, ma come lo conosciamo oggi fu propagato nel XVII secolo dal gesuita Claude de la Colombière (1641 – 1682), che diffuse le apparizioni di Gesù a Margherita Maria Alacoque (1647-1690) della quale era direttore spirituale. Si tratta di un percorso di produzione testuale che ritroviamo con frequenza nella storia della devozione cristiana e cattolica: la visione della mistica viene testualizzata e diffusa dalle gerarchie religiose attraverso una serie di procedure di legittimazione e propagazione che ricordano quelle studiate dai sociologi della cultura.

La pratica devozionale è in un certo senso prescritta dal testo, guidata, così come una poesia guida a produrre le relazioni fonetiche e ritmiche attraverso le rime e il verso. Nel nostro testo avviene attraverso la visione; in poesia attraverso il suono.

La meditazione guidata da elementi visuali, a sua volta, ha radici antiche, così come le forme circolari, a partire dai rosoni¹¹.

Quanto alla scelta dell'immagine nel suo complesso: "Perché non il crocifisso?", ci siamo chiesti sopra. Una spiegazione che mi pare plausibile è che il cuore di Gesù sia considerato più coinvolgente dal punto di vista dell'identificazione tra devoto e figura divina, meno distante e in una relazione più personale, e allo stesso tempo, grazie alla dettagliata simbologia del cuore trafitto, più didascalico, più capace di guidare una preghiera interiore, personale.

Possiamo ipotizzare dunque con un certo fondamento che l'inserimento di un elemento a forte connotazione emotiva come il cuore trafitto e sanguinante, al centro della figura benedicente e melanconica del Cristo con le stimmate, coniughi la grafica mistica con una sensibilità sentimentale e popolare diffusa nel Seicento. Siamo nel periodo in cui la Chiesa di Roma, nel solco della Controriforma, mette in opera una grande attività di propaganda, nei paesi ancora cattolici e nel mondo. Propaganda Fide, per esempio, nasce nel 1622. Allo stesso tempo combatte le tendenze che ritiene vicine al protestantesimo, primo tra tutti il giansenismo, che criticava l'eccessivo ricorso alle immagini devozionali. La devozione al Sacro Cuore di Gesù è vista da alcuni come una vera e propria arma contro questo movimento.

In conclusione, la nostra analisi delle strategie di produzione del discorso nel quale il testo va considerato ci dice che siamo di fronte a una struttura semiotica che mira a indirizzare la visione del devoto verso una lettura capace di produrre un'emozione spirituale imperniata sulla compassione emotiva per la sofferenza di Cristo e il suo amore per l'umanità, sia pure a livello meno profondo di una vera esperienza

11 Le interpretazioni mistiche dei rosoni, delle rose, dei cerchi angelici e di altre figure a simmetria circolare sono innumerevoli, fino ai mandala orientali.

mistica. Lettura che è un lavoro cooperativo nel quale l'enciclopedia del ricevente interagisce con il testo producendo un discorso.

L'ultimo *step* dell'analisi riguarda gli effetti presumibili di questo discorso, i suoi aspetti pragmatici completi, l'interpretante finale.

8. *L'interpretante finale*

Peirce definisce interpretante logico finale gli effetti completi del segno. Sono logici, cioè non fattuali. Peirce è attento a non cadere in una teoria del significato come effetto empirico. È tuttavia un punto essenziale nella semiotica interpretativa che il processo della semi-osi sia compiuto solo in una prospettiva pragmatica. Il segno, e la comunicazione come interazione umana basata su di esso, si compie negli abiti che determina, sia pure a livello cognitivo: abiti di azione, potenziale e non necessariamente effettiva.

Ora, di fronte a questo testo è difficile ipotizzare effetti cognitivi validi per tutti i tempi e le enciclopedie. Abbiamo visto tuttavia quale enunciatario viene costruito dal testo, e in sede di analisi conviene limitare a questo profilo le ipotesi sugli effetti. Un devoto dunque, che, anche in assenza di una competenza ampia e approfondita sui presupposti dottrinali del Sacro Cuore, può sicuramente essere colpito dalla relazione personale con Gesù che l'immagine propone. Il simbolo centrale può non essere chiaro in tutte le componenti sintattiche e semantiche, ma è chiara la sua esibizione di sofferenza. L'idea di un Dio che soffre per l'uomo e tuttavia lo benedice e lo ama difficilmente può essere equivocata. La relazione di compassione da Dio verso l'uomo ma anche dall'uomo verso Dio è evidente, e, se colta, mantiene e presidia uno dei valori specifici del cristianesimo. Che la divinità muova la compassione dei mortali per la propria sofferenza è caratteristica peculiare di una religione che ha fatto della tortura e dell'esecuzione del proprio Dio da parte dell'uomo un elemento centrale. Su questa narrazione è stato costruito un rapporto uomo-Dio che storicamente ha attraversato diverse declinazioni ed è stato messo in discorso in diversi modi e gradazioni.

9. Conclusioni

Crede che sia possibile ora rispondere alle domande iniziali. Sicuramente le strategie di comunicazione sono evidenti e valide nel settore della propaganda religiosa, almeno per quanto un'analisi del testo può comprendere. Un soggetto con una media competenza nella religione cristiana/cattolica dovrebbe interpretare il testo secondo le intenzioni dell'enunciatore. Dunque un'immagine efficace e solidamente costruita, e un esempio interessante e ricco di spunti per una più ampia indagine sull'uso dei testi visivi nelle strategie di gestione delle interazioni devozionali.

Riferimenti bibliografici

Bonfantini, M.A.

1987 *La semiosi e l'abduzione*, Bompiani, Milano.

Eco, U.

1979 *Lector in fabula*, Bompiani, Milano.

1984a *Semiotics and the Philosophy of Language*, Indiana University Press, Bloomington.

1984b *Semiotica e filosofia del linguaggio*, Einaudi, Torino.

1984c "Dictionary VS Encyclopedia", in *Semiotics and the Philosophy of Language*, Indiana University Press, Bloomington.

1990 *I limiti dell'interpretazione*, Bompiani, Milano.

1997 *Kant e l'ornitorinco*, Bompiani, Milano.

Genette, G.

1987 *Seuils*, Editions du Seuil, Parigi; tr. it. *Soglie: i dintorni del testo*, Einaudi, Torino 1989.

Greimas, A.J., Courtés, J.

1979 *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, Librairie Hachette, Parigi; tr. it. *Semiotica. Dizionario ragionato della teoria del linguaggio*, a cura di P. Fabbri, La Casa Usher, Firenze 1986.

Morris, C.W.

1938 *Foundations of the Theory of Signs*, in O. Neurath (a cura di), *International Encyclopedia of Unified Science*, ed. O. Neurath, University of Chicago Press, Chicago, vol. 1, n. 2, pp. 1-59.

Peirce, C.S.

- 1931-1958 *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*. 8 voll. I-VI, 1931-1935, C. Hartshorne, P. Weiss, eds. Voll. VII-VIII, 1958; A. Burks, ed., Harvard University Press, Cambridge, MA.
- 2003 *Opere*, a cura di M. A. Bonfantini, Bompiani-Il pensiero Occidentale, Milano.

Pozzato, M.P.

- 2001 *Semiotica del testo*, Carocci, Roma.

Proni, G.

- 1990 *Introduzione a Peirce*, Bompiani, Milano.
- 2012 *La lista della spesa e altri progetti*, Franco Angeli, Milano.
- 2017 *La semiotica di Charles S. Peirce. Il sistema e l'evoluzione*, Aracne, Roma.

Violi, P.

- 1992 "Le molte enciclopedie", in P. Magli; P. Violi, G. Manetti (a cura di), *Semiotica: storia, teoria, interpretazione. Saggi intorno a Umberto Eco*, Bompiani, Milano, pp. 99-113.

FRANCESCO GALOFARO*

COME PRESTARE ATTENZIONE A DIO: PREGHIERA E SEMIOTECNICA¹

ABSTRACT

I due elementi su cui si concentrerà questo studio sono la preghiera e il corpo. Sembra interessante il fatto che la preghiera sia in grado di formare un legame tra alcune figure del corpo e altrettante forme del contenuto spirituale. La preghiera può essere considerata una *semiotecnica*: essa *produce* i fenomeni ai quali aspira l'orante e, insieme con essi, il proprio significato; talvolta fallisce. Per mettere alla prova questa ipotesi, prenderò in esame un corpus omogeneo di scritti sulla preghiera che parte dal neoplatonismo, ne segue gli sviluppi nel primo monachesimo anacoretico e cenobitico e sfocia nell'esicasmismo.

1. *Il sapere*

Il profilo enunciativo della preghiera è già stato indagato in un breve quanto formidabile studio di Francesco Marsciani:

la preghiera definisce [...] quel tipo di rapporto in cui qualcuno che si autodichiara inferiore quanto al potere (“con sottomissione”) avanza una richiesta tentando di indurre seduttivamente il destinatario ad agire nella direzione voluta. (Marsciani 2012, pp. 249-250)

Gli esempi presi in considerazione da Marsciani sono il *Padre nostro*, la preghiera rituale dell'Islam, la formula buddista della benevolenza. A partire da questa struttura di base si dispiegano sviluppi più complessi. Ad esempio, nel rosario la preghiera è iterativa; nelle litanie essa si fa ricorsiva, in quanto il fedele prega qualcuno di pregare

* Università degli Studi di Torino.

1 Questo progetto ha ricevuto finanziamenti dall'European Research Council (ERC) nell'ambito del programma di ricerca e innovazione Horizon 2020 dell'Unione europea, in virtù della convenzione di finanziamento n. 757314.

per lui, istituendo una gerarchia entro la quale egli si colloca al posto più umile (Galofaro e Kubas 2016).

Nella definizione di Marsciani emerge la centralità del *sapere* rappresentato dalla preghiera. Il fatto che il fedele non eserciti alcun *potere* sulla divinità permette opportunamente di distinguere la preghiera dallo scongiuro, la mistica dalla magia: la divinità non è costretta a intervenire in favore del fedele. Al contempo, poiché la seduzione si appoggia sul sapere, occorre naturalmente *saper pregare*. Si tratta di una competenza niente affatto scontata: in ogni tempo abbondano tanto le raccolte *di* preghiere quanto i trattati *sulla* preghiera. La natura tecnica della preghiera è dimostrata da difficoltà e fallimenti: “talora quando sei in preghiera preghi subito bene, talaltra, pur impegnandoti molto, non raggiungerai il tuo scopo, di modo che cercando ancora di più e trovandolo la buona riuscita sarà al sicuro” (Evagrio Pontico; tr. it. 2014, par. 29).

2. Il corpo e lo spazio

Un secondo elemento importante della preghiera è la postura. Esso è presupposto dall'enunciazione. Nel *Padre nostro*, “la prima cosa che sembra doversi notare è una sorta di frontalità dominante; vale a dire che i fedeli-figli si rivolgono in gruppo al Padre che sta lassù ma loro di fronte” (Marsciani 2012, p. 255); nella preghiera rituale islamica, “si verifica una poderosa convergenza spaziale e temporale su un punto del pianeta da parte di linee intenzionali” (Ivi, p. 258); nella formula buddista della benevolenza vi è una spazialità circolare, che trova conferme nell'osservazione etnografica (Ivi, pp. 260-261). Come ha dimostrato Witold Sadowski (2018, pp. 208-284), una circolarità simile si trova anche in preghiere medioevali quali le litanie e il rosario. Essa è caratterizzata da un elemento fisso che fa da perno e da vari elementi che mutano, come ruote che girano a velocità differenti. L'autore considera queste strutture circolari alla stregua di un *cronotopo*, con Bachtin:

Nel cronotopo letterario ha luogo la fusione dei connotati spaziali e temporali in un tutto dotato di senso e di concretezza. Il tempo qui si fa denso e compatto e diventa artisticamente visibile; lo spazio si intensifica e si immette nel movimento del tempo, dell'intreccio, della storia. I con-

notati del tempo si manifestano nello spazio, al quale il tempo dà senso e misura. Questo intersecarsi di piani e questa fusione di connotati caratterizza il cronotopo artistico. (Bachtin 1975; tr. it. 2001, pp. 231-232)

3. *Corpo e semiotecnica*

Formulo qui per esteso la mia ipotesi: il corpo è l'elemento fondamentale di una semiotecnica, un termine che ho proposto ricalcando la nozione di *fenomenotecnica* che si deve a Gaston Bachelard (1934). Come nota Bachelard, le scienze di laboratorio non si limitano a osservare, ma producono i fenomeni che intendono studiare: il discorso scientifico non si presenta quindi come una fenomenologia, ma come una fenomenotecnica. Allo stesso modo, osservo che nella vita sociale si danno un insieme di pratiche che non si limitano a osservare, ma producono il senso cui aspira chi le compie e che permettono a costui di costituirsi in quanto soggetto. A rigore, dunque, non si tratta solo di semiotiche, ma di semiotecniche (Galofaro 2017). Ho indagato il modo in cui diverse discipline regionali costruiscono il proprio senso in Donatiello, Galofaro e Ienna (2017). In particolare, nel caso della preghiera e della meditazione, operando sul corpo, sulla propriocezione e sulla postura, è possibile *produrre* significati spirituali ai quali l'orante, il mistico e l'asceta aspirano. Il corpo si costituisce allora come piano della manifestazione dei contenuti, cui si associano elementi sempre ulteriori per *catalisi*². Secondo Louis Hjelmslev (1943) il ruolo della catalisi è centrale: chi analizza un testo è sempre costretto a presupporre tutte le entità su cui esso tace perché lacunoso, pigro, economico. È la catalisi a spingere il semiotico a

2 Hjelmslev (1943, tr. it. 1968, p. 103) definisce la catalisi come “una registrazione di coesioni attraverso il rimpiazzamento di un'entità con un'altra rispetto a cui la prima ha sostituzione. Nel nostro esempio sine è l'entità rimpiazzata, sine + ablativo (+ i sincretismi coesivi) l'entità rimpiazzante. L'entità rimpiazzante è dunque sempre uguale all'entità rimpiazzata (catalizzata) + un'entità interpolata o introdotta (encatalizzata). Come si è visto l'entità encatalizzata sarà spesso, ma non necessariamente, un sincretismo; sarà spesso, ma non necessariamente, latente (le entità latenti si possono registrare solo grazie alla catalisi, applicando il principio di generalizzazione); e infine tale entità avrà sempre e necessariamente, se è un'entità di contenuto, espressione zero, e se è un'entità di espressione, contenuto zero: questa è una conseguenza dell'esigenza formulata nella definizione, che si abbia sostituzione fra l'entità rimpiazzata e quella rimpiazzante”.

presupporre in primo luogo la *forma* manifestata dalle sostanze semi-otiche; in secondo luogo un linguaggio immanente alla pluralità delle lingue; fino a entità gerarchicamente superiori come le semiotiche connotative e le metasemiotiche. Più modestamente, nel caso studio che qui mi interessa, la catalisi spinge a ricostruire le ricche forme del contenuto spirituale associate a elementi relativamente semplici, quali chiudere gli occhi o respirare con regolarità. Un ulteriore elemento che denuncia la natura semiotecnica della preghiera è la presenza di una temporalità operativa (Zinna 2014) necessaria alla produzione del senso. Infine, come vedremo, la semiotecnica agisce sull'enunciario producendone la soggettività tanto sul piano del fare quanto su quello dell'essere. Lo stesso accade, oltre che nella preghiera, in altre forme di asceti. Si può vedere in proposito lo studio sugli stiliti proposto da Gian Antonio Gilli (2015), in cui la scelta della tecnica ascetica è posta in relazione alla mortificazione del corpo da correggere nell'esercizio atletico: così, ad esempio, nella Siria del V secolo, Marcione, uomo dal corpo grande e bello, si costruisce una capanna tanto piccola da non poter allungarsi, sdraiato, e da dover piegare il collo in posizione eretta.

4. *La via del Simposio*

Nelle *Enneadi* di Plotino non si trova un'esposizione della tecnica per la contemplazione, al grado più alto della quale si raggiunge l'estasi e l'unione con l'Uno. Secondo il suo allievo Porfirio, si tratta della "via del Simposio" (*Vita di Plotino*, 23, in Plotino; tr. it. 2018, p. 39). Nel dialogo platonico, Diotima inizia Socrate alla contemplazione del bello per gradi:

Questo procedere per la retta via verso le cose d'amore o l'esservi condotto da altri consiste nel risalire progressivamente da queste singole cose belle mirando a quel bello in sé come percorrendo dei gradini, da un singolo corpo a due e da due a tutti i corpi belli, e dai corpi belli alle istituzioni belle, e dalle istituzioni belle alle cognizioni belle, e dalle cognizioni belle pervenire a quella cognizione che non d'altro è cognizione se non di quel bello in sé, e riconosca alla fine che cos'è il bello in sé. (Platone; tr. it. 1986, par. 211 c)

La contemplazione è dunque un procedimento di astrazione progressiva, che porta a riconoscere la bellezza immanente ai corpi belli che la possiedono. Tale via si accorda bene con la descrizione delle tappe che, secondo Plotino, caratterizzano l'elevarsi dell'intelligenza nella contemplazione del Bene (Plotino; tr. it. 2013, III, 8). Tuttavia, secondo Plotino tale elevazione deve avere un carattere passivo, "silenzioso e oscuro" (Ivi, III, 8, 4). Non consiste nell'interrogare, ma nel comprendere e tacere. Il motivo di ciò si deve al fatto che la contemplazione produce un'azione, la quale a propria volta produce una nuova forma da contemplare (Ivi, III, 8, 7). Tuttavia, la contemplazione di una rappresentazione della verità è inferiore a quella della verità stessa, come la contemplazione della rappresentazione dell'arte (per esempio, di una copia) è inferiore a quella dell'arte (Ivi, III, 8, 5). C'è una notizia anche peggiore: l'intelligenza (νοῦς) non contempla un unico oggetto: "anche quando contempla l'Uno, non lo contempla come uno [...] In altre parole, l'intelligenza non è intelligenza di una cosa sola, ma è Intelligenza universale e quindi anche di tutte le cose (Ivi, III, 8, 8)". Il principio dell'intelligenza, il fondamento semplice a partire dal quale essa è generata, si trova oltre la portata dell'intelligenza stessa; può essere colto solo attraverso ciò che, in noi, assomiglia a tale principio: la vita, l'Uno, il Bene.

La passività della contemplazione è una delle caratteristiche che la mistica cristiana eredita dal neoplatonismo. Raggiungere questo stato di passività è uno dei fini delle tecniche che interessano la presente ricerca. Allo stesso tempo, è interessante come l'idealismo neoplatonico abbia come punto di partenza il corpo umano individuale. È a partire dai corpi che si effettua la *catalisi* della bellezza in quanto forma:

Chi si dirige per la retta via a questa impresa, deve cominciare fin da giovane ad avvicinarsi a corpi belli, e dapprima, se chi lo guida lo indirizza per la retta via, deve amare un determinato corpo e in esso generare discorsi belli e poi riconoscere che il bello di ciascun corpo è fratello al bello di un altro corpo, e quando si deve andare a caccia di ciò che è bello in apparenza, sarebbe troppo sciocco non ritenere che unica e indifferenziata è la bellezza che alberga in tutti i corpi. (Platone; tr. it. 1986, par. 210 b)

Una certa somiglianza tra platonismo e linguistica strutturale non stupisce più di tanto: Saussure e Hjelmslev ereditano metodi e concezioni della filosofia occidentale, trasponendoli dalla metafisica alla semiotica. È interessante anche il modo in cui Plotino risponde alla domanda circa il motivo per cui la preghiera funziona. Egli non ha infatti degli dei e degli astri una visione antropomorfa, tale che per capriccio essi intervengano nelle vicende umane assecondando progetti meschini ed egoistici. Alla base della preghiera e della magia Plotino pone i fenomeni di *simpatia*, quali quelli che Pitagora ha indagato per i corpi musicali ed estrapolato a quelli celesti. Per Plotino, “anche senza alcuna pratica magica, molte cose nascono come per magico incanto: poiché nell’universo la vera magia sono l’Amore e la Contesa. L’Amore è il primo mago e stregone, che gli uomini conoscono bene” (Plotino; tr. it. 2013, IV, 4, 40). La preghiera e la magia funzionano dunque solo perché una parte dell’universo è in armonia con un’altra e non perché gli astri ci esaudiscono. Inoltre, la contemplazione è immune dalle illusioni della magia perché in essa l’individuo si rivolge a se stesso (Ivi, IV 4, 44). Scorgiamo qui una testimonianza del processo che ha portato la mistica a costituirsi in opposizione alla magia, la preghiera in opposizione allo scongiuro, opponendo la libertà del sapere agli “influssi” del potere.

5. Come pregare senza interruzione

La prima lettera di Paolo ai Tessalonicesi contiene sette precetti molto noti:

Siate sempre lieti, pregate senza interruzione, rendete grazie in ogni circostanza: questa, infatti, è la volontà di Dio in Cristo Gesù, per voi. Lo Spirito non spegnete, le profezie non disprezzate, tutto vagliate, il buono trattenete, da ogni forma di male astenetevi. (1 Tessalonicesi 5,16-22)

L’apostolo attribuisce esplicitamente i primi tre a Gesù; il precetto di pregare senza interruzione, interessante ai fini della presente ricerca, è ben attestato nel vangelo di Luca e nella letteratura cristiana delle origini (Walt 2013, p. 176). Il detto fu interpretato con sfumatu-

re diverse nell'antichità. Secondo Giovanni Crisostomo, la preghiera non deve essere circoscritta a ore o tempi determinati:

Non bisogna infatti innalzare il nostro animo a Dio solo quando attendiamo con tutto lo spirito alla preghiera. Occorre che, anche quando siamo occupati in altre faccende, sia nella cura verso i poveri, sia nelle altre attività, impreziosite magari dalla generosità verso il prossimo, abbiamo il desiderio e il ricordo di Dio, perché, insaporito dall'amore divino come da sale, tutto diventi cibo gustosissimo al Signore dell'universo. (*Omelia 6 Sulla preghiera*, PG 64, 462-466, cit. in Evagrio Pontico; tr. it. 2014, p. 106)

Proprio allo scopo di ritrovare la *memoria Dei*, la tradizione monastica ha interpretato alla lettera il detto paolino (e gesuano), sviluppando tecniche per pregare *continuamente*. È questa la via scelta dai primi eremiti che, a partire dal III secolo, cominciarono a stabilirsi nel deserto Egiziano sull'esempio di Sant'Antonio il grande. Per gli anacoreti la meditazione (μελέτη) delle parole delle Scrittura consisteva nella loro ripetizione continua, che il latino rende col colorito termine *ruminatio*, e che porta alla memorizzazione del testo:

Un fratello interrogò un anziano: “Abba, che devo fare, penso sempre all'impurità, non ho un'ora di riposo e la mia anima ne è oppressa!”. L'anziano gli rispose: [...] “Quando essa (scil. l'impurità) comincia a parlarti dal fondo del tuo cuore, tu non risponderle, ma levati, fa' una prostrazione, e medita dicendo: “Figlio di Dio, abbi pietà di me”. Il fratello disse allora: “Padre, io medito e come, ma il mio cuore non prova nessuna compunzione perché non capisco il senso di queste parole”. “Medita lo stesso”, rispose l'anziano; “ho sentito l'abate Poemen e molti altri padri dire che l'incantatore di serpenti non afferra il senso delle parole che pronuncia, ma il serpente che l'ascolta sì, le comprende, si umilia e si sottomette. Ebbene, facciamo lo stesso; anche se ignoriamo il senso delle parole che pronunciamo, i demoni che le ascoltano si spaventano e si allontanano”. (*Apophthegmata patrum*; tr. it. 1975, N. 184)

L'aneddoto si trova alla radice di 15 secoli di spiritualità. Esso attesta come la meditazione consistesse principalmente nella ripetizione continua di un passo delle scritture, e non nell'interrogazione sul suo significato. Data l'ampia disponibilità di traduzioni copte della Bibbia pervenute fino a noi, è improbabile che la scarsa comprensione lamentata dal fratello più giovane vada riferita a problemi linguistici. Piuttosto, molti tra i detti dei padri del deserto esprimono diffidenza

verso le discussioni esegetiche. Anche i più colti e preparati tra loro le sospettavano di vanagloria: il monaco impegnato nella ricerca della perfezione deve dunque evitarle.

6. *Preghiera e ascesi in Evagrio Pontico*

Sebbene importante, la ripetizione non è la sola condizione di possibilità della preghiera. Per comprendere meglio il legame tra preghiera e ascesi ci rivolgiamo al *Trattato sulla preghiera* di Evagrio Pontico (tr. it. 2014), che risale alla seconda metà del IV secolo. Dopo parecchie vicissitudini, nel 383 Evagrio si stabilisce in Egitto, nel deserto di Sceti, dove morirà nel 399. Seguace di Origene, trae dal maestro un insieme di concezioni di origine neoplatonica. Le sue opere furono condannate al secondo concilio di Costantinopoli (553). Gli estimatori di Evagrio le hanno salvate in parte, celandole sotto la falsa attribuzione di Nilo di Ancira. Nella seconda metà del secolo XIX, il volume 79 della Patrologia greca del Migne attribuiva ancora a Nilo i lavori di Evagrio. Si deve alle versioni siriane e arabe se la paternità originale è stata ristabilita, durante la prima metà del XX secolo.

Secondo Evagrio, “una preghiera continua è il supremo intendimento dell’intelletto” (Ivi, par. 35); egli fonde questa tradizione con la concezione neoplatonica per la quale “la preghiera è l’ascesa dell’intelletto (νοῦς) a Dio” (Ivi, par. 36) già emersa dagli scritti di Plotino citati sopra. L’intelletto si oppone tanto alla carne (σάρξ) quanto all’anima (ψυχή), che vanno rinnegati (Ivi, par. 110). Corpo e anima non sono tuttavia elementi negativi: “Le virtù del corpo siano garanzia di quelle dell’anima e le virtù dell’anima di quelle spirituali e queste della conoscenza immateriale e sostanziale” (Ivi, par. 132). Vi è dunque una progressione dal somatico allo psichico e da questo allo pneumatico per pervenire a una conoscenza non materiale. L’opposizione tra corpo, anima e intelletto corrisponde dunque a diversi gradi di *partecipazione* (nel senso tecnico di Hjelmslev 1972, tr. it. 1991): l’anima è opposta al corpo del quale pure essa è parte, e così l’intelletto all’anima.

Le condizioni perché si possa instaurare questa “conversazione dell’intelletto con Dio” sono molteplici: fuggire ansie e passioni,

così come lo sconforto che ci dà il pensiero – insinuato in noi dai demoni – di quel che ci è necessario; esercitare l'intelletto al silenzio e al vuoto, “a rimanere sordo e muto”; rifuggire la vendetta e perseguire la riconciliazione; rinnegare se stessi. Inoltre, come ribadito più volte, la preghiera deriva dall'attenzione (Evagrio Pontico tr. it. 2014 par. 149) e la sua natura è concentrazione (Ivi, par. 43).

A proposito del problema della relazione tra postura del corpo e contenuti di carattere sacro, Evagrio consiglia di pregare per ricevere il dono delle lacrime (Ivi, par. 5) e tuttavia mette in guardia rispetto alla possibilità che chi riceve questo dono possa insuperbire (Ivi, par. 7). Si tratta di un rischio di carattere generale:

Non trasformare in passione l'antidoto delle passioni, affinché non si adiri Colui che ti ha dato questa grazia. Molti che piangevano i propri peccati persero il senno e si smarrirono, perché avevano dimenticato lo scopo del loro pianto. (Ivi, par. 8)

Il problema riguarda in genere l'espressione di religiosità, che deve corrispondere a una verità interiore del manifestato: “Non pregare solo con gesti esteriori, ma porta il tuo intelletto a percepire la preghiera spirituale, con profondo timore” (Ivi, par. 28). Si può pregare coi fratelli oppure da soli, ma in entrambi i casi lo si deve fare con sentimento e non per abitudine (Ivi, par. 42); dato che la natura della preghiera è attenzione, ogni distrazione è nemica: “Se l'intelletto si distrae al momento della preghiera, non sa pregare come un monaco, ma è ancora un mondano che abbellisce il corpo”. Quanto a quest'ultimo, non è realmente rappresentato come un elemento negativo, quanto come qualcosa che va acquietato (Ivi, par. 83); le sue necessità vanno abbandonate per mantenere la concentrazione (Ivi, par. 105) e affidate a Dio (Ivi, par. 129). È interessante, riguardo alla postura, il seguente consiglio: “Quando preghi tieni fermi gli occhi e, rinnegando la tua carne e la tua anima, vivi secondo l'intelletto” (Ivi, par. 110).

Un'altra eredità neoplatonica è la natura astratta della preghiera: più volte Evagrio invita a non dar forma ai propri pensieri: “mentre preghi, non dar forma dentro di te al divino e non permettere ad alcuna forma di imprimersi nel tuo intelletto, ma avvicinarti a ciò che è immateriale in modo immateriale e capirai” (Ivi, par. 67). Come si è

scritto sopra, per Plotino la contemplazione della verità è superiore a quella di una rappresentazione della verità. La forma è spesso intesa da Evagrio come figuratività:

Guardati dalle trappole dei nemici. Talvolta, infatti, mentre preghi in maniera pura e imperturbabile, improvvisamente si erge davanti a te una forma strana ed estranea per condurti verso la presunzione di scorgere lì il divino, affinché tu ti persuada che quanto ti è apparso sia il divino secondo la quantità, ma esso non ha quantità e non ha forma. (Ivi, par. 68)

Poiché la musica è una semiotica in grado di veicolare contenuti non figurativi, non c'è da stupirsi che Evagrio consideri la salmodia come un primo passo verso la preghiera (Ivi, par. 82). Tuttavia, la salmodia è “la sapienza della molteplicità” e dunque non va identificata con la preghiera vera e propria (Ivi, par. 83, 85).

Se la preghiera è una tecnica che consente all'intelletto di purificarsi pervenendo a un'unità priva di forma (non limitata), essa permette anche di operare sulla propria soggettività, modificandola: non si prega perché i propri desideri si realizzino (Ivi, par. 31) ma per purificarsi dalle passioni, liberandosi dall'ignoranza e dalle tentazioni (Ivi, par. 38). Se ne ricevono, in cambio, tre doni:

La preghiera è il germoglio della mitezza e della calma. (Ivi, par. 14)

La preghiera è il germoglio della gioia e della gratitudine. (Ivi, par. 15)

La preghiera è l'antidoto alla tristezza e allo scoraggiamento. (Ivi, par. 16)

Sebbene l'esposizione di Evagrio proceda per temi e argomenti, non è difficile vedere nella preghiera un programma d'azione: vi sono condizioni necessarie alla preghiera; si deve stabilire per cosa si prega; infine, si possono godere gli effetti della preghiera e custodirli. In qualche modo, il trattato sulla preghiera rovescia l'ordine logico tra questi tre momenti per stabilire, attraverso tattiche di avvicinamento progressivo, cos'è veramente la preghiera, ovvero *attenzione*.

7. Conversazioni sulla preghiera

Al termine del IV secolo due giovani monaci, Giovanni Cassiano e il suo amico Germano, effettuano due lunghi viaggi in Egit-

to alla ricerca della spiritualità dei padri del deserto. Al ritorno, Giovanni raccoglie in volume in latino le sue *Conversazioni con i padri* (Giovanni Cassiano tr. it. 1972). Giovanni Cassiano assorbe la spiritualità dei monaci, ancora pregna del neoplatonismo di Evagrio, e la trapianta in Occidente. Dopo un soggiorno a Roma fonda a Marsiglia l'abbazia di San Vittore e quella femminile di San Salvatore. Poiché la regola di San Benedetto fa riferimento a Cassiano, la spiritualità delle conversazioni confluirà in quella benedettina, della quale seguirà le fortune. Essa è viva tutt'ora, a giudicare dai riferimenti che si leggono nei trattati sulla direzione spirituale più recenti (si veda ad es. Forlai 2020).

Alla preghiera sono dedicate due conversazioni con abba Isacco, appartenente alla comunità di monaci che Giovanni e Germano incontrano nel deserto di Scti. Esse riassumono il sapere dei primi monaci orientali sulla preghiera. È possibile datare l'incontro al 399, anno in cui Teofilo, vescovo di Alessandria, condanna come eretiche le concezioni antropomorfe della divinità. La data è importante perché nello stesso anno muore in quei luoghi anche Evagrio Pontico. Giovanni e Germano sono testimoni delle discussioni e dello sconcerto causato dalla lettera del vescovo nella comunità dei monaci. L'anziano monaco Sarapione, resosi conto del proprio errore, scoppia in pianto perché l'immagine antropomorfa della divinità che immaginava nel pregare era stata bandita dal suo cuore, e non sapeva più a chi attaccarsi, chi adorare, chi invocare (Giovanni Cassiano; tr. it. 1972, p. 657). Si intravede in questo aneddoto quello stesso contesto neoplatonico in cui Evagrio invitava a non dar forma o figura al divino nella preghiera, come si è detto nella sezione precedente.

Venendo alla prima conversazione, Isacco espone la concezione monastica della preghiera, per la quale esiste un legame reciproco tra esercizio corporeo e contrizione dello spirito, che permette di ottenere tranquillità e purezza perpetua (Ivi, p. 587). La preghiera richiede dunque esercizio, e in particolare, come abbiamo già visto nel paragrafo precedente, la rimozione del vizio. La metafora qui impiegata è quella di un edificio, le cui solide fondamenta permettono l'elevazione dell'anima. La mente va dunque sgombrata da preoccupazioni prima che si possa cominciare a pregare.

Venendo alla preghiera, su basi paoline (1 Timoteo 2,1) Isacco distingue:

- suppliche perché siano perdonati i propri peccati, che traggono origine dalla compunzione;
- preghiere, ovvero voti di servire il Signore, che traggono origine dalla fiducia nella purezza dell'orante, fondamento dell'offerta;
- intercessioni per tutti gli uomini e per la pace nel mondo, che procede dall'ardore dell'amore;
- ringraziamenti, che hanno origine dalla consapevolezza dei benefici, della grandezza e della pietà di Dio.

Come nota Isacco, le quattro preghiere presuppongono un progresso dell'orante: il principiante è tormentato dai propri vizi; in seguito, la sua mente progredisce e acquista coscienza della propria virtù; dunque, è indotto a intercedere anche per altre persone in forza dell'amore; infine, divenuto sicuro della propria virtù, è rapito "dal proprio cuore ferventissimo a quella preghiera infuocata che non può essere né compresa né espressa dalla parola umana" (Giovanni Cassiano tr. it. 1972, p. 609). L'acquisizione del sapere legato alla preghiera è dunque progressivo e culmina nell'unione col divino, come nella mistica neoplatonica. Questa forma del contenuto sacro è manifestata, sul piano corporeo, dal cuore e dal calore. Questo elemento verrà recuperato dalla tradizione esicasta successiva, come si vedrà nel paragrafo seguente. La compunzione è invece legata al dono delle lacrime (Ivi, pp. 631-637).

La prima conversazione si chiude con l'esposizione di una tecnica efficace per pregare (la parola latina è *disciplina*). Essa è riferita alla *synaxis*, la preghiera serale cui sono tenuti gli eremiti e i cenobiti, che assumeva talvolta i caratteri di una vera e propria funzione liturgica. Secondo Isacco:

- si prega nella propria cella, dopo aver chiuso la porta;
- si sgombra il cuore dallo strepito dei pensieri e delle preoccupazioni;
- si comincia con il *Padre nostro*;
- si eleva una supplica in silenzio e in segreto, per non disturbare i confratelli e nascondere le richieste ai demoni;

- la preghiera deve essere *breve*, perché nulla di estraneo si insinui nel cuore; questa preghiera è il sacrificio di un cuore contrito;
- la preghiera termina con un canto di lode: “La mia preghiera salga verso di te come incenso; le mie mani alzate come sacrificio della sera” (Sal 141[140], 2).

Attraverso questa tecnica si mira soprattutto alla concentrazione: “risulta ovvio che colui che prega con l’animo assorto non possa osservare quel triplice inchino che solitamente si pratica nella comunità dei fedeli a conclusione della sinassi” (Giovanni Cassiano tr. it. 1972, p. 645).

Nella seconda conversazione, Germano espone una concezione per cui il monaco si avvicina con gradualità alla vera preghiera, in cui si attiva in lui il ricordo di Dio che egli è in grado di trattenere per sempre (Ivi, pp. 667-671). Isacco espone allora una seconda tecnica. Anche in questo caso, il punto di partenza è espellere dal cuore ogni preoccupazione e meditare. Dunque, si ripete senza sosta un verso: “O Dio, vieni in mio aiuto; Signore, vieni presto ad aiutarmi” (Sal 70(69), 2). Il verso è scelto per la propria capacità di adeguarsi a tutti i contesti in cui si prega: contro mal di testa e tentazioni, nel passaggio dalla veglia al sonno e contro il rischio di perdere lo stato estatico raggiunto. Isacco ripropone dunque una pratica basata sulla ripetizione già incontrata nei detti dei Padri del deserto e che avrà ulteriori sviluppi nell’*esicasmo*. Anche qui la tecnica serve a pregare senza interruzioni: “prega pochissimo chi è solito pregare solamente il tempo in cui le sue ginocchia sono piegate” (Giovanni Cassiano; tr. it. 1972, p. 693).

8. *Sviluppi ulteriori: l’esicasmo*

Nel detto N. 184 dei Padri del deserto cui è dedicato il paragrafo 6 troviamo una formula che in seguito conobbe un vasto successo: “Figlio di Dio, abbi pietà di me” (Υιὲ τοῦ Θεοῦ ἐλέησόν με). Varianti di questa formula vengono adottate nella pratica ascetica nota come *esicasmo*. In questa sede ci interessa particolarmente, in quanto riprende la tradizione monastica della preghiera associandola al corpo. Infatti, la domanda lasciata inevasa da Evagrio nei passi presentati sopra è la seguente: come

si perviene allo stato d'attenzione? A questa domanda risponde dieci secoli più tardi Niceforo l'esicasta nel *Discorso sulla sobrietà e la custodia del cuore, pieno di notevole utilità* (Nicodimo Aghiorita e Macario di Corinto tr. it. 1995, pp. 2003-2030). Niceforo in realtà propone due metodi dalla struttura simmetrica:

- a) Fisiologia
- b) Postura e respirazione
- c) Efficacia

Rivolgendosi direttamente al proprio interlocutore, Niceforo presenta il primo metodo. Dopo aver esposto una teoria sul legame fisiologico tra cuore, respirazione e calore del corpo, consiglia:

Tu, dunque, siediti, raccogli l'intelletto e introducilo, l'intelletto, per la via delle narici, per cui entra il respiro nel cuore, e spingilo e costringilo a scendere insieme con l'aria che viene inspirata nel cuore. Quando sarà giunto là non seguirà più nulla che sia privo di gioia e di grazia, ma come un uomo che è stato lontano dalla propria casa, quando ritorna è pieno di gioia perché ha ottenuto di incontrare i figli e la moglie; così l'intelletto, dopo che si è unito all'anima, è pieno di piacere e di allegrezza indicibili. E l'intelletto non avrà mai più riposo da ciò, perché quando questa invocazione tiene l'intelletto saldo, senza distrazione, lo mostra inaccessibile e intoccabile agli assalti del nemico e lo innalza ogni giorno alla carità e al desiderio di Dio. (Ivi, pp. 2027-2028)

Dunque, concentrandosi sulla respirazione l'intelletto raggiunge il cuore. Niceforo consiglia di abituarsi a mantenerlo in quel luogo, e di recitare incessantemente la formula: "Signore Gesù Cristo Figlio di Dio, pietà di me". Tuttavia, questo metodo può non funzionare. Niceforo espone allora una seconda teoria sulla sede della potenza razionale dell'uomo, la quale risiede nel petto, dove è possibile formulare discorsi senza preferirli:

Dunque, dà a questa potenza razionale, dopo aver tolto da essa ogni pensiero – e puoi se vuoi – la preghiera: Signore Gesù Cristo Figlio di Dio, pietà di me, e forzati a gridarla sempre dentro di te invece di altri pensieri. Quando l'avrai trattenuta per un certo tempo, ti si aprirà, per essa, anche l'entrata del cuore, come ti abbiamo scritto, fuori di ogni ambiguità. (Ivi, p. 2029)

Dunque, l'invocazione formulare a Cristo è tanto condizione di accesso al cuore quanto di permanenza in esso dell'intelletto. Da un punto di vista semiotico, che si parta dall'accesso al cuore e dal controllo del respiro o, viceversa, dalla ripetizione di un verso formulare, i due termini del processo si presuppongono a vicenda, in un rapporto di *solidarietà* (Hjelmslev 1943, p. 28). Come fa notare Giulio Lepschy, la solidarietà sintagmatica tra espressione e contenuto corrisponde all'*autonomia* paradigmatica (*Hjelmslev e la glossematica* in Hjelmslev 1943, p. XXIV). Dunque, la solidarietà tra respirazione e ritmo della ripetizione *prova* l'autonomia reciproca delle forme dell'espressione del corpo e delle forme del contenuto spirituali.

Anche in questo caso, l'efficacia della preghiera si esercita sulla soggettività dell'orante: "E insieme con una fervida preghiera piena di desiderio, verrà a te anche tutto il coro delle virtù: castità, gioia, pace, ecc., per le quali sarai esaudito in ogni tua richiesta in Cristo Gesù Signore nostro" (Nicodimo Aghiorita e Macario di Corinto tr. it. 1995, p. 2029).

Con il movimento esicasta e il controllo sul corpo esercitato tramite la postura e il respiro trova il proprio completamento una semiotecnica elaborata nei secoli dai monaci, i quali hanno in tal modo costituito il corpo in un piano d'espressione, i cui elementi formali sono fondamentalmente la postura e la respirazione, legando ad esso un piano del contenuto spirituale, costituito essenzialmente di virtù e di frutti ad esse legati i quali risultano dal colloquio col divino e che in seguito il monaco potrà custodire. Questa tecnica tradizionale del mondo ortodosso entra nella cultura slava e diviene il germe a partire dal quale si sviluppano strutture narrative inconsuete come i *Racconti di un pellegrino russo*:

"Qui c'è tutto l'insegnamento dei santi padri", disse il mio starets. "Per ciò da ora devi accettare la mia direzione con fiducia, e recitare il più spesso possibile la Preghiera di Gesù. Prendi questo rosario. Per cominciare, dirai ogni giorno almeno tremila volte la preghiera. In piedi, seduto, camminando o coricato, dirai senza posa: "Signore Gesù Cristo, abbi pietà di me!". Dillo a voce bassa, lentamente; ma siano tremila volte al giorno, né più, né meno; il Signore ti aiuterà a raggiungere con questo mezzo l'attività perpetua del cuore. (Anonim.; tr. it. 2017, p. 38)

Al ritmo incessante della preghiera il pellegrino percorre in lungo e in largo l'immenso spazio russo tra Irkutsk e Odessa, svernando in una capanna del guardiano del bosco, incontrando briganti e soldati, nobili di campagna e giovani contadine, mangiando e digiunando, rischiando il congelamento e la galera, mentre suoi compagni di viaggio intessono a propria volta racconti edificanti nel suo racconto riportando storie di incredibili miracoli e conversioni straordinarie. Nell'economia del racconto, l'apprendimento della tecnica per pregare incessantemente rappresenta l'acquisizione della competenza nel percorso narrativo canonico: il pellegrino si congiunge con il sapere che lo qualifica come soggetto e lo rende in grado di affrontare ogni tipo di difficoltà con animo sereno, oltre che di convertire coloro che entrano in contatto con lui.

9. Conclusioni

Nelle opere di carattere sacro, dai mosaici delle catacombe romane alle sontuose scene corali dell'affresco barocco, la postura permette il riconoscimento della preghiera in quanto pratica. Ho indagato il sapere dei monaci sulla preghiera e la meditazione per comprendere come ciò che appare come una semiotica all'osservatore esterno sia invece una *semiotecnica* per colui che la attua. Se per l'osservatore le mani innalzate al cielo oppure giunte, l'atteggiamento umile, la direzione dello sguardo divengono i luoghi della manifestazione di un divino multiforme, per l'uomo che prega esse producono l'unione con esso e una forma di soggettività molto diversa da quella che caratterizza il mondo della vita. Dal punto di vista dell'osservatore, le diverse *posture* del corpo orante – in ginocchio, seduto, in piedi – e il rapporto con lo spazio segnato da altri corpi – in comunità, in solitudine – *manifestano* contenuti spirituali altrimenti invisibili: così le *lacrime* manifestano la compunzione. Ma la semiotecnica fa sì che il corpo divenga una *sede*: il contenimento è un legame semiotico tra piani diversi. Così il corpo contiene pensieri e passioni di cui sbarazzarsi, ma il *cuore* contiene il fuoco e l'ardore che contraddistinguono il grado più alto di preghiera e il *petto* è il luogo dell'elaborazione di una preghiera che non richiede profusioni di parole. Il corpo anche è un luogo dove esercitare un controllo: delle pulsioni, delle tentazioni e della respirazione: è quasi superfluo ricordare il legame tra respiro e spirito espresso dalla parola

πνεῦμα. La ripetizione nella preghiera, così come il legame di *solidarietà* tra respirazione e ripetizione delle formule, sono il fondamento del ritmo e della dimensione sintagmatica del pregare.

Il corpo è anche e soprattutto sistema di riferimento per l'intenzionalità dell'orante in quanto *direzione* (Dio è al di fuori/Dio è in noi). Negli autori considerati la preghiera è considerata alla stregua di una forma di intenzionalità il cui oggetto intenzionato è semplice e assoluto, astratto e totalizzante. A rigore, lo stesso termine "oggetto" è fuorviante, data l'indefinibilità che caratterizza il divino.

È molto chiaro che, se la postura del corpo, l'atteggiamento esteriore, di per sé non è condizione sufficiente perché vi sia questo legame semiotico con il sacro, esso è tuttavia un elemento indispensabile proprio per dirigere l'intenzionalità verso il divino, mettendo tra parentesi la molteplicità del mondo e accostandosi all'illimitato fondamento del limite, all'informe fondamento della forma in modo da poterne, in seguito, custodire il ricordo.

Riferimenti bibliografici

Opere di argomento religioso

Anonim.

Otkrovennye rasskazy strannika duchovnomu svoemu otcu, tr. it. *Racconti di un pellegrino russo*, a cura di M. Martinelli, Bompiani, Milano 2017.

Apophtegmata patrum, Detti e fatti dei padri del deserto, a cura di C. Campo e P. Draghi, Rusconi, Milano 1975. Fonte: *Apoftegmi del manoscritto Coislin 126*, pubblicati in parte da F. Nau in "Revue de l'Orient chrétien" (ROC), 1907-1913. Per il testo greco originale si è impiegata invece l'edizione *The Anonymous Sayings of the Desert Fathers*, a cura di J. Wortley, Cambridge University Press, Cambridge 2013.

Evagrio Pontico

Sulla preghiera: istruzioni per acquietare la mente e risvegliare il cuore, tr. it. di A. Piana, Edizioni Appunti di Viaggio, Roma. Integra i testi di "Patrologia Graeca" 79, 345-399 e della *Filocalia*, 2014.

Forlai, G.

2020 *La compagnia dello spirito: introduzione alla pratica della direzione spirituale*, San Paolo, Torino.

Giovanni Cassiano

Conversazioni con i padri, tr. it. di R. Alciati, Paoline editoriale libri, Milano 1972; dall'unica edizione critica esistente *Iohannis Cassiani Conlationes XXIII*, a cura di M. Petschenig, in *Iohannis Cassiani Opera*, Pars II, apud C. Geroldi filium Bibliopolam Academiae, Vienna 1886.

Nicodimo Aghiorita e Macario di Corinto (a cura di), *Filocalia*, tr. it. di M.B. Artioli e M.F. Lovato, Gribaudo Editore 1995, vol. 1.

Platone, *Simposio*, tr. it. di F. Ferrario, RCS, Milano 1986.

Plotino, *Enneadi*, e Porfirio, *Vita di Plotino*, a cura di G. Faggini, Bompiani, Milano 2018.

Opere a carattere scientifico

Bachelard, G.

1934 *Le Nouvel Esprit scientifique*, Alcan, Parigi.

Bachtin, M.

1975 *Voprosy literatury i estetiki*, Chudozestvennaja literatura, Mosca; tr. it. *Estetica e romanzo*, a cura di C. Strada Janovič, Einaudi, Torino 2001.

Donatiello, P., Galofaro, F., Ienna, G.

2017 *Il senso della tecnica: saggi su Bachelard*, Esculapio, Bologna.

Galofaro, F.

2017 *Phénoméno-technique ou sémio-technique*, in A. Zinna e I. Darrault-Harris (a cura di), *Formes de vie et modes d'existence "durables"*, CAMS/O, Albi, pp. 285-295.

Galofaro F., Kubas M.M.

2016 *Dei Genitrix: A Generative Grammar for Traditional Litanies*, in "OASICs", n. 53, pp. 1-8.

Gilli, G.A.

2015 *Sulla colonna: le basi corporee dell'esperienza ascetica*, Mimesis, Udine.

Hjelmslev, L.

1943 *Omkring sprogteoriens grundlæggelse*, Munksgaard, København; tr. it. *I fondamenti della teoria del linguaggio*, Lepšy G. (a cura di), Einaudi, Torino 1968; dalla tr. ing. *Prolegomena to a Theory of Language*, Whitfield F.J. (a cura di), University of Wisconsin Press, Madison 1961.

1972 *La catégorie des cas: étude de grammaire générale*, Fink, Monaco di Baviera; tr. it. parziale *La categoria dei casi: studio di grammatica generale. Parte prima*, Galassi R. (a cura di), Argo, Lecce 1999.

Marsciani, F.

2012 *Il discorso della preghiera*, in *Minima semiotica*, Mimesis, Udine, pp. 247-261.

Sadowski, W.

2018 *European Litanic Verse: A Different Space-Time*, Peter Lang, Berlino.

Walt, L.

2013 *Paolo e le parole di Gesù: frammenti di un insegnamento orale*, Morcelliana, Brescia.

Zinna, A.

2014 *L'épistémologie de Hjelmslev: Entre métalangage et opérations*, in "Signata. Annales des sémiotiques", n. 4, pp. 129-155.

ELEONORA CHIAIS*

GOD SAVE THE DRESS: SULLA SACRALITÀ DEL CORPO E DEL SUO RIVESTIMENTO NELLE CULTURE BIBLICHE¹

ABSTRACT

Il sistema di rivestimenti che avvolge il corpo umano in ciascuna fase della vita, dalla nascita alla morte, è strettamente culturalizzato. Abiti e accessori, infatti, comunicano e “significano” permettendo al singolo di lavorare sulla costruzione della propria identità tramite una serie di tracce che, strategicamente collocate sul corpo, si propongono come socialmente interpretabili. Anche il corpo nudo, però, si presenta come una superficie comunicante che assume talvolta anche lo status di “velo o veste” (Fabbri 2004). A partire da queste considerazioni iniziali il contributo che segue intende analizzare la rappresentazione della nudità e delle coperture vestimentarie proposta nella narrazione biblica e nell’ambito ecclesiastico con l’obiettivo di coglierne la potenza simbolica e comunicativa.

1. *Introduzione*

Il rivestimento vestimentario accompagna, nella nostra cultura, l’essere umano in ogni fase della sua vita, dal momento della nascita all’istante dell’inumazione. Negli attimi che seguono la nascita del neonato questi, infatti, viene vestito e, in questo caso, il rivestimento assume un valore prevalentemente funzionale capace, per esempio, di garantire il mantenimento di una ben precisa temperatura corporea. Opposto è, invece, il caso della vestizione delle salme. In questo secondo caso, infatti, il rivestimento ha una valenza strettamente simbolica poiché si tratta di una copertura non

* Università degli Studi di Torino.

1 Questo articolo si inserisce nell’attività di ricerca finanziata dal Progetto ERC “NeMoSanctI: New Models of Sanctity in Italy (1960s-2000s) – A Semiotic Analysis of Norms, Causes of Saints, Hagiography, and Narratives”. Questo progetto ha ricevuto finanziamenti dal Consiglio europeo della ricerca (CER) nell’ambito del programma di ricerca e innovazione Orizzonte 2020 dell’Unione Europea, in virtù della convenzione di sovvenzione n. 757314.

biologicamente funzionale ma interamente concepita (e strutturata) in vista della sua significazione². Indubbiamente, come sosteneva Sant’Ambrogio, *nudi omnes nascimur, nudi morimur* ma questo stato di nudità è estremamente circoscritto nel tempo al punto da potere, in definitiva, apparire irrilevante ai fini di un’analisi sulla condizione vestimentaria dell’essere umano nel corso della sua vita. Tuttavia, nota Flügel (1930; tr. it. 2016), la *costrizione vestimentaria* è un fatto espressamente culturale. I bambini, infatti, amano mostrare la propria nudità ed è solo tramite i dettami di un’educazione necessariamente “sociale” che, con l’avanzare dell’età, questo impulso auto-esibizionistico viene frenato. Del narcisismo originario, però, secondo lo studioso tedesco sopravvive comunque una traccia nell’istinto di decorazione e abbellimento del corpo che accompagna gli esseri umani durante il corso della loro vita. Proprio questo “istinto infantile”, infatti, è responsabile di uno spostamento di attenzione dal corpo agli accessori della corporeità. Se, dunque, negli stadi iniziali della vita il movimento, culturalmente guidato, va dal “nudo” al “vestito”, è con l’età adulta che questo spostamento s’inverte permettendo al complicato sistema di rivestimenti e accessori che siamo soliti chiamare “moda” di elaborare l’amore primigenio verso la propria nudità. D’altra parte la nudità nella quale nasciamo è facilmente leggibile di per sé come un’intrinseca esortazione alla cultura: ciascuno è infatti chiamato a dare al proprio corpo un linguaggio (che è in primo luogo vestimentario) e questo linguaggio è regolato da una (complicata) serie di sistemi di rivestimenti strutturati sostanzialmente nelle occorrenze sintagmatiche e paradigmatiche che, contenute nel guardaroba di ciascuno, rappresentano in ultima analisi il dizionario vestimentario di ognuno.

2 La pratica della vestizione delle salme, che rappresenta una prassi comune nella nostra cultura, è particolarmente interessante nel caso della scelta vestimentaria che accompagna l’esposizione pubblica delle spoglie mortali di Santi e Beati. In questo caso, infatti, i corpi esposti altro non sono se non segni indicali cioè segni che significano in virtù della loro contiguità fisica con l’oggetto o, nel caso specifico, in virtù del fatto di essere oggetto. Proprio per questo l’abbigliamento assume il ruolo di reliquiario di secondo livello che significa in quanto dispositivo che ingloba topologicamente i resti mortali costituendone l’enunciazione e precisandone il senso.

2. *La pelle, il rivestimento di primo livello*

Utilizzando il termine “rivestimenti” non si vuole intendere, in questa sede, esclusivamente il complesso sistema di abiti e accessori che formano il guardaroba individuale. Ciascun corpo è, infatti, un corpo culturalizzato, vale a dire una superficie significante che viene quotidianamente plasmata per esempio attraverso regimi alimentari specifici, attività fisiche, cure, applicazioni di cosmetici e utilizzo di trattamenti vari. La superficie epidermica rappresenta, in questo senso, il primo livello del rivestimento corporeo ed è dunque un costrutto culturale fortemente comunicativo. Ciascuno scrive la propria pelle, e di conseguenza il proprio corpo, quotidianamente, e lo fa, per lo più, con un obiettivo comunicativo. Grazie a un processo, talvolta complicatissimo talvolta apparentemente banale, di marchiatura, il corpo si offre all’interpretazione di colui che si potrebbe definire il *fruitore modello* della comunicazione corporea. L’obiettivo del mittente di questa comunicazione è quello di spronare una platea di potenziali spettatori a interpretare il messaggio che ciascuno trasmette nella quotidiana *performance* di rappresentazione pubblica del sé. I risultati più evidenti di queste pratiche di scrittura sono quelle che Ugo Volli (2014, p. 24) definisce *automarcature* cioè “pratiche che mirano a lasciare sul corpo *tracce* interpretabili come *sensate*”. La finalità di simili tracce è quella di fornire una serie di istruzioni guidando le interpretazioni altrui non solo sul loro singolo significato ma, soprattutto, “su quello di colui o di ciò che marcano, e sui suoi comportamenti” (Volli 2014, p. 25) in maniera, dunque, più ampia. Il destinatario della comunicazione corporea ha, da parte sua, l’obiettivo dichiarato di cogliere simili messaggi, isolarne la salienza e la pertinenza (valutando e opponendo ciascuna traccia con tutte le sue possibili alternative tanto a livello sintagmatico quanto a livello paradigmatico), classificarli e attribuire loro programmi d’uso. La finalità di tale processo d’interpretazione è quella di ottenere, tramite la ricognizione e successiva analisi di queste tracce corporee consapevolmente selezionate, una “bussola” che permette all’osservatore di orientare le modalità d’interazione tra il suo corpo e quello di colui (o colei) che si trova di fronte.

La volontà di offrire allo sguardo dei propri interlocutori il risultato di simili pratiche di scrittura (e riscrittura) corporea, e l’inverso desiderio di interpretare tali scritture, costringe a considerare l’epidermi-

de come un rivestimento di primo livello e a definire, di conseguenza, il sistema vestimentario in senso stretto come un rivestimento di secondo livello. Quanto visto finora conferma, poi, l'ipotesi iniziale circa l'impossibilità, quantomeno nella nostra cultura, di immaginare una nudità assoluta e non culturalizzata e rimarca quanto già sostenuto sia da Baudrillard che da Fabbri. Il primo, infatti, propone di leggere la pelle non come nudità in senso stretto bensì piuttosto come una "zona erogena, un *medium* sensuale di contatto e di scambio" (2015, p. 24) mentre il secondo, in una riflessione dedicata espressamente al nudo, consiglia di guardare alla pelle come a una "membrana somatica pronta a trasformarsi in velo o in veste" (Fabbri 2004).

3. La nudità nella Bibbia

L'ipotesi della lettura del corpo nudo come messaggio compositamente culturale ha una sua radice biblica. I più noti tra i passaggi della Bibbia dedicati alla nudità sono quelli contenuti in Genesi (2,25 e 3,7-11). Si tratta complessivamente di quattro versetti nei quali è possibile ritrovare un'importante indicazione circa la costruzione della culturalizzazione del corpo. Nel primo (Genesi 2,25), l'uomo e la donna si trovano nel Giardino dell'Eden. Eva è appena stata plasmata dalla costola di Adamo e, dopo averla condotta di fronte all'uomo, Dio illustra a entrambi il futuro dei loro rapporti annunciando che: "Per questo l'uomo abbandonerà suo padre e sua madre e si unirà a sua moglie e i due saranno una sola carne" (Genesi 2,24). In questa circostanza "tutti e due erano nudi, l'uomo e sua moglie, ma non ne provavano vergogna" (Genesi 2,25). Ci troviamo, in questo passaggio, di fronte a quello che Clark (1956) definisce *naked body* contrapponendolo al *nude body*³. Qui il corpo di Adamo ed Eva è *naked*, in italiano letteralmente "ignudo", perché appare in uno stato di inelaborata nudità. Il corpo nudo in questo momento è ancora un corpo naturale, pre-culturale, e dunque non proponendosi nella dimensione narrativa come un dispositivo dotato di senso non è né oggetto né soggetto della comunicazione e la stessa nudità si pone all'interno del resoconto come un mero e insignificante dato di fatto

3 Il *nude body*, "corpo nudo" nella traduzione italiana, rimanda piuttosto a una nudità ideale associabile al nudo artistico e dunque portatore in sé di un paradigma (culturale) di bellezza.

che non suscita, nella sua marginalità narrativa, alcuna vergogna né, in termini più generali, alcun sentimento o interesse.

Molto diversa è, a pochissimi versetti di distanza, la percezione che si accompagna al nudo nel momento della consapevolezza. Dopo aver mangiato i frutti della pianta proibita, infatti, la prima presa di coscienza dell'uomo e della donna è proprio quella di essere nudi e a questa nudità, infine appresa, si accompagna immediatamente l'esigenza del pudore. Si legge in Genesi (3,7): "Allora si aprirono gli occhi di tutti e due e si accorsero di essere nudi; intrecciarono foglie di fico e se ne fecero cinture". In un istante, poi, il pudore si tramuta in autentica vergogna quando l'uomo e la donna, avvertita la vicinanza di Dio nel giardino, si nascondono tra gli alberi. A mostrare la dimensione spaventosa di questa neo-percepita vergogna è, poco dopo, lo stesso Adamo che, chiamato direttamente dal Creatore, ammette di essersi nascosto allo sguardo di Dio proprio perché spaventato dalla consapevolezza della propria nudità. Dice, infatti, l'uomo: "Ho udito il tuo passo nel giardino: ho avuto paura, perché sono nudo, e mi sono nascosto" (Genesi 3,10).

Anche nel racconto biblico, quindi, il corpo nudo diventa infine un dispositivo comunicativo. Nel momento in cui viene percepito dall'uomo e dalla donna come una superficie significante acquisisce la capacità di suscitare sentimenti e di veicolare messaggi. Fin tanto che il corpo resta nella sua dimensione naturale (e la sua superficie non viene in alcun modo modificata con la finalità di trasmettere un messaggio, restando dunque *naked*) la sua eventuale nudità non ha alcun peso narrativo né comunicativo, quando il corpo nudo viene invece culturalizzato, divenendo *nude*, alla consapevolezza del suo potere comunicativo si accompagna la percezione del sé e la volontà di modificare l'esposizione della propria intimità con un rivestimento di secondo livello: "intrecciarono foglie di fico e se ne fecero cinture" (Genesi 3,7). Proprio l'offerta di un rivestimento è una necessità avvertita, a questo punto, anche dal Creatore che pur nella sua furia veterotestamentaria, in occasione della quale prospetta per la donna i dolori del parto e per l'uomo la maledizione del terreno da coltivare nonché per entrambi la morte e successiva decomposizione⁴, prima

4 Alla donna disse: "Moltiplicherò i tuoi dolori e le tue gravidanze, con dolo-

di cacciarli crea per Adamo ed Eva un rivestimento vestimentario. “Il Signore Dio fece all’uomo e alla donna tuniche di pelli e li vestì” (Genesi 3,21).

4. *La nudità come costruito culturale*

Le tuniche di pelle che il Creatore dona all’uomo e alla donna prima di esiliarli dal paradiso terrestre rappresentano narrativamente un segno concreto della misericordia divina. Dio, consapevole della vergogna umana di fronte alla propria nudità, ricopre il corpo. E l’invito a vestire gli ignudi tornerà svariate volte nella Bibbia per esempio nell’esortazione a condividere i propri vestiti con chi è nudo (Tobia 4,16) e sarà interpretato come un vero e proprio sacrificio al punto da essere gradito a Dio ancor più del digiuno (Isaia 58,7). Molta della fortuna iconografica di Martino di Tours, per fare un secondo esempio proveniente dalla narrazione cristiano-cattolica, si basa proprio sulla sua disponibilità a condividere il proprio mantello con un povero, nudo, incontrato per strada così come la narrazione francescana riconosce al momento della spogliazione pubblica del santo di Assisi un’importanza cruciale⁵.

D’altra parte, storicamente, la nudità è, almeno dalla cultura romana in poi, una condizione della quale vergognarsi e che, per non apparire contraria alle norme del vivere comunitario, deve essere circoscritta ad alcuni ambienti ben precisi (nel caso dell’Antica Roma tipicamente le terme e i bagni pubblici). Quando esce da simili contesti “permessi” e diventa pubblicamente esibita può essere leggibile sostanzialmente in due modi. In primo luogo come un segno di sottomissione. Questa può essere imposta come nel caso degli schiavi che erano venduti nudi, nel caso di quanti erano destinati ai campi di concentramento che venivano spogliati o, ancora, nel caso dello stesso Gesù, morto

re partorirai figli. Verso tuo marito sarà il tuo istinto, ma egli ti dominerà”. All’uomo disse: “Poiché hai ascoltato la voce di tua moglie e hai mangiato dell’albero, di cui ti avevo comandato: Non ne devi mangiare, maledetto sia il suolo per causa tua! Con dolore ne trarrai il cibo per tutti i giorni della tua vita. Spine e cardi produrrà per te e mangerai l’erba campestre. Con il sudore del tuo volto mangerai il pane; finché tornerai alla terra, perché da essa sei stato tratto: polvere tu sei e in polvere tornerai!” (Genesi 3,16-19).

5 In questo caso, evidentemente, è l’atto della rinuncia pubblica al proprio rivestimento (culturalmente accettato come “positivo” e denotatore evidente di un ben preciso *status*) a diventare significante ai fini della narrazione.

nudo sulla croce, collocato tra altri due corpi altrettanto denudati in segno di estremo scherno. La sottomissione (e il conseguente scherno altrui) può però essere anche frutto di una condotta scorretta – come nel caso di Noè (Genesi 9, 20-24) il cui corpo, denudato in conseguenza dei fumi dell’alcool, scatena addirittura la violenza altrui – o di una possessione demoniaca come nel caso dell’indemoniato descritto da Matteo (5, 1-20) che riacquisendo finalmente il controllo appare infine “vestito e sano di mente” (Matteo 5, 15).

In secondo luogo, però, la nudità esibita – specie in epoca moderna – può, al contrario, essere letta come un’espressione di potere. Già nell’800, quando l’Inghilterra vive le prime fasi dell’industrializzazione anche nel settore dell’abbigliamento, la ritrattistica dell’epoca utilizza il nudo classico per far sentire il suo potere modellizzante sulle figure e i figurini di moda. Mentre comincia ad affermarsi il sistema delle taglie, Charles Baudelaire (1863) scrive l’elogio della bellezza moderna definendo i paradigmi culturali imposti ormai alla nudità effimeri e volubili nonché strettamente legati all’oscillazione temporale che è tipica della moda. Poco più di un secolo dopo il fotografo Helmut Newton, con la mostra “*Sleepless Nights*”, si farà portatore dello stesso messaggio fotografando le modelle nude in posizioni statuarie e proponendo una lettura della nudità femminile come strumento di riscatto nel rapporto gerarchico uomo-donna e di liberazione sessuale. Se è vero, d’altra parte, che “il vestito è un’estensione della pelle” (McLuhan 1967, p.129) è ugualmente vero che spesso il sistema della moda ha, nella sua storia recente, elaborato artefatti capaci di narrativizzare i *pattern* di visibilità e nascondimento del corpo nudo⁶. Il corpo, rileva Marsciani (2008), è il centro di tutte le scene possibili che, però, ci appaiono leggibili solo a partire dallo sguardo che le osserva. Questa capacità del corpo di veicolare un senso di fronte allo sguardo è amplificata dalla sua giustapposizione con l’abito, a cui è attribuito il compito di valorizzarlo.

5. *Abbigliamento, il rivestimento di secondo livello*

Se, come anticipato, nella nostra cultura è molto difficile parlare di *naked body* e dunque ogni corpo nudo è comunque leggibile come un

6 Si veda, a questo proposito Chiais (2013).

corpo culturalizzato e di per sé comunicante, è indubbio comunque che all'abbigliamento (il rivestimento di secondo livello) è attribuito un ruolo centrale nella comunicazione identitaria del singolo all'interno della società. Per questo gli abiti-oggetti – centrali nella nostra riflessione – sono analizzabili, prima di tutto, in funzione della loro relazione con il soggetto e il suo corpo. L'oggetto-abito, d'altra parte, apparirà interessante specialmente quando verrà considerato per le relazioni che si stabiliscono tra questo e gli altri oggetti, tra la totalità dell'oggetto e le parti che lo compongono e tra queste ultime e l'insieme delle relazioni precedentemente stabilite. Di conseguenza gli abiti saranno leggibili proprio come il luogo degli investimenti del soggetto e permetteranno di interrogarsi a proposito della loro stessa costruzione valoriale. Sarà proprio l'investimento del soggetto, infatti, che permetterà agli articoli vestimentari di trasformarsi, in un contesto dato, in oggetti di valore. Come si vedrà, però, simili attribuzioni valoriali saranno perlopiù dinamiche poiché varieranno al variare del tempo e – questo assume un'importanza cruciale ai fini dell'analisi qui proposta – del contesto.

Un esempio sarà utile per rendere più chiaro questo aspetto. Fin dall'esordio di questa riflessione si è fatto riferimento alle salme e al rivestimento nel quale queste vengono avvolte in occasione della sepoltura sottolineando il fatto che questo abbigliamento non avesse, perlopiù, una giustificazione funzionale ma fosse invece al contrario prettamente simbolico, cioè orientato a rendere conto di una ben precisa "strategia comunicativa". Nel caso del rivestimento mortuario, oltretutto, nella maggior parte dei casi la selezione degli oggetti (abiti e accessori) viene *fatta* non da chi abitava il corpo oggetto del rivestimento⁷ ma da agenti esterni (tipicamente gli eredi) che decidono come vestire il defunto costruendo il soggetto, appunto, "dall'esterno". Capita, così, che la scelta cada su una combinatoria di abiti e accessori "già rodati", capaci di render conto delle scelte individualmente e autonomamente maturate dal defunto in occasioni "cruciali" della sua vita (la divisa, l'abito da sposa, il completo "*elegante*"...) e dunque assumono un importante valore comunicativo guidando il ri-

7 Non è, ovviamente, da escludere la possibilità che la persona deceduta abbia lasciato precise indicazioni circa l'abbigliamento da scegliere per la sua sepoltura ma una simile pianificazione costituisce, a mio parere, una decisione.

cordo di quanti sono chiamati a osservare il corpo rivestito del morto verso alcuni aspetti, e non altri, della sua vita ormai conclusa.

Questa prassi vale, d'altra parte, sia nel caso degli abbigliamento scelti "autonomamente" in vita sia, come si è visto, nel caso degli abbigliamento "imposti" dall'esterno nel momento rituale che segue il trapasso. È proprio alla luce dell'ambiente nel quale si trovano a essere inseriti che i rivestimenti vestimentari vengono infatti sottratti alle equivalenze con altri loro analoghi e, diventando oggetti di un investimento assiologico, assumono il ruolo di espressioni stereotipiche in un panorama definito.

6. *L'abito fa il clero*

Come già ricordato altrove⁸, per esempio, nella tradizione delle celebrazioni rituali della Chiesa Cattolica esiste una disciplina che regola l'utilizzo dei paramenti sacri per le diverse occasioni liturgiche. A seconda del momento del calendario liturgico in cui si svolge una determinata funzione religiosa, infatti, i celebranti sono tenuti ad indossare differenti paramenti sacri ed è proprio la differenza dei colori nelle vesti liturgiche, secondo quanto ricorda il messale Romano⁹, che ha lo scopo di esprimere, anche con mezzi esterni, la caratteristica particolare dei misteri della fede che vengono celebrati e il senso della vita cristiana in cammino lungo il corso dell'anno liturgico. Non solo, però: le indicazioni vestimentarie per il clero e i membri della chiesa, infatti, riguardano anche la quotidianità. La Congregazione per il Clero, il 31 gennaio 1994, ha emanato il Direttorio per il ministero e la vita dei presbiteri che (al n. 66), recita:

In una società secolarizzata e tendenzialmente materialista, dove anche i segni esterni delle realtà sacre e soprannaturali tendono a scomparire, è particolarmente sentita la necessità che il presbitero – uomo di Dio, dispensatore dei suoi misteri – sia riconoscibile agli occhi della comunità, anche per l'abito, segno della sua dedizione e della sua identità di detentore di un ministero pubblico. Il presbitero dev'essere riconoscibile anzitutto per il suo comportamento, ma anche per il suo vestire in modo da

8 Si veda, a questo proposito Chiais (2021).

9 Messale Romano, Introduzione (n. 345).

rendere immediatamente percepibile ad ogni fedele, anzi ad ogni uomo, la sua identità e la sua appartenenza a Dio e alla Chiesa.

Il Codice di Diritto Canonico vigente (1983), quasi ricalcando quanto stabilito nel Codice del 1917, al canone 284 esorta, d'altra parte, i sacerdoti ad attenersi a un codice vestimentario ben definito anche al di fuori delle funzioni religiose. Si legge: “I chierici portano un abito ecclesiastico decoroso secondo le norme emanate dalla Conferenza Episcopale e secondo le legittime consuetudini locali”. In questo senso, la Conferenza Episcopale Italiana, con delibera 12 del 23 dicembre 1983, ha stabilito che: “Salve le prescrizioni per le celebrazioni liturgiche, il clero in pubblico deve indossare l'abito talaro o il *cleryman*”. Per quanto riguarda i religiosi, lo stesso obbligo è stabilito dal canone 669: “I religiosi portino l'abito dell'istituto fatto a norma del diritto proprio, quale segno della loro consacrazione e testimonianza di povertà”. Insomma, l'adagio tradizionale tedesco secondo il quale *Kleider machen Leute* parrebbe avere, con quanto visto qui, una sua giustificazione normativa¹⁰.

7. L'abito biblico

Come la nudità anche la veste è spesso tematizzata nel racconto biblico. Tutti i battezzati, in maniera analoga a quanto appena ricordato per l'abbigliamento dei sacerdoti, sono invitati dall'apostolo Paolo (Romani 13,14) a “indossare Cristo¹¹” ma anche, secondo Matteo (22,11-12), a scegliere un rivestimento che, senza eccessi, sia sempre adatto all'occasione. Ancora Paolo (Timoteo 2,9-10) esorta in particolare le fedeli ad abbigliarsi “in modo decoroso” con “verecordia e modestia”. Lo stesso Gesù che si fa uomo è spesso identificato tramite il vestiario¹². Quando, neonato, viene avvolto in fasce da Maria (Luca 2,7-12), quando al Giordano viene spogliato da Giovanni per l'im-

10 Per un approfondimento relativo alle pratiche di vestizione e all'iconografia connessa a simili rivestimenti in ambito storico-religioso nella cultura cristiana si rimanda a Boesch Gajano e Sbardella (2021).

11 Un'esortazione che, come si vedrà, torna nella celebrazione del rito del battesimo cristiano-cattolico.

12 Si rimanda, per un approfondimento, al contributo di Stefano Traini in questo stesso volume.

mersione del battesimo (Marco 1,9-11), nell'ora della Passione quando viene rivestito di un abito di porpora con disprezzo (Marco 15,17; Giovanni 19,2) e ancora quando, al momento della trasfigurazione, viene rivestito da vesti sfolgoranti di luce (Luca 9,29; Matteo 17,2 e Marco 9,29). Egualmente luminoso sarà anche l'abito della donna vestita di sole (Apocalisse 12,1) mentre, nello stesso libro, l'abbigliamento della meretrice sarà scintillante (17,4), gli angeli appariranno con un vestito di lino puro (15,5), la veste candida sarà il segno dei martiri (6,11) e la folla indosserà abiti lavati nel sangue dell'Agnello (22,24). In generale, però, pare che all'interno della Bibbia l'abito abbia la primaria funzione di conferire uno *status*. Nella parabola del figliol prodigo, per esempio, al momento del ritorno a casa dell'erede il padre "disse ai suoi servi: 'Portate qui la veste più bella e rivestitelo, mettetegli un anello al dito e dei sandali ai piedi'" (Luca 15,22) ed è proprio questa attribuzione vestimentaria che risparmia al figlio la pubblica umiliazione di essere trattato come uno dei lavoratori salariati del padre. Ma l'utilizzo di un abbigliamento funzionale a rendere palese la benevolenza paterna rispetto al figlio non è una novità, già Giacobbe al figlio Giuseppe "aveva fatto una tunica dalle maniche larghe" (Genesi 37,3) per rendere evidente la sua predilezione.

In qualche modo questa predilezione veicolata e resa evidente da una particolare scelta vestimentaria si ripropone, attualizzandosi, anche nel rito cattolico del battesimo che è il rito dell'ingresso all'interno della comunità e dunque della "accettazione" all'interno del gruppo dei fedeli. Qui, infatti, è prevista l'attribuzione di un rivestimento simbolico (la veste bianca consegnata dall'officiante al battezzato) che è proposto come emblema vestimentario su due possibili livelli interpretativi. Da una parte, infatti, rappresenta appunto l'ingresso nella comunità cattolica (dice la formula: "ti sei rivestito di Cristo"¹³) e, dall'altra parte, è proposta come simbolo della dignità del cristiano (dice ancora la formula: "Questa veste bianca sia segno della tua nuova dignità: aiutato dalle parole e dall'esempio dei tuoi cari, portala senza macchia per la vita eterna"¹⁴).

13 https://www.liturgia.it/content/sacramenti/testi/rbb/rbb_2.htm

14 *Ibid.*

8. Conclusioni

Le costruzioni sociali e narrative legate allo stigma che condanna la nudità pubblica suscitando il conseguente desiderio-bisogno di coprirsi sono state spesso oggetto delle riflessioni degli scienziati sociali. Flügel (1930; tr. it. 2016), per esempio, ha identificato nella modestia, nell'immodestia, nel desiderio di protezione e nella spinta all'ornamento le quattro cause scatenanti per questo fenomeno. Alla luce di quanto visto, però, pare che quantomeno all'interno di una dimensione religiosa fortemente strutturata, l'abito e la sua assenza possano essere leggibili e interpretabili in primo luogo alla luce della loro portata comunicativa. Nella cultura cattolica pare, insomma, rendersi palese la considerazione barthesiana secondo la quale ciascun rivestimento è costruito in vista di una significazione.

Questo vale esclusivamente per il guardaroba biblico e per le scelte d'abbigliamento dei consacrati e dei fedeli? Sicuramente no. Nello spazio che intercorre tra i rivestimenti imposti al nostro corpo neonato e a quello ormai senza vita della nostra salma, le nostre scelte vestimentarie assumono una valenza autonoma e vanno a rappresentare delle scelte individuali ma sempre significative e significanti. Se indubbiamente tutti nasciamo senza alcuno degli strumenti di protezione (in primo luogo peli e pelliccia) che sono invece concessi a molte altre specie animali, è chiaro allo stesso tempo che questa nudità facilita pratiche di scrittura e riscrittura del corpo che, diventando significanti, permettono al singolo di rappresentare quotidianamente la propria *unicità*.

Riferimenti bibliografici

Ambrosio, A. F.

2020 *Dio tre volte sarto*, Mimesis, Milano-Udine.

Baudelaire, C.

1863 *Le Peintre de la vie moderne*, Le Figaro, Parigi.

Baudrillard, J.

2015 *Lo scambio simbolico e la morte*; tr. it. Mancuso G., Feltrinelli, Milano, 2015.

Boesch Gajano, S., Sbardella F. (a cura di)

2021 *Vestizioni. Codici normativi e pratiche religiose*, Viella Libreria editrice, Roma.

Carlyle, T.,

1838 *Sartor Resartus*, Saunders and Otley, London.

Calefato, P.

1986 *Il corpo rivestito*, Edizioni Dal Sud, Bari.

Chiais, E.

2013 “*La minigonna: da abito del dissenso a divisa per Veline. Appunti semiotici sull’oscillazione obbligatoria dell’orlo*”, in Lexia n. 13-14: pp. 337-351.

2021 “*Quest’anno è di moda il cristianesimo*”. *Fenomeni di riscrittura tra moda e religione cattolica* in Corgnati M. (a cura di), *Wunderkammer*, Silvana Editoriale: Cinisello Balsamo (MI).

Eco, U.

1986 *Sette anni di desiderio*, Bompiani, Milano.

Fabbri, P.

2004 *Pensieri del corpo nudo* in Weiermaier P. (a cura di) *Il nudo tra ideale e realtà*, Artificio Skira, Milano.

Flügel. J.C.

1930 *The Psychology of Clothes*; tr. it. *La psicologia dell’abbigliamento*, FrancoAngeli, Milano, 2016.

Fontanille, J.

2004 *Figure del corpo. Per una semiotica dell’impronta*, Meltemi, Roma.

Geczy, A., Karaminas V. (a cura di)

2017 *Critical Fashion Practice: From Westwood to Van Beirendonck*, Bloomsbury, London and New York.

Hollander, A.

1978 *Seeing through clothes*, Viking Press, New York.

Kenneth., C.

1956 *The Nude: a study in ideal form*. Pantheon Books, New York.

Lotman, J.M.

1993 *La cultura e l'esplosione. Prevedibilità e imprevedibilità*, Feltrinelli: Milano.

Marchetti L, Segre-Reinach, S.

2017 *Exhibit! La moda esposta: lo spazio della mostra e lo spazio della marca*, Bruno Mondadori, Milano.

Marsciani, F.

2008 *Il discorso della preghiera (un abbozzo)* in Dusi N., Marrone G. (a cura di) *Destini del sacro. Discorso religioso e semiotica della cultura*, Meltemi, Roma.

Scarlini, L.

2010 *Sacre sfilate*, Ugo Guanda Editore: Parma.

Volli, U.

1989 *Contro la moda*, Feltrinelli, Milano.

1999 *Block Modes*, Lupetti, Milano.

2014 *Senso e marcatatura* in Pezzini I., Spaziant L. (a cura di) *Corpi mediali. Semiotica e contemporaneità*, Edizioni ETS: Pisa.

ANNAMARIA FANTAUZZI*

IL SACRO NUDO VELATO

Sessualità e corporeità dal Maghreb e ritorno

ABSTRACT

In questo saggio viene messa in luce la dimensione sacra del corpo e della nudità nella cultura islamica maghrebina attraverso i risultati di una ricerca etnografica condotta sia in Marocco che in contesto migratorio. In particolare sarà esplorato l'aspetto antropologico e semiotico delle cure del corpo della donna musulmana, dell'*hijab* e del suo rapporto tra sessualità, bellezza e ortoprassia.

1. *La sacralità del corpo*

Il pensiero occidentale di fine Ottocento conferisce autonomia al corpo, inteso come esperienza vivente (fenomenologica) con la sua dimensione storica e culturale, soggetto a cambiamenti dipendenti dal contesto in cui agisce e opera. L'uomo ha un corpo ma, al contempo, è il corpo che percepisce e che diviene coscienza ed espressione del sé, è corporeità. Il corpo è vissuto, tanto dal singolo quanto dal gruppo, come un "microcosmo sociale", condizionato dalle categorie collettive e dal centro del potere (Douglas 1975)¹. Il corpo diventa, dunque, linguaggio della propria cultura e relazione con l'altro, che l'osserva e lo giudica:

Necessaria a questo punto è l'adozione di una prospettiva autoriflessiva capace di mettere in luce come le nostre concezioni del corpo (così radicate in un'ontologia naturalista e in un'epistemologia empirista) non possano essere elette a parametro di giudizio: al contrario, la nostra è solo una delle tante possibilità storiche di costruire e vivere la corporeità. (Quaranta 2018, p. 9)

* Università degli Studi di Torino.

1 Cfr. anche Bourdieu (1977).

Nell'Islam la persona umana è sacra come è sacro il suo corpo, concepito come strettamente collegato all'anima. Come la vita, anche il corpo umano è un dono divino, di cui l'uomo non può disporre liberamente, se non rispondendo ai precetti della *Shari'a* e seguendo il concetto di *amāna*, cioè di affidamento da parte di Dio al suo portatore (Chebel 1984). La sacralità del corpo è rappresentata concretamente anche dalla legittimazione o dal rifiuto di operazioni di tipo medico che possano comprometterne l'integrità: l'autopsia ne è un esempio. Alcuni dotti islamici ritengono che essa sia assolutamente illecita, contraria alle prescrizioni shariatiche e ne rifiutano l'applicazione sull'essere umano che, nascendo integro, deve poter morire allo stesso modo, preservando l'inviolabilità del corpo (Atighetchi 2002).

Questa dimensione impone all'individuo che lo riveste il rispetto di quei confini, tanto simbolici quanto reali e materiali, che ne garantiscono la preservazione. "Il corpo è un modello che può valere per qualsiasi sistema circoscritto: i suoi confini possono servire a raffigurare tutti i confini minacciati e precari", in quanto su di esso "i pericoli e i poteri su cui si fonda la struttura sociale [sono] riprodotti in miniatura" (Douglas 1975, p. 186).

Andremo qui a esplorare la stretta connessione tra corpo, sacralità e sessualità delle donne maghrebine di religione islamica, incontrate sia nel paese di arrivo (prevalentemente in Marocco) sia in alcuni luoghi di ritrovo nella città di Torino².

Il corpo della donna musulmana, rispetto a quello dell'uomo, è soggetto a un più vasto controllo dei confini corporei, in quanto da esso dipende il suo onore e quello del gruppo degli agnati, come conferma una nostra informatrice:

Il corpo è sacro per la donna, lei deve piacere all'uomo, cioè al suo uomo, ma il corpo è il suo... importante è che non vada oltre quello

2 La ricerca etnografica è stata condotta in Marocco (dal 2006 al 2015) e a Torino (dal 2016 al 2021), con particolare attenzione alla dinamica migratoria, ai rapporti di genere e intergenerazionali. Al riguardo si rinvia a Fantauzzi (2012; 2011; 2009a; 2009b). Si fa qui riferimento all'Islam maghrebino, con il chiaro presupposto di una impossibile ed errata generalizzazione dei precetti e delle pratiche religiose presso altre società e culture islamiche (a questo proposito, cfr. Ambrosini e Naso 2019).

che lei può fare, cioè *taqalid*, la tradizione, che anche la religione le dice di fare... non può essere di più uomini, soprattutto il suo corpo... (Fantauzzi 2012, p. 112)

I confini che lei deve rispettare sono relativi alla necessità di piacere al proprio marito e concedersi a lui solo, amministrare il proprio corpo perché resti all'interno di quell'harem in cui è preservato anche il suo pudore e il suo onore, *hchouma* “mélange de tabou et d'interdit, qui entoure la sexualité dans la société marocaine” (Bakas e Ferrand 2013, p. 44). Per la donna musulmana, maghrebina, rispettare i confini significa curare la purezza e la bellezza del proprio corpo e permetterne l'accesso soltanto a chi ne ha diritto, vivendo in una forma di sacralità controllata la propria sessualità:

contrairement au christianisme qui accepte le renoncement au plaisir, la tradition musulmane, encourage la sexualité. Les notions de chasteté, de pénitence, de mortification et de pêché de chair y sont réprochées. La sexualité y est, sinon prescrite, du moins recommandée dès lors qu'elle s'inscrit dans un cadre légal et dans une union légitime (Coran XXIII – 5/6). Une disposition aussi favorable envers la sexualité n'implique pas pour autant, que celle-ci s'exerce sans difficultés, ainsi que nous allons tenter d'en faire l'examen d'une manière aussi brève et concise que possible⁴. (Bellakhdar 2008, p. 106)

Ciò definisce una dimensione della corporeità che si dibatte tra la necessità di tenere celato e nascosto il proprio corpo e l'esigenza di conferire a esso decoro. Come risulta evidente, la dimensione sacra del corpo appare strettamente connessa con i precetti islamici di purezza e impurità (*halàl/haràm*). Il corpo, nella cultura islamico-maghrebina, è presente attraverso tutti i livelli di organizzazione formale e informale della società, attraverso un linguaggio polisemico, per cui *jism* indica il corpo come microcosmo all'interno del vasto univer-

3 “Un misto di tabù e proibizionismo, che circonda la sessualità nella società marocchina”, trad. mia.

4 “Contrariamente al cristianesimo, che accetta la rinuncia del piacere, la tradizione musulmana incoraggia la sessualità. Le nozioni di castità, di penitenza, di mortificazione e di peccato di carne vi sono condannati. La sessualità è, se non prescritta, almeno raccomandata quando fa parte di un quadro giuridico e di un'unione legittima (Corano XXIII-5/6). Tale disposizione favorevole alla sessualità non implica, tuttavia, che essa venga esercitata senza difficoltà, come cercheremo di esaminare nel modo più breve e conciso possibile”, trad. mia.

so naturale, *badane* il corpo nella sua dimensione fisica e biologica mentre *jassad* rappresenta la superficie sensibile, che è possibile toccare, sede delle percezioni e dei sensi. Ciò sottintende sempre una dimensione per così dire divina del corpo (in un rapporto diretto con il sacro) che pervade sia la ritualità religiosa che la prassi popolare, tanto che la sociologa tunisina Bouchrara (1994) ha parlato dell' Islam come di una "religione del corpo".

2. *Sessualità è pura bellezza*

In un libro sulla sessualità nella religione islamica, l'antropologo Bouhdiba sostiene che

l' Islam è un farsi carico della vita biologica, un' arte di vivere la propria corporeità risacralizzandola di continuo. Tutti gli atti fisiologici sono immediatamente e immancabilmente seguiti da un complesso di tecniche che stabiliscono la purezza. (Bouhdiba 1975; tr. it. 2005, p. 64)

Il corpo è così concepito come un dono di Dio, che bisogna saper coltivare e ben decorare: per questo, le donne di religione islamica sembrano essere molto attente alla cura del corpo, alla sua levigazione e alla pulizia, non solo per il compiacimento dell' uomo, ma anche come testimonianza della possibilità di governare e disporre a piacimento della propria individualità. Come scrive Simona Tersigni nella postfazione all' edizione italiana del libro di Bouhdiba,

la regolamentazione della sessualità orienta i rapporti sociali di genere e fonda il matrimonio, la parentela, e quindi la società [...]. Le configurazioni sociali legate alla sessualità, in quanto orientazioni intime, non rinviano a dei tipi psicologici *strictu sensu* ma a delle logiche sociali d' interpretazione e di costruzione della sessualità che si esprimono tanto nelle rappresentazioni e nelle norme culturali che in modalità precise d' interazione. Tali modalità travalicano l' intimità della coppia in quanto la società stessa struttura i rapporti di genere e la sessualità. (Tersigni 2005, p. 3)

Nel contesto di immigrazione, contrariamente a quanto si pensi, la maggior parte delle donne maghrebine detiene il controllo non solo sulle reti sociali, sulla re-invenzione dei riti domestici

e, più degli uomini, sulla raccolta e diffusione delle informazioni che circolano tra i social network di appartenenza (Pepicelli 2010; Caragiuli 2017; Acocella e Pepicelli 2018), ma anche sulla trasmissione della cultura tradizionale e sull'educazione dei figli (a cui, abitualmente, destinano una moglie da loro scelta). Inoltre, sia nella sfera domestica che pubblica, la donna mantiene il controllo sui principali elementi della cultura islamica: l'acqua, utilizzata nei rituali di purificazione e di tolettatura; il latte, impiegato non solo per nutrire il neonato ma anche per instaurare legami parentali che vadano oltre le reti primarie (la *rid'a*, "parentela di latte", ne è un esempio), e l'henné, sostanza vegetale usata per decorare e tatuare la pelle. La donna rivendica a sé il privilegio di "incorporare" la benedizione divina (*barakah*) per la sua capacità riproduttiva e creatrice⁵.

La cura del corpo si configura, pertanto, come un'ulteriore affermazione del sé contro lo sguardo altrui, sia esso di un uomo, di una donna non connazionale, di tutta la società d'arrivo. Sia nel Paese d'origine che in quello d'accoglienza, la cura del corpo è parte integrante della vita della donna maghrebina, che scopre la bellezza e l'intimità prima di tutto nell'*hammam*. Il bagno turco, infatti, segna i momenti fondamentali del ciclo della vita femminile (nascita, menarca, matrimonio, puerperio), divenendo luogo di incontro e di colloquio con le altre donne. Non a caso, infatti, i centri italiani in cui si registra un'elevata presenza di immigrati maghrebini hanno almeno una struttura adibita a bagno turco, normalmente gestita dagli stessi. Si riscopre quel benessere fisico che è, prima di tutto, espressione del legame diretto dell'individuo con il divino, in un rapporto costantemente dicotomico tra *halàl/haràm*: la purezza e l'impurità non sono considerate soltanto questioni igieniche ma dimensioni appartenenti alla sfera del sacro. La donna si reca all'*hammam* per la purificazione dopo un atto sessuale o in preparazione dello stesso (tant'è vero che una frequenza assidua può anche essere considerata sospetta); per le abluzioni che precedono la preghiera (la grande pu-

5 Al riguardo, si pensi al trattamento di emarginazione, degradazione e, talora, di ripudio da parte dell'uomo, riservato alle donne sterili nella cultura maghrebina e, in generale, nelle società musulmane.

rificazione, *ghusl*, o la piccola, *wudu*) o semplicemente per trovare un momento di intimità con se stessa, lontano dalla rete familiare.

In Maghreb è usuale frequentare una volta a settimana il bagno turco mentre ciò avviene meno frequentemente nel contesto migratorio, dove spesso all'*hammam* si sostituiscono incontri pomeridiani di sole donne, generalmente connazionali, in abitazioni private, che diventano luogo di tolettatura e di cure estetiche reciproche: “Non è come da noi; la struttura è diversa, le persone sono diverse. Allora preferiamo stare a casa, tanto lì abbiamo tutto per farci belle. Abbiamo più privacy, poi qui costa di più che in Marocco” (informatrice marocchina dal 1999 a Torino).

Alla gestione del corpo nello spazio proprio e in quello esterno, si collega il modo in cui la donna maghrebina percepisce il contatto con il proprio corpo e come questo venga toccato da un'altra persona, sia essa uomo o donna. Nell'*hammam*, ad esempio, a contatto con l'acqua purificatrice delle sostanze morte della pelle e delle sue sozzure, la donna sfrega vigorosamente ogni parte del corpo; la sua mano veloce e pronta leviga ogni angolo di pelle che non viene accarezzata ma quasi scorticata, tanto è forte la pressione e il vigore. Come spiega un'informatrice marocchina, nel bagno turco la donna ritrova la dimensione della purezza originaria e della sacralità del proprio corpo, continuamente minacciato da segni di impurità religiose. In questo contesto il corpo recupera la purezza originaria (*tahara*) e la sua dimensione olistica, attraverso la pulizia della pelle morta, il bagno caldo e la depilazione totale: ogni segno di pelosità al di fuori dei capelli deve scomparire, anche le sopracciglia devono essere rese molto sottili per non lasciare traccia di virilità (Benkheira 1996, p. 23). Durante questi ritrovi, si presta particolare attenzione alla cura del viso e degli occhi, ritenuti strumenti di seduzione, specchio del benessere di tutto il corpo (*wajh l-khayr*), e alla profumazione e decorazione della pelle: si preparano rimedi naturali applicati sul volto e si abbelliscono piedi e mani con disegni floreali all'henné, soprattutto in occasioni di feste religiose o ricorrenze tradizionali⁶.

6 Fiorella Giacalone descrive, con precisione, i rimedi naturali impiegati per la cura di singole parti del corpo, come l'olio d'oliva e di mandorla o d'*argan*

“La politica di cura della bellezza da parte delle donne musulmane è una pratica che vuole sgombrare il campo da alcuni luoghi comuni, fortemente caratterizzati e condizionati dalla prospettiva occidentale eurocentrica” (Trevisani 2006, p. 161). Tramite la cura del corpo, la donna musulmana diviene, da oggetto, soggetto della dimensione individuale e identitaria. La bellezza è anche segretezza, preservazione di quegli “*hudud*” (confini) accessibili soltanto a pochi, a coloro che sono autorizzati ad entrare nell’intimità della donna. Per questo il corpo diventa non più il mezzo biologico e anatomico, che può provare benessere oppure dolore, ma soggetto parlante e pensante attraverso il linguaggio di simboli (il velo, il trucco, la *jellaba*) che ridefiniscono il rapporto tra verità e immaginazione, laicità e sacralità.

È vietato dall’Islam per la donna di essere vista da uno straniero, solo il suo viso e le sue mani sono “permessi di vedere”, come dice anche il Corano. La vergine è *shiha*, quando perde la verginità diventa *mfasda*, allora può farsi vedere solamente da suo marito. Può prendersi cura di se stessa e del suo corpo nell’*hammam*, per esempio, ma secondo un rituale preciso che non deve contraddire la Legge Islamica. La marocchina deve seguire le regole della religione come tutte le altre donne musulmane. Guarda, per esempio, l’*hijab*, è una protezione per la donna; è bella, può attirare tutti gli occhi degli uomini ma gli uomini, quando vedono una donna velata, riconoscono quale è il limite. È la stessa cosa per toccarla: solamente suo marito può toccarla, ma dolcemente, gli altri possono darle solamente la mano per i saluti ma senza tradire i limiti del rispetto tra donna e uomini. (Fantauzzi 2012, p. 117)

3. *Gli invalicabili “hudud” e il nudo velato*

La dimensione della nudità è implicita nella cultura maghrebina, correlata alla sacralità del corpo e al rispetto dell’ortoprassia religiosa. La donna nuda non può essere oggetto di sguardo di altri uomini, eccetto che del proprio marito. La cultura islamica, infatti, impone

oppure le maschere con *gâssul* e *argan*, per levigare la pelle, il *khol* usato “per accentuare la profondità dello sguardo ma anche per gli effetti terapeutici contro le congiuntiviti e altre malattie oftalmiche”, il *swak*, estratto dalla scorza del noce per rendere bianchi e puliti i denti (Giacalone 2007; cfr. anche Benkheira 1996).

alla donna di scoprire soltanto le mani, i piedi e il volto e di nascondere, soprattutto, le parti intime (*'awra*⁷) come recita il Corano:

E di' alle credenti che abbassino i loro sguardi, preservino la loro castità, mostrino dei loro ornamenti soltanto ciò che appare e calino un panno sul seno; e mostrino le loro grazie solo ai propri mariti, ai loro padri, ai padri dei propri mariti, ai propri figli, ai figli dei propri mariti, [...] ai bambini impuberi che ignorano le parti nascoste delle donne. E non battano coi loro piedi, affinché si sappia che esse nascondono le loro grazie. (Corano 24, 31)

Per tutelare la castità dagli sguardi altrui (come anche agli uomini è imposto di coprire le parti anatomiche dall'ombelico fino al ginocchio), la donna musulmana è attenta a rispettare i confini del proprio corpo e a farli rispettare. In dialetto marocchino si dice, infatti, *shiha*, cioè "chiusa", "intatta", una ragazza vergine, e *mfasda*, "disfatta", quando ha perso la verginità e la nudità è stata scoperta. Allo stesso modo, tra i tanti significati che l'*hijab*⁸ può rappresentare, esso evoca quello della protezione da una sessualità libera e tentatrice, freno all'attrazione che l'uomo può provare nel vedere la bellezza della donna in altre parti che non siano il viso. Gli occhi, per questo, diventano espressione di tutto il corpo celato, che induce, tuttavia, a un desiderio recondito, alimentato da una seduzione segreta, proprio perché coperto (Giacalone 2022). L'*hijab* si configura, in tal caso, come la pelle stessa della donna, la quale sentirebbe di essere nuda, inerme e non protetta se non lo indossasse. E questa separazione le conferisce l'autonomia entro i propri confini, la gestione di sé, del corpo e del suo linguaggio, per cui "l'abito cessa di essere un semplice uso per diventare etica, persino teologia" (Bouhdiba 1975; tr. it. 2005, p. 37). La nudità diventa una forma di sconfinamento e di assenza di protezione, onta per lei stessa e per la propria famiglia. Il termine dialettale *msakh* si riferisce alla nudità femminile e indica letteralmente, infatti, la perdita del pudore,

7 "La notion de *'awra* est une notion primordiale dans le champ de la sexualité. Elle désigne toute chose que l'être humain doit cacher par pudeur, ce qui relève de son intimité et fait partie de sa vie privée. Cela concerne également, bien sûr, ses parties génitales. Un consensus s'est dégagé parmi les auteurs du *fiqh* pour désigner la région du corps masculin qui s'étend du nombril au genou comme ne devant pas être montré en public" (Bellakhdar 2008, p. 114).

8 Si presti attenzione al termine "hijab" che, in lingua araba, significa ora "velo", ora "imene", nel senso di ciò che non può essere penetrato in maniera illecita.

legato a sua volta alla verginità. Che una giovane si sposi non più vergine rappresenta un grande disonore, non solo per la famiglia della donna ma anche per quella del futuro marito. Ciò richiama quella che Surkis (2010) ha definito una “politica imenale” in cui la castità pre-matrimoniale delle giovani nordafricane viene esaltata come elogio e privilegio, anche se, come sostiene Knibiehler (2012), la presenza dell’imene non è testimonianza di purezza verginale né la sua assenza di un comportamento amorale. Quanto alla verginità, da un’indagine svolta tra ragazzi e ragazze marocchini, emerge che:

la majorité des hommes et des femmes interrogés pensent que les relations sexuelles qui préservent la virginité présentent l’avantage de se connaître mieux, de faire l’apprentissage des caresses et, pour les hommes, d’attendre le mariage sans trop de frustration. Le détournement de l’interdit de la sexualité prémaritale vise alors principalement à préserver ce qui en est la preuve concrète: la virginité. Quelques femmes, plus respectueuses des préceptes religieux, ne se reconnaissent pas dans de telles pratiques. C’est le cas de Lamia (30 ans, célibataire, niveau secondaire, couturière), pour qui cette forme de sexualité non pénétrative, même quand le mariage est prévu, reste “un péché” et, qui, confrontée au désir d’un homme qui lui promet de l’épouser, accepte ses avances, en espérant la demande officielle, mais refuse au départ d’aller plus loin que quelques baisers⁹. (Bakas, Ferrand 2013, p. 49)

L’ostentazione del proprio corpo appare per lo più *haràm* quando entra a contatto con il sesso opposto, soprattutto quando si tratta di un uomo straniero (*rajul gharib*). Il corpo della donna si richiude dentro i suoi confini, che impone anche all’altro di rispettare: lei non bacia un altro uomo, neppure per un saluto, se non appartiene a coloro che non potrà sposare (*mahàrim*). La parentela, genericamente indicata con il termine *qaràba* (letteralmente “prossimità”), garantisce il rispetto dei

9 “La maggioranza degli uomini e delle donne intervistati pensa che le relazioni sessuali capaci di preservare la verginità abbiano il vantaggio di permettere di conoscersi meglio, imparare ad accarezzarsi e, per gli uomini, aspettare il matrimonio senza troppe frustrazioni. Lo sviamento del divieto della sessualità prematrimoniale mira dunque principalmente a preservare quella che ne è la prova concreta: la verginità. Alcune donne, più rispettose dei precetti religiosi, non si riconoscono, però, in tali pratiche. È il caso di Lamia (30 anni, single, livello secondario, sarta), per la quale questa forma di sessualità non penetrante, anche quando è programmata il matrimonio, resta “un peccato” e che, di fronte al desiderio di un uomo che le promette di sposarla, accetta le sue *avances*, sperando nella richiesta ufficiale, ma fin dal principio rifiuta di andare oltre qualche bacio”, trad. mia.

confini della donna, la dichiarazione della sua appartenenza e, quindi, del suo corpo.

La visione di una donna velata per le strade di Torino o nella metropolitana parigina e nei quartieri di Tunisi o di Casablanca viene percepita attraverso il significato che il nostro sguardo attribuisce ad essa, sovente deformata e omologante, come se il segno perdesse la sua polisemia e cancellasse l'individualità di cui è foriero. Non esiste, tuttavia, "il" velo ma una pluralità di veli (Stano 2012), dai molteplici colori e dalle poliedriche allacciature, che possono variare in base alle situazioni, allo status civile della donna e al significato tradizionale che esso esprime. Soprattutto nel processo migratorio, il velo sembra acquisire tre differenti dimensioni: può essere ora percepito come un costume tradizionale, ora consapevolmente adottato come autoaffermazione di un'identità, ora rifiutato come testimonianza di una tendenza laica e progressista. Secondo la tesi psicanalitica, tanto criticata da Edmund Leach in un articolo del 1958, come la capigliatura e la barba rappresenterebbero universalmente gli organi genitali maschili, simbolo di virilità, così il velo femminile equivarrebbe all'imene, rigorosamente depilato e intatto. In tal modo, la donna verrebbe controllata e domata, allontanata dagli istinti di una sfrenata sessualità maschile che, nella società islamica, deve essere "educata" da divieti convenzionali (al contrario di quanto sembri accadere in Occidente attraverso il controllo interiorizzato): infatti, "le donne sono considerate letteralmente come l'apertura attraverso la quale si può adulterare la purezza del contenuto" e l'onore parentale (Douglas 1975).

I concetti di proibito, lecito e illecito appartengono propriamente alla sfera religiosa, a cui alcuni musulmani, generalmente uomini, fedeli alla *Shari'a*, rinviano per giustificare l'uso dell'*hijab* come obbligo coranico imposto alle donne. Essi fanno riferimento ad alcuni versetti di due sure:

O Profeta! Di' alle tue spose e alle tue figlie e alle donne dei credenti che si ricoprano dei loro mantelli (*jalābīb*); questo sarà più atto a distinguerle dalle altre e a che non vengano offese. Ma Dio è indulgente, clemente!
E di' alle credenti che abbassino gli sguardi e coprano le loro pudenda e non mostrino troppo le loro parti belle eccetto ciò che di fuori appare e pongano un velo (*khimar*) sui loro seni. (Corano, 33, 59; 24, 31)

Appare chiaro come non venga impiegato il termine *hijab*, che è utilizzato sette volte nel Corano per indicare soprattutto la “cortina” o “tenda” dalla quale venivano protette le donne del profeta Muhammad; il termine non indica mai, dunque, un capo di abbigliamento femminile, cui si fa riferimento con nomi specifici. Il primo versetto sopra riportato è una chiara esortazione alla pudicizia, che implica l’uso di un mantello, inteso come veste ampia, e non di un velo per il capo, essenzialmente come distinzione sociale. Nel secondo passo, si invita la donna a mantenere un comportamento pudico nei gesti e a coprire gli organi sessuali tramite un velo destinato non al capo ma a tutto il busto¹⁰. La giustificazione della scelta di indossare l’*hijab* come obbligo coranico è adottata soprattutto dalle donne immigrate di prima generazione, per lo più analfabete e giunte in Italia al seguito dei loro mariti (Pepicelli 2012). Pur non sempre apertamente, loro affermano di aver indossato per la prima volta il velo dopo il matrimonio, celando, dietro la motivazione prettamente religiosa, la scelta di adempiere alla volontà del coniuge; infatti

le port du voile par les femmes existait bien avant l’Islam mais celui-ci l’a sacralisé. Il fut durant des siècles un vêtement conçu par les femmes. Il prenait des formes et des couleurs en fonction de codes vestimentaires très différents selon les régions et les cultures¹¹. (Bellakhdar 2008, p. 115)

Quanto finora detto sembra non accadere, invece, tra le giovani maghrebine di seconda e terza generazione, le quali, già adolescenti, sono giunte con la famiglia in Italia oppure vi sono nate da entrambi i genitori immigrati. La loro adesione al velo si configura come una pratica di affermazione identitaria, sebbene la dinamica di “rivendicazione” resti loro ignota e avvenga inconsapevolmente: “Io ho messo l’*hijab* perché voglio far vedere che sono musulmana tra tanti diversi, tra i cristiani insomma. A parte la lingua è un’altra cosa che ci distingue, insomma che distingue la donna marocchina” (giovane marocchina sedicenne a Torino dal 2019). Fino a quando l’*hijab*

10 Al contrario, secondo la proposta dell’esegeta Habari (IX sec.), che ha poi condizionato parte della tradizione musulmana, questo versetto dovrebbe intendersi come esortazione per le donne a nascondere anche capelli, collo e orecchini.

11 “L’uso del velo da parte delle donne esisteva molto prima dell’Islam ma è stato quest’ultimo a sacralizzarlo. Il velo è stato per secoli un capo progettato dalle donne. Ha assunto forme e colori secondo codici di abbigliamento molto diversi a seconda delle regioni e delle culture”, trad. mia.

ha rappresentato soltanto un costume o un simbolo, confinato nelle pareti domestiche, di una minoranza in realtà inesistente e silenziosa (come le donne maghrebine di prima generazione nella società di arrivo), il suo linguaggio è stato del tutto ignorato. Quando, invece, il segno è uscito dall'intimità, ha preso consapevolezza di sé, emblema del corpo pensante, individualizzante e pubblico delle giovani di seconda e terza generazione, allora il contrasto tra alterità e identità, tra "il noi" e "il loro" è tornato imperioso a scardinare quell'estraneità abilmente addomesticata (Leone 2010). La dimensione sacra del corpo della donna nell'Islam e la relazione erotica con il sé e il mondo circostante continuano a essere la manifestazione di dinamiche di potere nel contesto di origine e, ancor più, in quello di immigrazione. Da un lato, l'adesione al credo religioso, dall'altro, i rapporti sociali e parentali strutturano la subordinazione femminile, la gestione dello spazio intimo e i confini "sacri" di un corpo ritenuto inviolabile, che è il prodotto, oggetto e soggetto di una trasformazione e dinamica prettamente culturale (Fusaschi 2018).

Riferimenti bibliografici

Acocella, I., Pepicelli, R. (a cura di)

2018 *Transnazionalismo, cittadinanza, pensiero islamico. Forme di attivismo dei giovani musulmani in Italia*, Il Mulino, Bologna.

Ambrosini, M., Naso, P. (a cura di)

2019 *Il dio dei migranti. Pluralismo, conflitto, integrazione*, Il Mulino, Bologna.

Atighetchi, D.

2002 *Islam, musulmani e bioetica*, Armando Editore, Roma.

Bakass, F., Ferrand, M.

2013 *L'entrée en sexualité à Rabat: les nouveaux « arrangement » entre les sexes*, in "Population", vol. 1, n. 68, pp. 41-65.

Bellakhdar, S.

2008 *La prescription de la sexualité en Islam*, in "L'Esprit du temps", vol. 5, n. 105, pp. 105-116.

Benkheira, M.

1996 *Woman's Face: between Shari'a and Customs*, in "Anthropologie et Sociétés", n. 20, pp. 15-36.

Bouhdiba, A.

1975 *La sexualité en islam*, PUF, Parigi; tr. it. *La sessualità nell'Islam*, Mondadori, Milano, 2005.

Bouchrara, T.Z.

1994 *Les lieux du corps en Islam*, Publisud, Parigi.

Bourdieu, P.

1977 *Remarques provisoires sur la perception sociale du corps*, in "Actes de la recherche en sciences sociales", anno 14, pp. 51-54.

Cagnolati, A.

2012 *Le frontiere del corpo. Il velo e l'identità femminile nella società multiculturale*, in "El Futuro del Pasado", n. 3, pp. 223-235.

Caragiuli, A.

2017 *L'islam metropolitano*, Edizioni Edup, Roma.

Chebel, M.

1984 *Le corps dans la tradition au Maghreb*, PUF, Parigi.

Douglas, M.

1975 *Purezza e pericolo*, Il Mulino, Bologna.

1979 *I simboli naturali*, Einaudi, Torino.

Fantauzzi A.

2009a *Din wa Dunya: l'ortoprassi islamica nella quotidianità degli immigrati marocchini*, in "Religioni e Società", n. 65, pp. 37-46.

2009b *Questioni di identità convergenti: hna lamgharba, hna lamsalmine*, in "Voci", n. 9-10, pp. 79-95.

2011 *Corps, migration et don de soi*, in "Corps", n. 10, pp. 174-181.

2012 *Sangue migrante. Pratiche e culture dell'emodonzione tra il Marocco e l'Italia*, Franco Angeli, Milano.

Fusaschi, M.

2018 *Corpo non si nasce, si diventa. Antropologiche di genere nella globalizzazione*, CISU, Roma.

Giacalone, F.

2007 *Bismillah*, Gramma Editore, Perugia.

2022 *Tra hijab e pratiche sociali*, Franco Angeli, Milano.

Lano, A.

2002 *Voci di donne in un hammam*, EMI, Bologna.

Leach, E.

1958 *Magical Hair*, in “Journal of the Royal Anthropological Institute”, anno 88, pp. 147-164.

Leone, M.

2010 *Pudibondi e spudorati. Riflessioni semiotiche sul linguaggio del corpo (s)vestito*, in “Rivista Italiana di Filosofia del Linguaggio”, n. 2, pp. 74-94.

Knibiehler, Y.

2012 *La Virginité féminine. Mythes, fantasmes, émancipation*, Odile Jacob, Parigi.

Pepicelli, R.

2010 *Femminismo islamico*, Carocci, Roma.

2012 *Il velo nell'Islam*, Carocci, Roma.

Quaranta, I.

2018 *Le traiettorie teoriche del corpo fra ordine e disordine sociale*, in “Dada, Rivista di Antropologia post-globale”, semestrale n. 2, dicembre, <http://www.dadarivista.com/Singoli-articoli/N2-Dicembre-2018/01.pdf>

Stano, S.

2012 *Sotto il velo dei media*, in “Quaderni di Donne & Ricerca”, 25, https://www.cirsde.unito.it/sites/c555/files/allegatiparagrafo/23-05-2016/quaderno_stano.pdf

Surkis, J.

2010 *Hymenal politics: marriage, secularism, and French sovereignty*, in “Public Culture”, n. 22, pp. 531-556.

Tersigni, S.

2005 *L'ordine dei corpi nell'ordine del mondo: sessualità e fede nelle società arabo-musulmane post-coloniali (L'ordre des corps dans l'ordre du monde : sexualité et foi dans les sociétés arabo-musulmanes post-coloniales)*, postfazione al libro A. Bouhdiba, *La sexualité en islam*, PUF, Parigi 1975; tr. it. Paravia Bruno Mondadori, Milano, pp. 293-306.

Trevisani, I.

2007 *Il velo e lo specchio: pratiche di bellezza come forma di resistenza agli integralismi*, Baldini Castoldi Dalai, Milano.

MAGDALENA MARIA KUBAS*
TROPPO BELLA: SANTA VILGEFORTE
NARRATA DA OLGA TOKARCZUK¹

“Per divenire, è necessario avere un genere o un’essenza (quindi sessuata) come orizzonte”

Luce Irigaray, *Sessi e genealogie* (1989)

ABSTRACT

L’obiettivo del presente studio è proporre un’analisi della traduzione italiana del romanzo di Olga Tokarczuk intitolato *Casa di giorno, casa di notte*. Ci interessano in particolare le parti in cui è narrata la storia di Santa Vilgeforte, celebre come martire crocefissa e donna barbata. Sebbene nei secoli fosse molto popolare tra i fedeli, in quanto storicamente inconsistente nel Novecento il suo ricordo fu cancellato dal Martirologio Romano e dal culto ufficiale della Chiesa. La memoria di Vilgeforte si preserva attraverso i pochi monumenti rimasti negli antichi luoghi di culto e nella narrativa, come dimostra l’interesse della scrittrice polacca premio Nobel per la letteratura. Il focus principale della nostra analisi è il rapporto tra il viaggio spirituale e interiore che un soggetto compie tra il proprio corpo e l’identità di genere e lo sguardo, tardo-noceventesco, su una santa medievale – una figura quasi dimenticata dalla nostra cultura – recuperata da Tokarczuk in chiave semifantastica, che molto può dire al lettore contemporaneo.

* Università degli Studi di Torino.

1 Questo articolo si inserisce nell’attività di ricerca del progetto “NeMoSancti: New Models of Sanctity in Italy (1960s-2000s) – A Semiotic Analysis of Norms, Causes of Saints, Hagiography, and Narratives”. Questo progetto ha ricevuto finanziamenti dal Consiglio europeo della ricerca (ERC) nell’ambito del programma di ricerca e innovazione Orizzonte 2020 dell’Unione Europea, in virtù della convenzione di sovvenzione n. 757314.

1. Introduzione

Dalla purezza di uno sguardo, da un io sognato, senza “corpo né nome”, nelle prime battute di un romanzo emerge un io narrante. Penetra nel paesaggio, nel corpo di una casa, nei sogni degli esseri umani che dormono sotto il suo tetto. Dall’alto lo sguardo osserva una valle e lentamente sceglie i punti cui si avvicinerà e che metterà a fuoco. Può percepire tanto la linfa vitale di un albero quanto il destino di uomini e donne. *Casa di giorno, casa di notte*² di Olga Tokarczuk è un romanzo sensibile alle questioni del corpo, non solo quello umano, sessuato o meno, scandito dall’età o *transage*, segnato dalla Storia, vivo, morto, cannibalizzato, inanimato... Nel corso della narrazione conosceremo il corpo della casa abitata dall’io narrante e percorsa, nella parte della cantina, da un corso d’acqua, piccolo ma impetuoso e ostinato, i corpi transgenere di Kummernis (Vilgeforte) e del monaco Paschalis, che scrisse la sua *legenda*, il corpo della vicina Marta, un’anziana che sembra eterna o perlomeno non ha un’età precisa, quello morente di Peter Dieter, un tedesco che torna a Nowa Ruda, luogo in cui era nato e che dovette abbandonare al passaggio della regione alla Polonia³, il corpo immaginario e reale di Amos,

2 Olga Tokarczuk, nata nel 1962 a Sulechów, nella Bassa Slesia (Polonia), nel 2019 ricevette il Premio Nobel per la letteratura (per l’anno 2018 in cui il premio non era stato assegnato). La scrittrice esordì con poesie e racconti, seguiti, negli anni Novanta, dalle prime opere di narrativa (*Podróż ludzi księgi*, *E. E.* e *Prawiek i inne czasy* attualmente pubblicato in Italia con il titolo *Nella quiete del tempo*). *Dom dzienny, dom nocny* vide la luce nel 1998 per i tipi della Ruta, la casa editrice fondata da Olga Tokarczuk. Il romanzo, tradotto in italiano da Raffaella Belletti, fu pubblicato nel 2007 dalla casa editrice Fahrenheit 451 con il titolo *Casa di giorno, casa di notte*. È stato proposto al lettore italiano come terzo volume della scrittrice, dopo *Dio, il tempo gli uomini e gli angeli* (riproposto successivamente con un altro titolo, *Nella quiete del tempo*) e la raccolta *Che Guevara e altri racconti*. Nel 2012 fu pubblicato il thriller ecologico *Guida al tuo carro sulle ossa dei morti* (in originale *Prowadź swój plug przez kości umarłych*) mentre nel 2019 apparve la raccolta di prose brevi intitolata *Bieguni*, edita in Polonia nel 2007: il volume è tradotto con il titolo *I vagabondi*. È in corso la traduzione del monumentale romanzo storico *Księgi Jakubowe (I libri di Giacobbe)*, più recente rispetto ai volumi di cui sopra.

3 Olga Tokarczuk ambientò la maggior parte della sua narrativa in Bassa Slesia, una regione di confine, con una storia e un’identità complesse, dove le frontiere statali sono labili. Si tratta di luoghi che nel corso dei secoli “appartennero” sia alla Polonia che alla Germania. La storia di Peter Dieter rinvia in particolare agli eventi reali relativi al “recupero” dei cosiddetti “territori occidentali”, sulla

l'amato di Krysia, un'impiegata di banca, il corpo del suicida Marek Marek, quello di un morto assiderato, impresso nella mente di Ergo Sum che aveva mangiato la sua carne, durante una fuga dalla Russia nel corso della seconda guerra mondiale, i corpi di Lei e Lui nel loro legame con Agni, un doppio che nella narrazione esiste al maschile e al femminile, e altri corpi ancora.

Casa di giorno, casa di notte è un romanzo scritto perlopiù in prima persona. Si compone di brevi capitoli che spesso portano nomi dei protagonisti delle singole storie – vi sono altrettanti titoli tematici in forma di perifrasi e alcuni titoli rematici – tessere di un universo che fisicamente, cronologicamente e esistenzialmente circonda l'io narrante. È un universo in cui il tempo non è del tutto lineare. Vi rientrano l'amato paesaggio della Bassa Slesia, i vicini, la radio e i racconti trovati su internet, i funghi, le massime latine, la storia della costruzione della casa in cui l'io narrante abita (lontana nel tempo, ma rilevante dal punto di vista emotivo e identitario), la storia di Jonas Gustaw Wolfgang Tschischwitz von Goetzen che nell'Ottocento, a Heidelberg, scrisse la tesi di dottorato “sulla vita e gli scritti della leggendaria santa slesiana di nome Kummernis” (Tokarczuk 2007, p. 245), la stessa storia della santa, assieme alle sorti del monaco Paschalis, che redasse la sua *legenda* per il processo di canonizzazione.

L'analisi proposta in seguito si articola in tre parti: partendo da una breve ricostruzione della storia di Vilgeforte attraverso le pubblicazioni antiche e moderne, attraverso immagini, statue e le possibili fonti focalizzeremo la narrazione dedicata a questa figura da Olga Tokarczuk in *Casa di giorno, casa di notte*. In secondo luogo, confronteremo la storia della santa barbata con ciò che nel romanzo funziona in maniera parallela e complementare, ossia la storia del monaco Paschalis, un giovane uomo che vorrebbe diventare donna. Per concludere inquadreremo brevemente le due storie di metamorfosi (compiuta e mancata) all'interno della teoria *gender* dando risalto al ruolo del percorso spirituale nel compimento di un percorso che ingloba l'intero essere umano.

linea Oder-Neiße, che nel 1945 furono annessi alla Polonia. Prima e in seguito la regione si spopolò di tedeschi autoctoni, e fu ripopolata da chi abbandonava i territori dell'est polacco inglobato dall'Unione Sovietica dopo che il confine postbellico della Polonia (quello orientale) era stato tracciato a partire dalla Linea Curzon.

2. “*virginis cum barba*”⁴

Vilgefortis⁵, nota anche con i nomi di Kummernis, Ontcommer, Virgo fortis, Ontkommer, Liberata e Débarras (e altri ancora elencati nell’*Enciclopedia dei Santi* 1961, p. 1095), è una santa leggendaria il cui culto ufficiale fu abolito dalla Chiesa di Roma nel periodo del Concilio Vaticano II. *Dies natalis* di Vilgefortis, precedentemente celebrato il 20 luglio, non figura nelle recenti edizioni del *Martirologio Romano*⁶, perché non vi sono prove storiche sufficienti della sua esistenza. L’*Enciclopedia dei Santi*, con tutte le riserve legate alla storicità, continua a testimoniare l’“esistenza culturale” (Ponzo e Marino 2021, p. 209), nell’universo cristiano, con un’indicazione del culto come un’usanza folkloristica. Si tratta tuttavia di una venerazione diffusa, almeno in passato, o di una serie di culti paralleli ben radicati nelle culture regionali europee: per procedere in maniera cronologica ricordiamo che l’immagine di Vilgefortis viene associata al Volto Santo della cattedrale di San Maritino di Lucca⁷: il bollandista Cuypers avanzò quest’ipotesi nel corso del Seicento (*Enciclopedia dei Santi* 1961, p. 1094). Le due rappresentazioni condividono la veste a tunica, la cintura, la mancanza di una scarpa e spesso anche la presenza di un musicista che secondo la leggenda ricevette in dono la scarpetta in metallo prezioso: in entrambi i casi il miracolo è attribuito alla statua, non a Cristo o alla santa. Fino al Concilio Vaticano II il *Martirologio romano* menzionava la figura di Kummernis nel modo seguente: “In Lusitania, sancte Vilgefortis, virginis et martyris, quae pro christiana fide ac pudicitia decertans in cruce meruit gloriosum obtinere triumphum”

4 *Acta Sanctorum* (1727, p. 62).

5 Nel presente saggio ho usato tre diciture diverse: quella comune, Santa Vilgeforte, quella cui ricorre l’*Enciclopedia dei Santi* (Vilgefortis) e la versione del nome utilizzata da Olga Tokarczuk, Wilgefortis, con il diminutivo Wilga.

6 Il controllo è stato condotto sul *Martirologio Romano riformato a norma dei decreti del Concilio Ecumenico Vaticano II e promulgato da Papa Giovanni Paolo II* (2004).

7 Secondo la leggenda il crocefisso ligneo di Lucca è di mano di Nicodemo, discepolo di Gesù. La scultura è presente in Toscana dall’VIII secolo. Le datazioni recenti parlano di un periodo compreso tra l’VIII e il XIII secolo, con la possibilità che l’attuale scultura sia un rifacimento (ma non successivo al XIII secolo) di un originale più antico. Cfr. la voce “Volto Santo”, *L’enciclopedia italiana Treccani* (https://www.treccani.it/enciclopedia/volto-santo_%28Enciclopedia-Italiana%29/).

(*Enciclopedia dei Santi* 1961, p. 1094). Sebbene le credenze popolari parlino di una martire della prima cristianità (*ibidem*), non mancano tentativi di collocarla in altri periodi, ad esempio nell’VIII secolo o anche più tardi. Più facile sembra la datazione del culto, diffusosi nel Quattrocento a partire dalle Fiandre (*Enciclopedia dei Santi* 1961, p. 1095). In un’edizione settecentesca degli *Acta Sanctorum* il culto della santa, attraverso i vari nomi con cui la sua figura era declinata a livello regionale, è descritto come diffuso in diversi Paesi europei (ad esempio in Spagna, Germania, Boemia, Inghilterra; *Acta Sanctorum* 1727, pp. 61-63). Si evince che la venerazione pubblica avvenisse per mezzo di immagini, statue e altari, elencate e descritte con minuzia (ad esempio a Magonza, Colonia, Praga, ecc.). In *Acta Sanctorum* il nome della santa è collegato al suo potere di intercedere per chi è angosciato (“fine anxietate”, *Acta Sanctorum* 1727, p. 62), concludendo “hac de nomine fatis”. In *Acta Sanctorum* (1727, p. 64) è riportata anche un’antifona a Vilgefortis, una preghiera d’intercessione in cui è nominato lo sposalizio al re di Sicilia, che fa pensare che ancora nel Settecento si poteva essere inclini ad accettare la leggenda come risalente al periodo delle persecuzioni dei cristiani.

“As a fictitious narrative figure, Wilga represents a peculiar fantasy of gender blurring all culturally sanctioned boundaries at once: nation, religion, body, as well as the illimitable process of signification itself”: così questo personaggio è presentato in uno studio della narrativa di Olga Tokarczuk come risposta alla rinascita del patriarcato nella Polonia della trasformazione post-comunista (Sempruch 2008, p. 4). In *Casa di giorno, casa di notte* la nostra santa appare in seguito a un’occasione narrativa. Il pretesto, che rende legittimo lo spostamento indietro nel tempo, è la visita, compiuta dall’io narrante assieme all’amica Marta, alla cattedrale e la via crucis di Wambierzyce: una delle stazioni riproduce la statua della donna crocefissa, avvenente e senza barba. La mancanza della scarpetta ricollega il monumento alla crocefissione della donna barbata collocata in un’altra cappella, più vicina alla zona di residenza delle due pellegrine.

Quella però aveva la barba, perciò avevo sempre pensato che fosse un Cristo con una veste più lunga del normale. Sotto a questa c’era scritto: “Sanc. Wilgefortis. Ego dormio et cor meum vigilat”, e Marta

disse che si trattava di Sant'Angustia. [...] tra gli opuscoli delle vite dei santi trovai per uno zloty quello che il destino volle farmi trovare quel giorno: la vita di santa Kummernis, nota anche come Wilgefortis, con pagine non numerate, senza autore, senza anno e luogo di edizione. (Tokarczuk 2007, p. 65)

Si tratta di un luogo e un monumento realmente esistenti, testimoni di un culto molto diffuso nella zona in cui è ambientato il romanzo e nelle vicine regioni della Boemia e della Germania. I racconti popolari che giungono a noi sono poveri di particolari e non presentano la struttura narrativa delle vite dei santi a cui siamo abituati. Tra i meriti di Olga Tokarczuk vi è anche quello di non essersi accontentata di una trama che presenti una struttura popolare. La sua narrazione dedicata a Kummernis è impostata come un racconto agiografico intitolato *Vita di Kummernis di Schonau, redatta con l'aiuto dello Spirito Santo e della superiora dell'ordine delle benedettine di Kloster dal monaco Paschalis*⁸. Il racconto di secondo grado, presentato in maniera indipendente dalla trama principale, apre in prima persona singolare, ma quasi immediatamente passa alla terza persona e questa convenzione è seguita fino alla fine della *legenda* redatta da un giovanissimo monaco incaricato di scriverla. In primo luogo bisogna ricordare che nel romanzo la santa appare inizialmente con il nome di Wilgefortis o Wilga, ma ad un certo punto *diventa* Kummernis:

Lei gli rispose [al padre]: Non mi chiamo più Wilga, non sono tua figlia e neppure la fidanzata di Wolfram. Mi chiamo Kummernis e sono diventata la sposa di nostro Signore. (Tokarczuk 2007, p. 75)

Aggiungiamo a questo punto che se è sempre stato problematico datare la vita della santa, nel romanzo di Tokarczuk la storia del monaco Paschalis che scrisse la vita della santa è ambientata nel Cinquecento, nell'epoca della Riforma⁹. Si dichiara che la vita della santa risale a due secoli prima, dunque sarebbe da ambientare nel Trecento. Le narrazioni a incastro dedicate a Kummernis e a Paschalis sono ambientate nella regione geografica in cui è ambientata la trama principale del romanzo: da un lato ciò è tipico della prosa di

8 Questo il titolo del primo capitolo della narrazione di secondo grado.

9 "Lontano, a sud, c'era il papa, che adesso discuteva con il sinodo come salvare il mondo dai luterani." (Tokarczuk 2007, p. 126).

Olga Tokarczuk, dall'altro abbiamo a che fare con una leggenda soggetta a spostamenti e ri-ambientazioni, come si desume dal fatto che il nome della santa crocefissa e barbata presenta numerose varianti locali, dall'Inghilterra, alla Spagna, alla Germania e la Polonia. Olga Tokarczuk si riappropria di una narrazione popolare che in un universo basato sull'opposizione sacro-profano traspone forse un mito antico, quello della completezza perfetta dell'essere umano noto come l'androgenia.

3. *“una deformità che rientra nell'ordine naturale”*¹⁰

Tra corpo e genere non c'è un rapporto semplice o lineare [...], c'è invece un complesso di passaggi, traduzioni, interpretazioni, illazioni e influenze reciproche. Questi avvengono non per natura ma per effetti del vivere sociale, ossia presuppongono nell'individuo-corpo e nell'individuo ingenerato i processi di significazione, socializzazione e soggettivazione che ne fanno, appunto, un soggetto sociale. (De Lauretis 1999, p. 133)

Secondo la storia narrata in *Casa di giorno, casa di notte*, Wilgefortis crebbe in un castello, figlia di un padre guerriero. Morta la madre, dopo un certo tempo il padre portò una nuova moglie a cui la Wilga-bambina si affezionò e in cui si riconobbe come femmina. Nella sua infanzia e adolescenza sognò quindi di diventare aggraziata e bella come la matrigna. Fin da piccolissima Wilga fece esperienza di ciò che può succedere al corpo femminile: la madre biologica era morta al sesto parto, la matrigna fu ingannata da un vecchio compagno d'armi del padre riguardo alla presunta morte di quest'ultimo. L'uomo, venuto come ospite e messaggero, approfittò dell'ingenuità della bella donna per poi ripartire. Al ritorno del padre-guerriero (vivo) il narratore nota solo che “l'amata matrigna di Wilga morì in seguito a un'emorragia, e il padre, incurante del lutto, in un sol giorno diede cinque figlie in spose ai suoi migliori cavalieri. Wilga, l'unica troppo giovane per il matrimonio, fu destinata al convento” (Tokarczuk 2007, p. 68). Nel frattempo, “[i]l corpo di Wilga si adeguava al disegno dei suoi sogni: la bambina cresceva e si faceva sempre più bella, sicché chi la vedeva ammirava in silenzio quel miracolo di creazione” (Tokarczuk 2007, pp. 67-68). Di conseguenza, diventò un

10 Tokarczuk (2007, p. 94).

oggetto di desiderio del padre, il quale decise di darla in marito a un fedele compagno d'armi:

Dandola in sposa a Wolfram von Pannewicz, invece, in un certo senso l'avrebbe data a se stesso, cioè al genere maschile del quale per volontà di Dio faceva parte, per governare e disporre della creazione del Signore. Le disse dunque: con il corpo appartieni al mondo e non hai altro signore al di fuori di me. Al che la figlia replicò: Ho un altro Padre in cielo, e Lui mi sta preparando un altro Promesso Sposo. A queste parole il barone si adirò e disse: Io sono il padrone della tua vita, Lui è il padrone della tua morte. (Tokarczuk 2007, pp. 70-71)

Wilga, educata in un convento, desiderava tornarci, ma il padre si oppose. La donna fuggì allora sui monti per vivere in una grotta: “vi trascorse tre anni in solitudine e preghiera” (Tokarczuk 2007, p. 71). Fu lì che compì i primi miracoli. In seguito arrivò al convento, prese i voti e divenne la sposa di Cristo. È quello il momento della cesura onomastica. I cambiamenti successivi sembrano innescati dal cambio del nome. In una discussione (successiva) con il padre, Kummernis dichiara di non essere più ciò che era prima, e così la sua sorte è segnata. Quel cambiamento innescò una serie di eventi che portano alla mutazione del corpo e al martirio. Ma torniamo alla successione dei fatti: assieme a Wolfram il padre assale il convento e rapisce Kummernis per chiuderla in una stanza buia. Nonostante la prigionia e il digiuno coatto la donna non cambia idea sul matrimonio. Kummernis passa le giornate stesa in croce sul pavimento pregando:

Mi hai dato, Signore, il mio sesso e il mio corpo di donna che è diventato oggetto di discordia e di infiniti desideri. Liberami dunque, Signore, di questo dono, perché non so cosa farne. Riprenditi la mia bellezza e dammi la prova che anche tu mi hai concesso il tuo amore, per quanto ne sia indegna, e mi hai destinato a te fin dalla nascita. (Tokarczuk 2007, pp. 77-78)

La preghiera è esaudita e quando Wolfram, su consiglio del padre, decide di violentare Kummernis, la trova con

[...] il volto coperto da una barba serica, i capelli sciolti [...]. Dalla scolatura strappata dell'abito sporgevano due seni di fanciulla nudi. [...] Kummernis [...] [d]isse a voce bassa: Il mio Signore mi ha liberato da me stessa e mi ha donato il suo viso. (Tokarczuk 2007, p. 79)

Di conseguenza il padre uccide Kummernis, prima con un colpo di spada e poi crocifiggendo il corpo ferito. Il padre ordina di tagliare la barba che ricresce subito. Davanti alla croce si affolla il popolo in preghiera. Così finisce la storia di Kummernis, ma *Casa di giorno, casa di notte* contiene una seconda storia transgenere, quella del monaco Paschalis, colui che scrisse la vita della santa a partire dai suoi scritti autografi. Paschalis è il narratore di secondo grado, perciò nel romanzo ha un ruolo fittizio, ma anche una dignità meta-narrativa. Egli apre il suo racconto nel modo seguente: “Kummernis nacque imperfetta agli occhi del padre, ma nel senso attribuito dalla gente all’imperfezione: suo padre, infatti, desiderava un maschio. Ma talvolta all’imperfezione nel mondo della gente corrisponde la perfezione nel mondo di Dio” (Tokarczuk 2007, p. 66). Il narratore extradiegetico dirà di Paschalis: “Nacque – come dire – imperfetto, perché da quando aveva memoria aveva sempre avuto in sé qualcosa che non andava, come se alla nascita si fosse confuso e avesse scelto il corpo sbagliato, il posto sbagliato, il tempo sbagliato” (Tokarczuk 2007, p. 91). Le due storie sono speculari, almeno inizialmente, perché il ragazzo di nome Johann, figlio di un contadino, viene mandato in convento.

Paschalis non voleva avere una donna, voleva diventare una donna. Avere i seni e sentirli a ogni movimento. Due rotondità calde e soffici che avrebbero compensato alla perfezione la mancanza di quella cosa in mezzo alle gambe. Avvertire il tocco dei capelli sulle spalle, l’odore dolce della propria pelle morbida, sentire nelle orecchie il tintinnio degli orecchini, poter sistemare con la mano candida le pieghe della veste e coprire la scollatura con un fazzoletto sottile. (Tokarczuk 2007, pp. 95-96)

Paschalis è la controparte di Kummernis, non solo perché un maschio che desidera essere una donna, ma per un complesso di motivi che rendono le due trame complementari: Paschalis muore suicida dopo il ritorno al suo convento (in un finale alternativo della sua storia proposto in *Casa di giorno, casa di notte*, Paschalis viaggerà nello spazio e anche nel tempo “diffondendo le parole della sua santa”, Tokarczuk 2007, p. 271), può solo travestirsi da donna usando gli abiti di una prostituta, il suo corpo non rifiuta il mondo, conosce la sessualità nelle sue declinazioni omo- ed eterosessuali. Il giovane uomo prova perfino un desiderio definito “peccaminoso e proibito” (Tokarczuk 2007, p. 123-124) nei confronti della statua di Kummernis che si trova nella cappella del

convento femminile in cui lavora sulla *legenda* da portare al papa, per innalzare agli altari Kummernis, all'epoca già beata, secondo le parole della superiora del convento. Paschalis sogna il giorno della canonizzazione, a Roma, con il papa che contestualmente annuncia al mondo "Paschalis è una donna!" (Tokarczuk 2007, p. 128). In seguito all'annuncio il suo corpo avrebbe perso in maniera miracolosa – "come se fossero stati sradicati" (Tokarczuk 2007, p. 128) – gli attributi maschili per acquistare le caratteristiche femminili. È un miracolo che non avverrà. Ora, seguendo le definizioni dei cosiddetti *soggetti eccentrici*, "non solo il genere non è una proprietà intrinseca dei corpi o una qualità a essi conaturata, ma al contrario è proprio il genere, assunto e fatto proprio dal soggetto, che ne definisce il corpo" (De Lauretis 1999, p. 120). Nella narrazione di Tokarczuk la differenza tra Kummernis e Paschalis è l'espressione, che si attua "fisicamente [e] corporalmente nella produzione del significato" – con gradi differenti nella sua riuscita – dell'identità *transgender* (per dirla con de Lauretis 1999, p. 120) o, come diremmo oggi, *genderfluid*. Nel finale della storia di Kummernis si realizzerà (miracolosamente) una trasformazione fisica che testimonierà la sua identificazione con un uomo, nel caso particolare con Cristo.

Una breve considerazione riguardo all'evento miracoloso: secondo l'"Enciclopedia Treccani on line" nella teologia cattolica è un "fatto sensibile operato, fuori dell'ordine della natura creata, da Dio, che agisce in maniera trascendente"¹¹. Se vogliamo condurre un paragone con le narrazioni dedicate a San Francesco, per le stimmate si è parlato di un "segno corporeo visibile di un'esperienza interiore quale risulta dalle prime testimonianze" trasformate in un "segno impresso dall'esterno, 'soprannaturalmente', sigillo 'miracoloso' dell'avvenuta identificazione del santo con Cristo" nell'opera dei pittori trecenteschi (Boesch Gajano 2015¹²). Nella memoria collettiva, nel culto, un evento può essere trasmesso come soprannaturale, mentre nella percezione individuale del soggetto può avvenire quasi in continuità con l'evoluzione della propria identità. L'identificazione di Kummer-

11 <https://www.treccani.it/enciclopedia/miracolo/>

12 Boesch Gajano (2015) dichiara di riassumere le ricerche sul santo di Chiara Frugoni.

nis con Cristo, avvenuta per gradi, non è un semplice supermento dell'identità femminile; è una costruzione complessa in cui vi è una continuità tra l'essere donna (con il suo segno materiale, il seno) e l'essere uomo (la barba e il volto di Cristo). La costruzione e la conciliazione in un corpo solo di un'identità così complessa passa per l'amore e l'imitazione di un ideale spirituale – Kummernis era diventata una mistica, una sposa di Cristo – poi per l'identificazione quasi totale con l'oggetto del proprio amore tanto da desiderare lo stesso martirio. L'aiuto e la soluzione definitiva del conflitto con il proprio corpo inadeguato alla propria identità viene dallo sposalizio mistico, che segna nella maniera più forte l'esperienza interiore del soggetto. Diversa la situazione del monaco Paschalis, che si fermerà alle apparenze, al travestimento. Nella sua esperienza esteriore egli distingue sempre tra se stesso e ciò che lo attira, che è sempre percepito come l'Altro. Paschalis vede il corpo di Kummernis “come una piccola croce deposta sul pendio della montagna, come un segno che dicesse ‘guarda, guarda qui!’” (Tokarczuk 2007, p. 124). Cercando di capire l'esperienza di Kummernis che, imprigionata dal padre prima del martirio, passava giorni e notti a pregare in croce, Paschalis

[...] la notte avvolgeva la coperta in un grosso rotolo, lo posava a terra e immaginava che sotto di lui giacesse un corpo di donna traboccante di calore, morbido e duro insieme, pulsante e vivo. Vi si stendeva sopra con cautela, il fiato gli si faceva corto, rotto, come se all'improvviso gli mancasse l'aria, stava steso senza provare alcun sollievo. L'unica cosa che gli veniva in mente era schiacciare a terra il corpo. Poi, steso a letto in attesa che gli si placasse il respiro, pensava al padre di Kummernis – che doveva provare sicuramente la stessa cosa. (Tokarczuk 2007, pp. 124-125)¹³

13 Un altro possibile focus della nostra analisi potrebbe essere il rapporto, o l'incontro, tra la mistica e l'eroticità. La storia del monaco Paschalis è indicativa di una sovrapposizione che è presente (ma meno insistita) nella narrazione dedicata a Wilgefortis: Michel de Certeau nota che nella nostra cultura, a partire dal XIII secolo, “una lenta demitizzazione religiosa sembra accompagnarsi a una progressiva mitizzazione amorosa” (De Certeau 2017, p. 4). I due elementi convivono proprio nella mistica medievale, prendiamo come esempio le laude di Jacopone da Todi. È un aspetto che non sfugge all'attentissima Tokarczuk, nella costruzione sia dei personaggi di Wilgefortis e Paschalis, sia dell'ambientazione (la corte paterna) che fa da sfondo alla storia della prima. Non manca, chiaramente, una contestuale *mise en abîme*, tipica del romanzo contemporaneo.

Egli distingue sempre la sua identità di genere da quella femminile. Infatti, fino a un certo punto comprende i sentimenti del padre della santa, mentre fatica a identificarsi con Kummernis. Paschalis non fonde la sua identità con quella femminile, che continua a percepire come estranea, ma piuttosto sogna una trasformazione completa e contestuale del corpo: una trasformazione che avviene tutta per mano esterna e svincolata dall'esperienza interiore.

4. *Il sacro transgenere*

La questione del corpo transgenere non è estranea alle religioni. Ci vorremmo soffermare brevemente sull'universo del sacro nella cristianità perché a quello rimanda in maniera esplicita la storia di Vilgeforte, oggi considerata una leggenda senza un fondamento storico. Il platonismo, fondamento di alcune delle questioni più importanti del pensiero occidentale, prevede una figura androgina – la rappresentazione della perfezione originaria – che precede l'esistenza dei due sessi. Allo stesso modo, nel periodo tardoantico il mito abbastanza diffuso di un dio androgino poteva essere portatore di un “profondo messaggio di rigenerazione e restaurazione” (Tommasi Moreschini 1998, p. 974). La studiosa citata riconduce all'antichità il desiderio di abbandonare la “spoglia femminile, intesa in senso lato come debole, carnale, sì da raggiungere la ‘forza’, la ‘perfezione’ che solo l'aspetto maschile può garantire: tendenza, questa, non priva di elementi marcatamente ascetici [...] che troverà ampio spazio [...] nel mondo cristiano.” (Tommasi Moreschini 1998, p. 975). La difficoltà nel datare la leggenda della santa barbata può essere legata alla persistenza del mito della divinità androgina e alla continuità del sapere filosofico e mitico che ne trasmetteva i caratteri, dalla filosofia platonico-pitagorica e stoica attraverso Plutarco, alla gnosi – in cui il tema della salvezza attraverso l'androgina (con l'elemento femminile che si distrugge a vantaggio di quello maschile) è “esaustivamente dibattuto” (Tommasi Moreschini 1998, p. 979¹⁴) – ai Padri della Chiesa e la

14 Tommasi Moreschini (1998, p. 991, corpo di testo e note) individua anche la rappresentazione di un Cristo androgino, dotato cioè di tratti femminili, in alcuni scrittori dei primi secoli, quali Mario Vittorino e Clemente Alessandrino. La studiosa nota come la metafora di Dio-madre, collegata al mito di un dio androgino, appaia già nei Padri della Chiesa per affermarsi successivamente nella mistica medievale.

mistica medievale. Chiaramente è necessario che ad un certo punto la versione più antica del mito incontri l'immaginario della crocefissione.

Nell'universo narrativo di Olga Tokarczuk, Kummernis e Paschalis, due protagonisti nati *imperfetti* cercano la perfezione che vada oltre il corpo vincolato al proprio aspetto fisico e oltre l'identità di genere data da un corpo sessuato. Kummernis la raggiunge; per incarnarla compie, per gradi, un viaggio spirituale, dentro se stessa:

[Kummernis] quando si rese conto che non aveva alcuna possibilità di scampo dall'esterno, comprese che la sua unica risorsa era un viaggio al proprio interno, dove dimorava Nostro Signore. Non appena varcò la soglia del proprio essere, vi scorse un mondo ancora più vasto, la cui fine e il cui inizio era Dio. (Tokarczuk 2007, p. 70)

Il suo martirio deriverà infatti dalla trasformazione miracolosa che la rende una donna con il volto di un uomo, Cristo. Il padre di Kummernis rappresenta un ordine che non ammette un essere bisessuato, umano né divino. Se “nessuna costituzione di soggettività né di società umane si è mai elaborata senza assistenza del divino” (Irigaray 1989, p. 74¹⁵), in ultima analisi Kummernis si autodetermina e si afferma come un soggetto emancipato sia nella relazione con il padre sia in quella con Dio. Kummernis rappresenta la *pienezza*, al contrario del monaco Paschalis. Anche lui vi aspira, tuttavia la strada che sceglie per inseguire il suo proposito è diversa. Non lo avvicina al divenire collegato con il divino¹⁶, ma a ciò che è umano: egli assume *ruoli* femminili assoggettandosi al desiderio altrui, quello dell'amante Celestino o quello della prostituta che lo traveste da femmina. Al narratore non è chiara la sua fine: se non si dà al vagabondaggio, si suicida dopo essere rientrato nel suo convento. Leggendo la conclusione della sua storia alla luce delle considerazioni di Irigaray, siamo portati a pensare che non potendo rispecchiarsi del tutto in un Dio-uomo e nell'impossibilità della sua “propria ri-

15 Bisogna ricordare che nello stesso periodo per Irigaray l'unico modo di mostrarsi del femminile divino nella teologia cristiana è la divinizzazione della donna attraverso il figlio.

16 Inteso secondo Irigaray (1989).

unificazione” Paschalis non riesce a trovare “il suo rapporto con l’infinito, né quello con la finitezza” (Irigaray 1989, p. 74).

Riferimenti bibliografici

1727 *Acta Sanctorum Julii ex Latinis & Græcis, aliorumque gentium monumentis, servata primigenia veterum Scriptorum phrasi, collecta, digesta, commentariisque & observationibus illustrata a Conrado Janningo Joanne Bapt. Sollerio Joanne Pinio ... Tomus 5: Quo dies vicesimus, vicesimus primus, vicesimus secundus, vicesimus tertius & vicesimus quartus continentur*, Jacobum Du Moulin, Anversa.

1961 *Enciclopedia dei Santi*, Società Grafica Romana, Roma.

2004 *Martirologio Romano riformato a norma dei decreti del Concilio Ecumenico Vaticano II e promulgato da Papa Giovanni Paolo II*, Libreria Editrice Vaticana, Roma.

Boesch Gajano, S.

2015 *La santità*, Laterza, Roma-Bari. [Edizioni Kindle, pagine non numerate]

Certeau, M. de

2017 [1982] *Fabula mistica. XVI-VII secolo (vol. 1)*, nuova ed. a cura di S. Facioni, Jaca Book, Milano.

De Lauretis, T.

1999 *Soggetti eccentrici*, Feltrinelli, Milano.

Irigaray, L.

1989 *Sessi e genealogie*, La Tartaruga, Milano.

Ponzo, J., Marino, G.

2021 *Modelizing epistemologies: organizing Catholic sanctity from calendar-based martyrologies to today's mobile apps*, in “Semitica”, n. 239, pp. 201-223.

Sempruch, J.

2008 *Patriarchy in Post-1989 Poland and Tokarczuk's Dom Dzienny, Dom Nocny (The Day House, the Night House)*, in "CLCWeb: Comparative Literature and Culture", vol. 10, n. 3, <https://doi.org/10.7771/1481-4374.1375>

Tokarczuk, O.

2007 *Casa di giorno, casa di notte*, Edizioni Fahrenheit 451, Roma.

Tommasi Moreschini, C.O.

1998 *L'androgina divina e i suoi presupposti filosofici: il mediatore celeste*, in "Studi classici e orientali" vol. 46, n. 3, pp. 973-998.

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 (Marroone 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* (possesso) 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 Siège 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.

ROBERTO CIPRIANI*
CORPO, SACRO E SPORT

ABSTRACT

Esiste un evidente rapporto fra sport e religione da un punto di vista antropologico e sociologico. Ci sono diverse convergenze ma anche molte differenze tra le due sfere. Tuttavia, le affinità sembrano essere più numerose e significative delle divergenze. In particolare la presenza della preghiera durante gli eventi sportivi può essere sottolineata per mettere in evidenza la nozione di gioco come metafora della vita. Un altro ruolo significativo è giocato dai simboli il cui contenuto religioso implicito è evidente. L'autore si riferisce, in particolare, all'importanza del contributo dato dall'approccio di Turner al passaggio dal rito allo spettacolo (o teatro). Insiste inoltre sulla dimensione fisica dell'attività sportiva ed in particolare sul corpo come elemento essenziale del cristianesimo. Soprattutto il carattere agonistico è un filo conduttore che caratterizza l'esperienza sportiva e quella religiosa: in entrambe si combatte contro le limitazioni e gli ostacoli. Ma non va trascurata anche la dimensione ludica che pure è presente nel cristianesimo e anzi, secondo Peter Berger, ne costituisce l'essenza. A livello sociologico va poi esaminato il carattere sia individuale che comunitario e societario di entrambe le fenomenologie: la sportiva e la religiosa. E per di più sia lo sport che la religione hanno bisogno di strutture organizzative per realizzarsi e svilupparsi.

1. *Introduzione*

C'è una caratteristica che è peculiare del corpo umano e che lo rende un elemento dotato di un che di divino e di duraturo (se non perpetuo) allo stesso tempo: esso è in grado di riprodursi all'infinito (lo fa da almeno tre milioni e mezzo di anni, come testimonia anche il fossile di ominide femminile denominato Lucy ritrovato in due esemplari nell'Africa centrale) e ancora lo farà per molto tempo, senza soluzione di continuità nella sua attività più significativa e piena di conseguenze

* Università degli studi Roma Tre.

a lunga gittata. Date queste peculiarità del corpo la religione, anch'essa vocata alla dimensione soprannaturale e a quella dell'eternità, non poteva e non può essere del tutto estranea alle numerose sollecitazioni legate alla natura fisica e materiale degli esseri viventi.

Alla luce di tali premesse, torna assai più facile comprendere il valore metaforico (e non solo) di alcuni espedienti tesi a valorizzare il contenuto corporeo in un contesto specificamente religioso. Così, per esempio, quella che era un tempo la sedia gestatoria del pontefice cattolico serviva a mettere in mostra, ad enfatizzare la figura, la persona fisica del papa, esaltandone il ruolo attraverso la sopraelevazione del suo essere, della sua figura, alta e distante, quasi irraggiungibile, al di sopra di tutti e di tutto.

E poi, d'altra parte, un altro mezzo quale la camera fotografica è in grado di conservare in vita i corpi dei morti, non più attori sociali diretti ma protagonisti indiretti, mediante la ri-presentazione ovvero la rappresentazione iconica dei loro profili umani, i quali di tal maniera vengono anche ri-presentificati per fungere da elemento di coagulo sociale, da riferimento esemplare e da richiamo ideale, in una ri-proposizione delle loro idee e istanze. Insomma i defunti non defungono del tutto proprio grazie alla vitalità recuperata pure mediante la stampa delle loro immagini da vivi.

In effetti, come ci ricorda Francesco Faeta,

le fotografie dei defunti, perché sanciscono nella loro oggettività una mutazione ed una cessazione, perché costituiscono comunque realtà viva e operante e contengono parte dell'essenza e della costitutività del referente, ben si prestano all'opera di restaurazione eidetica. (Faeta 2000, p. 163)

2. La religione del corpo

Il Novecento è stato anche definito il secolo del corpo, appunto per l'aumento di attenzione prestata agli aspetti relativi alla corporeità, sino a farne quasi una sorta di nuova religione. A tale nuova fenomenologia hanno contribuito, fra l'altro, i mezzi di comunicazione di massa e le nuove modalità di diffusione delle opere d'arte (Benja-

min 1966). Un regista come Federico Fellini ha più volte proposto commistioni – ora immediate, ora solo allusive – fra corpo e religione, in particolare in film quali *Satyricon* nel 1969, *Roma* nel 1972 e *Amarcord* nel 1973. Ha riscosso un largo successo di pubblico un'altra produzione cinematografica dal titolo *Il grande silenzio* di Philip Gröning (2005) che coniuga insieme l'esperienza della vita materiale con quella spirituale, in un monastero di clausura di stretta osservanza a Grenoble. Ma già in precedenza il film *Il cielo sopra Berlino* di Wim Wenders (1987) aveva sollecitato l'interesse per figure angeliche materializzate ma anche protettive.

Pure sul piano dell'iconografia corrente stanno destando ben più che curiosità le immagini relative ad angeli e altre creature soprannaturali che però divengono tanto umane da provare sentimenti ed emozioni alla pari degli altri esseri viventi. Così l'essere e l'apparire si sovrappongono di continuo sino a confondersi, con parvenze di ambiguità e incertezza.

Qualcosa di indefinito, di sospeso e di vago si registra pure a livello linguistico, per esempio con l'indeterminatezza che riguarda un termine come *salma*, che può essere *soma* (ancora un lemma impreciso che rimanda al vocabolo greco originario indicante il corpo) nel senso di bagaglio trasportato (*salmeria*) ma altresì si riferisce al *cadavere* (oggetto di onoranze culturali religiose), al corpo defunto, senza trascurare peraltro la possibilità del rinvio al corpo vivente come parte imperfetta in quanto materiale, contrapposta a quella spirituale dell'anima (dagli evidenti connotati religiosi). Del resto il parlare di salmerie presuppone materiali utili alla sopravvivenza sia a livello alimentare (come viveri) sia a livello militare (come munizioni, in senso lato, di difesa e di salvezza).

Appunto a proposito di azione salvifica non è neppure da dimenticare l'espressione icastica che recita *caro cardo salutis*, per cui dunque la carne è il cardine della salvezza: insomma l'incarnazione del Dio che si fa uomo è il tramite essenziale per l'opera salvatrice, è il discrimine fra il divino e l'umano, il confine tra soprannaturale e naturale, fra cielo e terra, quindi anche fra religione e corpo. Ma, di fatto, l'umanità diventa condizione indispensabile, decisiva per la comunicazione con il preternaturale. Il corpo del Cristo-Dio è il tramite che realizza il piano della redenzione e che permane in mezzo agli esseri umani grazie alla celebrazione eucaristica.

3. Sport e cristianesimo

Lo sport è fondato sul corpo. E il corpo è elemento essenziale del cristianesimo. Pertanto sono molti i punti di convergenza tra sport e cristianesimo, sia a livello fisico che simbolico, esistenziale e finalistico. Soprattutto il carattere agonistico è un filo conduttore che caratterizza l'esperienza sportiva e quella religiosa: in entrambe si combatte contro le limitazioni e gli ostacoli. Ma non va trascurata anche la dimensione ludica che pure è presente nel cristianesimo e anzi, secondo Peter Berger (1997; tr. it. 2013), ne costituisce l'essenza.

A livello sociologico va poi esaminato il carattere sia individuale che comunitario e societario di entrambe le fenomenologie: la sportiva e la religiosa. E per di più sia lo sport che la religione hanno bisogno di strutture organizzative per realizzarsi e svilupparsi.

Esemplare è quanto avvenuto domenica 24 luglio 2016, allorché si concludeva il *Tour de France* di ciclismo, dominato dal britannico Chris Froome, grazie anche al sostegno ricevuto dalla sua squadra. Il vincitore tagliava il traguardo dell'ultima tappa affiancato dai compagni della Sky. Formavano un sol corpo su un'unica fila, poggiandosi reciprocamente le mani sulle spalle e tenendosi così tutti insieme in bilico sulle bici. Anche in tale modo la solidarietà, di cui tanto parlava Émile Durkheim (1893; tr. it. 1971), poteva dunque avere ancora una volta una conferma ben visibile. I *co-équipiers* del vincitore in maglia gialla erano schierati con lui in fila prospettica: il primo a sinistra aveva libera la mano destra e, una volta superata la linea bianca di fine-corsa, faceva un segno di croce.

Un tale gesto pone diversi interrogativi. Innanzitutto: perché ha luogo solo al termine dell'impresa e non all'inizio, come avviene di solito? Perché il suo autore-attore è uno solo e non invece pure gli altri, vincitore della classifica finale incluso? Il gesto visibile di uno esclude la religiosità degli altri o, più precisamente, di tutti gli altri? Quanti sull'insieme dei membri della medesima *équipe* sono soggetti religiosamente orientati? E qual è, eventualmente, il loro tasso di religiosità o di non religiosità? E sarebbero tutti d'accordo sul modo vistoso di esprimere il sentimento religioso da parte del loro compagno?

Soprattutto appare insolito un atto religioso in campo sportivo compiuto più come azione di ringraziamento, al termine di una gara, che non di ingraziamento, cioè di richiesta di favore dall'alto, dalla divinità, prima dell'inizio della competizione. Dunque l'atto simbolico di chiara impronta cristiana (Czech 2004; Price 2009) compiuto dal ciclista della Sky è una sorta di riconoscimento del sostegno ricevuto per poter raggiungere un felice esito al termine della *grande boucle*. Ma evidentemente il *co-équipier* di Froome ci ha messo molto del suo, dando prova palese della sua fede religiosa.

Anche nel corso delle Olimpiadi brasiliane nel 2016 più volte si è notato il ricorso al segno di croce da parte di atleti in procinto di entrare nello stadio (il velocista statunitense LaShawn Merritt, medaglia di bronzo nei 400 metri), prima di avviarsi alla linea di partenza, mentre si è sui blocchi di partenza (il giamaicano Usain Bolt, vincitore di un totale di nove medaglie d'oro in tre Olimpiadi consecutive), al momento di salire sul podio delle premiazioni, all'inizio della rincorsa per un salto, nella fase preparatoria di una gara (talora anche pregando insieme con un altro atleta), insomma manifestando in varie maniere una credenza o semplicemente un'abitudine acquisita. Invece Simone Biles, la famosa ginnasta statunitense vincitrice di medaglie d'oro olimpioniche e diventata ancor più una protagonista dopo aver rinunciato a gareggiare durante gli ultimi Giochi Olimpici e dopo aver parlato delle molestie sessuali subite, ha dichiarato alla rivista *US Magazine*: "Mia madre Nellie mi ha preso un rosario in chiesa. Non lo uso per pregare prima di una gara. Prego per conto mio, ma lo porto con me ovunque".

Bonum certamen certavi è un'espressione in lingua latina – la lingua del cristianesimo antico e della Chiesa cattolica in particolare – che significa "ho combattuto la buona battaglia" e che si ritrova anche sulle lapidi tombali per ricordare l'impegno profuso da una persona nella sua vita di cristiano militante, coinvolto, difensore della sua causa religiosa, dunque un lottatore, figura emblematica di cui si annoverano diversi esempi specialmente nella scultura classica sia greca che romana.

Dunque, sin dai suoi esordi il cristianesimo ha usato metafore di tipo competitivo per segnalare caratteri e difficoltà della vita e della credenza religiosa insieme, l'alternarsi delle vicende positive e negative,

le vittorie e le sconfitte, i successi e le disfatte, la gloria e il disonore. Sono questi, del resto, gli andamenti tipici di ogni esperienza sportiva (e umana): l'agonismo, la dedizione, la preparazione e la forza d'animo sono tutte caratteristiche che possono preludere a un esito favorevole, ma non è detto che sia sempre così. Lo sanno bene, per esempio, i ciclisti che dopo essere riusciti ad arrivare primi in vetta ad un traguardo della montagna rischiano letteralmente la vita nella successiva discesa. Ancora una volta, quindi, il parallelismo fra vita e sport (Ratzinger 2005, pp. 89-91) ritorna e dà senso pure alla dialettica fra esistenza e religione, tra sport e spiritualità (Cipriani 2011, 2012, 2015; Edwards 1973; Hoffman 1992; Page 2013; Sterchele, Molle 2011).

Il cristiano in fondo combatte almeno su due fronti, se non di più: contro il suo egoismo e contro l'invidia o la mancata accoglienza da parte di altri (Aragón-Vargas 1991; Cantó Rubio 1957; Christian 1933; Dicksen 1975; Hoffman 2010; Lotz 1968). Se poi fa della sua appartenenza confessionale il filo rosso conduttore quasi unico della sua vita e magari opera anche nel campo dello sport tenterà o almeno proverà a far valere i suoi riferimenti di base nel suo comportamento individuale e in quello collettivo, nei riguardi dei *competitors* sportivi e dei diversi *referees* che valuteranno la correttezza del suo agire.

Magari non mancherà nemmeno chi penserà di essere un buon cristiano arbitrando bene una partita, evitando conflitti esacerbati, riuscendo a moderare animi piuttosto accesi, facendo prevalere un adeguato *fair play*, appunto un gioco leggero, inoffensivo, contenuto nei modi e nelle occasioni di scontro. Quanto però questo abbia un suo riverbero anche sul piano pratico è testimoniato dal fatto che esistono gruppi, associazioni e movimenti sportivi che esplicitamente si rifanno ad ideali di matrice cristiana nella loro programmazione, nella loro progettualità, persino nella stessa calendarizzazione delle loro iniziative.

4. Cristianesimo e calcio

Secondo Marc Augé:

possiamo, ad esempio, amare il calcio, guardare la televisione e renderci conto del fatto che, per la prima volta nella storia dell'umanità, a inter-

valli regolari e ad orari fissi, milioni di individui si siedono davanti al loro altare domestico per assistere e, nel vero senso della parola, partecipare alla celebrazione di un medesimo rituale? [...] questi raduni popolari si accompagnano paradossalmente a un'intensificazione del culto domestico [...] il dramma, celebrato in un luogo posto al centro della scena da ventitré officianti e qualche comparsa, davanti a una folla di fedeli di importanza variabile, ma che può raggiungere la cifra di cinquantamila individui, è seguito con la stessa fede da milioni di praticanti a casa, talmente a conoscenza della liturgia che, apparentemente senza scambiarsi una parola, si alzano, gridano, strepitano o si rimettono a sedere allo stesso ritmo della folla riunita allo stadio. (Augé 1982; tr. it. 2016, pp. 6-8)

Poco oltre l'antropologo francese conclude con il richiamo all'ipotesi di "una religione unica e senza dei" (Augé 1982; tr. it. 2016, p. 10).

La riflessione di Augé ne richiama un'altra di Huizinga:

uno spazio chiuso viene isolato e limitato fuori dall'ambiente quotidiano, in realtà o con l'immagine. Lì dentro si compie il gioco, lì dentro valgono le sue regole. Una delimitazione del luogo consacrato è anche la primissima caratteristica di ogni azione sacra. (Huizinga 1949, p. 39)

Un'eco di tale pensiero si riverbera anche in una riflessione (in una *blog*) del teologo brasiliano Leonardo Boff in vista dei mondiali di calcio del 2014 nel suo Paese: paragona la coppa del mondo al mitico santo Graal (che avrebbe contenuto il vino ovvero il sangue di Cristo in occasione dell'ultima cena, prima della condanna alla crocifissione) e lo stesso pallone ad "una specie di ostia con cui tutti entrano in comunione"; il calcio dunque sarebbe una "religione laica universale" dove ci sono "gli 11 apostoli (Giuda non conta) inviati per rappresentare il Paese" e dove c'è anche un Papa, ovvero il presidente della FIFA, "dotato di poteri quasi infallibili" e attorniato da "cardinali che costituiscono la commissione tecnica responsabile dell'evento"; gli arcivescovi sarebbero "i coordinatori nazionali della Coppa" e i sacerdoti gli "allenatori, portatori di speciale potere sacramentale di confermare o togliere i giocatori"; il tifo, infine, sarebbe garantito dalle congregazioni religiose con "i loro riti, i loro canti, la loro etica". Fin qui la metafora, ma non è detto che tutto ciò resti tale e non divenga, invece, una nuova forma di religione post-cristiana.

In pratica, “il calcio funziona ancora come un fenomeno religioso” concorda Augé (1982; tr. it. 2016, pp. 36-37). Anche un grido dei tifosi assume carattere religioso, se per incitare i propri beniamini (“*Allez, allez, allez, Saint-Étienne*”) fa uso della melodia dell’Ave Maria:

gli stadi diventano poco a poco un luogo di senso, di controsenso e di non-senso, un simbolo di speranza, di errore o di orrore, si intuisce chiaramente che non è semplicemente a causa della loro ‘capienza’, come dicono i giornalisti sportivi. In questi luoghi si compiono ancora dei grandi rituali, dei gesti ripetitivi che sono anche delle iniziazioni. Da ciascun rituale ci si aspetta che si compia (identico a se stesso, immutabile, come il latino della Chiesa) e che porti a compimento: che la pioggia cada, che l’epidemia cessi, che i raccolti siano buoni e gli dei favorevoli. Il rituale ripete ma inaugura, dischiude l’attesa. Nel rituale sportivo l’attesa si colma con la celebrazione stessa: alla fine del tempo regolamentare le sorti saranno decise ma il futuro sarà esistito – frammento di tempo puro, grazia proustiana a uso popolare. (Augé 1982; tr. it. 2016, p. 41)

Ecco dunque che “forse l’Occidente sta anticipando una religione e ancora non lo sa” (Augé 1982; tr. it. 2016, p. 43).

5. *Il sacro e lo sport*

Il legame fra sport e religione è talmente stretto, quasi inestricabile, tanto che anche in condizioni imprevedibili esso continua a riaffacciarsi, magari sotto mentite spoglie, come nel caso di una sinagoga trasformata in uno *shop* dedicato ad una squadra di baseball: ne hanno parlato il *New York Times*, il *New Yorker* e altri giornali.

La cassa del negozio è collocata nello stesso posto in cui il rabbino teneva le sue prediche o leggeva la Torah. Il tempio, fondato al principio del secolo scorso, negli anni Sessanta apparteneva ai “Figli d’Israele”, un gruppo di ebrei ortodossi, che in un paio di decenni, tra gli anni Sessanta e gli anni Ottanta, si sono ridotti di molto. Dopo un breve tentativo di rinascita attraverso un’altra congregazione, si è posto fine all’uso religioso del luogo: nel 1991 la sinagoga ha chiuso i suoi battenti. Di recente, però, Andrew Berlin, di fede ebraica ma di scarsa pratica, ha comprato l’edificio per restaurarlo e farne lo *store* ufficiale della sua squadra di baseball, che gioca nel Coveleski Sta-

dium, nei pressi della sinagoga, ora divenuta un punto commerciale. Singolari sono poi gli adattamenti apportati dal nuovo proprietario che laddove si custodiva l'arca con la Torah ha fatto disegnare animali in procinto di entrare nell'arca di Noè, accompagnati dalla scritta: "sospesa per pioggia". Oltre la Bibbia, anche la Cappella Sistina ha ispirato una scritta, cioè: "Play ball", che è la frase d'inizio di un match di baseball, aggiunta a un'immagine di Dio che offre ad Adamo la palla in un guantone. In definitiva il rabbino non c'è più ma quell'edificio ancora parla del sacro, in evidente e reiterato connubio con lo sport. La sinagoga è ancora là a South William Street, nella cittadina di South Bend, nello stato dell'Indiana. Anche il nome della squadra è cambiato: dapprima South Bend White Sox, poi Silver Hawks, infine Arizona Diamondbacks. Quel che non è cambiato nel frattempo è il vecchio lampadario, che ancor oggi illumina la sinagoga, segno di continuità fra il passato e il presente ma anche fra la religione e lo sport.

Il calciatore brasiliano Jorginho, ora membro della squadra nazionale italiana, ha fondato a Monaco una Chiesa neo-pentecostale appartenente alla nota Chiesa Universale del Regno di Dio e ha diffuso l'evangelismo nella *Bundesliga*, sotto forma di gruppi di preghiera, di cui si ritrovano esempi anche altrove, in Spagna per esempio presso la squadra del Celta de Vigo (Rial 2012). Qualche giocatore sta pensando di fare il pastore, una volta conclusa la sua carriera. Questo è il caso del brasiliano Müller ma pure Kaká sembra della medesima idea. Del resto, molti calciatori brasiliani che giocano all'estero seguono la rete televisiva *Record*, espressione della Chiesa Universale del Regno di Dio. Nonostante le proibizioni della FIFA, sono molte le modalità di "propaganda" religiosa possibili. Ricorrenti sono le immagini di atleti brasiliani che, riuniti a cerchio, elevano preghiere. Per non parlare di coloro che indossano una maglietta con la scritta "*I belong to Jesus*", per proclamare la loro fede religiosa. Nel 2009 la squadra brasiliana – ricorda ancora Rial (2012) – ha deciso di avere un capitano religiosamente e moralmente affidabile come Lúcio. Dal 2006 al 2010, quando l'allenatore della nazionale brasiliana è stato Dunga, il neo-pentecostalismo ha giocato un ruolo centrale nella vita quotidiana degli atleti. Rial qualifica tutto ciò come "religiosità banale", che ha un carattere affine al "nazionalismo banale" di Billig (1995; tr. it. 2018, p. 11): "c'è una differenza tra la bandiera sventolata dai serbi per la pulizia etnica e quella appesa discretamente fuori dall'ufficio postale

degli Stati Uniti”. Il nazionalismo banale riguarda gli orientamenti e le abitudini a carattere ideologico che si riproducono quotidianamente negli atteggiamenti e nei comportamenti dei cittadini di un’intera nazione. Sono anche i mezzi di comunicazione a ribadire continuamente agli individui sociali la loro appartenenza nazionale: “possono essere visti come prove banali per il tempo straordinario delle crisi, quando lo Stato chiama la cittadinanza, e specialmente la cittadinanza maschile, a fare i sacrifici finali per la causa della nazione” (*Ibidem*).

Cattolicesimo popolare e culti afro-brasiliani sono comunque ancora presenti nell’ambito dello sport brasiliano in particolare. Sono vari i gesti a contenuto religioso-simbolico che fanno seguito alla realizzazione di un goal (per esempio levare le mani verso il cielo e/o inginocchiarsi). Giocatori piuttosto ricchi hanno aderito alla cosiddetta “teologia della prosperità”, rigettata invece da altri, più propensi a sostenere un’idea di “Atleti di Cristo”, secondo un’espressione tipica di quanti sono abbastanza vicini alla chiesa battista.

6. Conclusione

Nel Nordamerica, come nell’America Latina, un modello diffuso anche fra gli sportivi è il gruppo biblico, che si riunisce per leggere e spiegare i testi sacri. Significativo è poi il fatto che la squadra statunitense di golf sia composta da vari appartenenti a chiese evangeliche. E molto fa capo al capitano Corey Pavin, cristiano di origine ebraica. I membri dell’*équipe* seguono fra l’altro corsi biblici, utili anche alla lotta contro l’alcolismo. Lo fanno anche grandi golfisti come Stewart Cink, Zach Johnson, Rickie Fowler, Bubba Watson e Matt Kuchar.

In Italia, la squadra di rugby del Benetton Treviso è stata diretta da Franco Smith, un praticante cattolico che invita i suoi giocatori a pregare prima di ogni partita, proprio come avviene altrove, in Sudafrica per i rugbisti dei Bulls e dei Cheetahs. In Brasile, alcune squadre di calcio e altri sport partecipano a veri e propri riti religiosi di tipo propiziatorio. E in generale non mancano allenatori, dirigenti, giudici di gara, arbitri, tecnici a vario titolo, assistenti medici, massaggiatori e altri operatori sportivi che invocano una o più divinità prima di dare inizio ad una competizione, indipendentemente dalla sua importanza

per la classifica, per la vittoria del campionato, per il superamento di una procedura selettiva. Quel che maggiormente appare significativo è anche il dato empiricamente rilevabile per cui *anche in assenza di risultati positivi* il ricorso alla pratica religiosa pre-gara continua senza alcuna interruzione (o quasi). Va detto che pure sul piano psicologico la preghiera o l'invocazione a carattere spirituale svolge la funzione di una terapia anti-ansia.

D'altro canto, l'orazione in comune è un elemento tipicamente solidaristico, che rafforza la coesione, il senso di appartenenza, lo spirito cooperativo, la capacità di affrontare crisi e disfatte, come già esemplarmente indicava Émile Durkheim (1912; tr. it. 2013) nel parlare della danza della pioggia attorno al totem, in periodi di siccità. Evidentemente il rito coreutico non produceva l'evento pluviale ma almeno aiutava il gruppo, la comunità, a sopportare meglio, insieme, le difficoltà del momento.

Ormai in molti studiosi di scienze sociali è largamente presente l'idea che il nesso tra sport e religione sia molto stretto (Higgs 1996; Putney 2001; Baker 2007; Hoffman 2010). Pure nella cultura religiosa islamica si rilevano interessanti orientamenti teologici e operativi che concernono la realtà sportiva (Amara 2008).

Ancora Rial (2012) fornisce esempi significativi dell'influenza religiosa rintracciabile soprattutto nel calcio. Sovente i campi di *football* sono usati per manifestazioni religiose (lo fa anche il papa cattolico). Inoltre, alcuni riti del calcio ripercorrono da vicino i modelli delle celebrazioni liturgiche con le loro gerarchie prestabilite e fisse, i gesti ripetitivi e ieratici, le invocazioni e le imprecazioni-giaculatorie, gli orari e i calendari, i linguaggi e le abitudini, gli esorcismi e le formule apotropiche per allontanare le influenze maligne.

Negli spogliatoi ci si concentra e si medita prima di una gara, in un contesto ambientale che non di rado è costellato di immagini sacre, santini, scritte bibliche e altro ancora. Rial pensa che il campo stesso di gioco sia l'equivalente di un altare, ma forse il luogo più sacro è quello della porta, con la sua rete che va ben difesa e protetta come un *sancta sanctorum* inaccessibile.

Certamente, però, lo stadio ha il profilo spaziale di un tempio, come luogo tendenzialmente chiuso e privilegiato: il sogno di molti appassionati è quello di potere calpestare il sacro suolo di un impianto

sportivo o persino di acquistarne zolle di terra da portare a casa come amuleto-ricordo. Altri vanno ben oltre: chiedono che le loro ceneri siano depositate presso lo stadio del loro club preferito.

Per non parlare del divismo accentuato che arriva a considerare divinità alcuni grandi protagonisti della scena sportiva: quando si grida a squarciagola il nome di Messi il pensiero non può non andare al quasi omofono lemma di “messia”. Qualcosa di simile si ritrova nel caso di Maradona: resta nota l’espressione di “mano di Dio” a proposito di un celebre e decisivo gol da lui segnato con la mano; peraltro il suo numero di maglia, dieci, *diez* in spagnolo, risuona quasi come il termine *dios*, per cui l’associazione con la divinità è quasi automatica; per di più, quasi a riprova di tutto ciò, nel 1998 è stata anche fondata una “Chiesa Maradonista”.

Riferimenti bibliografici

Amara, M.

2008 *An Introduction to the Study of Sport in the Muslim World*, in B. Houlihan, *Sport and Society. A Student Introduction*, Sage, London-Thousand Oaks-New Delhi-Singapore 2008, pp. 532-552.

Aragón-Vargas, L.F.

1991 *Algunas reflexiones sobre cristianismo y deporte. El cristiano y el deporte*, in “Revista Conquista Cristiana”, Enero/Febrero, pp. 58-60.

Augé M.,

1982 *Football. De l’histoire sociale à l’anthropologie religieuse*, in “Le Débat”, 19, pp. 59-67 ; tr. it. *Football. Il calcio come fenomeno religioso*, Edizioni Dehoniane, Bologna 2016.

Baker, W.J.

2007 *Playing with God: Religion and Modern Sport*, Cambridge University Press, Cambridge, MA.

Benjamin, W.

1966 [1936] *L’opera d’arte nell’epoca della sua riproducibilità tecnica*; tr. it. Filippini E., Einaudi, Torino.

Berger, P.L.

1997 *Redeeming Laughter. The Comic Dimension of Human Experience*, de Gruyter, New York; tr. it. *Homo ridens. La dimensione comica dell'esperienza umana*, il Mulino, Bologna 2013.

Billig, M.

1995 *Banal Nationalism*, Sage, London-Thousand Oaks, Cal; tr. it. *Nazionalismo banale*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2018.

Cantó Rubio, J.

1957 *Christianismo y deporte*, Euramérica, Madrid.

Christian, M.

1933 *L'esprit chrétien dans le sport*, Desclée de Brouwer, Parigi.

Cipriani, R.

2011 *Dallo spirito allo sport e viceversa. Il gioco della vita quando la vita è in gioco*, in "Religioni e Società", anno XXVI, n. 71, pp. 61-69.

2012 *Sport as (spi)rituality*, in "Implicit Religion", anno 15, n. 2, pp. 139-151.

2015 *Religione e sport. Tra rito e spettacolo. Religion and sport. Between rite and spectacle*, in "El Futuro del Pasado", n. 6, pp. 87-111.

Czech, D.R. et alii

2004 *The Experience of Christian Prayer in Sport: an Existential Phenomenological Investigation*, in "Journal of Psychology and Christianity", anno 23, n. 1, pp. 3-11.

Dicksen, J.

1975 *The Place of Athletics in the Life of a Christian*, in "Sport Sociology Bulletin", anno 4, n. 1, pp. 48-55.

Durkheim, É.

1983 *De la division du travail social: étude sur l'organisation des sociétés supérieures*, Alcan, Parigi; tr. it. *La divisione del lavoro sociale*, Comunità, Milano 1971.

1912 *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, Alcan, Parigi; tr. it. *Le forme elementari della vita religiosa. Il sistema totemico in Australia*, Mimesis, Milano 2013.

Edwards, H.

1973 *Sociology of Sport*, Dorsey Press, Homewood.

Faeta, F.

2000 *Il santo e l'aquilone. Per un'antropologia dell'immaginario popolare nel secolo XX*, Sellerio, Palermo.

Higgs, R.J.

1996 *God in the Stadium: Sports and Religion in America*, University Press of Kentucky, Lexington.

Hoffman, S.J. (a cura di)

1992 *Sport and Religion*, Human Kinetics, Champaign.

Hoffman, S.J.

2010 *Good Game: Christianity and the Culture of Sports*, Baylor University Press, Waco.

Huizinga, J.

1949 *Homo ludens*, Einaudi, Torino.

Lotz, F. (a cura di)

1968 *Kirche und Sport*, Deutscher Sportbeirat im DSB, Frankfurt am Main.

Page, O.

2013 *Sport und Spiritualität. Unter besonderer Berücksichtigung der jüdisch-christlichen Spiritualität*, tesi, Verlag Dr. Kovač, Hamburg.

Price, J.L.

2009 *Playing and Praying, Sport and Spirit: The Forms and Functions of Prayer in Sports*, in "International Journal of Religion and Sport", n. 1, pp. 55-80.

Putney, C.

2001 *Muscular Christianity: Manhood and Sports in Protestant America. 1880-1920*, Harvard University Press, Cambridge, MA.

Ratzinger, J.

2005 *Gioco e vita*, in *Cercate le cose di lassù. Riflessioni per tutto l'anno*, Paoline, Roma, pp. 89-91.

Rial, C.

2012 *Brazilian Athletes as Missionaries of the Neo-Pentecostal Diaspora*, in "Vibrant", anno 9, n. 2, pp. 130-159.

Sterchele, D., Molle, A.

2011 *Introduzione. Sport, religione, spiritualità: nuovi spazi di ricerca e riflessione teorica*, in "Religioni e società", n. 71, pp. 11-15.

FRANCISCU SEDDA*

CORPI A RISCHIO

Sui nessi fra l'alterità, il caso e il sacro

ABSTRACT: Il saggio indaga il legame fra il corpo e il sacro facendo intervenire, fra i due, il ruolo del caso, sia che esso si presenti sotto forma dell'inatteso, dell'incertezza o del rischio. Attraverso una serie di esempi mostreremo dunque come i rituali, o addirittura intere forme di vita, sfruttino, mettano in scena o addirittura provochino il caso proprio per poter (ri)generare la relazione fra i corpi individuali o collettivi e il sacro, sia esso quello religioso o laico.

1. *Introduzione*¹

È possibile che seppur fra mille differenze due pratiche così diverse come *su ballu*, la danza rituale sarda, e la politica populista contemporanea, con i corpi dei suoi leader che nel loro agire si fanno simulacro di una corporeità collettiva, rispondano ad una stessa sintassi del sacro? Ma soprattutto, quale è questa sintassi e cosa si intende qui per sacro? E ancora, in queste strutturazioni profonde della sacralità, quale ruolo giocano il corpo e il rischio, o meglio, la reciproca esposizione del corpo sul rischio e del rischio sulla corporeità?

Queste domande nascono da un doppio incrocio. Il primo è quello fra le idee di frattura e imprevedibilità in Greimas e Lotman, e il modo in cui una loro lettura congiunta consente di far emergere una relazione reciproca fra alterità, sacro e caso. Dall'altro l'incrocio fra questa ipotesi di rilettura teorica e la negazione dell'alterità, del sacro e del caso che secondo alcune visioni antropologiche può essere attribuita alla società sarda tradizionale.

* Università degli Studi di Cagliari.

1 Desidero ringraziare Jenny Ponzo e Paolo Sorrentino per aver letto e commentato una prima versione di questo testo. Grazie a Susanna Paulis per gli utili suggerimenti bibliografici.

È questa matassa aggrovigliata che fa da sfondo alle riflessioni che seguono e che cercano di svolgerla, di ritrovare in essa un filo conduttore che conduca a delle innovazioni tanto teoriche quanto analitiche.

Per farlo partiremo appunto da una rilettura di Greimas e Lotman e mostreremo come nei loro ultimi lavori – *Dell'imperfezione* da un lato, *La cultura e l'esplosione* dall'altro – il sacro e il caso si rivelino come le due facce di una stessa medaglia. Una medaglia che nel suo insieme rimanda al manifestarsi dell'alterità nelle sue forme più radicali. Procederemo poi ad analizzare più in dettaglio come tali concetti si declinino nel caso della società sarda tradizionale, colta attraverso alcuni dei suoi riti cardine: il ballo in primis, ma anche la corsa a cavallo e la poesia estemporanea. Vedremo così come il nostro caso di studio esalti il ruolo della corporeità come luogo in cui e attraverso cui si (ri)produce quella relazione fra sacro e caso che abbiamo enucleato dalla rilettura di Greimas e Lotman. Si vedrà inoltre come nei diversi rituali presi in esame ritorni una medesima strutturazione: i corpi, individuali e collettivi, suscitano il sacro sotto forma di rischio per sacrificarlo e incorporarlo, per costituirsi in quanto corpi, o meglio, per farsi essi stessi corpi sacri.

Tale scoperta, con le relative conseguenze a livello socio-antropologico, apre su delle considerazioni teoriche generali riguardanti il modo in cui il rito e il sacro si fondano reciprocamente attraverso un'azione che incorpora il rischio: vale a dire lo suscita, soggioga e ingloba al tempo stesso. È qui che vedremo come questa sintassi torna, ad esempio, in una prassi così distante da una ritualità tradizionale come quella del populismo contemporaneo. In conclusione, ci permetteremo un'ultima rima – che per il suo carattere ipotetico definiremo “poetica” – fra le configurazioni proprie de *su ballu* e quelle insite nella lingua sarda, in particolare nella coincidenza fra il termine per indicare Dio e l'Io, vale a dire *Deu/deu*. Un rischio interpretativo assunto apertamente nel tentativo di mostrare come il lavoro semiotico – tanto nell'avanzare spiegazioni di specifiche pratiche culturali, quanto nell'ipotizzare forme astratte di strutturazione e funzionamento della significazione – lavori sulla ricerca di correlazioni imperfette, invisibili, imprevedibili fra fenomeni diversi.

2. Aperture semiotiche sul nesso fra il sacro e il caso

2.1 Alterità

In *Dell'imperfezione* Greimas (1987; tr. it. 1988) va al cuore dell'incidente estetico, del momento in cui una frattura nel senso delle cose, nel loro ritmo, suscita una sensazione che trasforma; al contempo Lotman (1992; tr. it. 1993, 1994) consacra i suoi ultimi lavori all'esplorazione del meccanismo dell'esplosione, a quel momento in cui un campo culturale apparentemente chiuso si apre su possibilità impensate ed equiprobabili. In entrambi i casi, l'*alterità* gioca un ruolo fondamentale.

Si prenda Greimas. Egli dedica la prima parte del suo libro *Dell'imperfezione* alla "frattura" estetica. Analizzando una serie di fratture tratte dalle pagine della letteratura, il padre della Scuola di Parigi cerca di dar conto di quei *cambiamenti bruschi d'isotopia* che consentono di uscire dalla monotonia dell'esistente, di frantumare l'ereditarietà delle cose date e assodate, per riprendere Fabbri (1987, p. XVIII), e suscitare così una sensazione a suo modo vivificante. Rischiosa ma vivificante. Dice Greimas: "Ad un tratto accade qualcosa, non sappiamo cos'è: né bello, né buono, né vero, ma tutte queste cose insieme. E neppur questo: accade un'altra cosa" (Greimas 1987; tr. it. 1988, p. 52). L'apparizione inattesa di un'alterità – di questo mondo altro o di questa possibilità di ricreare il mondo altrimenti – pone il Soggetto in una condizione di *passività* fino al punto di metterne in questione la stessa posizione di Soggetto. Rituffato in un'affettività profonda, in un sentire che deborda il percepire, il Soggetto toccato, se non colpito, dall'irrompere dell'alterità si trova infatti nella posizione dell'Oggetto che subisce la forza di una Soggettività impreveduta. Ma questa è solo una delle possibilità. Questo Soggetto lo si potrebbe parimenti vedere risucchiato in uno spazio transizionale, in cui le stesse posizioni di Soggetto e Oggetto si fanno inassegnabili, reversibili come in una danza in cui è difficile dire chi in ultima istanza la conduce e chi ne è portato. O ancora, questa brusca irruzione di un'isotopia impreveduta, impensata, potrebbe abbattere ogni separazione e la stessa pertinenza della relazione Soggetto/Oggetto per creare uno spazio fusionale (Fabbri 2000), di unione (Landowski 2003), in cui il rapporto inter-estesico, fra corpi che si sentono, fra sensibilità

che si modificano reciprocamente, domina la scena. Tanto da annullare la stessa consapevolezza di questa condizione e lasciarla vivere solo come *nostalgia*, di un momento di estasi ormai passato, e *attesa*, di un'estasi che può nuovamente accadere.

Questo momento ricorda, per altro verso, le esperienze mistiche o lisergiche in cui l'Io viene frantumato e una sensazione panteistica di dissoluzione nel divino, nel cosmo, nella verità pare realizzarsi, al punto da ispirare successivamente simboli, riti, musiche, canti, narrazioni, teorie che ricreino le condizioni di quella esperienza, ne conservino almeno qualche traccia condivisibile con chi non l'ha vissuta, diano corso ai significati inattesi che questa esperienza ha esplosivamente prodotto².

In Lotman l'esplosione mette in gioco il rapporto fra lo spazio semiotico, lo spazio della lingua, e il suo *altro* più radicale: lo spazio extra-semiotico, extralinguistico (Lotman 1992; tr. it. 1993, p. 145). È l'irruzione del secondo nel primo a mettere in moto la dinamica della significazione, a fare da modello fondante della trasformazione culturale. Più in generale è la "congiunzione dell'incongiungibile" e la conseguente inevitabile esigenza di tradurre l'intraducibile che attiva il dinamismo semiotico più radicale e intenso, ma non per questo unico.

Dietro a questa relazione fra interno ed esterno si ritrovano quelle ben più forti fra vita e morte, positivo e negativo. Lo si vede in controtuce nell'elaborazione del concetto di semiosfera a partire da quello di biosfera di Vernadskij (cfr. Lotman 2022). Come la biosfera si appropria e nutre delle radiazioni solari, vive traducendo qualcosa di mortale in qualcosa di vitale, così la semiosfera vive trasformando un'alterità potenzialmente distruttiva in una condizione del suo dinamismo e della sua stessa autocoscienza.

La dipendenza dall'alterità apre su questioni metafisiche che Lotman sfiorerà solo nel suo epistolario con Uspenskij, dove potrà espli-

2 Si veda ad esempio la relazione fra LSD e forme di creatività, come quella dei Beatles o di Foucault, di cui oggi si torna apertamente a discutere. In particolare, su Foucault e l'LSD si veda Wade (2019) e il reportage di Cicala, Mirezni, Lagioia (2021).

citamente il problema dell'origine della vita e dell'esistenza della ragione, arrivando a concludere che solo la vita può generare la vita, “solo l'esistenza della ragione spiega l'esistenza della ragione” (Lotman in Lotman e Uspenskij 2018, p. 248)³.

La cosa da notare è che l'esistenza dello spazio interno risulta così dipendente da questo esterno, da questa alterità, che è davvero difficile attribuirle uno statuto negativo, mortale. Se si considera che Lotman argomenterà che quando l'alterità non esiste un collettivo se la inventa, allora si può dire che veramente mortale è solo la sua assenza, è solo il venir meno di questa relazione circolare e traduttiva fra proprio e altrui.

2.2 *Fra il sacro e il caso*

Arrivati a questo punto ciò che è importante notare è che laddove per Greimas l'irruzione dell'alterità si associava al manifestarsi del *sacro*, in Lotman invece l'imprevedibile evoca la manifestazione del *caso*. In Greimas il sacro si manifesta attraverso il sensibile, è manifestazione concreta che coinvolge la carne. Nella ballata rumena come nella pronuncia dei testi sacri dogon si produce uno sdoppiamento del significante – distorsione ritmica o sovrapposizione di voci – tale per cui “la presenza di una voce seconda, altra, che trascende la parola quotidiana [...] assume il discorso della verità. [Siamo davanti a] l'uso della materialità del significante per segnalare la verità del significato” (Greimas 1983; tr. it. 1994, p. 105). In Lotman invece il caso punta verso l'astrazione, visto che esso va inteso, strutturalisticamente, come “l'intromissione di un evento di un qualche altro sistema” dentro un sistema che non lo prevedeva (Lotman 1992; tr. it. 1993, p. 157).

Sul limite dei due, fra incontrollabili trasformazioni mondane e inusitate presenze del trascendente, fra il sensibile e il concettuale, sta il *miracolo* barthesiano che “è sempre una conversione brusca della natura” (Barthes 1957; tr. it. 1994, p. 169).

3 La questione si trova abbozzata, ma non in termini così espliciti, in Lotman (1981). Su queste tematiche cfr. Sedda (2022).

Proprio come il *sacro* manifestandosi nei corpi, attraverso i corpi, ci invita a scorgere una forma di vita capace di strappare il nostro quotidiano alla sua prosaicità, ad aprirci a un credere altro che ci conduca verso altre esperienze possibili, così il *caso* evoca dietro sé mondi che ci risultano oscuri, la cui totalità non comprendiamo, non perché privi di ordine ma per un nostro difetto di conoscenza, invitandoci così alla ricerca di un sapere vero su questa alterità sfuggente o impensata⁴.

Se in Greimas il sacro è funzione dell'*anestesia*, in Lotman il caso è funzione dell'*ignoranza*. Da qui discende la nostra ipotesi che la potenza del sacro stia nella capacità di *sentire altrimenti*, mentre quella del caso stia nel *sapere altrimenti*. Ad ogni modo, è nella misura in cui incontriamo un'alterità – un sentire fino allora ignorato, un'ignoranza che mette in causa ciò che sapevamo – che il sacro e il caso pervengono ad esistenza per noi, e per noi si fanno massimamente efficaci: la diversità che li abita li fa portatori di un senso di verità e/o di novità. Questo incontro non è esente da rischi, come quello di provocare forme di bieca sottomissione al religioso o di irrazionale paura del diverso, di adesione acritica a verità consolatorie o di rigetto di saperi, storie, esperienze che non si comprendono perché non si conoscono, di dipendenza dal consumo di sensazioni sconosciute o dalla ricerca di novità fini a se stesse.

Si potrebbe dire che queste derive avvengono non solo quando gli elementi dell'equazione lotmaniano-greimasiana vengono portati al parossismo ma anche quando si confondono: quando il sacro si salda con l'ignoranza, generando il fideismo, e quando il caso si salda con la sensazione, generando la dipendenza dall'azzardo.

È una sottilissima linea quella che passa fra la creazione e il caos, come un filo teso fra l'abisso e il cielo. E il punto è che in una vita degna di questo nome, una vita capace di produrre significazione, non si può evitare di camminarci sopra.

L'alterità, lo abbiamo visto, è qualcosa di molto più profondo di quanto non dica l'idea di una sua exteriorità. L'alterità è qualcosa

4 Per un altro approccio semiotico al tema del rischio e del caso (*alea*), cfr. Landowski (2005; tr. it. 2010).

d'intimo. E intimamente necessario. Essa abita nelle viscere della cultura. Tanto che una cultura ha bisogno dell'alterità per costituirsi, anche a costo di inventarsela, come abbiamo anticipato. Possiamo ritrovare qui il nesso fra il caso e il sacro, il suo stingersi alle origini del percorso umano, quando piccole comunità isolate hanno dovuto inventare delle divinità, delle forme di alterità radicale, per esistere, per definire se stesse, per situare la propria presenza "in relazione a..." qualche cosa che le trascendesse e le costituisse al contempo. Un fulmine squarcia la notte e dona il fuoco o incendia il villaggio; il sole che torna ciclicamente ridà vita ed energia alla terra o porta siccità e carestie; un diluvio che fa finire e reiniziare la comunità e il mondo: ciò che scappa alla logica umana, che entra nel nostro spazio di vita senza preavviso o comunque fuori dal nostro controllo, si presta a caricarsi di un misto di casualità e sacralità, situandosi fra il tragico e il benedetto, assumendo le fattezze di ciò che manifesta la presenza di un'alterità, custode di potenza e verità, da cui dipendiamo.

Per esorcizzare o controllare tutto ciò l'uomo non ha smesso di giocare insieme, infittendo il paradosso. Le forme di *trance*, come nei cortei di maschere urlanti di cui parla Greimas, che rendono presente il sacro dentro e attraverso l'umano; le *idee escatologiche* che così tanta parte secondo Lotman hanno nel sospingere gli strati popolari, fino ad allora ai margini, nel cuore della storia. L'umano ritrova il sacro entrando in estasi, andando "fuori di sé", e riproduce il caso attribuendo un senso ultimo al divenire del mondo, rimischiando le carte della storia attraverso la fede in un destino ultimo.

Una lunga parabola viene tracciata fino al presente, in cui le dinamiche degli investimenti finanziari a cui affidiamo i nostri risparmi, degli algoritmi che governano le nostre vite, delle innovazioni scientifiche che producono il nostro futuro riproducono strani miscugli di casualità e sacralità. Questi sistemi prodotti dall'uomo, che a volte lo fanno sentire un dio, sfuggono al suo controllo, generano dinamiche imprevedibili per eccesso di complessità, assurgono a divinità o feticci essi stessi proprio per la loro capacità di agire secondo logiche che ci sfuggono: una mano invisibile che sparglia le carte della fortuna e della sfortuna, un processore quantistico che ragiona secondo connessioni a cui non riusciamo a star dietro. Ciò che abbiamo creato potrebbe distruggerci: eppure queste paradossali alterità imprevedibili rinnovano la nostra percezione di esistere, con o contro di esse.

3. Il rapporto fra i corpi e il sacro alla prova della Sardegna

3.1 Sardegna: né alterità, né casualità, né sacralità?

Della società sarda tradizionale, in particolar modo di quella a più forte caratterizzazione agropastorale, è stato detto al contempo che è chiusa in se stessa, rifugge l'azzardo in ogni sua forma e coltiva spontaneamente una sorta di ateismo. Nega insomma quei tratti – l'alterità, il caso e il sacro – che abbiamo visto emergere, correlati, dalla nostra rilettura di *Dell'imperfezione* e de *La cultura e l'esplosione*. Crediamo che siano affermazioni che non tengono conto dei travagli della coscienza dei sardi, della sua eterogeneità diacronica e sincronica, delle complesse stratificazioni del credere che, come ogni collettivo, l'hanno segnata e la segnano. Ciò non significa tuttavia che alcuni di questi tratti non si siano manifestati o non abbiano svolto anche funzione di dominanti. Il punto è che elevandoli a livello di rappresentazioni semantiche atemporali queste considerazioni hanno spesso trasformato dei tratti in modelli e dei modelli parziali in ontologie totalizzanti, prive di dinamismo e di residui, così come di sfumature interne⁵. L'intento delle riflessioni che seguono non è quello di mettere sotto critica tali letture e i loro effetti sociopolitici, cosa che abbiamo fatto altrove⁶. Il punto è piuttosto mostrare come, anche volendo dar credito a queste ontologie, la loro caratterizzazione interna, se analizzata semioticamente e fuori da schemi preconcepiuti, appare più articolata e con essa cambia la forma e il valore dei valori in gioco⁷.

3.2 Su ballu e la sintassi del sacro: suscitato, sacrificato, incorporato

Proviamo dunque a mettere in risonanza le considerazioni teoriche enucleate in precedenza con un caso da noi studiato: vale a dire *su*

5 Ciò è avvenuto attraverso una riduzione, oltre che di tipo temporale, anche di tipo spaziale e attoriale: la delimitazione spaziale (la Barbagia) e quella attoriale (il pastore barbaricino), saldandosi con idee continuiste e tendenzialmente atemporali sulla condizione di tali spazi e attori, hanno consentito di omologare la Sardegna a una sua parte e trasformare un modello fra gli altri in una ontologia.

6 Si veda Sedda 2019 [2003].

7 Ciò significa anche che cambia l'immagine e il conseguente orientamento del collettivo. Di tali effetti potenziali qui, tuttavia, non ci occuperemo.

ballu, la danza rituale sarda, perno del fare festa dei sardi, quantomeno negli ultimi 200 anni⁸. Il rapporto fra la festa, i riti che vi si svolgono e la sostanziano, il rischio e l'instaurazione del sacro è stato autorevolmente sostenuto da Caillois: per lo studioso la festa rituale con le sue trasgressioni ed eccessi manifesta e rigenera il sacro (Caillois 1950; tr. it. 2001, pp. 91-93). Non solo. Dato che il sacro si manifesta come una “energia pericolosa”, più alto è il rischio e più alta è la sacralità potenzialmente in gioco (Ivi, p. 16 e 19).

Per procedere nella comprensione del nostro materiale d'analisi e del valore di queste categorie può essere utile ricordare che per Caillois l'eccesso si presenta spesso sotto le fogge dell'abbattimento della morale consueta e nel conseguente consumo della violenza e della sessualità: un congiungimento con oggetti di valore normalmente indisponibili alla comunità, quantomeno non nelle forme estreme e sregolate tipiche del momento festivo. Anche del ballo in Sardegna si è detto che esso poteva essere luogo e momento per consumare vendette o poteva sfociare, nella concitazione, in forme di parossismo e conflitto. Il consumo della sessualità invece vi appare radicalmente escluso: se alcune testimonianze cinquecentesche – di parte religiosa – adombravano e censuravano i comportamenti licenziosi del momento festivo e danzante, la forma della festa più recente, quella che è attestata prima della “crisi della tradizione” negli anni '50 del Novecento, non ne riporta traccia. Anzi, le regole interne del ballo sembravano fatte apposta per evitare qualunque forma di congiungimento stabile fra coppie e trasformava anche il minimo contatto erotico in un linguaggio segreto. Ciò avveniva tramite l'obbligo di tutti a ballare con tutte (e viceversa) e con le disposizioni del corpo che evitavano qualunque contatto frontale ed esteso, anche a livello puramente visivo. Questo aspetto era a tal punto evidente che si è parlato di una funzione censoria o moraleggiante del ballo a cui, più in generale, si è collegata l'idea di un puro e semplice contenimento delle passioni e del loro scatenamento. Da qui anche uno dei motivi per cui si è arrivati a parlare di un *triste danzare* dei sardi.

Abbiamo provato a mostrare che non è così, o quantomeno che tale esito, se colto nella più ampia processualità del rito, muta radical-

8 Si veda ancora Sedda, 2019 [2003].

mente di significato e valore. È vero infatti che la fase del ballo detta *a sa seria* è stata negli ultimi duecento anni percepita come predominante. Ed è pure vero che questo momento serio ha finito per rappresentare per gli stessi danzatori il momento di massima bellezza e autocompiacimento collettivo, fino a farsi fondamento di una sorta di “narcisismo comunitario”, per dirla con Bandinu (Bandinu, Deplano, Montis 2000). Ma non è affatto vero che questo momento sia l’unico che compone il ballo e che la serietà-tristezza sia l’unica passione che vi alberga (così come la rigidità l’unico tratto che segna e definisce la corporeità dei danzatori sardi).

Chi ha ballato sa che c’è sempre un momento in cui il ballo “gira”, *deve girare*, alla fase *alligra*, allegra. L’impone il dispositivo ritmico-rituale. L’impone l’accaldamento dei corpi protesi verso un limite su cui devono saper ballare. L’impone la dimensione etica⁹ incorporata nel dispositivo del rito che attraverso il *ripetuto superamento* del limite fra fase seria e allegra crea le condizioni per un debordamento – *unu brincu*, un salto – verso un godimento eccessivo, da coltivare in coppia o ancor più radicalmente in forma individuale. Questo salto verso una condizione di libertà potenzialmente animalesca¹⁰, va paradossalmente assecondato, o comunque vissuto fino in fondo in quanto potenzialità attiva, dato che consente ai corpi di poter dimostrare al resto della comunità di saper ritornare *in tempo* dentro il corpo-ritmo collettivo. In sintesi, il rito, da dentro il suo dispositivo, crea il rischio, il rischio di perdersi, proprio per dare ai danzatori e alle danzatrici la possibilità di dimostrare di saper essere presenti a se stessi, di saper rimanere costantemente in contatto col proprio sentire e con il buon senso comunitario, *su sentidu*.

L’aspetto che non può e non deve sfuggire è che se non ci fosse questa onnipresente e necessaria apertura del rito sull’imprevedibile e sull’imprevisto semplicemente non ci sarebbe rito. Senza questa apertura sulla possibilità di fallire *su ballu* in quanto rito non avrebbe avuto e non avrebbe letteralmente senso.

9 Sull’importanza della dimensione etica nella riflessione semioantropologica contemporanea si veda Padoan, e la relativa bibliografia, in Sedda e Padoan (2018).

10 Come testimoniano i termini sardi per le urla d’eccitazione – *grinniccos* – e le trasformazioni corporee – *erpilare*, *azzuddare* – legati a questa fase del ballo.

Tutto ciò considerato ci pare che il sacro di manifesti in più modi.

Il primo modo lo si vede profilarsi nella possibilità di eccesso, di totale stravolgimento dell'ordine profano, che il ballo produce attraverso la forza attrattiva dello spazio interno, centrale, che con perfetto isomorfismo corrisponde anche a quelle viscere (*intragnas*) che la modellizzazione sarda del corpo vede come luogo, fuori controllo, del puro godimento individuale e della negazione/rinascita della vita. Isomorfismo che trova la sua materializzazione nel ballo terapeutico dell'*argia*, quando la persona persa nelle sue pulsioni viscerali viene recuperata alla comunità attraverso la trasformazione di quest'ultima in una sorta di sciamano collettivo che danzando attorno al corpo stesso al centro del cerchio cerca di sintonizzarsi sui suoi ritmi, di scendere nelle sue interiora e riportarvi un ordine altrimenti sconvolto.

Il secondo è il manifestarsi del sacro attraverso il sacrificio che gli individui compiono nel momento in cui rinunciano a perdersi nell'eccesso che costantemente il rito gli prospetta. Rifiutando la radicale alterità che gli si offre come possibilità – possibilità di ricrearsi fuori dagli schemi preordinati – essi sacrificano il caso e il sacro al contempo. Dire che il rito compie il sacrificio del sacro può apparire eccessivamente radicale ma non se si considera l'ipotesi secondo cui l'uomo sardo, e in particolare il sardo formatosi nella società pastorale, ha sviluppato uno "stoicismo spontaneo". Una forma di iper-razionalità prossima all'ateismo, che troverebbe conferma nell'"assenza quasi totale di pratiche religiose fra i pastori" (Angioni 1987, p. 327)¹¹.

Sospendiamo temporaneamente la valutazione su questo giudizio così radicale, sulla validità delle cause "ambientali" che avrebbero spinto a questa "potente esigenza di razionalizzazione", sull'annoso dibattito sulla dimensione profonda o esteriore della religiosità dei sardi. Notiamo piuttosto che se vi è un sacrificio del sacro questo non sfocia tuttavia nella soppressione del sacro *tout court*, nella sua esclusione dall'orizzonte

11 Va notato che tale lettura ateistica e razionalizzante si ritrova in un autore come Angioni (1987), che aderisce ad una visione antropologica che ha come riferimento il materialismo dialettico. In un autore come Bandinu (2006, pp. 71-85), che parte invece dall'antropologia simbolica, la società agropastorale sarda viene caratterizzata come animista e l'assenza del sacro si ribalta in una sua profonda presenza, in particolar modo nel rapporto con i morti. In entrambi i casi si rivela tuttavia centrale il ruolo della natura, la relazione uomo-ambiente.

esistenziale dei danzatori. Anzi. Il sacro semplicemente si trasferisce. Per rendersene conto basta notare che il rito che prima genera lo spettro del sacro e poi lo sacrifica è quello stesso rito che consente alla comunità di costituirsi in quanto tale, di costituirsi attraverso questa negazione.

Il cerchio collettivo, il danzare ritmato e all'unisono, l'andamento fluido e coordinato con la musica, che i danzatori sardi percepiscono come il massimo momento di bellezza del rito è la risultante di questo lavoro fatto a dispetto, contro, la forza strabordante e seducente dell'alterità sacrale-casuale incarnata dal vuoto centrale.

Riuscire in questa prova impari conferma di ballo in ballo, di festa in festa, la propria capacità ri-creativa collettiva (il tempo del ballo è detto tempo di *recreu*) e con essa la realizzazione del desiderio, proprio dell'uomo religioso, "di sistemarsi in una realtà oggettiva, di non venir paralizzato dal relativismo senza fine delle esperienze puramente soggettive, di vivere in un mondo reale ed efficiente, non nell'illusione" (Eliade 1965; tr. it. 1999, p. 24). C'è dunque del religioso nel continuo ri-legarsi che il ballo sardo realizza a prezzo di un grande sacrificio. E nella misura in cui "una creazione implica sovrabbondanza di realtà, ovvero irruzione del sacro nel mondo" (Ivi, p. 35) si può dire che il rito è il dispositivo attraverso cui il "sacro" *ha luogo* proprio perché il massimo coordinamento dei corpi, ottenuto attraverso un enorme sacrificio condiviso, lo fa accadere, lo *pro-duce* e *tra-duce* dentro la dimensione del vissuto profano. Spazializzando il ritmo, incorporando un tempo comune dentro il luogo del rito, fronteggiando il rischio la comunità avverte la sua stessa sacralità: la sua capacità di creare una realtà oggettiva, condivisa, non soggetta all'illusione individuale o allo scontro fra prospettive diverse e incommensurabili.

Se ciò che stiamo argomentando è valido si vede qui in atto una peculiare sintassi del sacro *suscitato, sacrificato e poi completamente incorporato dalla comunità*.

3.3 *Il ballo, la cavalcata, la poesia: omologie strutturali e (contro) senso del sacro*

Prima di tirare le eventuali conseguenze di questo ragionamento vale la pena notare come altre analisi, legate alla rappresentazione

letteraria del gioco e alla gara poetica improvvisata, contribuiscano a rafforzare quanto abbiamo detto.

Relativamente alla Sardegna si è parlato di uno “strano ‘caso’ demologico di non-giocatori d’azzardo” (De Sanctis Ricciardone, in Paulis 2006, p. 284). Ripartendo da questo assunto Susanna Paulis ha fatto notare come questo fatto trovi conferma nella letteratura sarda. Tuttavia ciò non significa un’assenza del gioco e del caso nel suo insieme. Anzi. La letteratura sarda è ricca di *prove* in cui il caso viene apertamente sfidato e ancor prima creato. Per dirla con Paulis, i “dati sembrano confermare, dunque, uno scarso interesse del mondo tradizionale [sardo] per il gioco d’azzardo, a fronte di una speciale attenzione per le prove che prevedono l’esternazione dell’abilità e il controllo dei fattori di rischio affidati all’aleatorietà” (Paulis 2006, p. 286).

Questo ragionamento è particolarmente evidente nelle sfide a cavallo, nei vari rituali in cui la discesa a cavallo produce il rischio che deve saper controllare e superare. È evidente l’omologia formale con la dinamica del ballo. Ed è altrettanto evidente come competenza e performance qui si scambino di ruolo: è infatti la seconda che produce la prima.

Tale dinamica trova conferma nella logica della *sfida*. Nei suoi enunciati performativi, dice Greimas, “la performance si trova (...), per una specie di inversione, a provare e forse addirittura a costituire la competenza precedendola” (1983; tr. it. 1994, p. 214). Il caso delle pratiche rituali sarde scioglie la riserva e pone decisamente la performance a servizio della competenza e più nello specifico alla formazione/riconoscimento della *balentia*, vale a dire del valore dell’uomo, del senso della persona. Il punto è piuttosto che la sfida qui non è diretta ad un altro ma è fondamentalmente rivolta al caso e, per suo tramite, a se stessi, avendo a che fare con l’essere-uomo dell’uomo. Si potrebbe dire che qui l’atto pragmatico non è funzionale a *far essere* il mondo ma a determinare l’*essere del fare* dell’uomo: più che trasformare la realtà si tratta di formare e confermare se stessi davanti al mondo.

L’abilità a cavallo è interessante anche perché molto spesso si carica di valenze apertamente religiose, cristiane. Tuttavia anche qui si inseriscono dei fattori di ambivalenza. Si pensi all’*Ardia* di *Santu Antine* a Sedilo, una dei principali riti a cavallo della Sardegna. Essa

è dedicata a quel Costantino che non figura fra i santi della Chiesa cattolica ma ha un posto di assoluto rilievo nella tradizione orientale dove, con tutta probabilità, la sua celebrazione si lega storicamente alle esigenze di auto-legittimazione degli imperatori bizantini. O ancora, si pensi alla *Sartiglia* di Oristano, forse la più nota manifestazione a cavallo della Sardegna. Qui il rito si conclude con *sa remada*, la benedizione data da *su Componidori* mentre scende completamente sdraiato sul cavallo lanciato a tutta velocità: la condizione semidivina del capo corsa, favorita dal rito della separazione da terra, della vestizione e del mascheramento, dal dover centrare la stella in corsa prima con la spada poi con *su stoccu*, si compie pienamente nel momento in cui massimo è il rischio di fallire. Ora, questa irruzione del sacro cristiano – *su Componidori* nella sua corsa cieca compie il segno della croce con un mazzo di fiori – non è delegata da un'autorità religiosa ma dalla comunità stessa: è il rito stesso – quantomeno nella forma in cui ci è pervenuto – che legittima e inverte la manifestazione del sacro.

Una dinamica simile si ritrova nella *gara poetica sarda*, che è stata considerata globalmente come un dispositivo per affrontare e gestire il caso, *sa sorte*. Come dice Maria Manca, riassumendo i risultati del suo studio antropologico, “la gara sviluppa innanzitutto un’arte di comportarsi nella vita davanti all’imprevisto, all’avversità, alla provocazione costituita dal fatto stesso di esistere” (Manca 2009, p. 24). Ancora più radicalmente la gara porterebbe a evidenza quanto avviene anche in altre pratiche agonistiche sarde: “Per contrastare l’ordine trascendente del caso, il poeta, il giocatore di *murra* o il cavaliere instaura un ordine immanente; e dato che agisce di sorpresa per dominare il proprio rivale e vincere, si mette nella condizione quasi divina di ricreare l’inatteso, ottenendo così la supremazia della grazia e dando all’improvvisazione una dimensione sacra” (Ivi, p. 350). Nel ballo, lo si è visto, questa tensione viene portata al suo parossismo dato che non sono dei delegati individuali ma è il collettivo nel suo insieme che si pone nella posizione quasi-divina di generare l’inatteso e al contempo affrontarlo per (provare a) vincerlo o gestirlo.

Se consideriamo che nella riflessione letteraria e intellettuale sarda ritorna l’idea di una società immobilizzata dal giudicare di tutti su tutti – si veda ad esempio Grazia Deledda in *Cosima*, il suo romanzo postumo e autobiografico: “tutti si conoscevano [...], tutti si giudica-

vano severamente, e quelli che meno avrebbero dovuto scagliare la prima pietra erano i più inesorabili” (2016 [1937], p. 31) – si potrebbe dire che il *percorso narrativo canonico* va esattamente al contrario – va in *controsenso* – rispetto a come lo aveva immaginato Greimas rielaborando Propp: non si tratta infatti del percorso di inserimento di un individuo nella comunità, ma del modo in cui da una comunità giudicante, frammentata dal gioco del giudizio incrociato, attraverso delle performance che inverano una competenza si stabilisce la posizione di un Destinante, cioè di una qualche autorità, una meta-persona, che trascende l’immobilizzante immanenza della realtà sociale sarda. In una società in cui tutti passano il tempo a giudicare il punto è capire chi può essere effettivamente giudice. Anzi, il Giudice con la G maiuscola, caricato di una valenza semi o quasi divina¹². Il cavaliere e il poeta, lo abbiamo intuito, possono elevarsi a questo ruolo attraverso rituali diversi, ma comunque sempre suscitando e affrontando il rischio. Il ballo, invece, ci mostra come la comunità prova a pervenire, tutta insieme, a questa posizione sacrale – in quanto eccezionale – che si forma suscitando il rischio, sacrificandolo, incorporandolo.

3.4 Doppio sacrificio

Abbiamo mostrato come la sintassi del sacro che avevamo intravisto nel ballo si completa e specifica nella comparazione con altre forme rituali. Ciò non deve ovviamente farci dimenticare le differenze fra i vari rituali presi in considerazione dato che queste, in una prospettiva semiotico-culturale, sono decisive per spiegare il dinamismo e l’eterogeneità di una semiosfera. Tuttavia, se ci soffermiamo su questa sintassi così peculiare possiamo ipotizzare che essa apre la porta per il trasferimento dei tratti del sacro – eccedenza, casualità, alterità – alla comunità stessa. Ci sono diversi aspetti legati all’antropologia della Sardegna che potrebbero confermare questa paradossale dinamica. Il primo è l’idea di un corpo (individuale e collettivo) senza doppio, irrepresentabile, che accade ed è efficace solo nella presenza¹³: la comunità si fa “divinità” ma il prezzo di questa conquista è la possibilità di manifestare questa sua condizione solo eccezional-

12 Si noti che l’appellativo Giudice – in sardo antico Judiche o Juighi – nel medioevo sardo era attribuito al Sovrano.

13 Il tema è sviluppato da Bandinu (1998).

mente, com'è coerente per l'idea stessa del sacro, che si dà come frattura temporanea della quotidianità prosaica. È solo nel rito in presenza, solo nel realizzarsi di sollecitazione-sacrificio-incorporazione del sacro che la sacralità della comunità si manifesta. Ma cosa resta di questo sacro nel resto del tempo? Di questa Sardegna fatta di un sacro incorporato in comunità che appaiono come micro-universi¹⁴ – che nello specchio della comunità vicina vedono la loro sacralità trasformarsi in attribuzione di follia – si è detto che è popolata di pure differenze (linguistiche, culturali, di mentalità) e che è radicalmente disunita. Si potrebbe anche far notare che proprio perciò essa è portata ad un continuo mimetismo rispetto ad un esterno dominante¹⁵: impossibilitata a credere in se stessa fuori dal tempo sacro del rito, al di là del suo accadere in presenza, nel tempo prosaico essa crede a tutto tranne che a se stessa. E questa alterità altra si carica di un valore religioso, a cui affidarsi ciecamente, a cui sacrificarsi, a costo di ogni rischio: le narrazioni – vere, edulcorate o inventate – dei sardi pronti negli ultimi seicento anni a sacrificarsi in guerra, a sprezzo di ogni pericolo, per qualunque sovranità esterna, percepita come una divinità da cui dipende la propria sorte, sono lì a testimoniare di questo ribaltamento fra un sacro proprio, eccezionale, ristretto nello spazio e nel tempo, prodotto attraverso un sacrificio del rischio, e un sacro altrui, prosaico, inglobante, a cui affidarsi quotidianamente, fondato sulla costante disponibilità dei sardi a rischiare di sacrificarsi.

Che tutto ciò sia il prezzo del collettivo che vuole farsi sacro, l'esito di dinamiche storiche che qui non possiamo indagare o il combinato disposto delle due dinamiche resta il fatto che l'eccedenza e il caso portano il collettivo, che ha sacrificato la possibilità di divenire altro restando se stesso, a restare se stesso solo sacrificandosi continuamente per qualcun altro. Questo *doppio sacrificio* è, a nostro modo di vedere, ciò che con la sua paradossalità ed ambivalenza, ha consentito ad alcuni di scorgere nella cultura sarda un venir meno del sacro,

14 Sulle comunità-universo cfr. Pira (1978). Vedi anche la lettura politica che di questa presunta essenza comunitarista danno Spiga, Masala e Cherchi (2000).

15 La tesi del mimetismo ha trovato una formulazione antropo-psicanalitica nel lavoro di Rudas (1997). Questa idea mimetica fa il paio con la lettura resistenziale della sardità, incarnata appunto dal pastore, che resiste a forze "ambientali" e "storiche" soverchianti (cfr. Lilliu 1971) e che tuttavia non si risolve né ha come orizzonte una piena dimensione esistenziale (cfr. Sedda 2019 [2003]; 2017).

come se i due sacrifici si elidessero a vicenda. Al contempo esso può apparire come una forma di compromesso fra ambiti e forme del sacro che, se singolarmente e pienamente sviluppate, si rivelerebbero incommensurabili. Infine, questa esibizione esponenziale di sacralità tradisce forse un disperato tentativo di affermare la presenza del sacro per i sardi. In tutti i casi crediamo che questa doppiezza sacrificale, ipotrofica o ipertrofica che sia, riveli quanto il sacro sia un problema e una posta in gioco nella Sardegna, non solo passata. Una testimonianza potente ci arriva dal fatto che Sergio Atzeni, certamente il più innovativo scrittore della Sardegna contemporanea, abbia posto il suo tentativo di dare per primo un *epos collettivo* ai sardi sotto l'egida di una *ricerca del sacro*. E guarda caso questo epos ha messo miticamente al centro il ballo ma ha programmaticamente escluso dalla narrazione gli ultimi seicento anni di storia della Sardegna¹⁶.

4. Conclusioni (teoriche e poetiche)

Di recente Arjun Appadurai, partendo da un oggetto d'analisi completamente diverso dal nostro, i *derivati finanziari*, e sviluppando precedenti ragionamenti di Tambiah e Butler ha proposto la *tesi della retroperformatività* degli enunciati performativi, tali per cui essi

sembrano creare di propria iniziativa, in virtù del loro potere, quelle stesse condizioni di applicazione che essi presuppongono in senso causale (...) Questo potere di retrocreatività di cui godono alcuni performativi introduce un elemento radicalmente nuovo nella nostra comprensione della performatività dei rituali, perché porta allo scoperto il fatto che il rituale stesso è per sua natura un esercizio di *messa in*

16 Abbiamo mostrato il nesso problema-soluzione fra il testo atzeniano "I luoghi del sacro" e la successiva scrittura del romanzo *Passavamo sulla terra leggeri*, il cui arco temporale va dai fasti della civiltà nuragica alla sovranità dei sardi medievali, in Sedda (2020). Ci pare interessante far notare che in un evento commemorativo di Atzeni, morto prematuramente nel settembre del 1995, Giulio Angioni ha scritto un testo poetico intitolato *Luoghi del Sacro* che, rivalutando il medioevo sardo, si conclude così: "Per ricordare: anche altri tempi e altri templi,/ altri sacri, altri sardi". A testimonianza, pur senza entrare nei distinguo fra la visione di Atzeni e quella di Angioni, di una diversa possibilità di lettura del rapporto storico fra i sardi e il sacro. Ringraziamo Enrico Contini, organizzatore di quell'evento tenutosi nel 1997, per averci fornito il testo di Angioni.

scena dell'incertezza in una forma tale da aumentare le probabilità di riuscire a venirne a capo (Appadurai 2016, p. 89).

Ci pare che il lavoro che avevamo condotto sul ballo sardo e la ripresa che qui ne stiamo facendo, allargando l'analisi ad altri rituali come le corse a cavallo e la poesia estemporanea, ci avesse condotto e ci conduca verso considerazioni simili se non più radicali, dato che nelle pratiche rituali sarde l'idea di una incertezza inscenata suona blanda rispetto ad una tensione all'imprevedibilità, al rischio di fallimento, ripetutamente creata all'interno del rito pur di sfidare i danzatori, i cavalieri, i poeti, a dimostrare di sapervi far fronte¹⁷. Ciò detto ci pare evidente che si può generalizzare l'idea che non vi sia rito senza rischio, senza apertura sul caso-sacro, e che quanto più un'azione si apre sul rischio, quanto più si energizza attraverso questa esposizione, quanto più essa può essere percepita, foss'anche da un piccolo gruppo di persone, come portatrice di un valore di sacralità. Quanto più il corpo, i corpi, si pongono davanti al rischio, suscitandolo, sacrificandolo e incorporandolo al tempo stesso, quanto più essi si sacralizzano.

Una conferma della generalizzabilità di tale meccanismo ci arriva per esempio dal campo della politica, dal populismo passato e contemporaneo¹⁸, in cui l'elevazione del corpo del leader ad uno statuto carismatico si ottiene proprio quando questo non solo si presenta come una alterità, ad esempio attraverso la rottura dei rituali attesi, ma genera dei propri rituali in cui il leader crea quelle condizioni di rischio che mira a domare per inglobarne il valore¹⁹. Si può trattare di rituali piccoli o grandi: un discorso a braccio laddove tutti hanno sempre parlato

17 Viene da chiedersi se questa idea di una incertezza "messa in scena" non dipenda dal tipo di casi analizzati da Appadurai, in cui la corporeità si fa evanescente e il rischio di fallimento (finanziario) mette in gioco il corpo in maniera meno diretta di quanto non accada nei rituali da noi studiati.

18 Per la nostra lettura estensiva, su cui si basano anche le considerazioni successive, rimandiamo a Sedda (2014) e ai vari testi scritti con Paolo Demuru (fra cui Sedda, Demuru 2018; Demuru, Sedda 2020).

19 Ovviamente tale dinamica è più esplicita in ambito religioso: si pensi ad esempio al modo in cui Šabbetay Ševi, pronunciando il tetragramma in pubblico, affrontando il rischio di venir fulminato da Dio, crede e fa credere di essere il Messia: si impone come messia "mediante una sfida, e soprattutto attraverso una violazione della legge (o della credenza popolare sulla legge)" (Ranchetti 2001, p. VII; cfr. Fabbri 2000). Non stupisce dunque che qui il politico si carichi delle valenze del religioso.

con un testo scritto, un utilizzo personale e in diretta dei social laddove gli altri si affidano a *spin doctor* e a interazioni mediate, una nuotata attraverso le acque agitate di uno stretto per aprire una campagna elettorale che gli altri leader conducono in modo convenzionale, il contatto rischioso con le folle popolari laddove altri si tengono a distanza e al sicuro, per non dire infine di azzardi massimi come quello di sfidare la sorte attraverso provocazioni che potrebbero portare a conflitti e guerre. In ogni caso, il corpo che si apre al rischio insieme al rischio di fallire fa propria la possibilità di sacralizzare se stesso.

Tutto ciò, come abbiamo già visto, ha un prezzo. In primo luogo quello di una sacralità volatile proprio in quanto incorporata: una sacralità che va continuamente mantenuta in presenza rilanciando parossisticamente il rischio²⁰. In secondo luogo, quello di una perversa dipendenza dall'alterità, che anche quando viene ammantata di negatività (l'alterità metafisica dello straniero – sia esso nemico, migrante, infedele – propria del populismo contemporaneo) risulta essere il fondamento dell'identità in costituzione²¹.

Infine, vorremmo tornare per un'ultima volta sul nostro caso e notare una coincidenza depositata nella lingua sarda, quantomeno in alcune delle sue varianti principali: vale a dire il sovrapporsi fra *Déu* e *dèu*, fra Dio ed Io, distanziati solo da una differenza di accento, acuto o grave. Questo sovrapporsi, nel parlato tende spesso a divenire coincidenza, genera una profonda ambivalenza²², come se le due posizioni fossero interscambiabili. Questa coincidenza suona più seria, quasi motivata, se la consideriamo alla luce di quanto abbiamo detto: vale a dire di quel

-
- 20 È evidente che qui il sacro si confonde con il carisma e con le sue forme *malate*. Per un caso di confusione politico-religiosa fra carisma e sacralità, in cui il rilancio del rischio porta ad esiti disastrosi, si veda il caso “populista” di Jim Jones e del People's Temple, in Pozzi (1992).
- 21 Su questa dinamica, che qui non possiamo approfondire, si veda ovviamente Girard (1972). Vale tuttavia la pena notare una differenza con il caso sardo per come l'abbiamo ricostruito. Nel caso sardo infatti la spinta a sacralizzare se stessi pare così forte da produrre un sacrificio di sé: questa auto-immolazione provoca l'aborto di un'identità compiutamente propria ma dall'altro finisce per fare di questa identità perduta ciò da cui si dipende ossessivamente. Nel populismo è l'altro-nemico che si vuole sacrificare, senza rendersi conto che così facendo gli si attribuisce una sacralità dalla cui vampirizzazione si finisce per dipendere. Si tratta di due forme differenti di *vittimismo*, su cui però non possiamo soffermarci.
- 22 Lo si può cogliere nelle trascrizioni online della canzone *Carrasecare* dei Tazenda. La dialettica fra Dio e l'Io narrante, si perde a favore del primo.

percorso che genera un'individualità capace, sollecitando, sacrificando e incorporando il caso, di elevarsi al ruolo di personalità sacra. Si dirà che, anche ammessa la liceità di questa correlazione "poetica", c'è una contraddizione profonda rispetto all'argomentazione fin qui fatta. Se la corsa a cavallo e la gara poetica possono restituirci delle figure individuali semidivine o quasi-sacrali, nel ballo il destinante è risolutamente collettivo e non individuale. Tuttavia anche il ballo prevede la figura del *balente*, il valoroso, che viene ancora una volta individuato proprio in colui che più di altri sa ballare sul limite dell'abisso rappresentato dal rischio di perdersi in un'individualità incommensurabile rispetto ai canoni comunitari. Il paradosso non è così paradossale o contraddittorio se si considera che la *balentia*, questa *individuazione positiva* ottenuta ballando sull'orlo dell'abisso, non era nient'altro che il concretizzarsi, davanti al collettivo, del modello di persona che tutti miravano ad essere. *Deu* (condiviso) in terra.

Riferimenti bibliografici

Angioni, G.

1987 *L'attitude des bergers et des paysans sardes face au hasard*, in "Ethnologie française", avril-septembre 1987, t. 17, n. 2/3 (Hazard et Sociétés), pp. 324-329.

Appadurai, A.

2016 *Banking on Words. The Failure of Language in the Age of Derivative Finance*, University of Chicago Press, Chicago; tr. it. *Scommettere sulle parole. Il cedimento del linguaggio nell'epoca della finanza derivata*, Raffaello Cortina, Milano 2016.

Bandinu, B.

1998 *L'immagine tra etnos e tecne*, in P. Cherchi (a cura di), *Società sarda e religiosità. Crisi e nuove forme del sacro*, Fondazione Sardinia, Cagliari, pp. 31-38.

2006 *Pastoralismo in Sardegna. Cultura e identità di un popolo*, Zonza, Cagliari.

Bandinu, B., Deplano, A., Montis, V.

2000 *Ballos*, Frorias, Cagliari.

Barthes, R.

1957 *Mythologies*, Seuil, Parigi; tr. it. *Miti d'oggi*, Einaudi, Torino 1994.

Caillois, R.

1950 *L'Homme et le sacré*, Gallimard, Parigi; tr. it. *L'Uomo e il sacro*, a cura di U.M. Olivieri, Bollati Boringhieri, Torino 2001.

Cicala, M., Mirenzi, N., Lagioia, N.

2021 *Filosofia in pillole*, in "Il Venerdì de La Repubblica", 9 aprile 2021, pp. 16-25.

Deledda G.

2016 [1937] *Cosima*, seconda edizione critica a cura di D. Manca, Edes, Sassari.

Demuru, P., Sedda, F.

2020 *Il corpo social-ista*, in "Actes Sémiotiques", n. 123, <https://www.unilim.fr/actes-semiotiques/6516>.

Eliade, M.

1965 *Le sacré et le profane*, Gallimard, Parigi; tr. it. *Il sacro e il profano*, Bollati Boringhieri, Torino 1999.

Fabbri, P.

1987 *Introduzione*, in A.J. Greimas *De l'imperfection*, Éditions Pierre Fanlac, Parigi, pp. IX-XXVIII.

2000 *Elogio di Babele*, Meltemi, Roma.

Girard R.

1972 *La Violence et le sacré*, Éditions Bernard Grasset, Parigi; tr. it. *La violenza e il sacro*, Adelphi, Milano 1997.

Greimas, A.J.,

1983 *Du Sens 2*, Éditions du Seuil, Parigi; tr. it. *Del senso 2*, Bompiani, Milano 1994.

1987 *De l'imperfection*, Éditions Pierre Fanlac, Parigi; tr. it. *Dell'imperfezione*, Sellerio, Palermo 1988.

Landowski, E.

2003 *Passions sans nom*, Puf, Parigi.

- 2005 *Les interactions risquées*, in “Nouveaux Actes sémiotiques”, n. 101-103, PULIM, Limoges, <https://www.unilim.fr/actes-semiotiques/3507>; tr. it. *Rischiare nelle interazioni*, Franco Angeli, Milano 2010.

Lilliu, G.

- 1971 *Costante resistenziale sarda*, Fossataro, Cagliari.

Lotman, J.M.

- 1981 *Mozg – tekst – kul'tura – iskusstvennyi intellekt*, in “Semiotika i informatika”, n. 1, pp. 13-17; tr. it. *Il cervello – il testo – la cultura – l'intelletto artificiale*, in “Intersezioni”, n. 1, 1982, pp. 5-16.
- 1992 *Kul'tura i vzryv*, Gnosis, Moskva; tr. it. *La cultura e l'esplosione. Prevedibilità e imprevedibilità*, Feltrinelli, Milano 1993.
- 1994 *Cercare la strada*, Marsilio, Venezia.
- 2022 *La semiosfera*, Salvestroni S., Sedda F. (a cura di), La Nave di Teseo, Milano.

Lotman, J.M., Uspenskij, B.A.

- 2018 *La scuola semiotica di Tartu-Mosca nel carteggio tra J. Lotman e B. Uspenskij*, Zaganelli G. (a cura di), Sellerio, Palermo.

Manca, M.

- 2009 *La poésie pour répondre au hasard*, Les Editions de la Maison des Science de l'Homme, Parigi; tr. it. *Cantare in poesia per sfidare la sorte. Un approccio antropologico alla gara poetica logudorese in Sardegna*, Istituto Superiore Etnografico della Sardegna, Nuoro 2009.

Pira, M.

- 1978 *La rivolta dell'oggetto. Antropologia della Sardegna*, Giuffrè, Milano.

Pozzi, E.

- 1992 *Il carisma malato*, Liguori, Napoli.

Paulis, S.

- 2006 *Gioco e festa nei romanzi di ambiente sardo fra Ottocento e Novecento*, in Scafoglio D. (a cura di), *La vita in gioco. Antropologia, letteratura, filosofia dell'azzardo*, Marlin, Cava de' Tirreni, pp. 283-290.

Ranchetti, M.

2001 *Introduzione* a G. Sholem, *Šabbetay Ševi. Il messia mistico*, Einaudi, Torino, pp. VII-XII.

Rudas, N.

1997 *L'isola dei coralli. Itinerari dell'identità*, La Nuova Italia Scientifica, Roma.

Sedda, F.

2014 *L'emersione del nuovo o l'elogio della semplicità*, in I. Pezzini, L. Spaziante (a cura di), *Corpi mediali. Semiotica e contemporaneità*, ETS, Pisa, pp. 205-236.

2017 *L'aspetto della nazione. Divenire, tempo e storia in un caso di negazione nazionale*, in "Lexia", n. 27-28 (Aspettualità), Leone M. (a cura di), Aracne, Roma, pp. 525-550.

2019 [2003] *Tradurre la tradizione. Sardegna: su ballu, i corpi, la cultura*, Mimesis, Milano.

2020 *Il sogno del falco. Il Codice nascosto nell'opera di Sergio Atzeni*, Arkadia, Cagliari.

2022 *La semiosfera fra il pensiero e la vita*, in Lotman J., *La semiosfera*, La Nave di Teseo, Milano, pp. 249-293.

Sedda, F., Demuru, P.

2018 *Da cosa si riconosce il populismo. Ipotesi semiopolitiche*, in "Actes Sémiotiques", n. 121, <https://www.unilim.fr/actes-semiotiques/5963>.

Sedda, F., Padoan, T.

2018 *Sémiotique et Anthropologie*, in Bigliari A. (a cura di), *La sémiotique en interface*, Kimé, Paris, pp. 37-68.

Spiga, E., Masala, F., Cherchi, P.

2000 *Manifesto della gioventù eretica del comunitarismo*, Zonza, Cagliari.

Wade, S.

2019 *Foucault in California*, Heyday Books, Berkeley.

JENNY PONZO*

CENNI PER UNA SEMIOTICA DEL SACRO E DEL CORPO¹

ABSTRACT: Questo capitolo si propone di descrivere e proporre alcune linee di ricerca semiotica sul rapporto tra il sacro e il corpo. Alla luce di recenti studi sul concetto di trascendenza, trasversale rispetto a diverse tradizioni religiose e spirituali, viene problematizzato il ruolo del corpo nella concettualizzazione e nell'esperienza di una dimensione che si pone oltre la finitudine materiale. In relazione a tale concetto, sulla base delle teorie che postulano il corpo come principio stesso della semiosi, si riflette su come in varie tradizioni il corpo serva come modello per immaginare e codificare la realtà spirituale e ultramondana. In seguito, nell'ottica della semiotica giuridica e antropologica, l'attenzione si concentra sulla dimensione normativa della religione e sulle pratiche e tecniche che investono il corpo di significati religiosi culturalmente codificati. Si nota inoltre come, nella comunicazione religiosa e spirituale, spesso il corpo svolga la funzione di *canale*, inteso ad esempio come superficie di scrittura e come *medium*. Infine, si riflette sul ruolo del corpo in un'epoca in cui anche la pratica religiosa e spirituale va incontro alla smaterializzazione, favorita in particolare dalle nuove tecnologie.

1. *Introduzione: il problema della trascendenza e della mediazione*

Se per trascendenza si intende la rappresentazione di qualcosa che sta oltre il limite del mondo materiale, oltre la finitudine (Yelle e Ponzo 2021, p. 2), allora è facile riconoscere che si tratta di una categoria che si pone alla base di molte culture religiose e spirituali² in tut-

* Università degli Studi di Torino.

1 Questo articolo si inserisce nell'attività di ricerca del progetto “NeMoSancti: New Models of Sanctity in Italy (1960s-2000s) – A Semiotic Analysis of Norms, Causes of Saints, Hagiography, and Narratives”. Questo progetto ha ricevuto finanziamenti dal Consiglio europeo della ricerca (ERC) nell'ambito del programma di ricerca e innovazione Orizzonte 2020 dell'Unione Europea, in virtù della convenzione di sovvenzione n. 757314.

2 Si definiscono “spirituali” gli individui e i gruppi che cercano il significato della propria esistenza “senza affiliarsi né riconoscersi in una specifica religione or-

to il mondo. Recenti studi in ambito semiotico hanno proposto una definizione “relazionale” del concetto di trascendenza per cui essa, per rinviare a qualcosa che sta oltre, si basa necessariamente sulla materialità (*Ibidem*). Da questa prospettiva, diventa evidente l’importanza del concetto di mediazione: le tradizioni che propongono una distinzione tra un piano trascendente e uno immanente devono inevitabilmente postulare dei canali di comunicazione e scambio tra queste due dimensioni. Tali canali possono essere per esempio la preghiera, il sacrificio, l’esperienza mistica, o ancora l’acquisizione di competenze mediante tecniche specifiche (Ponzo, Yelle, Leone 2021). La trascendenza ha dunque sempre bisogno della materialità dell’immanenza per essere concepita e per consentire forme di mediazione e comunicazione tra le due dimensioni. Ne deriva una conseguenza solo apparentemente paradossale, vale a dire che il corpo, proprio nella sua materialità e contingenza, è imprescindibile per fare esperienza della trascendenza.

Partendo da questa premessa, questo saggio si propone di mettere in evidenza alcuni dei sensi in cui il corpo si fa perno dell’esperienza religiosa: modello per immaginare l’oltre, soggetto o oggetto di norme e pratiche (rituali, alimentari, ecc.), superficie di scrittura e canale per la comunicazione con la trascendenza. Senza avere alcuna pretesa di esaustività, le riflessioni che seguono hanno dunque lo scopo di mettere in evidenza alcuni campi di indagine semiotica sul rapporto tra corpo e tradizioni religiose, illustrati mediante il riferimento a esempi pratici.

2. Il corpo e i sensi come modello

A partire almeno dalla formulazione della teoria delle passioni di Greimas e Fontanille (1991; tr. it. 1996), la semiotica ha dedicato un’attenzione crescente al corpo, al punto che Fontanille (2004; tr. it. 2005) e Violi (2008) identificano nel corpo e nei suoi processi percettivi e propriocettivi il principio della semiosi: il corpo è l’operatore

ganizzata, seguendo strade che si pongono di norma al di fuori dei tradizionali recinti del sacro tracciati dalle chiese o dalle confessioni storiche” (Palmisano e Pannofino 2021: X).

della semiosi, la base dell'esperienza semiotica, il nucleo fondamentale per l'attribuzione di senso al mondo e per la decodifica del significato. Considerando che il corpo non può non significare, sia in se stesso che nell'insieme delle sue relazioni, Finol (2015) propone l'idea della *corposfera*, intesa come parte della più ampia semiosfera e composta non solo dai linguaggi corporali, ma anche dai contesti e dalle relazioni di senso che coinvolgono il corpo. Il corpo è dunque sia punto di partenza della semiosi che segno: questa considerazione si lega anche alla definizione di un altro concetto basilare per lo studio semiotico del corpo, vale a dire il concetto di *corporeità*, che Finol (2015) definisce come l'insieme degli immaginari dinamici che una certa cultura, sulla base di esperienze accumulate, attribuisce al corpo, considerato come un oggetto semiotico integrato nel mondo che lo caratterizza e lo significa in un rapporto di reciprocità, per cui anche il mondo è caratterizzato e significato dal corpo.

Non sorprende dunque che gli immaginari religiosi usino spesso il corpo come modello per la semiotizzazione non solo del mondo, ma anche di quanto sta oltre il mondo. Per esempio, la cultura islamica descrive il paradiso come un luogo popolato da bellissime fanciulle³, mentre le culture ebraica e cristiana come un giardino, piacevole alla vista, al gusto e all'olfatto. Inoltre, la tendenza all'immaginazione antropomorfa di Dio, degli dèi e di altri personaggi sacri attraversa le culture e le arti, così come l'elaborazione di pratiche per interagire con questi personaggi ultramondani che si basano sull'interazione tra umani, come ad esempio le offerte di cibo o doni e l'uso di forme di discorso dialogico: ci si rivolge all'altro, all'ultramondano *come se* avesse un corpo in grado di ricevere doni e consumare cibi, udire e rispondere, ma anche colpire e purgare.

Per esempio, nella Bibbia ebraica si trovano vari riferimenti alla "mano di Dio". Se il profeta Ezechiele vede la mano di Dio tendergli un rotolo ("Io guardai ed ecco, una mano tesa verso di me teneva un rotolo. Lo spiegò davanti a me; era scritto all'interno e all'esterno e vi erano scritti lamenti, pianti e guai" Ezechiele 2,9), in altri casi il riferimento sembra essere maggiormente metaforico, come quando Dio dice a Mosè: "Stenderò dunque la mano e colpirò l'Egitto con tutti i prodigi

3 Si veda in proposito il saggio di Bernoussi in questo volume.

che opererò in mezzo ad esso, dopo di che egli vi lascerà andare” (Esodo 3,20). Il motivo della mano di Dio si ritrova nella tradizione ebraica e anche in quella cristiana, fino all’alto Medioevo, quando è usata per dare una rappresentazione figurativa dell’azione divina in vari episodi biblici, come ad esempio la cacciata di Adamo ed Eva dall’Eden e la consegna delle tavole della legge a Mosè. Dal basso Medioevo e poi specialmente nel Rinascimento, attenuatasi l’iconoclastia relativa all’immagine di Dio, comincia invece ad essere ammessa nell’arte sacra cristiana la sua rappresentazione a figura intera (si pensi per esempio al plastico Dio michelangiolesco nella Cappella Sistina).

Il corpo serve anche da guida e modello nella concezione di esperienze spirituali. In molte culture, come quella mistica cristiana, ma anche e soprattutto le culture legate allo sciamanesimo e alle tecniche meditative indiane come lo yoga (Eliade 1954; tr. it. 2018, pp. 303-307), l’esperienza mistica è descritta come estatica, ossia un’esperienza in cui la coscienza si percepisce come fuori di sé, dal proprio corpo (non a caso è ricorrente il topos del volo durante l’estasi, a simboleggiare la leggerezza e la libertà dello spirito dalla materia corporea⁴). Tuttavia, le testimonianze dei mistici dimostrano che anche tale tipo di esperienza si basa spesso sui canoni del corpo materiale, e anzi in molti casi il corpo appare partecipe in vari modi, al punto che diventa difficile tracciare un confine netto tra corpo e spirito. Per esempio, nella tradizione cristiano-cattolica la ricezione delle stigmate avviene spesso durante esperienze estatiche in cui il mistico prende parte alla Passione di Cristo oppure in cui è Cristo stesso a infliggerle. Le stigmate possono essere visibili o invisibili esternamente, ma in ogni caso la percezione del dolore fisico nei punti del corpo colpiti dalle stigmate è un topos altamente ricorrente nelle testimonianze dei mistici (Ponzo 2021a). Inoltre, la letteratura mistica e teologica cristiana distingue tra sensi materiali e sensi spirituali: come esiste una vista del corpo, così esiste una vista dello spirito, e lo stesso vale per tutti i sensi (Ponzo 2021c). I sensi spirituali funzionano in modo analogo ai sensi fisici, come si evince dall’*Itinerarium Mentis in Deum* di Bonaventura di Bagnoregio (1259)⁵:

4 Si veda ad esempio il saggio di Papisidero in questo volume.

5 La versione italiana della citazione è tratta da http://www.mistica.info/public/Bonaventura_Itinerario.pdf. Sull’interpretazione metaforica del Cantico dei Cantici prima nella cultura ebraica e poi in quella cristiana si veda il saggio di Volli in questo volume.

L'anima che [...] ama Gesù Cristo [...] così riprende l'udito spirituale e la vista: l'udito per ascoltare i discorsi di Cristo, la vista per contemplare gli splendori della sua luce. Con la speranza anela a ricevere il Verbo [...] e ricupera il senso spirituale dell'olfatto. Con la carità infine abbraccia il Verbo Incarnato, e abbandonandogli si compiace di lui con l'amore estatico e riceve di nuovo il gusto e il tatto. Recuperati questi sensi, quando vede lo sposo e lo ode o ne avverte il profumo, lo assapora e lo abbraccia e può cantare come la Sposa il Cantico dei Cantici. [...]. Infatti in questo grado, rinnovati i sensi interiori per sentire ciò che è sommamente bello, per udire ciò che è sommamente armonioso, per odorare ciò che è sommamente profumato, gustare ciò che è sommamente soave, cogliere ciò che è sommamente piacevole, l'anima è pronta all'estasi spirituale, cioè di devozione, ammirazione, esultanza, com'è detto nelle tre esclamazioni del Cantico dei Cantici.

In parecchie culture religiose il corpo umano serve infine come modello per la mappatura del mondo circostante e come metafora per attribuirvi un senso. Per esempio, sulla scorta della teologia paolina, l'immaginario cristiano pensa la Chiesa, intesa come unione dei fedeli, come "corpo mistico": "Poiché, come in un solo corpo abbiamo molte membra e queste membra non hanno tutte la medesima funzione, così anche noi, pur essendo molti, siamo un solo corpo in Cristo e ciascuno per la sua parte siamo membra gli uni degli altri." (Romani 12,4-5). Similmente, la cultura Tin (Nuova Guinea) immagina il corpo umano in maniera "federativa" come insieme di parti associate ma che mantengono la propria identità: tale immaginario è pensato in analogia rispetto all'ambiente in cui questo popolo vive, un insieme di isole configurate come un arcipelago (Fontanille 2004; tr. it. 2005, Introduzione). In questo senso, il corpo è *figura* del mondo.

3. *Norme e pratiche del corpo*

Secondo Marcel Mauss (1936), l'uso del corpo è regolato da tecniche elaborate da ciascuna cultura. Il ruolo delle credenze religiose nella determinazione delle tecniche del corpo si è dimostrato in molti casi centrale, basti pensare alla codifica delle pratiche alimentari, ai rituali e alle pratiche di preghiera e di guarigione. D'altro canto, storici e antropologi hanno più volte messo in luce che una delle funzioni fondamentali delle religioni tradizionali è quella di fornire dei codici normativi che regolino il comportamento umano e il vivere

sociale. Le pratiche religiose e i sistemi normativi alla loro base sono un oggetto di studio di grande interesse per la semiotica. Riguardo alle pratiche alimentari, Leone (2015) ha studiato i significati connessi alla pratica della masticazione nelle culture ebraica e cristiana, mentre regole e pratiche di digiuno sono state indagate dallo stesso autore (Leone 2013) rispetto al giainismo e da Pozzo (2021) rispetto alla tradizione cristiana⁶. Sui rituali, si segnalano gli studi di Yelle (2018) e Ponzo (2021d) sulla portata semiotica dei cambiamenti nella celebrazione della messa introdotti dalla riforma liturgica sancita dal Concilio Vaticano Secondo, ad esempio per quanto riguarda la gestualità del celebrante e dell'assemblea, ma anche l'orientamento del sacerdote (verso l'altare nel rito tridentino, verso l'assemblea nel rito post-conciliare)⁷. Riguardo alle pratiche di guarigione, si segnalano a titolo esemplificativo due studi relativi alle culture africane, che sono significativi specialmente perché si soffermano su due aspetti di indubbia rilevanza semiotica, ovvero il potere terapeutico attribuito al testo sacro nella sua materialità e il valore attribuito alla parola, al dialogo e alla narrazione nelle tecniche di guarigione: Wilkens (2013) riguarda la pratica terapeutica di "bere" versetti del Corano scritti con tinture alimentari e poi sciolti in acqua, diffusa a Zanzibar e in varie regioni africane, mentre Moloye (2019) presenta una ricerca sulla comunicazione orale come pratica di guarigione, specialmente dalle malattie mentali, presso gli Yoruba.

Nello studio del rapporto tra pratiche del corpo e religione è in molti casi rilevante tenere conto di una categoria fondamentale, ossia la distinzione tra unione e divisione di corpo e spirito. Nelle tradizioni che hanno una visione olistica dell'essere umano, quest'ultimo è considerato come un tutto armonico (si pensi per esempio alle tradizioni di origine orientale che propongono il valore del benessere di tutta la persona, che deve raggiungere uno stato di armonia con se stessa e con il cosmo, v. sotto). In altre tradizioni, invece, è postulata una distinzione tra il corpo e lo spirito, in modo tale che allo spirito è generalmente attribuita una soggettività, mentre il corpo tende ad essere considerato come un oggetto, un potenziale nemico da domare, o uno strumento da sacrificare per ottenere benefici spirituali. Queste dinamiche si vedono

6 Si veda anche il saggio di Stano in questo volume.

7 Si veda anche il contributo di Galofaro in questo volume.

bene per esempio nella tradizione cristiano-cattolica, nella quale si riscontra un'idea di mortificazione del corpo che si attua mediante una serie di pratiche più o meno estreme, come nel caso di alcune mistiche⁸ che, secondo le fonti agiografiche, hanno vissuto per anni digiunando completamente o cibandosi solo dell'Eucaristia. Si tratta di casi estremi, in quanto il principio adottato dalla Chiesa in fatto di restrizioni alimentari è la moderazione, per cui per “digiuno” non si intende una totale privazione, ma il limitarsi a un solo pasto al giorno e agli alimenti “di magro”; inoltre, non sempre queste restrizioni hanno avuto il valore di una penitenza, ma piuttosto sono servite come segno identitario dell'appartenenza a una comunità religiosa (Montanari 2016, p. 109, pp. 116-117, p. 125). Spesso sfidando l'autorità ecclesiastica, queste mistiche sono protagoniste di una forma di digiuno radicale. Nelle agiografie che narrano la loro vita, il corpo riveste contemporaneamente due ruoli attanziali: *opponente* contro cui l'anima deve lottare, ma anche *oggetto di valore* indispensabile per il progresso dell'anima stessa. Ne consegue una valutazione positiva del dolore, moneta pagata sul proprio corpo per consentire l'ascesi dello spirito, e una costante lotta contro se stesse. Tali temi si possono leggere alla luce del concetto di “erotica del dolore”, espressione con cui Umberto Eco (2014, p. 22) definisce un gusto tipicamente cristiano per la rappresentazione della sofferenza e della bruttezza a fini moralistici e devozionali (Ponzo 2021a).

4. *Il corpo come canale*

Uno studio semiotico del ruolo del corpo nelle culture religiose non può non tener conto del fatto che il corpo funziona spesso come canale, veicolo o supporto fisico della comunicazione. Ciò accade a più livelli e in diversi modi: qui accenneremo a tre in particolare. In primo luogo, già da molti anni la semiotica ci ha abituato a considerare il corpo come superficie di scrittura:

Il corpo è *scritto*. Esso è il primo e il più fondamentale supporto di scrittura del mondo umano. Su di esso segniamo costantemente le tracce che ci permettono di organizzare il suo rapporto con gli altri corpi, con la natura non umana, con la società. Ogni modificazione del corpo, ogni

8 Tra cui Chiara d'Assisi (1194-1293), Caterina da Siena (1347-1380), Teresa Neumann (1898-1962) e Marthe Robin (1902-1981).

sua cura, e naturalmente anche l'abbigliamento, lavora su queste tracce e le modifica. (Vulli 2002, p. 129)

Gli animali hanno cura del proprio corpo ma non ne modificano volontariamente la forma, al contrario di quanto fanno gli esseri umani, per i quali il corpo non è solo un oggetto naturale, ma un prodotto culturale, e in quanto tale soggetto a manipolazioni che variano a seconda dei gusti e dei valori:

Gli esseri umani infliggono al proprio corpo ferite, scarificazioni, cicatrici, tatuaggi, circoncisioni, infibulazioni. Lo perforano e gli infilano anelli, pietre preziose, chiodi, altri oggetti. Lo rasano, dappertutto o in certe zone. Lo tingono, lo decorano, lo disegnano. Strappano i peli dal corpo, li diradano oppure ne aggiungono dei falsi [...]. Costringono certe parti, per esempio i piedi, a restare piccole, lasciandole strettamente fino a piegarne dolorosamente le ossa. Ne allungano delle altre, come le labbra, le orecchie e il collo, con pesi ed anelli. [...] Avvolgono pietre, perle, foglie, metalli intorno al collo, allo stomaco, ai polsi e alle caviglie [...]. Solo dopo tutto ciò, lo vestono. L'abito è un'aggiunta esterna, un rivestimento di questo corpo già vestito dalle infinite pratiche che lo manipolano e gli danno senso. (Vulli 2002, pp. 127-128)

Secondo Vulli, l'esigenza di rivestire il proprio corpo ha le sue radici profonde proprio nell'esigenza di distinzione degli esseri umani rispetto agli animali. Vulli cita il mito biblico come espressione di questa esigenza:

Nel mito biblico, l'affermazione della coscienza umana ("l'albero del bene e del male") avviene contro Dio, infrangendo l'ordine naturale del paradiso terrestre. Nelle parole di Adamo e nella comprensione divina essa produce come conseguenza immediata il nuovo sentimento della vergogna della nudità. Se il primo uomo d'improvviso non vuol farsi vedere com'è naturalmente, ciò accade perché egli è uscito dal suo luogo stabilito, si è situato fuori della Natura. E perciò ha bisogno di coprirsi. Dio, che comprende il peccato civilizzatore di Adamo proprio dal suo nuovo pudore, prima di cacciarlo dall'Eden gli fabbrica un abito di pelle – unico dono in mezzo alle maledizioni (Gen. 3, 10-21). (Vulli 2002, p. 132)

Come osserva Finol (2015, cap. 1), il concetto del pudore⁹ sta alla base anche dell'idea del corpo nella tradizione musulmana, nella qua-

9 Inteso sia come esigenza di non mostrare il corpo e in particolar modo le zone

le il corpo è creazione divina e pertanto va preservato dallo sguardo altrui¹⁰.

È evidente il ruolo delle religioni nella manipolazione del corpo: regimi alimentari, codici vestitari, ma anche pratiche più invasive come l'infibulazione e la circoncisione sono spesso giustificate sulla base di valori propugnati da autorità religiose più o meno istituzionalizzate. In molti casi, la scrittura del corpo avviene anche per dare un segno evidente della propria identità e della propria appartenenza a una comunità religiosa. Vari studi semiotici sono già stati dedicati ad esempio alla dibattuta questione del velo nella cultura contemporanea, specialmente in contesti di incontro interreligioso (Leone 2016, Stano 2010) e un poco di attenzione, sebbene non rivolta specificamente a questioni religiose, è stata dedicata anche a un'altra forma di scrittura del corpo che vede con una certa frequenza l'uso di segni dai significati religiosi, vale a dire il tatuaggio¹¹, praticato da tempi immemorabili (si pensi che tatuaggi risalenti a 5000 anni fa sono stati rinvenuti anche sul corpo della mummia di Similaun, Fabbri 2018, p. 13). Sebbene particolarmente legato a culture tribali, anche nel cristianesimo e nel cattolicesimo sono presenti tradizioni del tatuaggio: ad esempio, la folklorista Caterina Pigorini Beri (1845-1924), nella seconda metà del XIX secolo si accorse che era normale per i contadini dell'Appennino Marchigiano la pratica del tatuaggio, specialmente come segno del pellegrinaggio presso il Santuario della Santa Casa di Loreto. Pigorini Beri raccolse quasi un centinaio di incisioni a carattere per lo più religioso, distinguendo tra tatuaggi con temi relativi all'Ordine Franciscano, alla Compagnia di Gesù, profani o misti. Il tatuaggio aveva nel caso dei pellegrini un valore identitario, di commemorazione dell'evento del pellegrinaggio e di manifestazione della propria vicenda personale e della propria fede, ma Pigorini Beri ipotizza che tale pratica avesse avuto inizio come forma di imitazione delle stigmate di San Francesco:

genitali che, più in generale, come presupposto nella regolamentazione del comportamento sessuale e sociale.

- 10 Su questo argomento, si veda il saggio di Annamaria Fantauzzi in questo volume.
- 11 Su cui si veda la raccolta di saggi Marrone e Migliore (2018).

Quindi, pare a me, che il tatuaggio sacro di Loreto debba la sua origine alle Stimmate di San Francesco per riprodurne il simbolo e la figura: e lo confermerebbe l'usanza che hanno di tatuarsi nell'avambraccio presso la mano e anche nella mano stessa, nei luoghi dove si può far uscire tanto sangue che basti per iniettarvi l'indaco. (Pigorini Beri 2014, p. 20)

In secondo luogo, nelle tradizioni olistiche, come la medicina ayurvedica e cinese e le pratiche derivate, come lo yoga, lo shiatsu, il qigong, il tai chi e l'agopuntura, il corpo assume il ruolo di canale rispetto alle forze sociali e cosmiche, funzionando in modo simile a un *altare*:

per queste tradizioni, il corpo non è soltanto un meccanismo controllato completamente dalla biologia ma un luogo in cui è possibile leggere segni di armonia o disarmonia. [...] Sintomi e malattie che si manifestano a livello dell'individuo, perciò, sono interpretati come altrettante espressioni di tensioni interne alla società; al tempo stesso ogni forma di sofferenza è inserita nel contesto di un più vasto campo di forze, ben più complesso della pura e semplice eziologia biomedica. In tal modo diagnosi e terapie implicano la riorganizzazione dei ruoli degli individui all'interno dell'ordine sociale [...]. I rituali di iniziazione, i riti terapeutici ed i riti di passaggio sono tutti pratiche simboliche che trasformano il corpo in una sorta di altare, luogo di mediazione fra il processo di metamorfosi dell'identità personale e la ricerca di un equilibrio nell'ambito del corpo sociale. Questa visione del corpo come altare costituisce un mezzo per ristabilire l'ordine sociale [...] dando vita a quello spazio simbolico che consente ad esseri umani, antenati e dèi di comunicare fra loro. (Pandolfi 2001, pp. 91-92)

In terzo luogo, in molte tradizioni il corpo è pensato come *medium*. È il caso dei fenomeni di trance e possessione in cui, spesso mediante specifiche tecniche, sostanze e pratiche rituali come la danza o l'uso di formule verbali, il corpo diventa canale per la comunicazione con esseri ultraterreni che momentaneamente lo dominano. Padoan (2017), per esempio, presenta una ricerca etnosemiotica su una comunità devozionale giapponese che si riunisce sul monte Kiso Ontake, dove la tradizione vuole che dimorino numerose divinità shintō e buddhiste. I pellegrinaggi che si svolgono sul monte sono guidati da leader spirituali che “entrano ripetutamente in stato di

trance, fungendo da ricettacolo per le divinità del monte sacro e pronunciando oracoli indirizzati ai fedeli” (Padoan 2017, p. 174).

5. *Il corpo interno/esterno*

Le religioni, come si diceva, tendono a regolamentare la visibilità del corpo nudo, imponendo quali parti coprire e come coprirle. Nel cattolicesimo, per esempio, il vestiario dei religiosi e specialmente quello liturgico è improntato al nascondimento del corpo, contribuendo così alla sua sacralità, se per “sacro” si intende qualcosa di separato, di intoccabile, come vuole il significato etimologico del termine. Eppure, zone scoperte costituiscono una marca rispetto a questo standard, veicolando significati forti: si pensi ad esempio ai piedi scalzi degli ordini mendicanti, simbolo di povertà. Inoltre, la cultura cattolica presenta una spiccata tendenza all’esibizione dell’interno del corpo di personaggi sacri, come i santi. Si pensi ad alcuni temi martirologici, in cui organi e parti interne del corpo sono rappresentati esplicitamente, come nell’iconografia relativa allo scuoiamento di San Bartolomeo, che in alcuni casi, come in una statua custodita presso il Duomo di Milano, è rappresentato con i fasci muscolari scoperti e indossando la propria pelle come un mantello.

Un altro caso di esibizione dell’interno del corpo è dato dalle reliquie, spesso costituite da ossa, tessuti o sangue (come nel caso della famosa reliquia napoletana di San Gennaro). Leone (2014) ha messo in luce il forte potere attrattivo delle reliquie come segni indicali e ha spiegato il meccanismo semiotico alla base della loro collocazione all’interno dei reliquiari: applicando la categoria topologica greimasiana inglobante/inglobato, Leone dimostra che i reliquiari, inglobando la reliquia e quindi impedendone una visione diretta e totale, hanno la funzione di inscrivere all’interno di un testo che le attribuisce un significato più ampio, invitando l’osservatore ad andare oltre la curiosità morbosa e la venerazione della reliquia come oggetto in sé – ossia ad evitare l’idolatria – per rivolgere invece il proprio pensiero alla trascendenza (per esempio meditando sull’esemplarità della vita e delle virtù del santo, o chiedendone l’intercessione). In questo modo

la reliquia diventa segno che rimanda a un significato che va oltre la sua materialità, un significato spirituale.

Le reliquie sono interessanti anche da almeno altri due punti di vista. Il primo riguarda lo studio delle pratiche relative al trattamento del corpo dopo la morte: se culture come l'induismo e il buddhismo ricorrono alla cremazione per disperdere il corpo morto, altre oltre al cattolicesimo usano conservarlo con cura, specialmente nel caso di personaggi ritenuti sacri, si pensi ad esempio alle mummie dei faraoni egizi. Il secondo riguarda la rappresentazione frammentaria del corpo. Sempre nel cattolicesimo, oltre alle reliquie un altro esempio di rappresentazione di singole parti del corpo è dato dagli ex voto, i quali spesso sono costituiti da manufatti in vari materiali (argento, creta, ecc.) che rappresentano le membra per cui si è ricevuta una guarigione miracolosa o per cui si richiede una grazia (si trovano così ex voto a forma di mani, piedi, gambe, pance, organi, ecc.). L'offerta di oggetti votivi con forme anatomiche non è tipica solo del cattolicesimo, ma si ritrova in molte altre tradizioni, come ad esempio in quella etrusca e dell'antico Egitto (Weinryb 2016).

6. Verso la smaterializzazione?

Nella cultura contemporanea, un rilevante ambito di cambiamento è dato dall'introduzione di forme di religiosità virtuale rese possibili dai media digitali. Questa tendenza alla smaterializzazione delle pratiche religiose ha subito un'impennata a causa della pandemia: la semiotica si occupa anche di queste problematiche, che naturalmente investono anche l'uso del corpo nella pratica religiosa o spirituale. Per esempio, Leone (2011) presenta uno studio dello spazio religioso nel mondo virtuale di *Second Life*, mentre Dos Santos (2020) propone una riflessione più ampia sui mondi virtuali come sedi di pratiche religiose che non sono solo mutate dalla realtà offline, ma in certi casi nascono online e hanno un ruolo attivo nel plasmare gli spazi virtuali, come si riscontra ad esempio nel caso di fenomeni riconducibili al neopaganesimo. Petrini (2021) studia invece le nuove pratiche religiose cattoliche sui media digitali durante la pandemia. Oltre all'incremento delle pratiche religiose online, la pandemia ha influenzato anche l'uso del corpo nei rituali in presenza: si pensi al problema del

contatto, aspetto che in alcuni rituali è fondamentale e che è stato reso impossibile dalla contagiosità del Covid-19. Nel rituale cattolico, per esempio, sono state sospese forme di contatto come la stretta di mano in segno di pace, ma anche l'uso delle acquasantiere, a volte sostituite da dispenser di acqua benedetta che impedivano al fedele il contatto diretto con l'acqua che anche gli altri avrebbero toccato (Petrini 2021): è chiaro che questi e simili fenomeni possono essere rilevanti per una semiotica ispirata allo studio della gestualità e della prossemica e prossima all'etnografia e all'antropologia.

Un ulteriore campo di studio di indubbio interesse semiotico riguarda le strategie digitali che in anni recenti sono state elaborate non per smaterializzare le pratiche religiose, ma al contrario per dare una materialità a qualcosa o qualcuno che non ne è dotato, ossia per simulare la *presenza* di chi un corpo non ce l'ha, o non ce l'ha più. È il caso dei social media che permettono di simulare l'interazione con i defunti (Sisto 2018), delle app che danno ai bambini l'illusione di poter scrivere o avere una chiamata o addirittura video-chiamata con Babbo Natale (Agnese 2021) e di altre app che danno all'utente l'illusione di poter sentire la voce di un santo e addirittura di farsi un selfie insieme.

7. *Conclusioni*

Se in apertura abbiamo parlato del complesso rapporto tra il corpo e il concetto di trascendenza, pare opportuno concludere con un accenno a una questione diametralmente opposta, ossia la degradazione del corpo a feticcio. Secondo Volli (1997) il feticcio è un non-segno, un significante che cessa di rimandare a un significato: il significato è annullato, e il feticcio è oggetto di desiderio di per se stesso, senza più rimandare a null'altro all'infuori di sé e del proprio meccanismo di seduzione. La riduzione del corpo, o anche soltanto parti del corpo, a feticcio è riscontrabile in certe frange della cultura contemporanea, ma lo era anche in alcune forme di degenerazione delle società tradizionali, come nel caso, accennato sopra, della venerazione delle reliquie di per se stesse, al di là del loro significato spirituale: è, quest'ultimo, un fenomeno che non si discosta molto da forme di feticismo che ruotano attorno ai divi della cultura di massa, si pensi al valore inestimabile assunto da alcuni oggetti personali di celebrità or-

mai scomparse. Proprio questa considerazione conduce a riflettere sul fatto che nella società contemporanea si registrano due tendenze solo in parte contrapposte. Da una parte, si assiste a una grande domanda di spiritualità, che si esprime sempre più in forme che si allontanano dalle religioni tradizionali e istituzionali per assumere forme personali e sincretiche. Dall'altra parte, si assiste a un fenomeno di secolarizzazione che consiste nel riuso di immaginari, simboli, iconografie e narrazioni religiose al di fuori dell'ambito tradizionalmente attribuito alle religioni. Si pensi per esempio alla rappresentazione mediatica di medici e infermieri come angeli e santi durante la pandemia (Ponzo 2020), oppure al vasto uso dell'iconografia mariana e cristologica nel mondo dello spettacolo, come nel caso del nome e dei concerti della cantante Madonna (Cosenza e Violi 2008). Questo contesto di ibridazione e profondo cambiamento rende estremamente importante lo studio semiotico dei linguaggi e delle pratiche del corpo, specialmente in un'ottica comparativa, attenta al confronto sincronico e diacronico tra diverse tradizioni religiose e spirituali, oltre che ai cambiamenti introdotti dalle nuove tecnologie e dalla secolarizzazione.

Riferimenti bibliografici

Agnese, A.

2021 *B4bb0 N47413. Lo spettro digitale di Santa Claus*, in Ponzo J., Vissio G. (a cura di), *Culture della persona: itinerari di ricerca tra semiotica, filosofia e scienze umane*, Accademia University Press, Torino, pp. 199-212.

Cosenza, G., Violi, P.

2008 *Papi, madonne, rockstar: dal sacro al profano, e ritorno*, in Dusi N., Marrone G. (a cura di), *Destini del sacro: discorso religioso e semiotica della cultura*, Meltemi, Roma, pp. 173-202.

Dos Santos, V.

2020 *The Digital and the Spiritual: Validating Religious Experience Through Virtual Reality*, in Biggio F., Dos Santos V. (a cura di), *Meaning-Making in Extended Reality*, Aracne, Roma, pp. 143-163.

Eco, U.

2014 *Riflessioni sul dolore*, ASMEPA Edizioni, Bologna.

Eliade, M.

1954 *Le yoga, immortalité et liberté*, Payot, Parigi; tr. it. *Lo yoga, immortalità e libertà*, BUR Rizzoli, Milano 2018.

Fabbri, P.

2018 *Artificare il tatuaggio: un dermatoscopio semiotico*, in Marrone G., Migliore T. (a cura di), *Iconologie del tatuaggio: scritture del corpo e oscillazioni identitarie*, Meltemi, Milano, pp. 13-28.

Finol, J.E.

2015 *La corposfera: antropo-semiótica de las cartografías del cuerpo*, CIESPAL, Quito.

Fontanille, J.

2004 *Soma & séma: figures du corps*, Maisonneuve et Larose, Parigi; tr. it. *Figure del corpo: per una semiotica dell'impronta*, Meltemi, Roma 2005.

Greimas, A.J., Fontanille J.

1991 *Sémiotique des passions: des états de choses aux états d'âmes*, Seuil, Parigi; tr. it. *Semiotica delle passioni: dagli stati di cose agli stati d'animo*, Bompiani, Milano 1996.

Leone, M.

2011 *The Semiotics of Religious Space in Second Life*, in "Social Semiotics", vol. 21, n. 3, pp. 331-351.

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

2014 *Wrapping Transcendence: the Semiotics of Reliquaries*, in "Signs and Society", vol. 2, n. 51, <https://www.journals.uchicago.edu/doi/full/10.1086/674314>

2015 *Le Dieu mâché : idéologies du sens religieux et mastication*, in "Lexia", n. 19-20, pp. 247-264.

2016 *Il sistema del velo / Système du voile: trasparenze e opacità nell'arte moderna e contemporanea / Transparence et opacité dans l'art moderne et contemporain*, Aracne, Roma.

Marrone, G., Migliore, T. (a cura di)

2018 *Iconologie del tatuaggio: scritture del corpo e oscillazioni identitarie*, Meltemi, Milano.

Mauss, M.

1936 *Les techniques du corps*, in “Journal de Psychologie”, vol. 32, n. 3-4, http://classiques.uqac.ca/classiques/mauss_marcel/socio_et_anthropo/6_Techniques_corps/techniques_corps.pdf

Moloye, O.

2019 “Healing by communication: The semiotics of Yoruba Ethnoscience”, in Deledalle, G., Balat, M., Deledalle-Rhodes J. (a cura di), *Signs of Humanity / L’homme et ses signes. Proceedings of the IVth International Congress / Actes du IVe Congrès Mondial. International Association for Semiotic Studies / Association Internationale de Sémiotique. Barcelona/Perpignan, March 30-April 6, 1989*, De Gruyter, Berlino-Boston, pp.1589-1596.

Montanari, M.

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

Padoan, T.

2017 “Per una semiotica della possessione oracolare: sensi e discorso sul monte Kiso Ontake”, in Raveri M., Tarca L.V. (a cura di), *I linguaggi dell’assoluto*, Mimesis, Milano, pp. 173-204, <https://cora.ucc.ie/handle/10468/7628>

Palmisano, S., Pannofino, N.

2021 *Religione sotto spirito: viaggio nelle nuove spiritualità*, Mondadori, Milano.

Pandolfi, M.

2001 “Corpo/Body”, in Duranti A. (a cura di), *Culture e discorso: un lessico per le scienze umane*, Meltemi, Roma, pp. 91-95.

Petrini, C.

2021 *La pratica religiosa cattolica ai tempi del Coronavirus: tra lo spazio sacro e lo spazio virtuale*, Esculapio, Bologna.

Pigorini Beri, C.

2014 *I tatuaggi sacri e profani della Santa Casa di Loreto*, Borroni A. (a cura di), Albero Niro Editore, Ortezzano, tratto da Pigorini Beri C., *Costumi e superstizioni dell’Appennino marchigiano*, Lapi, Città di Castello 1889.

Ponzo, J.

- 2020 *The visual testimonies of the “new” saints: the case of the holy scientists*, “E|C”, n. 30, pp. 297-306, <https://mimesisjournals.com/ojs/index.php/ec/issue/view/53>
- 2021a *Dinamiche di violenza nella pratica mistica del digiuno*, in “Actes sémiotiques”, n. 125, <https://www.unilim.fr/actes-semiotiques/7231>
- 2021c *The perfume and the spirit: from religion to perfumery*, in “Rivista di estetica”, n. 78, anno LXI, pp. 47-62.
- 2021d *Vetus Ordo Missae: Italian Catholic Priests Facing the Revival of Latin and Traditional Liturgy*, in “Social Semiotics”, vol. 31, n. 4, pp. 570-584.

Ponzo, J., Yelle, R.A., Leone, M.

- 2021 *Introduction: Mediation and immediacy, a key issue for the semiotics of religion*, in J. Ponso, R.A. Yelle, M. Leone (a cura di), *Mediation and Immediacy: A Key Issue for the Semiotics of Religion*, De Gruyter, Berlino-Boston, pp. 1-15.

Pozzo, A.

- 2021 *Il digiuno e i suoi immaginari: archetipi e criteri per la classificazione di una pratica*, in “E|C”, http://www.ec-aiss.it/index_d.php?recordID=1035

Sisto, D.

- 2018 *La morte si fa social. Immortalità, memoria e lutto nell’epoca della cultura digitale*, Bollati Boringhieri, Torino.

Stano, S.

- 2010 *Sotto il velo dei media: semiotica dell’*hijab* tra Oriente e Occidente*, in “Lexia”, n. 5-6, pp. 327-348.

Violi, P.

- 2008 *Beyond the body: Towards a full embodied semiotics*, in Driven F.R. (a cura di), *Body, Language, and Mind*, De Gruyter, Berlino, vol. 2, pp. 241-264.

Volli, U.

- 1997 *Fascino: feticismi e altre idolatrie*, Feltrinelli, Milano.
- 2002 *Figure del desiderio: corpo, testo, mancanza*, Cortina, Milano.

Weinryb, I.

2016 *Ex voto: offering giving across cultures*, Bard Graduate Center, New York.

Wilkens, K.

2013 *Drinking the Quran, Swallowing the Madonna. Embodied Aesthetics of Popular Healing Practices*, in Adogame A., Echtler M., Freiburger O. (a cura di), *Alternative Voices: A Plurality Approach for Religious Studies. Essays in Honor of Ulrich Berner*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen, pp. 243-259.

Yelle, R.A.

2018 *Réflexions sur la théorie sémiotique de Sacrosanctum Concilium*, in Cardita A. (a cura di), *Désirs de réforme. Relectures de la Constitution conciliaire sur la liturgie*, Les Presses de l'Université de Montréal, Montréal, pp. 227-245.

Yelle, R.A., Ponzio, J.

2021 *Introduction: How to talk about transcendence*, in Yelle R.A., Ponzio J. (a cura di), *Interpreting and Explaining Transcendence: Interdisciplinary Approaches to the Beyond*, De Gruyter, Berlin-Boston, pp. 1-24.

REMEDIIS

Religioni, media e immaginario sociale

Collana diretta da *Roberto Revello, Michele Olzi e Stefania Palmisano*

1. Nicola Pannofino e Davide Pellegrino (a cura di), *Trame nascoste. Teorie della cospirazione e miti sul lato in ombra della società*
2. Paola Bozzi, *Le lettere magiche. Dalle iniziali medievali alla poesia visiva*

*Finito di stampare
nel mese di maggio 2022
da Puntoweb S.r.l. – Ariccia (RM)*