

LE MUTAZIONI DEL CUORE: ESPERIENZA, NARRAZIONE E NARRATIVITÀ DELLA CONVERSIONE RELIGIOSA.

Massimo Leone

Il senso comune, così come sembra trasparire da certe locuzioni di varie lingue indoeuropee, pare distinguere l'esperienza e la narrazione secondo alcuni tratti strutturali, fra i quali due meritano una particolare attenzione.

In primo luogo, mentre un'esperienza individuale è altrettanto concepibile di un'esperienza collettiva, il concetto di narrazione individuale risulta alquanto ossimorico. Riesce infatti difficile immaginare una narrazione che non sia per qualcun'altro.

In secondo luogo, mentre l'espressione "fare esperienza" è presente in tutte le lingue indoeuropee, la narrazione vi è pensata perlopiù non come qualcosa che si fa, ma come qualcosa che è già un fare rispetto ad un fare preesistente, quello dell'esperienza, appunto.

Il fare della narrazione, inoltre, è di solito immaginato come un fare le cui leggi in buona parte gli preesistono, e sono dunque controllabili dal soggetto che narra; il fare dell'esperienza, al contrario, è più spesso concepito come un fare le cui leggi gli preesistono in misura assai minore, e sfuggono dunque al controllo del soggetto che esperisce.

Di conseguenza, la sorpresa di un'esperienza, il senso inusitato che da essa si sprigiona, è quella con cui la realtà esperita sorprende il soggetto che esperisce. La sorpresa di una narrazione, invece, il senso inusitato che da essa promana, è quella con cui la realtà narrata sorprende il destinatario della narrazione.

In altri termini, per il senso comune l'esperienza significa qualcosa per qualcuno, mentre la narrazione comunica qualcosa a qualcuno. L'esperienza è tale per un soggetto, mentre la narrazione è tale per un destinatario.

Come è noto, molte delle discipline umanistiche, la semiotica in primis, cercano di decostruire le distinzioni che il senso comune pone fra l'esperienza e la narrazione, e in particolare le opposizioni appena evocate, quella tra individualità dell'esperienza e collettività della narrazione, così come quella fra l'esperienza come oggetto di un fare e la narrazione come fare di un oggetto.

Di solito, la semiotica decostruisce la prima opposizione negando la possibilità di un'esperienza individuale; secondo la vulgata del dialogismo bachtiniano, per esempio, ogni fenomeno il quale si situi entro i confini del linguaggio, e quindi anche l'esperienza intesa come

matrice di sensi comprensibili, vi si situa nel segno di un'apertura dell'individuale nei confronti del sociale.

Analogamente, la semiotica decostruisce la seconda opposizione sussumendo sia l'esperienza che la narrazione all'interno di un concetto più astratto, quello di narratività. La narrazione, allora, non sarebbe altro che la manifestazione più eclatante di un meccanismo generale, quello attraverso cui la realtà si rende intelligibile alla specie umana. L'esperienza intesa come incarnazione della narratività sarebbe dunque anch'essa un fare sorretto da leggi preesistenti, per la conoscenza delle quali è possibile avvalersi di quanto già si conosce a proposito delle leggi della narrazione.

Tale posizione teorica, però, contrapponendosi al senso comune, comporta inevitabilmente due necessità.

In primo luogo, affinché essa non si configuri come un dogma, è necessario che la sua formulazione indichi le condizioni della sua falsificabilità: ad esempio, quali sono le caratteristiche che un'esperienza dovrebbe possedere così da renderne impossibile l'intelligibilità attraverso le attuali descrizioni del meccanismo della narratività?

In secondo luogo, è necessario interrogarsi sulla natura stessa di questo meccanismo, e in particolare sulle caratteristiche della sua permanenza.

Da un lato, si può ipotizzare che la narratività sia il modo in cui attualmente descriviamo una delle dinamiche attraverso cui gli individui della specie umana interagiscono con l'ambiente. In questo caso, la permanenza di tale meccanismo sarà biologica, e dunque soggetta a cambiamenti solo a seguito di alterazioni dell'organismo, quali mutazioni genetiche, malformazioni organiche o assunzione di sostanze stupefacenti. In tal caso, inoltre, l'elaborazione di esperimenti scientifici sarà l'unica via per corroborare tale ipotesi biologista.

Dall'altro lato, però, si può ipotizzare che la narratività sia il modo in cui attualmente descriviamo certe caratteristiche di lunghissimo periodo del modo in cui non la specie, ma la cultura umana rende la realtà intelligibile. In questo secondo caso, la permanenza di tale meccanismo sarà culturale, e dunque soggetta ad ogni sorta di cambiamenti, a seconda dello spazio, del tempo, degli individui e dei gruppi. In tale secondo caso, inoltre, l'unica via per stabilire quali aspetti della narratività siano maggiormente stabili, e quali invece siano maggiormente soggetti al mutamento culturale, sarà quella di sottoporre le ipotesi semiotiche sulla narratività al vaglio critico della conoscenza storica e antropologica. In altri termini, il solo modo per evitare che la semiotica nutra dei pregiudizi etnocentrici e cronocentrici sarà quello di sviluppare un'antropologia e una storia culturale della narratività.

Se si sceglie questa seconda ipotesi, altrettanto avvincente della prima, il percorso generativo di Greimas potrebbe essere reinterpretato come una piramide di livelli di falsificabilità: più ci si concentra sulle caratteristiche disposte nei cosiddetti livelli profondi, e più risulta difficile immaginare le condizioni culturali date le quali un fenomeno di senso qualunque non presenti tali caratteristiche. Al contrario, più ci si focalizza sugli aspetti situati nei cosiddetti livelli di superficie, e più sembra facile ipotizzare delle possibili variazioni, ovvero delle circostanze culturali nelle quali un fenomeno di senso non si manifesti secondo tali aspetti. D'altro canto, però, il rigore del progetto semiotico dipende dal costante esercizio di un'avvocatura del diavolo, che cerchi di riscontrare delle eccezioni rispetto alla permanenza delle caratteristiche più stabili della narratività, ma anche delle regolarità rispetto all'impermanenza degli aspetti più instabili.

Data questa impostazione teorica, i fenomeni culturali che si annoverano sotto il nome di "conversione religiosa" presentano un indubbio interesse. I tratti strutturali in base ai quali il senso comune solitamente distingue l'esperienza e la narrazione paiono infatti scomparire nella concezione che molte tradizioni religiose hanno della conversione. In primo luogo, essa è di rado pensata come individuale; assai più spesso, invece, la si concepisce in quanto sviluppo in stretta relazione con un'alterità. In secondo luogo, quest'alterità è raramente considerata come un'alterità che si limita a significare; più di frequente, invece, essa è immaginata come un'alterità che comunica. A questo proposito si potrebbe persino affermare che l'ideologia religiosa è tale proprio in quanto non contempera significazione alcuna che non sia anche comunicazione; in altri termini, non contempera che alcun aspetto della realtà esperita dall'essere umano, ad inclusione di quelli meno intelligibili, come ad esempio il dolore o il male, significhi indipendentemente dall'impulso di un'alterità, la quale, spesso situandosi in una dimensione contigua a quella reale, cerca di comunicare qualcosa all'essere umano attraverso l'esperienza. In terzo luogo, l'esperienza della conversione religiosa è spesso concepita come un'esperienza narrativa, nella quale la narrazione non consegue all'esperienza ma la costituisce. Anzi, la drammaticità della conversione religiosa è sovente definita proprio in rapporto alla difficoltà di questa narrazione: non solo il problema di narrare agli altri un nuovo sé, ma anche il problema, forse ancora più profondo e paradossale, di narrare un nuovo sé a sé stessi. Da un lato la discontinuità fra il credere e il non credere è indispensabile affinché vi sia esperienza di conversione; dall'altro lato, la continuità fra il credere e il non credere è ugualmente imprescindibile affinché tale

esperienza sia narrabile. Ecco perché, soprattutto nei testi verbali che narrano l'esperienza della conversione, il momento più drammatico, quello che costituisce una sfida per il linguaggio, è l'istante ossimorico della svolta, quello in cui l'esperienza della discontinuità e la narrazione della continuità si trovano a condividere lo stesso spazio di senso. Ecco perché, specie nella cultura visiva cristiana, la figura dello specchio è stata spesso adottata per rendere conto di questa circostanza paradossale di dover riconoscere sé stessi nell'immagine rovesciata di sé stessi.

Tuttavia, se si esclude una prospettiva metafisica, secondo la quale la svolta della conversione religiosa sarebbe ineffabile, in quanto apertura dell'esperienza ad una dimensione che si situa al di fuori del linguaggio, allora si deve ammettere la possibilità che il linguaggio della conversione religiosa, quello attraverso cui essa si costituisce come esperienza narrabile, e perciò dunque intelligibile per gli altri e per sé stessi, è soggetta agli accidenti della storia e dell'antropologia umane. In altri termini, di fronte all'esperienza della conversione religiosa, il semiologo della cultura dovrebbe porre la stessa domanda con la quale Bernard Berenson reagì alla notizia che il Pontefice aveva avuto una visione: "in che stile?", s'interrogò lo storico dell'arte americano.

Infatti, nonostante il senso comune, per non parlare di quello religioso, si figuri la conversione come un'esperienza i cui tratti restano immutabili non solo nel tempo e nello spazio, ma anche nelle diverse tradizioni religiose, uno sguardo analitico rivela piuttosto il contrario: i dispositivi semiotici attraverso cui si costituisce l'esperienza della conversione, così come i meccanismi narrativi tramite i quali la si racconta, presentano vistosi mutamenti non soltanto nel confronto fra diverse tradizioni religiose, ma anche nel passaggio da un'epoca culturale all'altra. Ad esempio, quando nel sedicesimo secolo il frate domenicano Fray Luis de Granada denominava "mutazioni del cuore" le conversioni religiose che Sant'Ignazio di Loyola aveva cagionato durante la propria vita, interpretava il senso di questo passaggio dal credere al non credere in modo assai diverso da come potesse farlo nel tredicesimo secolo il frate domenicano Jacopo da Varazze nelle sue vite di santi. Entrambi appartengono alla tradizione religiosa cattolica, entrambi operano nel quadro della spiritualità domenicana, ma i tre secoli che li separano fanno sì che l'esperienza della conversione religiosa si renda intelligibile al primo e al secondo con stile differente.

Il teologo andaluso, infatti, intendeva per "mutazioni del cuore" quei cambiamenti spirituali che le scienze religiose attuali solitamente definiscono come "seconda conversione", vale a dire non il passaggio fra il non credere e il credere, bensì fra due diverse forme di credere, l'una

più spenta, l'altra più accesa. Il vescovo ligure, invece, intendeva per "conversione" la transizione tra due stati cognitivi incommensurabili, da una parte l'assenza di fede, dall'altra la sua presenza. La semiotica greimasiana tradizionale è forse più adatta per uno studio strutturale di questo secondo tipo di esperienze narrative, mentre la concezione del senso che contraddistingue la semiotica tensiva la rende forse più indicata per un'analisi delle esperienze di conversione del primo tipo, quelle che caratterizzano gran parte del Cristianesimo moderno.

Al di là di questo esempio, scopo di uno studio semiotico delle culture religiose è allora quello di rivelare in che modo dispositivi semiotici eterogenei possano celarsi dietro a un'apparente omogeneità, come nell'esempio appena citato, ma anche quello di segnalare in che modo, viceversa, dispositivi semiotici omogenei possano nascondersi dietro a un'apparente eterogeneità: per esempio, quali comuni strutture del senso si ritrovano nell'esperienza e nella narrazione della conversione religiosa, dell'outing sessuale, dell'innamoramento, del radicale mutamento d'ideologia politica?

Di fronte al compito di trovare ciò che è dissimile nell'apparentemente simile, e ciò che è simile nell'apparentemente dissimile, la semiotica si trova però di fronte a un paradosso: se non vuole scadere in un dogmatismo intriso di pregiudizi, non può non contemplare che anche gli stessi strumenti di cui essa si serve come termine di paragone per questi confronti, sono stati forgiati dalla storia, e potrebbero dunque rivelarsi inadeguati per comprendere certi fenomeni di senso lontani nel tempo e nello spazio.

Scrivendo il mistico persiano Rumi in un *ghazal* dai mille risvolti: "Il discorso è una nave e il significato un mare / Entra rapidamente, cosicché io possa governare la nave". La semiotica dovrebbe forse tenere a mente questi versi, e ricordare che il discorso con il quale essa solca il mare del significato non è di legno ma di ghiaccio, e rischia continuamente di disciogliersi nelle acque in cui naviga (specie se il nocchiero surriscalda la nave con cieco ardore...).

data di pubblicazione on line: 20 marzo 2007.